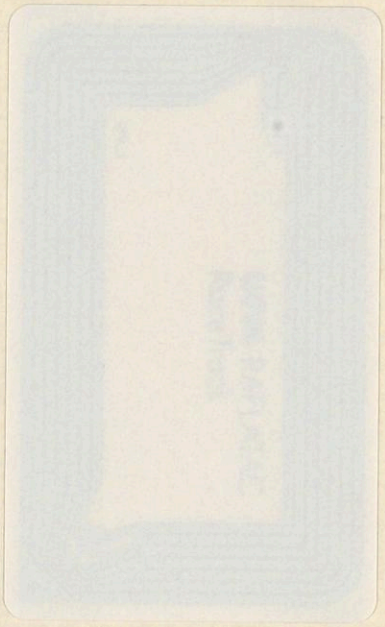


N12<511463352 021

UB Tübingen

Buchbinderei
R. Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

theol

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 1 52. Jahrgang Januar 1998

52
1998

TR

STREIT UM ROM

REFORMATION

Der Ertrag des Melanchthon-Jahres 1997

JUDEN-KATHOLIKEN

„Auf dem Weg zu sehr guten Beziehungen"
Ein Gespräch mit Ernst Ludwig Ehrlich

LAIENINSTRUKTION

Bischöfe und Theologen nehmen Stellung

KATECHESE

Römisches Direktorium und die Lage in Deutschland

KUBA

Abenddämmerung der Revolution

Kb 190.4°

Z 10

Inhalt

Streit um Rom (Ulrich Ruh) 1

Vorgänge

Bündnispartner? Entspannung im Verhältnis zwischen Kirche und Grünen (fo) 4
Schieflagen. Eine grundlegende Steuerreform wird kommen müssen (se) 5
Profilsuche. Volksentscheid zur Wiedereinführung des Buß- und Bettages gescheitert (nt) 6
Verschoben. Wolfgang Haas wird erster Erzbischof von Vaduz (we) 7

Entwicklungen

Amerikasynode: Ungewohnte Begegnung (K. N.) 8
Laieninstruktion: Vielstimmiges und meist kritisches Echo (K. N.) 10
Niederlande: Weniger kirchlich, aber nicht ungläubig (U. R.) 12
Justitia et Pax: Lehren aus dem Jugoslawienkonflikt (A. F.) 14

Zeitgeschehen

Zeichen der Zeit. Kirchliche Stellungnahmen zur Immunschwäche Aids (Alexander Foitzik) 16
In Bewegung geraten. Österreich im Vorfeld der Bundespräsidentenwahl (Fritz Csoklich) 20

Interview

„Der Vatikan hat viel getan." Fragen an E. L. Ehrlich zum katholisch-jüdischen Dialog 23

Themen und Meinungen

Laien nur Helfer? Anmerkungen zur jüngsten römischen Instruktion (Peter Hünermann) 28

Dokumentation

„Dem Heil dienen." Ein Brief des Innsbrucker Bischofs Reinhold Stecher 31

Kirche

Verdorren und Keimen. Was sich in der katechetischen Landschaft zeigt (Gottfried Bitter) 34

Kultur

„Praeceptor Germaniae." Rückblick auf Publikationen zum 500. Geburtstag Melanchthons (Arno Schilson) 40

Länder

Abenddämmerung der Revolution. Kuba zwischen sozialistischen Idealen und kapitalistischen Zielen (Oliver Müller) 45

Kurzinformationen 50

Neue Gesichter in der Internationalen Theologenkommission – Geistliche Leitung in katholischen Jugendverbänden – Christliche Kirchen beharren auf Schutz des Beichtgeheimnisses – UNESCO-Deklaration zum menschlichen Genom – Das religiöse Profil der CDU-Mitglieder

Bücher 52

Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft; Jan Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit. Band 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert

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
E-Mail:
herderkorrespondenz @ herder.de

Ständige Mitarbeiter:
Gabriele Burchardt (Bonn)
Fritz Csoklich (Graz)
Georg Evers (Aachen)
Roland Hill (London)
Hans Georg Koch (Stuttgart)
Arno Schilson (Mainz)
Hermann Vogt (Elizabethtown, PA)
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. 35 vom 1.1.1998

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

Einzelheft:
18,50 DM/135,– öS/18,50 sFr

Heftpreis im Abonnement:
16,40 DM/120,– öS/16,40 sFr

Heftpreis im Studentenabonnement (nur gegen Nachweis):
12,60 DM/92,– öS/12,60 sFr

Alle Preise jeweils zzgl. Porto

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

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

52. Jahrgang 1998

TR
X

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), Alexander Foitzik, Klaus Nientiedt (bis 30. 4.), Stefan Orth (ab 1. 7.). Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung sind vorbehalten. Freiburger Graphische Betriebe.

202052

Inhaltsverzeichnis des 52. Jahrgangs

Leitartikel

Streit um Rom (Ulrich Ruh) 1– 3
Stunde der Laien (Ulrich Ruh) 55– 57
Nach dem Papstbrief (Klaus Nientiedt) 109–111
Kirchen im Wahlkampf (Alexander Foitzik) 163–165
Selbstsäkularisierung (Klaus Nientiedt) 217–219
Europa und die Christen (Ulrich Ruh) 271–273
Gespaltene Ökumene? (Ulrich Ruh) 325–327
Redselige Kirche (Alexander Foitzik) 379–381
Über den 27. September hinaus (David Seeber) 433–435
Tabuthema Glaube (Stefan Orth) 487–489
Papst und Christenheit (Ulrich Ruh) 541–543
Versöhnung durch Wahrheit (Alexander Foitzik) 595–597

Vorgänge

Bündnispartner? Entspannung im Verhältnis zwischen Kirche und Grünen (fo) 4– 5
Schieflagen. Eine grundlegende Steuerreform wird kommen müssen (se) 5– 6
Profilsuche. Volksentscheid zur Wiedereinführung des Buß- und Bettages gescheitert (nt) 6– 7
Verschoben. Wolfgang Haas wird erster Erzbischof von Vaduz (we) 7– 8
Schadensfall? Diskussionsbedarf bei Humangenetik und Reproduktionsmedizin (fo) 58– 59
Im Rahmen. Johannes Paul II. ernannte neue Kardinäle (ru) 59
Religiöser Nerv. Diözese bekennt sich zu Freiheit der Religionsausübung (nt) 60
Kritisch? Die Kirchenberichterstattung des „Spiegel“ und der „Mainstream“ der Kirchen (nt) 61– 62
Flurschaden? Nicht bei ökumenischen Irritationen stehenbleiben (ru) 112
Arbeitsteilung. Missio und Misereor demonstrieren Gemeinsamkeit (fo) 112–113
Öffentlichkeit! Können fünf Millionen Arbeitslose in Deutschland unsichtbar bleiben? (fo) 113
„Schandfleck.“ Das lang erwartete vatikanische Dokument über die Shoa (nt) 166–167
Grenzen. Sozialwort nicht mit übertriebenen Erwartungen belasten (fo) 167–168
Ungeduldig. Erzbischof Dyba hat sich in der Bischofskonferenz isoliert (nt) 168–169
Notwendig. Zum Plan einer „Ökumenischen Charta“ für Europa (ru) 169–170
Schlußstrich. Kardinal Groer zieht sich zurück (cs) . . . 220–221
Verdummung? Ökologie bleibt ein schwieriges Wahlkampfthema (fo) 221–222
Signale. Ein aufschlußreicher Vortrag von Kardinalstaatssekretär Sodano (ru) 222–223
Respektlos. Die Satirezeitschrift „Golias“ und die Kirche in Frankreich (nt) 223
Spannung. Gerd Lüdemanns Abschied vom Christentum (ru) 274
Pionierarbeit. Bistum Erfurt sucht neue liturgische Formen (fo) 275–276
Fanal. Der Tod des pakistanischen Bischofs John Joseph (ru) 276
Ikone. Die Echtheit des Turiner Grabtuchs ist sekundär (fo) 276–277
Etappensieg. Lutherischer Weltbund billigt Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (ru) 328
Lobby. Entwicklungspolitik im Bundestagswahlkampf thematisieren! (fo) 328–330
Symptomatisch. Mit Verfassungsreformen tut sich nicht nur Italien schwer (se) 330–331
Verschoben. Der Bischof von Lausanne, Genf, Freiburg wird Bischof von Chur (we) 331–332
Einschärfung. Johannes Paul II. ergänzt das kirchliche Lehrrecht (ru) 382–383
Verstummt. Der christliche Rundfunksender Radio Campanile hat Konkurs angemeldet (so) 383–384
Hochgefühl. Frankreich nach dem Gewinn der Fußballweltmeisterschaft (nt) 384–385
Paradox. Müssen sich die Kirche und ihre Pastoral der Männer annehmen? (fo) 385–386
Katalysator. Beim Thema Sterbehilfe besteht weiterhin Klärungsbedarf (fo) 436–437
Durchbruch? 120 Staaten für einen internationalen Strafgerichtshof (fo) 437–438
Verlustanzeige. Martin Walsers neuer Roman und die katholische Kindheit (ru) 438–439
Archaisch. Hermann Nitschs blutiges „Orgien-Mysterien-Theater“ provoziert (so) 439–440
Wo gedenken? Zum Streit um das Berliner Holocaust-Mahnmal (vo) 490–491
Nacharbeit. Ein Brief von Kardinal Cassidy zur Gemeinsamen Erklärung (ru) 491
Baustelle. Die „Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie“ tagte in Nijmegen (ru) 491–493
Engel in L. A. Hollywoods Remake von Wim Wenders' „Der Himmel über Berlin“ (so) 493–494
Gespalten. Die eine Pfadfinderbewegung und die Vielfalt bei den Pfadfindern (nt) 494
Mißverständlich. Studie zeigt: Entwicklungshilfe sichert in Deutschland Arbeitsplätze (fo) 544–545
Signale. Der Papst, Edith Stein und Kardinal Stepinac (ru) 545
Öffnung? Chatamis Versuche einer Befreiung aus der iranischen Selbstisolation (so) 546–547
Gesprächig. Was motiviert die Gäste einer Talkshow? (so) 547
Heikel. Die Kontroverse um das rechte Erinnern ist neu entflammt (so) 598
Minderheit. Die neue Bundesregierung und ihr Verhältnis zu den Kirchen (ru) 598–599
Faszination. In der Lüneburger Heide wies der Dalai Lama „Buddhas Weg zum Glück“ (fo) 599–600
Gipfeltreffen. Johann Baptist Metz und Kardinal Joseph Ratzinger im Gespräch (so) 600–601

Entwicklungen

Amerikasynode: Ungewohnte Begegnung (K. N.) 8– 10
Laieninstruktion: Vielstimmiges und meist kritisches Echo (K. N.) 10– 12
Niederlande: Weniger kirchlich, aber nicht ungläubig (U. R.) 12– 14
Justitia et Pax: Lehren aus dem Jugoslawienkonflikt (A. F.) 14– 16
Agrarreform: Justitia et Pax fordert gerechte Landverteilung (A. F.) 62– 64
Ökumene: Anglikanische Antwort auf Papstenzyklika (U. R.) 64– 65
Liturgisches Institut: Erneuerung als bleibende Aufgabe (A. F.) 66– 67
Österreich: Facetten einer Kirchenkrise (F. C.) 115–117
Stasi und Kirche: „Fehlverhalten einzelner“ (N. Z.) . . . 117–119
Johannes Paul II.: Auftrieb für die kubanische Kirche (A. F.) 119–121

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
Kb 190.4°

Österreich: Kirchenkrise zwischen Tragödie und Farce (F. C.) 170–172
Ökumene: Evangelisch-katholische Verständigung über Maria (U. R.) 172–174
Bioethik-Konvention: Deutsche Unterschrift weiterhin umstritten (A. F.). 224–226
Theologie: Bayerns Fakultäten und der Sparzwang (U. R.). 226–227
Bosnien: Kirchliche Unterstützung im Friedensprozeß (J. L.) 228–230
Deutschland: Kirchen stärken Ehe und Familie (A. F.) . 278–280
Österreich: Nach der Bundespräsidentenwahl (F. C.) . . 280–283
Geistliche Bewegungen: Weltkongreß im Vatikan (K. N.) 332–334
Orthodoxie: Rückzug aus dem Ökumenischen Rat? (U. R.). 334–336
Ökumene: Katholische Antwort auf die Rechtfertigungserklärung (U. R.) 386–388
Sekten: Enquête-Kommission legt Schlußbericht vor (A. F.) 388–390
Bischofskonferenzen: Römische Grenzziehungen (U. R.). 440–442
Niederlande: Kirchliche Fünfjahresbilanz (U. R.) 442–444
Anglikaner: Gemeinschaft mit Bruchstellen (R. H.) . . . 444–446
Osteuropa: Die Kirchen und der Pluralismus (U. R.) . . 495–496
Theologie: Vatikanisches Votum gegen eine Fakultät Erfurt (U. R.) 496–498
Deutschland: Bericht zur Lebenssituation von Kindern (A. F.) 498–500
Johannes Paul II.: Enzyklika über Glaube und Vernunft (U. R.). 548–549
Deutschland: Wie das Sozialwort weiterdenken? (A. F.). 549–552
Traditionalisten: Fortdauernde Unklarheiten (K. N.) . . 602–603
Evangelische Kirche: Wie weit geht die Strukturreform? (U. R.). 604–605
Islam: Neues Selbstbewußtsein französischer Muslime (S. O.) 606–608

Zeitgeschehen

Zeichen der Zeit. Kirchliche Stellungnahmen zur Immunschwäche Aids (Alexander Foitzik) 16– 19
In Bewegung geraten. Österreich im Vorfeld der Bundespräsidentenwahl (Fritz Csoklich) 20– 23
Ungewohntes Wirgefühl. Die außerordentliche Bischofssynode für Amerika (Klaus Nientiedt) 68– 74
Identität und Offenheit. Die Diskussion über die Zukunft des Religionsunterrichts (Klaus Nientiedt) . . . 174–178
Zwischen Kirche und Welt. 150 Jahre Deutsche Katholikentage (Felix Raabe) 230–235
Hildegard von Bingen 1998. Ein Gedenkjahr in Medien, Tourismus und Wissenschaft (Franz Staab) 283–287
Fest der radikalen Mitte. Der 93. Deutsche Katholikentag in Mainz (Alexander Foitzik) 336–342
Charisma und Krise. Der dritte Österreichbesuch Johannes Pauls II. (Fritz Csoklich) 390–394
Offener Streit in Italien. Politische Kontroverse um ethische Fragen und kirchliche Interessen (Andrea Dallago). 394–398
Hoffnung aus der Asche. Religion und Politik in Nordirland (Brian Lennon) 446–450
Katharsis oder Therapie? Der Versöhnungsprozeß in Südafrika ist schmerzhaft (Helga Dickow). 500–505
Nach der Bundestagswahl. Zäsuren – Erwartungen – Befürchtungen (David Seeber) 552–558
Wind der Veränderung. Delegiertenversammlung zum „Dialog für Österreich" (Fritz Csoklich). 608–612

Interview

„Der Vatikan hat viel getan." Fragen an E. L. Ehrlich zum katholisch-jüdischen Dialog 23– 28
„Eigene Ausdrucksform von Leben." Fragen zu Behindertenhilfe und -integration an Pastor Bernward Wolf (Bethel) 74– 79
„Das Evangelium neu entdecken." Ein Gespräch mit Andrea Riccardi von der Gemeinschaft Sant'Egidio. . 127–132
„Wertebewußtsein schaffen." Ein Gespräch mit dem Strafrechtler Albin Eser zur Diskussion über die Schwangerschaftsberatung. 178–183
„Kritik nur von innen heraus." Ein Gespräch mit der Soziologin Hervieu-Léger über Kirche und Moderne . . 235–240
„Wo sind unsere Antworten?" Ein Gespräch mit ZdK-Präsident Hans Joachim Meyer 287–293
„Stärkere Orientierung am Kunden." Ein Gespräch mit McKinsey-Direktor Peter Barrenstein 342–347
„Geistliche Inseln bilden." Ein Gespräch mit Pater Dietger Demuth, dem Vorsitzenden der Vereinigung Deutscher Ordensoberen 398–402
„Flexibel reagieren können." Ein Gespräch mit dem Unternehmer Oskar D. Biffar. 450–455
„Den Dialog verstärken." Ein Gespräch mit Ivan Dacko von der ukrainisch-katholischen Kirche 505–510
„Das Pathos des Fragens." Ein Gespräch mit Pater Friedhelm Mennekes. 558–563
„Unterschätzte Säkularisierung." Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Detlef Pollack. 612–617

Themen und Meinungen

Laien nur Helfer? Anmerkungen zur jüngsten römischen Instruktion (Peter Hünermann) 28– 31
Zwischen Wissenschaft und Kirche. Der spannungsreiche Auftrag theologischer Fakultäten (Wilhelm Guggenberger) 79– 83
Umfassende Identitätskrise. Zur geistigen Situation in Deutschland Ost (Eberhard Tiefensee). 184–189
Union in solidarischem Geist. Die Einführung des Euro im Licht der katholischen Soziallehre (Diarmuid Martin). 240–245
Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten" (Thomas Hoppe) 293–298
Kritische Übernahme. Kann die Kirche demokratisiert werden? (Siegfried Wiedenhofer) 347–351
„Das tolle Jahr." 1848 und die deutschen Katholiken (Hans Maier) 403–407
Schutz des Glaubens? Kritische Rückfragen eines Dogmatikers (Peter Hünermann) 455–460
Ein kurzes Jahrhundert. Europa an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (Wolfgang Frühwald) 617–624

Dokumentation

„Dem Heil dienen." Ein Brief des Innsbrucker Bischofs Reinhold Stecher 31– 34
„Eindringliche Bitte." Das römische Votum zur Schwangerschaftsberatung. 122
– Der Brief Johannes Pauls II.. 122–124
– Der Kommentar im „Osservatore Romano". 124–126
– Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz . . . 126–127
„Heilsame Mahnung." Das vatikanische Dokument über die Shoa 189–193
Das Motu Proprio „Ad tuendam fidem" Johannes Pauls II. 426–428

Gesellschaft

Alte und neue Wunden. Die USA und ihr Rassismusproblem (Hermann Vogt) 149–155
Verfügungen für das Lebensende. Wem nützt ein Patiententestament? (Johannes Reiter). 194–197
Geht die Arbeit aus? Wege zu mehr Beschäftigung in Deutschland (Wolfgang Klauder). 245–250
Deutschland digital? Chancen und Risiken der „Informationsgesellschaft" (Alexander Foitzik) 298–302
Individuum ohne Gemeinschaft? Der schwierige Ver-

such, liberal und sozial zugleich zu denken (Harald Schöndorf) 302–306
Problematische Eigendynamik. Fortpflanzungsmedizin 20 Jahre nach dem ersten Retortenbaby (Johannes Reiter) 407–412
Jenseits der Arbeitsgesellschaft? Sozialethische Maßstäbe für eine Zeit des Umbruchs (Johannes Wallacher) 576–580
Gut gemeint, nicht immer gut. Standortsicherung für eine partnerorientierte Katastrophenhilfe (Georg Cremer) 624–628

Kirche

Verdorren und Keimen. Was sich in der katechetischen Landschaft zeigt (Gottfried Bitter) 34– 39
Zeugnis und Dialog. Was bringt die Bischofssynode für Asien? (Georg Evers) 202–208
Bald gemeinsam? Bemühungen um eine Neuberechnung des Ostertermins (Hannes Schreiber) 208–210
Im Wiederaufbau. Die armenische Kirche auf der Suche nach einem neuen Selbstverständnis (Aschot Manutscharjan) 260–263
Überraschend selbstbewußt. Die asiatischen Bischöfe auf ihrer Synode (Georg Evers) 356–361
Fraktionierter Katholizismus. Synodale Vorgänge in drei Schweizer Diözesen (Rolf Weibel) 361–366
Brennpunkt Universität. Heutige Herausforderungen für die Hochschulpastoral (Stefan Kiechle) 422–426
Sünde des Schweigens. Die Kirche in Ruanda und Burundi auf dem schwierigen Weg der Erneuerung (Albert Mbonerane) 521–526
Eine komplexe Aufgabe. Römische Richtlinien für Ehe- und Familienpastoral (Max Wingen) 526–530
Notwendigerweise vielgestaltig. Zur Situation des Religionsunterrichts in Ostdeutschland (Werner Simon) . 563–568
Glaubwürdige Zeugen. Europäischer Jugendpastoralkongreß des Päpstlichen Laienrates (Alexander Foitzik) 568–572

Theologie

Kein geschlossenes System. Wo steht die Christliche Gesellschaftsethik heute? (Gerhard Kruip) 351–356
Rationalitätsstandards gesucht. Ein Sammelband zu den Herausforderungen der Fundamentaltheologie (Stefan Orth) 465–470
Alte Kirche heute. Standortbestimmung einer theologischen Disziplin (Stephan H. Kessler) 516–521
Sperrige Vorgaben. Der dunkle Gott und die Theologen (Ulrich Ruh) 580–583

Religion

Weder gläubig noch atheistisch. Zur religiösen Situation in Rußland (Paul Roth) 83– 88
Ungelöster Konflikt. Bulgarien und seine orthodoxe Kirche (Josef Pumberger) 88– 92
Ein breites Spektrum. Sekten und der Markt der Weltanschauungen (Lutz Lemhöfer) 136–141
Religion entdecken. Vielfältige religiöse Spuren in der Gegenwartskultur (I) (Arno Schilson) 197–202
Religion entdecken. Vielfältige religiöse Spuren in der Gegenwartskultur (II) (Arno Schilson) 256–260
Flexibler Rahmen. Der Islam in Deutschland und das Grundgesetz (Janbernd Oebbecke) 413–416
Vorbildlich fromm? Hundert Jahre amerikanischer Religionsimport nach Europa (Hermann Vogt) 416–422
Neue Lebendigkeit. Buddhisten in Rußland gestern und heute (Paul Roth) 470–475
Schreckenswort Scharia. Der Islam und sein Rechtssystem (Peter Heine) 636–640

Ökumene

Umstrittener Konsens. Die Diskussion über die Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Ulrich Ruh) 132–136
Wirken im Schatten. 50 Jahre Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (Wolfgang Thönissen) 309–313
Hoffnungsvoller Weg. Ökumenische Entwicklungen in der „Kirche des Ostens" (Hannes Schreiber) 366–370
Keine Randerscheinung. Die Pfingstbewegung als Teil der Weltchristenheit (Reinhard Hempelmann) 460–465
Gelingt ein Neuanfang? Die Achte ÖRK-Vollversammlung steht bevor (Ulrich Ruh) 628–631

Politik

Ein besonderes Gebilde. 150 Jahre schweizerischer Bundesstaat (Rolf Weibel) 141–145
Wandel oder Zusammenbruch? Die asiatische Währungskrise am Beispiel Indonesien (Georg Cremer) . . 145–149
Ungelöst und explosiv. Die „albanische Frage" auf dem Balkan (Stephan Lipsius) 250–256
Kein sinnvoller Weg. Warum das Asylbewerberleistungsgesetz nicht geändert werden sollte (Sybille Röseler/Klaus Barwig) 306–309
Modernisierung mit Hindernissen. Frankreichs linke Mehrheit auf der Suche nach dem „dritten" Weg (Klaus Nientiedt) 572–576

Kultur

„Praeceptor Germaniae." Rückblick auf Publikationen zum 500. Geburtstag Melanchthons (Arno Schilson) . 40– 45
Eindimensionale Papstgeschichte. Anmerkungen zur ZDF-Reihe „Vatikan – Die Macht der Päpste" (Martin Thull) 92– 95
Poetik des Mangels. Religiöse Erfahrung in der Literatur der Moderne (Stefan Orth) 631–635

Länder

Abenddämmerung der Revolution. Kuba zwischen sozialistischen Idealen und kapitalistischen Zielen (Oliver Müller) 45– 49
Kein Ende in Sicht. Islamisierung und Bürgerkrieg im Sudan (Hanspeter Mattes) 95– 99
Friede im Land der Maya? Guatemala nach dem Waffenstillstand (Raimund Allebrand) 99–104
Enttäuschende Bilanz. Die UN-Blauhelme lassen ein Haiti ohne Illusionen zurück (Christian Schneider) . . 155–159
Lebendiges Urgestein. Syrien und seine christliche Minderheit (Matthias Kopp) 263–267
Gewichtige Veränderungen. Die religiös-kirchliche Landschaft Brasiliens (Bruno Speck) 313–319
Schwieriger Neuanfang. Kroatiens Kirche nach der Ära Kuharić (Djuro Zalar) 370–374
Unsichere Allianzen. Neue Regierung und alte Probleme in Tschechien (Josef Pumberger) 475–479
Ein Ende der Gewalt? Friedenshoffnungen nach dem Amtsantritt des neuen Präsidenten Kolumbiens (Gabriela M. Sierck) 479–483
Unter neuer Führung. Politische und kirchliche Entwicklungen auf den Philippinen (Georg Evers) 530–535
Schwierige Gratwanderung. Die orthodoxe Kirche in der Krise Rußlands (Gerd Stricker) 583–588
Ungewohnte Töne. Griechenlands Orthodoxie und ihr neuer Erzbischof (Anastasios Michalas) 640–643

Gestalten

Der kommende Gott. Suche nach Wahrheit und Praxis der Gewaltlosigkeit bei Edith Stein (Andreas Uwe Müller) 510–516

Kurzinformationen

Neue Gesichter in der Internationalen Theologenkommission 50
Geistliche Leitung in katholischen Jugendverbänden . . 50
Christliche Kirchen beharren auf Schutz des Beichtgeheimnisses 50– 51
UNESCO-Deklaration zum menschlichen Genom . . . 51
Das religiöse Profil der CDU-Mitglieder 51– 52
Papstansprache an das Diplomatische Corps 104
Exkommunikation von Tissa Balasuriya aufgehoben . . 105
Kontroverses Echo auf den Brief von Bischof Stecher . . 105
Katholischer Kirchenvertrag für Sachsen-Anhalt. 105–106
Meinungsstreit zum Abtreibungsstrafrecht 106
Katholische Kirche und ÖRK-Reform 159
Neue Anstöße für die Berufungspastoral 159–160
Schweizerischer Dialogprozeß zur wirtschaftlichen und sozialen Zukunft 160
Kirchlicher Rüstungsexportbericht 1997 160
Bischöfliche Arbeitsgruppe zur Schwangerschaftsberatung 211
Bischof Kamphaus zur Lage der Sonntagsgottesdienste . 211
50 Jahre ACK 211–212
Evangelisch-Sozialer Kongreß wiederbelebt 212
Soziale Sicherungssysteme in den Entwicklungsländern. 212
Vorbereitungsdokument für die zweite Europasynode . 267
Zweiter Nigeriabesuch Johannes Pauls II. 268
Tagung des katholisch-jüdischen Verbindungskomitees. 268
50-Jahr-Feier der deutschen Sektion von Pax Christi . . 268–269
Evangelische Leitlinien für kirchliche Arbeit in Ostdeutschland 269
Erklärung des Zentralkomitees zur Bundestagswahl. . . 319–320
Asiatische Bischofssynode beendet 320
Bilanz der ÖRK-Frauendekade 320–321
Guatemaltekischer Weihbischof ermordet 321
Römischer Veranstaltungskalender für das Jahr 2000 . . 374–375
Bischof Kasper zur Bedeutung der Eucharistiefeier . . . 375
Weltweite Initiative gegen Kinderarbeit. 375
Kirchen warnen vor Störung der deutsch-tschechischen Aussöhnung 375–376
Caritas Schweiz zur Migrationspolitik 376
Brief Kardinal Ratzingers zur Schwangerschaftsberatung 428–429
Päpstliches Schreiben über die Heiligung des Sonntags . 429
Kirchen zur ethischen Bewertung der Xenotransplantation 429
Deutsche Kirchen fordern Aufwertung der Entwicklungspolitik 483–484
Erneut jüdisch-katholischer Streit um Auschwitz 484
Evangelisches Thesenpapier zu Ehe und Familie 484
Kritik am Vatikanischen Dokument über die Shoa. . . . 535
Bischof Lehmann würdigt Grundsätze zur ärztlichen Sterbebegleitung 535–536
Bischofskonferenz veröffentlicht Handreichung zur Seelsorge im Krankenhaus. 536
Schriften des Jesuiten Anthony de Mello verurteilt . . . 536–537
US-Bischöfe unterstreichen Bedeutung der Soziallehre . 537
Herbstvollversammlung der deutschen Bischöfe 589
Kirchenvolksbewegung widmet sich der „heiligen Herrschaft“. 589–590
Denkschrift über Zukunft der Diakonie 590
Scientology-Kirche in der Schweiz 590–591
Englische Bischöfe verurteilen Interkommunion. 591
Stellungnahme der Glaubenskongregation zum Papstamt 643–644
Bayerisches Abtreibungsrecht scheitert vor Bundesverfassungsgericht 644
Expertengruppe der Bischofskonferenz fordert Integration der Arbeitslosen. 644–645
Wissenschaftliches Symposium über „Theologie als öffentliche Aufgabe“ 645

Bücher

Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft 52
Jan Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit. Band 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert . . . 52
Ulrich Beck (Hg.), Kinder der Freiheit 106–107
Gerhard Kaiser, Christus im Spiegel der Dichtung. . . . 107
Hartmut Zinser, Der Markt der Religionen. 107
Jürgen Moltmann, Gott erkennen im Projekt der modernen Welt 213
Norbert Busch, Katholische Frömmigkeit und Moderne 213–214
Roberto Morozzo Della Rocca, Vom Krieg zum Frieden. Mosambik: Geschichte einer ungewöhnlichen Vermittlung. 214
Michael N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft. 214
Richard Münch, Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft. . . . 321–322
Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 322
Johann Sebastian Drey, Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände (1812–1817). 322
Erhart Neubert, Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989. 376–377
Werner Schneiders, Das Zeitalter der Aufklärung 377
Martin Klöckener/Klemens Richter (Hg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? 377
Erwin Gatz (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945. Erster Band: Mittel-, West- und Nordeuropa 430
Richard Faber (Hg.), Politische Religion – religiöse Politik. Hubert Cancik zum 60. Geburtstag 430
Stéphane Courtois u. a., Das Schwarzbuch des Kommunismus. 485
Andreas Lienkamp/Christoph Lienkamp (Hg.), Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand 485
Thomas J. Reese, Im Inneren des Vatikans. Politik und Organisation der katholischen Kirche 537–538
Hermann Lübbe, Modernisierung und Folgelasten. Trends kultureller und politischer Evolution 538
Gerhard Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes 538
Christa Nickels (Hg.), Begründete Hoffnungen. Bündnisgrüne Politik und christlicher Glaube. 591–592
Hans-Joachim Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt 592
Bernhard Casper, Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens 592
Martin Karrer, Jesus Christus im Neuen Testament . . . 645–646
Martin Thomé (Hg.), Theorie Kirchenmanagement. Potentiale des Wandels. Analysen – Positionen – Ideen . 646
Dieter Thomä, Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem 646

Zeitschriften

53 161 215 323
431 539 593 647

Notizen

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

Sachregister

A

Abendmahlfeier 341
(s. auch Eucharistie)
Abtreibung 116 122 124 f. 168
–, Statistik 196
– in Italien 395 f.
– –, Vorwurf des Papstes 395
– – –, Klarstellungen 396 f.
(s. auch Beratungsbescheinigung; Schwangerschaftsabbruch, -abbrüche, Schwangerschafts[konflikt]beratung)
Abtreibungsgesetze in Lateinamerika 183
Abtreibungsrecht, Sonderrecht in Bayern 644
Abtreibungsstrafrecht, niederländisches 182
Agrarreform(en) s. Landreform(en)
Ahmadiyya-Bewegung im Islam 639 f.
Aids 16 ff. 641
–, Aufklärung 19
–, Erklärung der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Immunschwäche 16 ff.
–, Stellungnahme des Rates der EKD (1988) 17
– und die Kirchen 19
(s. auch HIV-Infektion; Homosexualität; Sexualität)
Aktionsgemeinschaft, evangelische 279
–, Kritik an der Gesellschaft 279
Alawiten in Syrien 264 f.
Alleinerziehende 278
Alte Kirche 516 518
–, Rolle der Frau in der 520
Amt in der Kirche 29 f. 33 64 218
(s. auch Bischofsamt, Lehramt, kirchliches; Papst/Päpste)
Amtsträger 31
Anglikaner, Stellungnahme zu „Ut unum sint" 65
– in Afrika 162
– in Amerika/Episcopal Church 417
(s. auch Church of England)
Antihumanität 619
Antijudaismus 166 190 f.
–, Wurzeln des, Ansprache des Papstes 193
Antimodernismus 237
Antisemitismus 24 166 191 f. 391
–, Verurteilung des 26
Apostelgeschichte 517
Apostolische Amtssukzession 161
Arbeit 6 245 ff. 576 f. 580
– im Umbruch, Symposium in München 576
(s. auch Erwerbsarbeit)
Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) 211 f. 486
–, Deutscher Ökumenischer Studienausschuß 312
–, 50 Jahre 309 ff.
–, Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" 320
Arbeitsgesellschaft 576 ff.
Arbeitslose, deutsche 114 164
–, Deutsche Bischofskonferenz, Integration von 644 f.
– in Frankreich 114
Arbeitslosigkeit 250 576
–, deutsche 247
Arbeitsmarkt 114
–, Simulationsrechnungen des Instituts für 248
Arbeitsplatz/-plätze 451 f.
Arme 127 f. 499
–, Option für die 577
– auf den Philippinen, Wirtschaftsreform 534
– auf Haiti 156
Armut 278 499
–, Untersuchung des Deutschen Caritasverbandes 498 f.
– auf Haiti 156
– in Entwicklungsländern 8
– –, Bekämpfung der 212
Arnoldshainer Konferenz 605
–, Stellungnahme zur Rechtfertigungslehre 133
Asiaten in den USA 70 153
Assyrer 368
(s. auch Kirche des Ostens, Assyrische)
Ästhetik und Religion 632
Asylbewerberleistungsgesetz 306 ff.
Asylsuchende 307
Auschwitz 23
–, Auseinandersetzung zwischen Juden und Katholiken 484
–, Erklärung der deutschen Bischöfe zur Befreiung von 25 166
–, Kontroverse 598
Ausländer 306 f.
Ausländische Mitbürger, Gemeinsames Wort zur Woche der 378
Auslandsverschuldung 244
Autorität, päpstliche 33
– in der Kirche 64 f.
(s. auch Amt in der Kirche)

B

Bahai 639
Balamand, Gemeinsame Erklärung von 508
Basisgemeinden in Brasilien 318 f.
(s. auch Bewegung[en], apostolische)
Befruchtung, künstliche 407 412
–, Ablehnung durch die offizielle katholische Position 412
–, Altersgrenze 409
– in Italien 395
(s. auch In-vitro-Fertilisation; Mehrlingsschwangerschaften)
Behindertenhilfe 75 f.
(s. auch Mensch[en])
Beichtgeheimnis 50 f.
Benediktiner, Nachwuchs bei den 399
Beratungsbescheinigung, -schein 123 ff. 168 180 211
–, Papstbrief zum 109 f. 168
(s. auch Schwangerschafts[konflikt]beratung)
Beratungsstellen, kirchliche 111 123 125 181 337
Berufungspastoral 160
Betreuungsverfügung s. Patiententestament, -verfügungen
Bewegungen, apostolische 333 f.
–, charismatische 315
–, geistliche, Weltkongreß im Vatikan 332 ff.
– –, theologischer Ort der 332 f.
–, katholische 318 f. 569 571
–, neue religiöse 137 ff.
– – in Nordamerika 72
– – in Südamerika 72
–, pfingstkirchliche 460 ff.
– –, Kirchenverständnis der 462 464
– – in Amerika 417
– – und Ökumene 464
(s. auch Pfingstkirchen; Pfingstler)
Bioethik 622
Bioethik-Konvention, europäische 224 ff. 622
–, Beitritt Deutschlands 224 f.
– –, Grafenecker Erklärung 225
– –, Kasseler Erklärung 225
(s. auch Menschenrechtsübereinkommen des Europarats; Menschenwürde)
Biomedizin 77 224
–, Menschenrechtsübereinkommen zur 224
(s. auch Embryonen)
Biotechnologie 77
Bischof/Bischöfe 56
–, anglikanische, 13. Lambeth-Konferenz der 444 541
– –, Stellungnahme zur Ökumeneenzyklika „Ut unum sint" 64 f. 134
–, asiatische 202 320 356 f. 360 f.
– –, indonesische und Dialog 204
– –, japanische 358
– – –, Antwort auf die Lineamenta zur Asiensynode 204
– – – und Kirchen in Asien 1
– –, vietnamesische und christliche Verkündigung 204
– – von Bangladesch und Religionen des Landes 204
–, deutsche, Erklärung zur Befreiung von Auschwitz 166

– –, Erklärung zur Schwangerschaftskonfliktberatung 109 ff. 112 168
– –, Stellungnahme zur Rückführung bosnischer Flüchtlinge 594
– – zur Laieninstruktion 10 f.
–, englische Verurteilung der Interkommunion 591
– – zur Laieninstruktion 12
–, französische, Brief an die Katholiken 576
– –, Erklärung zur Asyl- und Ausländerpolitik 108
– –, Wechsel von Bischofssitzen 575
– – und Satirezeitschrift „Golias" 223
–, guatemaltekische, Hirtenbrief zu Menschenrechtsverletzungen 597
–, haitianische, Appell an die Christen 159
–, kenianische zur innenpolitischen Lage 216
–, kubanische nach Papstbesuch 48
–, lateinamerikanische, Vierte Generalversammlung 8
–, niederländische, Ad-Limina-Besuch 442 f.
–, österreichische, Ad-Limina-Besuch 612
– – und Kirchenkrise 115 ff.
– – und Papst Johannes Paul II. 392 f.
(s. auch Österreich)
–, peruanische, Kritik an der Familienplanungspolitik 162
–, philippinische, Wirtschaftshirtenbrief 532 534
–, polnische, Papstansprache an die 216
– – in Brüssel 108
–, slowakische, Offener Brief an die Regierung 378
(s. auch Bischofskonferenz[en])
Bischof von Rom 542
–, Jurisdiktion, Primat des 65
(s. auch Papst/Päpste)
Bischofsamt 333
Bischofskollegium 441 f.
Bischofskonferenz(en)
–, Apostolisches Schreiben „Apostolos suos" über theologischen und rechtlichen Status der 440 ff.
–, asiatische, Antworten auf die Lineamenta zur Asiensynode 203
–, Brasilianische, Kommission für Landpastoral 63
–, Deutsche, Appell für Entschuldung armer Länder 648
– –, Arbeitsgruppe zur Schwangerschaftskonfliktberatung 211 589
– – –, Brief Kardinal Ratzingers zur 428
– –, Diskussion über die Zukunft des Religionsunterrichts 174 ff.
– – –, Erklärung zum Religionsunterricht 1996 174
– –, 3. Europäischer Kongreß für Jugendpastoral 568 ff.
– –, Handreichung zur Seelsorge im Krankenhaus 536
– –, Hirtenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden" 279
– –, Hirtenwort zu Ehe und Familie 589
– –, Internet-Adresse 486
– –, Memorandum zur Integration von Arbeitslosen 644 f.
– –, Pastoralkommission, Erklärung zur Immunschwäche Aids 16 ff.
– –, Papstbrief zur Schwangerschaftskonfliktberatung 122
– – –, Erklärung zum 126 f., 178
– – –, Ständiger Rat, Laieninstruktion 10 ff.
(s. auch Glaubenskongregation)
– – –, Würzburger Erklärung zur Schwangerschaftsberatung 110 f.
–, englische, Erklärung „One Bread, One Body" gegen die Interkommunion 591
–, Französische, Sekretariat für die Beziehungen zum Islam 606
– –, Ständiger Rat, Satirezeitschrift „Golias" 223
– –, Stellungnahme zur Genetik und zu ihrer Anwendung beim Menschen 162
– – zu Einwanderungsfragen 270
–, Indische, Friedensappell 486
– – und Jesus Christus 204
–, Indonesische zur Autorität der Ortskirchen 358
–, Italienische und katholische Schulen 395
–, Japanische, Kritik an der Asiensynode 203
– – und Kirchen in Asien 1
–, Kolumbianische, Erklärung zur Friedenspastoral 482
– –, Friedensgespräche in Mainz 482
– –, Versöhnungskommission 482
–, Kroatische, Zentrum zur Förderung der katholischen Soziallehre 372 f.
–, Kubanische, Gründung eines nationalen Caritasverbandes 47 f.
– –, Pastoralplan 216
–, Niederländische, Ad-Limina-Besuch, Lagebericht der katholischen Kirche 442 f.
– –, Bilanz zum Dialogprozeß 443
– –, Statistik 443
–, Österreichische und Kirchenvolksbegehren 117
(s. auch Österreich)
–, Pakistanische, Bericht über die Verfolgung religiöser Minderheiten 276
–, Philippinische, Missionsgesellschaft 534
–, Schweizer, Erklärung zur Laieninstruktion 12
– –, ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz 160
– –, Stellungnahme zum Bistumsartikel 143 f.
–, Tschechische 477 ff.
–, US-amerikanische, Hirtenbrief über den modernen Rassismus 154
– –, neuer Präsident der 648
– – gegen Priesteramt für Frauen 594
– von Burundi und Ruanda 525
– von Guatemala, Dokumentation der Menschenrechtsverletzungen in 597
(s. auch Bischof/Bischöfe; Europäische Bischofskonferenzen, Rat der [CCEE], Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen [FABC])
Bischofskonferenzen, CELAM, SECAM, FABC, CEE 203 533
Bischofskongregation, neuer Präfekt der 432
Bischofsernennungen 2 f.
Bischofssynode(n) 3 73
–, Reglement 2
–, Sonderversammlung für Europa 267
– für Amerika 8 f. 68 ff.
– für Asien 202 ff. 320 356 ff.
– –, Bedeutung der 360 f.
– –, Instrumentum Laboris 205 f.
– –, Kritik an der 203 f.
(s. auch Bischof/Bischöfe; Bischofskonferenz[en])
Bischofswahl 3 349
Bistum Basel, Tagsatzung 98 361 ff. 366
Bistum Chur 7
–, neuer Bischof 331 f.
Bistum Erfurt, Feier der Lebenswende 275
Bistum Lausanne, Genf und Freiburg 331 361
–, Diözesanversammlung 364 f.
Bistum St. Gallen, diözesanes Projekt „Glauben in Gemeinschaft" 365 f.
Bistümer, Neubesetzung holländischer 442
–, Wechsel von französischen Bischofssitzen 575
– in der Schweiz 144 361
Böse, das 193 581 583
Buddhismus 202 204 273 600
–, Dalai Lama in der Lüneburger Heide 599 f.
–, Geschichte des 470 f.
–, Weltkonferenz des 324
– in Asien 471
– in Deutschland 600
– in Rußland 470 ff.
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 329 570
–, Demokratieförderpreis 340
Bundesregierung, neue und Verhältnis zu den Kirchen 598 f.
Bundestagswahl 552 ff.
–, Wahlkampf 163 433 ff.
– –, Entwicklungspolitik im 328 f.
Bundeswehr, rechtsextreme Bewegung in der 108
Bündnis 90/Die Grünen, Verhältnis zur katholischen Kirche 4
– nach der Bundestagswahl 553
– – und die Kirchen 599
(s. auch Grüne)

C

Caritas International 329
Caritas Schweiz zur Migrationspolitik 376
Causa Groer 115 170 ff. 220 612
(s. auch Österreich)
Charismatiker 461
(s. auch Bewegungen, apostolische)
Christ(en) 127 271 ff. 293
–, Beziehungen zwischen Juden und 190 192 ff. 469 515 535
–, Islamisierungspolitik im Sudan 95 ff.
–, Typen von 616 f.
–, Vergebung, Versöhnung 596 f.
– im Irak 368
– im islamischen Recht 639 f.
– in Jerusalem, Ostertermin 210
– in Österreich 281 f.
– in Syrien 265 ff.
Christentum 136 204 272 f.
–, Chancen des 623
–, Erforschung des frühen 520
–, Identitätskrise des europäischen 188
–, orthodoxes in Bulgarien 89
– in Japan 358
– und Judentum 27
– und die Religionen 207 f.
(s. auch Christ[en])
Christian Science in Amerika 417 f.
Christlich-Demokratische Union (CDU) 292 599
–, religiös-kirchliches Profil der Mitglieder 51
– nach der Bundestagswahl 532 ff.
Christlich-Soziale Union (CSU) nach der Bundestagswahl 553
Christologie 206
Church of England 64 f. 444
–, Frauenordination in der 65
(s. auch Anglikaner; Kirche[n])
Communio 333
–, Kirche als 441
Comunione e Liberazione 570 f.
Cyberspace 299

D

DDR-Staatssicherheit und katholische Kirche 117ff.
–, Kategorien von „IM-Vergängen" 118
(s. auch Priester)
Dei Verbum 428
Deutsche Aids-Hilfe 16
Deutsche Bischofskonferenz s. Bischofskonferenz(en)
Deutscher Evangelischer Kirchentag 234
Deutscher Caritasverband, Armutsuntersuchung 498f.
–, Familie und Gesellschaft 279
Deutsches Kinderhilfswerk 278
Diagnostik, pränatale 77 162
Diakonie, Denkschrift zur Zukunft der 590
(s. auch Evangelische Kirche in Deutschland [EKD])
Diakonisches Werk der EKD 604
Dialog, anglikanisch-katholischer 64f. 108 446
–, anglikanisch-lutherischer 64
–, innerkirchlicher 355 361
–, interreligiöser 206
–, islamisch-christlicher auf den Philippinen 532f.
–, jüdisch-christlicher 27f. 469
–, katholisch-orthodoxer 335f. 508ff.
– für Österreich 393f.
Dialogkommission, Katholisch-Orthodoxe 508
–, lutherisch-katholische 388
Diasporakirchen des Ostens 188
Dienste, pastorale 29f.
Diözese Rothenburg-Stuttgart, Schreiben zur Freiheit der Religionsausübung 60
–, Synode zur Weitergabe des Glaubens 37
Diözese Stockholm, neuer Bischof 648
Dogmatikertagung 580ff.

E

Edith-Stein-Gesellschaften 510
Ehe, christliche 33 574
–, Fortpflanzung 412
– und Familie 278ff. 527f. 574
– –, evangelisches Thesenpapier zu 484
– –, römische Richtlinien zu 526ff.
– – in Frankreich 574
– und Sexualität 19
(s. auch Familie[n])
Ehescheidungen 280
Eheschließungen 280
Ehrenamtliche in der Kirche 345
Eine-Welt-Gruppen 108
Einwanderer in Nordamerika 70
Ekklesiologie, fundamentaltheologische 469
Elternschaft, verantwortete 611
Embryonen, Forschung an menschlichen 224ff.
–, überzählige 411
– –, aktive Tötung von 411
(s. auch Biomedizin)
Embryonenschutzgesetz 410f.
Empfängnisregelung 611
Engel 493
Entwicklungsdienst, kirchlicher 604
Entwicklungshilfe 216
–, Studie über wirtschaftliche Rückwirkungen der 544
Entwicklungsländer, Armut in 8
– –, Bekämpfung der 212
Entwicklungspolitik 539 544
–, Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung 483
– im Bundestagswahlkampf 328f.
Erfurt, Philosophisch-Theologisches Studium 496ff.
–, Kirchenvertrag 1997 497
–, „Trierer Modell" 498
Erlaßjahr 2000 329
Ersatzmutterschaft 412
Erstes Vatikanisches Konzil, Dei Filius 549
Erwerbsarbeit 246 279 578
Erzbistum Berlin, Ausbildungsstätten für Priesteramtskandidaten 270
Erzdiözese Guatemala, Ermordung des Weihbischofs der 321
Erzdiözese Luxemburg, Stellungnahme des Pastoralrates zur Sozialpolitik 54
Erzdiözese Vaduz, erster Erzbischof von 7
Ethik 201
– der großen Religionen in Frankreich 240
(s. auch Bioethik-Konvention, europäische; Lebensgestaltung – Ethik – Religion; Medienethik)
Eucharistie 32f. 64 289 425
–, anglikanisch-katholische Dialogkommission, Verständigung über die 108
–, Feier der 211 375 429
–, Gastfreundschaft 324 326f. 341
–, Priester und 31
(s. auch Abendmahlsfeier; Bischofskonferenz[en], englische; Interkommunion)
Eurofighter 2000, Kritik an Anschaffung des 54
Europäische Bischofskonferenzen, Rat der (CCEE), Ökumenische Charta für Europa 169f.
(s. auch Bischofskonferenz[en])
Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie 491f.
Europäische Union, Osterweiterung der 391 611
Europäische Währungsunion 240 242ff. 245
Europäisches Forum der nationalen Laienkomitees 432
Europäisches Jugendtreffen, Wien 108
(s. auch Weltjugendtage, -treffen)
Euthanasie 162 382
–, aktive 535
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 134
–, Appell für Entschuldung armer Länder 648
–, Diskussion über die Zukunft des Religionsunterrichts 174ff.
– –, Denkschrift über den 1994 174
–, Gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland 163ff. 167f. 270 278 549ff. 611
–, kirchliche Arbeit in Ostdeutschland 269
–, Rat der, Kammer für Ehe und Familie 280
– –, Stellungnahme zu Aids 1988 17
–, Stellungnahme gegen die In-vitro-Fertilisation 412
–, Tagung in Münster 604f.
– –, Diakonisches Werk der 604
– –, Gliedkirchen 605
– –, kirchlicher Entwicklungsdienst 604
(s. auch Diakonie; Religionsunterricht)
Evangelischer Kirchenbund, Schweizerischer 143f.
–, ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz 160
Evangelisch-Sozialer Kongreß 212
Evangelisierung 37
– in den Niederlanden 443
Evangelium 127
–, Inkulturation des 38
– von Jesus Christus, Lineamenta der zweiten Europasynode 267

F

Familien(n) 121 278f.
–, Ehe und 278ff. 527f. 574
– –, evangelisches Thesenpapier zu 484
– –, römische Richtlinien zu 526ff.
–, Fortpflanzungsmedizin und 409
– in Italien 395
(s. auch Ehe)
Familienbund, katholischer 278
–, Kritik an der Familienpolitik 278
Familienorganisationen, kirchliche 279
–, Kritik an der Familienpolitik 279
Familienpastoral 526ff.
–, Moraltheologie 528
–, Priesterausbildung 526ff.
Familienpolitik 530
–, Kritik an der 278f.
Familienwahlrecht 162
Feminismus, moderner 456
Fernsehen, Gewalt im 294
–, Gottesdienste im 200
–, Religion im 199
Fetozid 411
Fidei depositum 36
Film, das Religiöse im 256f. 493
Flüchtlinge 306 308
–, Rückführung bosnischer 594
Folter 295
– in Guatemala 321
– in Syrien 266
Forschung und Menschenwürde 51
(s. auch Menschenwürde)
Fortpflanzungsmedizin 407ff.
–, ethische Bewertung der 408f.
–, Folgeprobleme der 410
–, Perversion der 411
(s. auch Biomedizin)
Frauen, Diakonat für 610
–, Lage in Gesellschaft und Kirche Nord- und Südamerikas 73
–, Priesterweihe von 65 116 382 446
–, Rolle in der Alten Kirche 520
–, Selbstbestimmungsrecht der 183
– in der Kirche 320 363
(s. auch Schwangerschaftsabbruch/-abbrüche; Schwangerschafts[konflikt]beratung)
Frauenemanzipation 456
Frauenordination in der anglikanischen Gemeinschaft 444
(s. auch Church of England)
Freie Demokratische Partei (F.D.P.) nach der Bundestagswahl 552

Freiheit 466
Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) 20 ff. 281
–, neues Parteiprogramm der 22
Freikirchen 310 f. 313 461
– in Lateinamerika 30
Friede, Hirtenwort der Deutschen Bischofskonferenz 270
–, Versöhnung zwischen Deutschland, Frankreich und Polen 268 f.
Fundamentalismus 334
Fundamentaltheologen-Tagung 580 ff.
Fundamentaltheologie 465 f. 469

G

Gaudium et spes, Autonomie der irdischen Wirklichkeiten 240 f.
Geistliche Bewegungen s. Bewegungen, apostolische
Gemeindereferent(en)/-referentin(nen) 29
Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE) 483
Gemeinschaft, anglikanische 541 ff.
–, 13. Lambeth-Konferenz 444 541
– –, Frauenordination 444 541
– – –, Liberale und Traditionalisten 444
– – –, weibliche Bischöfe 444
– –, Dialog mit den nichtchristlichen Weltreligionen 445
(s. auch Church of England)
Gemeinschaft Sant'Egidio 127 ff.
–, Liturgie in der 130
Gemeinschaften, neue geistliche 569 571
(s. auch Bewegungen, apostolische)
Genetik, Stellungnahme der Französischen Bischofskonferenz 162
(s. auch Bioethik-Konvention, europäische; Biomedizin)
Genom, menschliches 51
–, UNESCO-Deklaration zum 51
Gerechtigkeit 355
–, soziale 164
–, Theorie der 354
Geschichte, Abschied vom Paradigma 621 f.
Geschiedene, wiederverheiratete 116
–, Sakramentenspendung an 610
Gesellschaft
–, Einzelmensch und 305
–, französische, Ehe und Familie 574
– –, nichteheliche Lebensgemeinschaften 574
–, Islamisierung im Sudan 95 ff.
–, kindbedingte Armut und 278
–, Lage von Frauen in Nord- und Südamerika 73
–, multikulturelle 435
–, niederländische 13
–, Ort der Moral in der modernen 354
–, orthodoxe Kirche in der russischen 86
–, ostdeutsche ohne Religion 187 f.
–, Werteorientierung in der brasilianischen 319
– und Familie 279
– und Kirche 352
– und Religion 200
(s. auch Informationsgesellschaft)
Gesellschaftsethik, christliche 351 ff.
Gesellschaftslehre, christliche 351 f.
Gewalt 514
– gegen behinderte Menschen 74 ff.
– im Fernsehen 201 294
– in Kolumbien 483
Gewissen 305
Glaube, christlicher 39 56 82 237 ff. 347 ff. 467 f. 487 ff. 492 521
–, Begegnung mit außereuropäischen Kulturen und Philosophien 549
–, Pädagogik des 37
–, Reflexion des 645
–, Verhältnis von Vernunft und, Enzyklika 548 f.
– an Gott 458 f. 492 580 597
– der katholischen Kirche 426
(s. auch Gott; Rechtfertigung; Rechtfertigungslehre; Würzburger Synode)
Glaubensabfall 116
Glaubensbekenntnis, Apostolisches 422
–, neue Formel für das 382 426
– –, „Professio Fidei" 426 ff. 441 455 f.
– von Nizäa-Konstantinopel 427
– –, 1600-Jahr-Feier des 312 f. 427
Glaubensfreiheit 413
Glaubenskongregation, Instruktion „Die christliche Freiheit und die Befreiung" 353
–, Instruktion „Donum veritatis" 428
–, Instruktion „Donum vitae" 412
–, Instruktion über das Studium der Kirchenväter (1989) 521
–, Instruktion über die Mitarbeit von Laien am Dienst des Priesters 1 10 ff. 28 ff.
(s. auch Laien)
–, neue Formel der „Professio Fidei" 426 ff. 441 455 f.
–, Öffnung der Archive 162
–, Schreiben „Kirche als Communio" 441
–, Stellungnahme zum Papstamt 643 f.
–, Verurteilung der Schriften des indischen Theologen Anthony de Mello 536
(s. auch Papst/Päpste; Papst Johannes Paul II.)
Glaubenssätze 457 459
–, Verwerfungssätze 457
Glaubenswissen 38
Globalisierung 68
–, Papst Johannes Paul II. zur 241
Gott 467 538
–, Absolutheit 546
–, Glaube an 458 f. 492 580 597
–, Thema der Theologie 580 ff.
– –, der dunkle 580 ff.
(s. auch Glaube, christlicher)
Gottesdienst 67 375 381
–, heutige Form des 344
–, sonntäglicher 429
Großgrundbesitz 63
–, Landkonzentration in Brasilien 63
Grundgesetz 407
Grundrechte 407
Grüne in Österreich 20
(s. auch Bündnis 90/Die Grünen)
Gruppe von Dombes, Verständigung über Maria 172 ff.

H

Heiligsprechungen 545
Hildegard-Jubiläum 283 ff.
–, Forschung 284
Hilfe, humanitäre 624
(s. auch Katastrophenhilfe)
Hilfswerke, kirchliche 113, 329
–, nichtkirchliche 113
Hinduismus 202 204
Hispanics in den USA 70 153 f.
HIV-Infektion 19
–, Prävention gegen 18 f.
– –, Kondome 18 f. 641
(s. auch Aids)
HIV-Infizierte 16 f. 19
Hochschulgemeinde(n) 422 ff.
Hochschulpastoral 422 ff.
Hochschulzentren 423
Holocaust 25 166 511
Holocaust-Mahnmal 490
Homosexualität 363
–, Kontroverse auf der 13. Lambeth-Konferenz 445 543
– auf der ÖRK-Vollversammlung in Harare 629 f.
Homosexuelle 611
–, Heirat von 574
–, Lambeth-Entschließung 445
(s. auch Aids)
Humanität, fundamentale Prinzipien für 295

I

Informationsgesellschaft 298 ff.
–, Leben und Arbeiten in der 298 f.
(s. auch Multimedia)
Informationstechniken, -technologien 246 298
Interkulturation 37
– auf der Amerika-Synode 69
– des Evangeliums 38
– in Asien 358
Insemination, heterologe 409 412
(s. auch In-vitro-Fertilisation)
Interkommunion s. Bischofskonferenz(en), englische
Internationale Arbeitskonferenz 375
Internationale Katholische Friedensbewegung Pax Christi, Deutsche Sektion, 50 Jahre 268 f.
–, Versöhnung zwischen Deutschland, Frankreich und Polen 268 f.
Internationaler Gerichtshof 437 f.
–, Zuständigkeit des 438
Internationaler katechetischer Kongreß in Rom 37
Internationales Katholisches Missionswerk missio, neuer Präsident 54
Internationales katholisch-jüdisches Verbindungskomitee 268
In-vitro-Fertilisation 408 412
–, Embryotransfer 408
–, Gametentransfer 408
–, Nutzen und Risiken der 411
–, Zygotentransfer 408
(s. auch Befruchtung, künstliche; Insemination, heterologe)
Islam 136 204 273
–, Ahmadiyya-Bewegung im 639 f.
–, Bahai 639
–, Scharia im 636 ff.

–, Tragen des Kopftuches 432
– in Deutschland 413 ff.
– –, Bau von Moscheen 414
– –, Schächten 415
– –, Sportunterricht 413
– in Frankreich 606 ff.
– in Syrien 265

J

Jerusalem, Status von 648
Jesus Christus 35 81 f. 202 ff. 263 267 273 369 513 623
–, Offenbarung in 548
–, Selbstoffenbarung Gottes in 466 549
–, Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa, Lineamenta 267
–, Tod und Auferstehung 582 f.
–, Verkündigung in Asien 320 358 ff.
– im Neuen Testament 645
– und asiatische Theologen 204
– und die anderen Religionen 204
(s. auch Bischof/Bischöfe, asiatische; Bischofskonferenz[en], asiatische; Neues Testament)
Jubiläumsjahr 2000, römischer Veranstaltungskalender für das 374
Juden 166 189 192
–, Auseinandersetzungen in Auschwitz 484
–, Beziehungen zu den Katholiken 24 534
–, Beziehungen zwischen Christen und 190 193 469 515 535
– im islamischen Recht 639 f.
– in Rom 25
(s. auch Schoa/Shoa)
Judentum 27 136 273
–, Beziehungen der katholischen Kirche zum 23 ff. 166
– und Christentum 27
Judenverfolgungen und Papst Pius XII. 193
Jugend, Arbeitslosigkeit 540
–, katholische in Österreich 392
–, Lateinamerika, Option für die 530 f. 535
–, 10. Kinder- und Jugendbericht 498 ff.
– und der neue griechische Erzbischof 640 f.
Jugendliche, behinderte 78
–, Internationales Forum Altötting 486
–, katholische in Österreich 392
–, Kirchenzugehörigkeit in Ostdeutschland (Shell-Studie 1992, IPOS-Studie 1995) 563 f.
–, niederländische, Religionszugehörigkeit 378
– im Sudan, al-Huda-Camp 97
– in Athen 641
– und Jugendweihe 275
(s. auch Weltjugendtage, -treffen)
Jugendpastoral, 3. Europäischer Kongreß, Paderborn 568 ff.
Jugendseelsorge, Arbeitsstelle für 570
Jugendverbände, katholische 234 569
–, geistliche Leitung der 50
Jugendweihe 275
Justitia et Pax, Deutsche Kommission 228 329
– –, Arbeitspapier zum Konflikt im ehemaligen Jugoslawien 14 ff.
– – –, Menschenrechtsverletzungen an Frauen 540
– –, 30 Jahre 108
–, Europäische Kommissionen, Treffen in Banja Luka 228 f.
– –, Religionsgemeinschaften 229
–, Schweizer Nationalkommission zu Aids 17

K

Kardinalsernennungen 59
Katastrophen 618
Katastrophenhilfe 624 ff.
–, kirchliche Träger der 625 628
–, Koordination der 627
–, partnerorientierte 628
–, Professionalisierung der 626
Katechese 34 f. 38 f.
–, Fidei depositum 36
Katechetisches Direktorium 1997 34 37
–, Stellungnahmen zum 38
– von 1971 35
Katechismen 36
Katechismus der Katholischen Kirche 36 f.
Katholiken, Auseinandersetzungen mit Juden in Auschwitz 484
–, Beziehungen zu den Juden 24
–, deutsche und Revolutionsjahr 1848 403 ff.
–, Laienbewegungen 231
(s. auch Laien; Laienkatholizismus; Zentralkomitee der deutschen Katholiken)
– im Rundfunk 383
– in Brasilien 313 f.
– in Bulgarien 91
– in den Niederlanden 12 f.
– in der Schweiz 143
– in der Ukraine 506 f. 509
– in Rußland 378
– und Protestanten 404 406
Katholikentag(e) 230 ff. 338 ff.
–, Geburtsstunde der deutschen 55 405
–, Geschichte der 230 ff.
–, Programme 234
– –, Männerzentrum 385
– in Mainz 290 336 ff. 407
– –, erster in 1848 405 ff.
Katholische Aktion 239
– in Österreich 116 f. 220
Katholisch-Theologische Fakultät Erfurt s. Theologische Fakultäten
Katholizismus, deutscher 55 230 232 292
– – im Revolutionsjahr 1848 403 f. 406
– – –, Kölner Ereignis 406
–, Erweckung des 231
–, guatemaltekischer 104
–, slowenischer 495
–, ungarischer 495
–, Zentrumspartei 232
– in Brasilien 315
– in der Schweiz 143
– –, Tagsatzung 361 f.
– in Ruanda 522
Kind-als-Schaden-Urteil 58
Kinder 279 f.
–, behinderte 78 f.
–, von HIV/Aids betroffene 19
(s. auch Aids)
Kinderarbeit 375
–, Marsch gegen 375
Kinderarmut 499
Kinderhandel im Sudan 97
Kinder- und Jugendbericht 498 ff.
Kinderschutzbund 278
Kirche, Armenische Apostolische 260 ff.
–, Beziehungen zum Vatikan 263
–, gemeinsame Erklärung von Johannes Paul II. und Garegin I. über die Person Christi 263
–, Haltung der Türkei 263
–, neues Religionsgesetz 262
–, Religionsunterricht 262
–, Sekten 262
–, Völkermord 261 263
Kirche, bulgarische orthodoxe, Austritt aus dem ÖRK 334 336
Kirche, Chaldäische 367 f.
Kirche, griechisch-katholische in der Ukraine 505 ff.
–, Union von Brest 1596 506
– – und Russisch-Orthodoxe Kirche 587
Kirche, katholische 56 65 538
–, asiatische 358
– –, Laien in der 207
–, Autorität in der 64 f. 542 f.
(s. auch Autorität, päpstliche)
–, Beitritt zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) 311
–, Beziehungen zum Judentum 23 ff. 166
–, Demokratisierung der 347 ff.
–, Frage nach der Institution 470
–, Gemeinsame Arbeitsgruppe mit dem ÖRK 630
–, Gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland 163 ff. 167 f. 270 278 549 ff. 611
–, haitianische, Spaltung der 159
–, Hauptfeind der 236
–, Kirchenreform, Vortrag des Kardinalstaatssekretärs 222
–, Konflikt in der 543
–, kubanische, Auftrieb durch den Papstbesuch 119 ff.
– – als Opposition 47 f.
–, österreichische 220
– –, Krise in der 392 f.
– – –, Dialog in der 392 608 ff.
– –, Mariazeller Manifest (1952) 281
– –, Statistik 486
(s. auch Österreich)
–, Problem der 237
–, Religionsunterricht in Ostdeutschland 188 563 ff. 566
–, Schicksal unter totalitär-diktatorischen Regimen des 20. Jh. 545
–, Selbstsäkularisierung der 218 f.
–, Verhältnis von Kunst und 558 f.
–, Verhältnis zu Bündnis 90/Die Grünen 4
–, Verhältnis zur Moderne 235 ff.
– auf den Philippinen 533 f.
– –, 100-Jahr-Feier der Unabhängigkeit des Landes 432
– in Amerika 8 f. 68 417
– in Belgien, Statistik 270
– in den Niederlanden 12 ff.
– –, Achter-Mai-Bewegung 443
– –, aktuelle Situation der 442 f.

– –, Bilanz der Bischofskonferenz zum Dialogprozeß 443
– –, Fünftes Nationales Pastoralgespräch 443
– –, Statistik 443
– in der modernen Gesellschaft 352
– in der Schweiz 144 f. 362
– –, Bistümer 361 ff.
– in der Ukraine 509
– in der VR China 359
– in Deutschland 1
– in Frankreich, Satirezeitschrift „Golias" 223
– in Griechenland 641
– in Guatemala 102 104
– in Italien, Verstrickung in Politik 397
– –, Ansehen der 398
– in Kambodscha, rechtliche Anerkennung 54
– in Kolumbien 482
– in Kroatien, nach der Ära Kuharić 370 ff.
– in Lateinamerika 68
– –, Wirtschaftspolitik 68
– in Nord- und Südamerika, Lage von Frauen in der 73
– in Polen 496
– in Ruanda und Burundi 521
– in Rußland 86
– in Slowenien 495
– in Tschechien 477 f. 495
– –, Friedenspriesterbewegung 479
– –, Untergrundkirche 479
– in Ungarn 495
– und die Shoa, s. Schoa/Shoa
– und DDR-Staatssicherheit, Abschlußbericht 117 ff.
– –, staatlicher Einfluß auf die 119
– und Russische Orthodoxe Kirche 587
– und Sekten 140 f.
– und Theologie 82 f.
(s. auch Kirche[n])
Kirche, nordelbische evangelische, Wiedereinführung des Buß- und Bettages, Volksentscheid 6 f.
Kirche, orthodoxe in Bulgarien, Beendung des Kirchenstreits 594
Kirche, orthodoxe in der Ukraine 506
–, Union von Brest 1596 506
Kirche, orthodoxe von Georgien, Austritt aus dem ÖRK 334 336
Kirche, orthodoxe von Griechenland 642 f.
–, neuer Erzbischof 640 f.
–, Stellungnahme zum Ostertermin 210
–, Verhältnis zwischen Staat und 642 f.
Kirche, Russische Orthodoxe 84 ff. 583 ff.
–, antiökumenische Haltung der 586 ff.
–, antiwestliches Klima in der 586 f.
–, Finanzbeschaffung 584
–, Gefahr der Spaltung 587 f.
–, orthodoxe Geistliche 586 f.
–, Präsenz in der Armee 585
–, Priesterausbildungsstätten 584
–, Rechenschaftsbericht des Patriarchen für 1997 587 f.
–, Religionsgesetz 586 f.
–, Statistik 216
–, Stellungnahme zum Ostertermin 210
–, Zarenfamilie, Heiligsprechung der 586
–, beim ÖRK-Treffen in Harare 630
– und katholische Kirche 587
(s. auch Moskauer Patriarchat)
Kirche des Ostens, Assyrische 366 ff.
–, Stiftung „Pro Oriente" 368 f.
Kirche von England s. Church of England
Kirche von Schweden, Jahresstatistik 1997 540
Kirche(n)
–, anglikanische in Afrika 162
–, christliche im Sudan, Islamisierung 96
–, evangelische 342 ff.
– – in Österreich, interne Situation 281
–, Institution 470
–, moralische Autorität der 164 f.
–, orthodoxe und Ökumene 169
–, protestantische in Brasilien 315
–, reformatorische 274
–, Solidarität mit den Frauen, Ökumenische Dekade 320
–, „Supergau" in Ostdeutschland 186 f.
–, Vergebung, Versöhnung 596 f.
–, Wirtschafts- und Sozialwort der 163 ff. 167 f. 270 278
–, Woche für das Leben 278 ff.
– in Asien, Verbindung zum Heiligen Stuhl 1
– in Europa 169 f.
– und die neue Bundesregierung 598 f.
(s. auch Freikirchen, Diasporakirchen des Ostens)
Kirchenberichterstattung 61
Kircheneinheit 508 542
Kirchengeschichte 516 ff.
–, Alte 516 f. 520
Kirchenrecht, neuer Kodex 426 f.
Kirchentag, ökumenischer 340
Kirchenväter 520
–, Instruktion über das Studium der 1989 521
Klerus 56
– in Frankreich 238
Klonen 51
– von Menschen 224 611
Kommunikationstechniken, -technologie 298 f.
Kommunismus, Schwarzbuch des 485
– in Ostdeutschland 188 f.
Kommunitarismus 302 ff.
Kondome 18 f. 641
Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), neuer Präsident 54
–, Ökumenische Charta für Europa 169 f.
Konfession, Konfessionalität des Religionsunterrichts 175 f.
Kongreß über Berufungen zum Priestertum und Ordensleben 159 f.
Koran 636
–, islamisches Recht im 636 ff.
Krankensalbung, Spender des Sakramentes 536
Kultur, moderne und katholische Kirche 235 ff.
Kunst und Kirche 558 ff.
Kurie, römische 2 f.

L

Laien 10 f. 30 f. 55 73 392 425
–, Instruktion über die Mitarbeit am Dienst des Priesters 1 10 ff. 28 ff. 238 363 375
– –, Brief des Innsbrucker Bischofs 31 ff.
– – –, Echo auf den 105 115 ff.
–, Zusammenarbeit mit Priestern in der Seelsorge 28
– als Seelsorger 29 363
– in der asiatischen Kirche 207
(s. auch Zentralkomitee der deutschen Katholiken)
Laienapostolat 57
Laienhomilie, -predigt 10 f. 375
Laienkatholizismus 55 f.
–, Situation des deutschen 287 ff.
Laienseelsorger/-innen 29 363
Laientheologen/-innen 363
Lambeth-Konferenz 444 541
Landeskirche, oldenburgische, neuer Bischof 54
Landeskirchen, evangelische 310
Landreform(en) 62 ff.
– in Brasilien 62 ff.
– in Guatemala 100 ff.
Lateinamerikanischer Bischofsrat (CELAM) 360
–, Landverteilung 63
Lauschangriff, großer 50 f.
Leben 622
–, Ehrfurcht vor dem 295
–, italienische Bewegung für das 395
–, menschliches 226
–, Schutz des 122 f. 183 611
–, ungeborenes 124 f.
– –, Stellung des Staates zum 181
–, Woche für das 278 ff.
–, Würde des 122
Lebensgemeinschaften, nichteheliche 611
– in Frankreich 574 f.
Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) in Brandenburg 188 564
(s. auch Religionsunterricht)
Lehramt, -autorität 64 440 f.
– und Theologie 382
(s. auch Amt in der Kirche; Bischofskonferenz[en]; Papst/Päpste; Petrusamt, -dienst)
Lehren 457 ff.
Lehrgegenstände 457 ff.
Lehrprimat 65
(s. auch Papst/Päpste)
Lehrrecht, kirchliches 382
Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts 328
–, Studie über die 135 387
Leid, Leiden, Leidende 297
Literatur 617
–, ästhetische und religiöse Erfahrung in der 631 f.
–, Kategorie des Heiligen in der 634 f.
Literaturwissenschaft, Epiphanie und 633
Liturgie 67 602
–, tridentinische 603
– in Asien 358
Liturgiereform 66 f. 602
Liturgische Bewegung 66
Lumen gentium (LG) s. Zweites Vatikanisches Konzil
Lutherischer Weltbund (LWB) 541
–, Mitgliedskirchen 132
– –, Zustimmung zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 135 328
(s. auch Lehrverurteilungen des 16. Jh.; Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland [VELKD])

M

Mann/Männer 385 f.
–, Priesterweihe von 459 f.
Männerpastoral 385
Maria, evangelisch-katholische Verständigung über 172 ff.
Mariendogmen, katholische 173
Markt, freier 241 244
–, globaler 243
Marktwirtschaft, soziale 279
Massenarbeitslosigkeit 576 ff.
– in Deutschland 245 328
Massenterror 619
Medienethik 201 f.
Mediengesellschaft, Chancen und Risiken, gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD zur 528
(s. auch Informationsgesellschaft)
Medienreligion 200 f. 258
(s. auch Fernsehen, Religion[en])
Mehrlingsschwangerschaften 411
(s. auch In-vitro-Fertilisation)
Melanchthonjahr 40 ff.
–, Publikationen 40 ff.
Mensch(en) 81 245 305 621 623
–, behinderte 74 ff.
– –, Diskriminierungsverbot 78
– –, Gewalt gegen 74 ff.
– –, Integration von 78 f.
– –, Würde des 75 f.
–, Endlichkeit des 546 617 632
–, Folter in Guatemala 321
–, Folter in Syrien 266
–, Klonierung von 224 611
–, Übertragung tierischer Organe auf den 429
(s. auch Bioethik-Konvention, europäische)
Menschenpflichten 295 f.
–, Allgemeine Erklärung der 293 ff.
Menschenrechte 122 293 ff. 456 458
–, Erklärung der 1948 294 296 f. 540 640
–, Partikularismus 297
–, UNESCO-Deklaration zu den 51
–, Universalismus 296
– in Guatemala 102 f.
– in Kolumbien 483
Menschenrechtsübereinkommen des Europarats 51
– zur Biomedizin 224
(s. auch Bioethik-Konvention, europäische)
Menschenrechtsverletzungen 296
– an Frauen 540
– in Guatemala 99 321 597
– in Kolumbien 480 f.
– in Südafrika 502 595 ff.
– im Sudan 96 f.
– in Ruanda und Burundi 524
– in Syrien 266
Menschenwürde 75 f. 122 337 537
–, Bedrohung durch Bioethik 537
– und Forschung 51
Methodisten in Amerika 417
Misereor, Bischöfliches Hilfswerk 113 216 329
Missio, Internationales Missionswerk 108 112 f.
Mitarbeiter/-innen, kirchliche 345
Moderne und katholische Kirche 235 ff.
Moral, Ort in der modernen Gesellschaft 354
Moraltheologie und Familienpastoral 528
Mord 116
Mormonen in Amerika 417 420
Moscheebauten in Deutschland 60
Moskauer Patriarchat 84 f. 585
–, Rechenschaftsbericht des Patriarchen für 1997 587 f.
–, Zusammenarbeit mit dem Sowjetregime 86
(s. auch Kirche, Russische Orthodoxe)
Multimedia 298
(s. auch Informationsgesellschaft)
Mystik, christliche 582
Muslime 60 87 639
–, amerikanische 417
–, Nostra aetate, II. Vatikanisches Konzil, Verhältnis zu den 60
– auf den Philippinen 532 f.
– –, islamisch-christlicher Dialog 532 f.
– in Deutschland 60 413 ff. 606
– in Frankreich 606 f.
– –, religiöse Bindungen 606 f.
– in Österreich 609
– in Syrien 263 265
– und Christen 60 266

N

Nationalsozialismus 190 ff.
(s. auch Schoa/Shoa)
Nationalstaat 620
Neues Testament, Jesus Christus im 645
–, ungerechte Interpretationen des 166
Nostra aetate s. Zweites Vatikanisches Konzil

O

Ökologie 221
Ökosteuer 221
Ökumene 136 289 325 f.
–, Enzyklika Johannes Pauls II. zur 134
–, evangelisch-katholische 112
– –, Verständigung über Maria 172 ff.
–, Grazer Versammlung 169
– in Deutschland 310 312
– und pfingstkirchliche Bewegungen 464
(s. auch Lehrverurteilungen des 16. Jh.; Ökumenischer Rat der Kirchen; Rechtfertigungslehre)
Ökumenische Bewegung 542
Ökumenische Charta für Europa 169 f.
Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel 90 630
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 541 f.
–, Achte Vollversammlung in Harare 628 ff.
– –, Haltung der Orthodoxen 630
– –, Markt der Möglichkeiten 629
– –, Neustrukturierung des 631
–, 50 Jahre 309
–, Stellungnahme des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen zum Konsultationsprozeß 159
–, Studie zu Aids und zur menschlichen Sexualität 19
–, Treffen von Thessaloniki, Schlußerklärung 334 f.
– –, Streitpunkte 335
– – und orthodoxe Mitgliedskirchen 334 ff.
–, Vereinheitlichung des Ostertermins 208 ff.
– in Tschechien, Roma-Kommission 478
(s. auch Ökumene)
Ökumenisches Patriarchat, Konstantinopel 541
Ökumenismus in Lateinamerika 70
– in Rußland 86
Orden 398 ff.
Ordensgelübde 401 f.
Ordensgemeinschaften, Wahl der Oberen 347 349
– in Deutschland 398 ff.
– –, Bewerber 400
– –, Nachwuchs 399
Ordensleben 401
Ordinatio Sacerdotalis 65 382
(s. auch Priester, ordinierter; Priesterweihe)
Orientierung 620
Ortskirche(n) 1 ff. 333 363
–, asiatische 206 358
–, Katechese in der 37
– in Nord-, Südamerika 8 f.
– und Universalkirche 333 363
(s. auch Teilkirche[n])
Orthodoxie in der Ukraine 506 f.
Orthodoxie, bulgarische 88 ff.
– –, Metropolie von Ohrid 90
–, Rolle in der ökumenischen Bewegung 334
Österreichische Volkspartei (ÖVP) 20 281
Ostertermin, Vereinheitlichung des 208 ff.
Ostkirchen, katholische 505 508
–, Kirchenrechtskodex für die 508

P

Papst/Päpste 1 f. 56 129 239
–, Bischof von Rom 1 65 129 239
–, Fernsehserie Vatikan – Die Macht der 92 ff.
–, Lehr- und Jurisdiktionsprimat des 1 ff. 65 382 542 f. 643 f.
–, römischer, Nachfolger Petri 644
–, Unfehlbarkeit des 382
– und Kurie 2
(s. auch Bischof/Bischöfe; Bischofskonferenz[en]; Petrusamt, -dienst)
Papst Johannes XXIII. 35
Papst Johannes Paul II. 2 263
–, Anerkennung des Staates Israel 23 f.
–, Ansprache an die polnischen Bischöfe 216
–, Ansprache an jüdische Persönlichkeiten in Budapest 193
–, Ansprache in der Römischen Synagoge 193
–, Ansprachen 193
–, Apostolischer Brief „Ad tuendam fidem" 382 426 ff. 441 455 492
– –, Kommentar der Glaubenskongregation 453 ff.
– – –, Rückfragen eines Dogmatikers 455 f.
(s. auch Glaubenskongregation)

–, Apostolisches Schreiben „Apostolos suos“ 440
–, Apostolisches Schreiben „Catechesi tradendae“ 1979 36 f.
–, Apostolisches Schreiben „Dies Domini“ 429
–, Apostolisches Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis“ 65 382
–, Apostolisches Schreiben „Tertio millennio adveniente“ 8 166 189 193 202 511
–, Besuch auf Kuba 48 119 ff. 216
–, Brief des irakischen Präsidenten an 54
–, Brief zur Pfadfinderbewegung 494
–, Brief zur Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland 109 ff. 112 122 ff. 178 182
–, Botschaft zum Weltfriedenstag 1998 69 241
–, charismatischer Jugendseelsorger 570 f.
–, Dokument über die Shoa 189 ff. 268
– – zur jüdischen Gemeinde von Straßburg 192
–, dritter Österreich-Besuch 116 390 ff.
–, Einladung zu Besuch in Bulgarien 91
–, Enzyklika „Centesimus Annus“ 193 244
–, Enzyklika „Ecclesia Dei“ 602 f.
–, Enzyklika „Evangelium vitae“ 122 382 396 412
–, Enzyklika „Fides et ratio“ 548 f.
–, Enzyklika „Redemptoris missio“ (1991) 37 207
–, Enzyklika „Sollicitudo Rei Socialis“ 353
–, Enzyklika „Ut unum sint“ 64 f. 134 313 543 643
– –, Stellungnahme der anglikanischen Bischöfe 64 f. 134
–, Enzyklika „Veritatis Spendor“ 549
–, Heilig-, Seligsprechungen 545
–, Heiligsprechung Edith Steins 510 ff.
–, Internationale Theologenkommission 50
–, Kardinalsernennungen 59 170
–, Neujahrsansprache an die Diplomaten 104
–, österreichische Bischöfe, Ad-limina-Besuch der 612
–, Pastoralreisen des 2
–, rumänische Bischöfe, Ad-limina-Besuch der 594
–, Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa 267
–, Stockholm, neuer Bischof von 648
–, Treffen mit Mar Dinkha IV., Kommuniqué 369
–, Vorwurf zu Abtreibungen in Italien 395
–, 20jähriges Pontifikatsjubiläum 543
–, zweiter Besuch in Nigeria 268
– gegen Islamisierungsfeldzug im Sudan 96
– im Internet 486
– und Asiensynode 357 f.
(s. auch Bischofssynode[n])
– und geistliche Bewegungen 332 ff.
(s. auch Bewegungen, apostolische)
– und ökumenische Charta für Europa 169
– zu Aids in Afrika 18
(s. auch Aids)
Papst Paul VI. 35
–, Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ (1975) 36 ff.
–, Apostolisches Schreiben „Marialis cultus“ (1974) 173
–, Enzyklika „Humanae vitae“ 233
– und Turiner Grabtuch 277
Papst Pius IX., katholische Laienbewegungen 231
Papst Pius XI., Enzyklika „Mit brennender Sorge“ (1937) 191
–, Enzyklika „Quadragesimo anno“ (1931) 304
Papst Pius XII., Ablehnung der künstlichen Befruchtung 412
–, Enzyklika „Mediator Dei“ 66
–, Enzyklika „Humani generis“ 457
–, Enzyklika „Summi Pontificatus“ 191
–, Judenverfolgungen und 193
– und die Judendeportation 25
Papstamt s. auch Petrusamt, -dienst
Päpstlicher Laienrat 570
–, 3. Europäischer Kongreß für Jugendpastoral, Paderborn 568 ff.
– –, Teilnehmer 569
Päpstlicher Rat für die Einheit der Christen, Dialog mit dem Lutherischen Weltbund 539
–, Stellungnahme zum Konsultationsprozeß des Ökumenischen Rates der Kirchen 159
Päpstlicher Rat Justitia et Pax, Agrarreformen 62 f.
– in Brasilien 63
Papstreisen 543
(s. auch Papst Johannes Paul II.)
Papsttum 333
– ökumenisches 542
Papstwahl 347 349 458
Paritätischer Wohlfahrtsverband 278
Parteien 165 434
– und Kirchen 165
(s. auch Bündnis 90/Die Grünen; Christlich-Demokratische Union)
Partnerschaften 484
(s. auch Lebensgemeinschaften, nichteheliche)
Pastor bonus, Apostolische Konstitution 29
Pastoral, Dienste der Laien in der 10 f.
(s. auch Laien; Laienseelsorger/-innen)
Pastoralrat 31
Pastoralreferent(en)/-referentin(nen) 29
–, Arbeitsgemeinschaft der deutschen 324
–, Homilie 375
– in den Niederlanden 443
(s. auch Laienhomilie, -predigt)
Pastoraltheologie 356
Patiententestament, -verfügungen 194 ff. 437
– in den USA 194
Patrologie, Pastristik 517 ff. 520 f.
Pax Christi, Deutsche Sektion 268 f.
Petrusamt, -dienst 2 333 542 f.
–, Stellungnahme der Glaubenskongregation zum 643 f.
(s. auch Papst/Päpste; Papst Johannes Paul II.)
Pfadfinder, -bewegung 494
–, Internationale Katholische Konferenz des Pfadfindertums 494
Pfarrgemeinderat, -räte 11 30 611
Pfingstfrömmigkeit 462 ff.
Pfingstkirchen 460 ff.
– in Brasilien 315 f. 319
– in Harare 630 f.
(s. auch Bewegungen, apostolische)
Pfingstler 461 ff.
Pflichtberatung 180 f.
(s. auch Beratungsbescheinigung, -schein; Schwangerschaftsabbruch, -abbrüche; Schwangerschafts[konflikt]beratung)
Pflichtzölibat 289
Philosophie, Verhältnis zur Theologie 548 f.
Porvoo-Erklärung 64 446
Präimplantationsdiagnostik 409 f.
Pränataldiagnostik 410
Predigt 31
Pflegeversicherung 75
Priester, laisierte 611
–, ordinierter 29 31 392 425 459 f.
–, Selbstverständnis des 10
–, Spender der Sakramente 536
–, verheiratete 33 116
– – in der Ukraine 507
– als Stasi-Mitarbeiter 119
– in den Niederlanden 443
(s. auch Laien; Ordinatio-Sacerdotalis)
Priesteramtskandidaten s. Priesterausbildung
Priesterausbildung 526 f.
–, Richtlinien für die 526
– –, Familienpastoral 527 f.
– in Rußland 584
Priestermangel, in Bulgarien 91
– in Rußland 584
– in Südamerika 72
Priestertum, Kongreß über Berufung zum 159 f.
Priesterweihe 382
(s. auch Church of England; Frauen)
Privateigentum 63
Professio fidei 426 ff. 441 455 f.
–, Treueid 455
Protestanten, Zusammenleben mit den Katholiken 1848 404 406
– in Brasilien 315
– in den Niederlanden 13
Protestantismus, deutscher, Kompetenz und Macht im 378
– – und Schwangerschaftskonfliktberatung 112
–, konfessionelle Zusammenschlüsse 605
– in Brasilien 315
Psychogruppen 137 ff. 388 ff.
Publizistik, evangelische 604 f.

R

Radio Campanile 383 f. 648
Radio Paradiso 648
Rassismus 166
–, Verurteilung durch Papst Pius XI. 191
Rationalisierung 578 f.
Recht, islamisches 636 ff.
–, Akademie für 637
–, Quellen des 636
– und religiöse Minderheiten 639 f.
Rechtfertigung 386 f.
Rechtfertigungslehre 112 589
–, Gemeinsame Erklärung von Lutherischem Weltbund und Päpstlichem Einheitsrat 132 212 541 589 648
– –, Stellungnahme evangelischer Theologen 132 ff. 328 386
– –, Zustimmung des Lutherischen Weltbundes zur 135 328 386
– – –, katholische Antwort 386 f. 491
Rechtsstaat 407
Reformation 41 ff.
Reforminitiative „Wir sind Kirche“ 589 f.
Religion(en) 197 ff. 202 259 413 f. 613 ff.
–, afrikanische im Sudan 96
– –, Islamisierungspolitik 95 f.
–, afrobrasilianische in Brasilien 314
–, Areligiöse 617

–, Chancen der 623 f.
–, christliche, Verhältnis zur jüdischen 26
– – im Film, Lexikon 256 f.
–, Frankreich, Ethik der großen 240
–, Indifferentismus 616
–, Individualisierung 613 f. 616 f.
–, Synkretismus 614 616
–, Theologie der 206
– im Fernsehen 199
– und Ästhetik 632
Religionsfreiheit 60 413
– in Teilen der islamischen Welt 276
(s. auch Pakistan; Sudan)
Religionsgemeinschaften 413
–, amerikanische 417
–, Religionsunterricht 413
–, Zahlenangaben in Rußland 86 f.
(s. auch Bewegungen, apostolische)
Religionsgesetz, neues in Rußland 83
Religionspädagogik 356
Religionssoziologie 612 f.
–, deutsche 613
Religionsunterricht 112 413
–, Diskussion über die Zukunft des 174 ff.
– –, Konfessionalität des 175 ff.
– – – in Ostdeutschland 188 563 ff. 566
– – in der Schule 175 f. 415
–, katholischer in Sachsen-Anhalt 106
–, Symposium „Religion in der Schule" 1997 178
– in Armenien 262
– in Bulgarien 91
– in Kroatien 373 f.
Religiosität 258 f. 613 f.
(s. auch Religion[en]; Säkularreligiosität)
Renovabis 113 324
–, 2. Internationaler Kongreß 495 f.
Reproduktionsmedizin s. Fortpflanzungsmedizin
Reprogenetik 409
Rerum novarum, Enzyklika 352
Revolutionsjahr 1848 403 ff.
Rockmusik 258
– und Religion, Religiosität 258 f.
Rom 1 f. 34 117 129 134
Rüstungsexporte, Bericht einer ökumenischen Arbeitsgruppe 160

S

Sakrament(e) 32 35
–, Spender 536
Säkularreligiosität 197 f. 258
(s. auch Religion[en]; Religiosität)
Scharia 636 ff.
(s. auch Recht, islamisches)
Schoa/Shoa 25 545
–, Antisemitismus und 191 f.
–, vatikanisches Dokument zur 166 f. 189 ff. 268 535
(s. auch Antijudaismus; Antisemitismus)
Schule(n), Religionsunterricht in der 175 f. 415
– in den Niederlanden 443
– in Italien 395
(s. auch Religionsunterricht)
Schwangerschaftsabbruch, -abbrüche 178 ff. 183 644
–, Fristen-, Indikationsregelung 179
– in Deutschland 106
– in Italien, Gesetz über den 1978 395
– –, Referendum 1981 395
– in Portugal, gesetzliche Regelung 432
Schwangerschafts(konflikt)beratung 112 122 168 644
–, Brief Kardinal Ratzingers zur 428
–, Haltung der evangelischen Kirche zur 112
–, katholische Frauenverbände, Resolution zur 594
–, Papstbrief zur 109 ff. 122 ff. 216
– –, Antwort der deutschen Bischöfe 109 ff. 168
– –, Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz 126 f. 589
– – –, Arbeitsgruppe zur 211
(s. auch Beratungsbescheinigung, -schein; Beratungsstellen, kirchliche)
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, neuer Präsident 378
Scientology 136 140 389 417 419 421 f. 467
– in der Schweiz 590
Sekten 9 136 ff. 417
–, Schlußbericht der Enquête-Kommission 388 f.
– in Bulgarien 91
– in der Schweiz 590
– in Guatemala 104
– in Lateinamerika 30 70 72
– in Rußland 84 86
– und Kirche 140 f.
Selbstsäkularisierung 217 ff.
Selbsttötung 162
Seligsprechungen 545
Sexualität 19 188 611
–, verantwortlich gestaltete 17
–, Verhältnis der Kirche zur 116
(s. auch Aids; HIV-Infektion; Homosexualität)
Sklaverei im Sudan 97
Solidarität 244 303
Solidaritätsprinzip 577
Sonntag, Apostolisches Schreiben „Dies Domini" 428
Sonntagsgottesdienste 211
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) 599
– nach der Bundestagswahl 552 ff.
Sozialdemokratische Partei Österreichs (SPÖ) 20 280
Sozialethik, christliche 550 f.
Soziallehre, katholische 241 244 352 354 528 531
–, Arbeit 577
– –, Personprinzip, Solidaritätsprinzip 577
–, Erklärung der US-amerikanischen Bischöfe 537
–, Zentrum in Zagreb zur Förderung der 373
– und Großgrundbesitz in Brasilien 63
– –, Agrarreform 62 ff.
Sozialstaat 291
Sozialwort der Kirchen, gemeinsames 163 ff. 167 f. 270 278 549 ff. 611
Spiritismus in Brasilien 314
Staat, Neutralität des 413 416
Sterbebegleitung 162 536
–, Grundsätze der Ärztekammer zur ärztlichen 535
– –, Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz 535 f.
Sterbehilfe 436 f.
–, aktive 435
– – in den Niederlanden 182
Sterbehilfe-Urteil des Frankfurter Oberlandesgerichts 436
Steuerreform, große 5
Steuersystem, deutsches 5
Subsidiarität 578 611
Subsidiaritätsprinzip 304 552
Synkretismus, religiöser 614 616
Szientismus, hybrider 620 f.

T

Talkshows 547
Teilkirche(n) 1 ff.
–, Vorrang der Universalkirche 333 363 441
(s. auch Ortskirche[n])
Terrorismus 295
Theologenkommission, Internationale, Mitglieder der 50
Theologen, asiatische und Jesus Christus 204
–, evangelische zur Rechtfertigungslehre 132 ff.
–, „Fall Tissa Balasuriya" 105 208
–, kirchliche Berufung der 382
–, Ökumenischer Arbeitskreis 581
Theologie(n), asiatische 207
–, christliche 583
–, Europäische Gesellschaft für Katholische 491 f.
–, Feministische 468
–, Gegenstand der 81 f.
–, Gott, einziges Thema der 81 f. 580
–, Internationales Symposium über 645
–, katholische 465
– – in den neuen Bundesländern 497
–, kontextuelle 469
–, Lehramt und 382
–, Politische 352 f. 468
–, Verhältnis von Philosophie und 548 f.
–, Verhältnis zwischen Wissenschaft und 83
–, wissenschaftliche 79 ff. 645
– der Befreiung 69 352 f. 468
– der Ortskirche 206
– der Religionen 206
Theologische Fakultäten 54 79 f.
–, Philosophisch-Theologisches Studium Erfurt 496 ff.
– an staatlichen Universitäten in Deutschland 226 f. 497
– – in Bayern 226 f.
Theodizee 581
Tradition 350
Traditionalisten in Rom 602 f.
Treueid 455
Turiner Grabtuch 276 f.

U

Union von Brest 1596 506
(s. auch Kirche, griechisch-katholische in der Ukraine)
Uniatismus 508
–, Gemeinsame Erklärung von Balamand 508
Unionsparteien 233

Universal Declaration of Human Responsibilities 293 f.
Universalkirche s. auch Ortskirchen
Untergangsszenario 618
Unternehmen 451 ff.
–, Neugründungen von 452
Unternehmensberatung, München-Programm 342
– der Kirche 342 f.
Unternehmer 450 f. 453 f.

V

Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden 535
Verbände 57
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD) 132 ff. 310 604
–, Generalsynode 605
–, Landeskirchen, Stellungnahmen zur Rechtfertigungslehre 133 ff.
(s. auch Lutherischer Weltbund [LWB])
Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) 203 356 359 ff. 533
–, assoziierte Mitglieder der 361
–, Magna Charta der Theologie der 534
–, Theologische Beratungskommission der 534
Vereinigungskirche 137 f.
Vereinte Nationen, Programm gegen Aids UNAIDS 16
–, Infektionsraten 16
Vergebung 596 f.
Verkündigung 32 37
– in Asien 320 358 ff.
(s. auch Bischofssynode[n])
Versöhnung 596 f.
(s. auch Wahrheits- und Versöhnungskommission)
Völkermord 189 295
Volkswirtschaften 244
Voodoo 70

W

Wach-Koma-Patienten s. Sterbebegleitung
Wahrheits- und Versöhnungskommission 103 321 500 ff 595 ff.
Weltanschauungsgruppen 137
Weltbildwandel 622 f.
Weltjugendtage, -treffen 239 570 f. 576
– in Paris 571
Weltkatechismus 36 f.
Werte 291 297 303
Wettbewerb 241
Wirtschaft 241 ff.
–, Vorrang der Person 241
Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen 163 ff. 167 f. 270 278
–, Rezeption des 164 167
–, Zwischenbilanz 167
Wissenschaft, moderne 80 f.
–, Verhältnis zwischen Theologie und 83
(s. auch Theologie; Theologische Fakultäten)
Woche für das Leben 278 ff.
(s. auch Leben)
Würzburger Synode, Bekenntnis zum Glauben 37
(s. auch Glaube, christlicher; Glaubensbekenntnis)

XY

Xenotransplantation 429

Z

Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 57 234 287 ff.
–, Arbeitsgruppe Biomedizin 225
–, Erklärung zur Bundestagswahl 278 319 f.
–, Gesprächskreis „Juden und Christen“ 535
–, Gründung des 55 233
–, „Pluralismus“-Studientag 4
–, Situation des deutschen Laienkatholizismus 287 ff.
– zum Ratzinger-Brief zur Schwangerschaftskonfliktberatung 429
– zur Laieninstruktion 11
(s. auch Glaubenskongregation; Laien)
Zeugen Jehovas 137
– in Amerika 417 ff.
Zweites Vatikanisches Konzil 37
–, Ekklesiologie des 30
–, Lumen gentium 30 428
– –, Bischöfe 111
– –, Glaubenssätze 459
– –, katholische Kirche 65
– – zu den Diensten in der Kirche 30
–, Nostra Aetate 192 f.
– –, Verhältnis zu den Muslimen 60
–, Pastor bonus 29

Länder

A

Afrika, anglikanische Kirchen in 162
Albanien 250 ff.
–, Albaner in Italien, Montenegro, Griechenland, der Türkei 255 f.
–, Integration der Albaner in Mazedonien 253
–, Kosovo 250 f.
Algerien 129 f.
Amerika, Nord-/Südamerika
–, indigene Völker in 78
–, Lage von Frauen in Gesellschaft und Kirche in 72
–, neue religiöse Bewegungen in 72
–, Ökumenismus in 72
(s. auch Vereinigte Staaten von)
Asien, Bischofssynode für 202 ff. 320 356 ff.
–, Währungs- und Kreditkrise in 145 ff.

B

Bosnien-Herzegowina 228
–, Empfang des ersten Botschafters beim Papst 540
–, Friedensprozeß in 228 f.
–, Solidaritätstreffen der europäischen Justitia-et-Pax-Kommissionen 228 ff.
– –, Religionsgemeinschaften in 229
– – –, katholische Kirchengemeinden in 230
Brasilien, Landkonflikte 62
– –, Großgrundbesitz – Landlose 63
–, religiös-kirchliche Situation in 313 ff.
– –, Igreja Universal do Reino de Deus 316 ff.
– –, katholische Kirche in 318 f.
Bulgarien, Katholiken in 91
–, Orthodoxe Kirche in 88 ff.
– –, Klöster 91
– –, Landeskonzil 89 f.
–, politische Wende in 91
– –, Rückgabe aller kirchlichen Immobilien 92
– und die Türkei 92
Burundi, Bürgerkrieg in 523
–, katholische Kirche in 521 ff.
– –, Rolle im Friedensprozeß 525
–, Menschenrechtsverletzungen in 524
–, zweite Republik, Dritte Republik 523
(s. auch Ruanda)
Bundesrepublik Deutschland (BRD) Arbeitslosigkeit in der 245 ff.
–, Asylsuchende 307
–, Ausländer 306 f.
–, Charismatiker und Pfingstler in der 461 464
–, erste freiheitliche Verfassung für ganz Deutschland, Grundrechte 407
–, Gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in der 163 ff. 270 278 549
–, Grundgesetzrevision 331
–, Identitätskrise in der 184
– –, Ostdeutsche 184 ff.
–, Informationsgesellschaft 298
–, Ökumene in der 310 312 f.
–, Ordensgemeinschaften in der 398 ff.
–, Ostdeutschland, Okzidentierungskrise in 185 f.
– –, religiöse Orientierung 187
– –, Supergau der Kirche in 186 f.
–, Revolutionsjahr 1848 403 f.
– –, Frankfurter Nationalversammlung 404 f.
–, schulischer Religionsunterricht in den neuen Bundesländern 563 ff.
(s. auch Religionsunterricht)
–, Woche für das Leben 278 ff.
–, Zehnter Kinder- und Jugendbericht 498 ff.

D

Deutschland s. Bundesrepublik Deutschland

E

Europa 271 ff.
–, Islam in 276
–, Kirchen 271
–, Rede des Papstes in Österreich 391 f.

F

Frankreich, Arbeitslose in 114
–, Ausländerpolitik 108
–, Fußballweltmeisterschaft 384
–, Islam in 606 ff.
– –, Islamische Universität in 607
– –, Moscheen in 607 f.
–, Nationalversammlung, linke Mehrheit 572 ff.
–, Parteien der Rechten 573

G

Guatemala, Friedensprozeß in 100 ff. 321
– –, Friedensvertrag 1996 99 f. 321
– –, Guerillaführung 100
– –, Landreform 100 ff.
–, indianische Bevölkerung (Maya) in 102
–, Kriminalität, Korruption, Drogenhandel 103
–, Landbevölkerung in 101
–, Menschenrechtsverletzungen in 99 103 f. 321
–, Plantagenbesitzer 101
–, Versöhnungskommission für 597
–, Wahrheitskommission 103 321

H

Haiti, Armut auf 156
–, Landwirtschaft 156
–, Lavalas-Bewegung 157 f.
–, Präsidentschaftswahlen 156 f.
–, Wirtschaft 156 f.

I

Indonesien, Niedergang der Suharto-Herrschaft 145
–, Währungskrise in 145 f.
–, Wirtschaftsreformen in 146 f.
– –, Lobbyismus 147 f.
Irak, Christen im 368
–, Sanktionen der Vereinten Nationen 54
Iran, Rede des Staatspräsidenten auf der Vollversammlung der Vereinten Nationen 546
– –, Verhältnis zur westlichen Zivilisation 546
Italien, Gesetzesentwürfe zu Elternschaft, Familie, Schule 395
–, Kontroverse zwischen Kirchenführung und Regierung 394 ff.
–, Verfassungsreform 330
–, Zweilagersystem (bipolarismo) 396 f.

K

Kambodscha, katholische Kirche in 54
Kolumbien, Amtsantritt des neuen Präsidenten 479
–, Friedensgespräche in Mainz 482 f.
–, Gewalt in 483
–, Guerilla, -gruppen 480 ff.
–, Menschenrechtsverletzungen 480
– –, politische Morde 481
– –, Todesschwadronen 480
–, Selbstverteidigungsgruppen 480
Kroatien, katholische Kirche nach der Ära Kuharić 370 ff.
Kuba 45

–, Besuch Papst Johannes Pauls II. auf 48 119 ff.
–, Beziehungen zwischen den USA und 47
–, Beziehungen zwischen Staat und Kirche 47 f.
–, Dollar-Apartheid 45 f.
–, Verarmung 46

L

Lateinamerika, Abtreibungsgesetzte in 183
–, katholische Kirche in 68
– –, Wirtschaftspolitik 68
–, Option für die Armen 530
–, Option für die Jugend 530 f. 535
–, Sekten in 541
–, Verschuldung 31

M

Mexiko, Chiapas-Konflikt 378
Mittelamerika, Unwetterkatastrophe in 648
Mosambik 129 f.

N

Niederlande, Abtreibungsstrafrecht in den 182
–, evangelisch-theologische Ausbildungsstätten 162
–, katholische Kirche, aktuelle Situation 442 f.
– –, Neubesetzung von Bistümern 442 f.
– –, Statistik 443
–, ökumenischer Kirchentag 324
–, Parlamentswahlen, Regierungsbildung 442
– –, Niederländischer Kirchenrat 442
–, Religiosität und Kirchenbindung, Untersuchung 12 ff.
–, Verhältnis von Staat und Kirche 14
Nordirland 446 ff.
–, Drumcree-Krise 446
– –, Märsche des Oranier-Ordens 446 ff.
– – –, Church of Ireland 448
– – –, Unionisten – Nationalisten 447 ff.
–, Friedensgespräche 449 f.

O

Österreich, Dialog für 608 ff.
–, Diözesanbischof von St. Pölten 170 ff.
–, Katholische Aktion, Gesprächsforum 116 f. 220
–, katholische Kirche in 115 ff.
– –, Causa Groer 115 170 ff. 220 612
– – –, bischöfliche Erklärung zur 171 f.
– –, Statistik 486
– –, Stecher-Brief 31 ff. 105 115 f.
–, Kirchenkrise in 170 ff. 392 f.
–, Kirchenvolksbegehren 116 f.
–, Pastoralbesuch Johannes Pauls II. in 390 ff.
– –, Europarede 391 f.
–, Wahl des Bundespräsidenten 20 ff. 280 ff.

P

Pakistan 276
–, Blasphemiegesetz 276
–, Situation der Christen in 276
–, Tod des Bischofs der Diözese Faisalabad 276
Philippinen, Arbeitskräfte im Ausland 532
–, islamisch-christlicher Dialog 532 f.
–, katholische Kirche auf den 533 f.
–, neuer Präsident 530
– –, Personalpolitik des 531
– –, Wirtschaft 532
– – –, Hirtenbrief der Bischöfe 532 534
Polen 495
–, katholische Kirche in 496
–, Konkordat zwischen dem Apostolischen Stuhl und 162
–, Papstansprache an die polnischen Bischöfe 216
–, Renovabis-Kongreß 495

R

Ruanda, Hinrichtungen in 324
–, katholische Kirche in 521 ff.
– –, Rolle im Friedensprozeß 525
– –, Staatsstreich und 523
– – in der Ersten, Zweiten, Dritten Republik 523 f.
–, Menschenrechtsverletzungen in 524
(s. auch Burundi)
Rußland, Buddhismus in 470 ff.
– – im Zarenreich 471
– – unter Sowjetherrschaft 472
– – –, Neubelebung 473 f.
–, neues Religionsgesetz in 83
–, Religionsgemeinschaften, Zahlenangaben 86 f.
– –, staatliche Registrierung aller 378
–, religiöse Situation in 83 ff.
– –, Sekten aus dem Ausland 84 86
(s. auch Kirche, Russische Orthodoxe)

S

Schweiz, 150 Jahre Bundesstaat 141 ff.
–, Katholizismus in der 143
–, Nazigold, nachrichtenlose Konten 155
–, Religionsrecht 143
– –, Bistums-, Klosterartikel 143 f.
– –, Jesuitenverbot 143
– –, Katholiken im 142
–, römisch-katholische Kirche in der 144 f.
–, Römisch-katholische Zentralkonferenz der 144
Slowenien 495
–, katholische Kirche in 495
Südafrika, Generationswechsel bei Politikern 501
–, Kommission für Wahrheitsfindung und Versöhnung 500 ff. 595 ff.
–, Menschenrechtsverletzungen in 502 ff. 595 ff.
– – der Apartheid 504
Sudan, Asmara-Konferenz 97 f.
–, Fashoda-Abkommen 98
–, Islamisierungspolitik 95 ff.
–, Menschenraub als Kriegsstrategie 97
–, Menschenrechtsverletzungen im 96 f.
–, National Democratic Alliance 97 f.
–, Sudan Peace Agreement 98 f.
–, Sudan Peoples Liberation Army (SPLA) 95 ff.
–, Wirtschaftssanktionen der USA 99
Syrien 263 ff.
–, Arabische Republik 264
–, christliche Minderheiten in 263 ff.
–, Islam in 265
– –, Moslembruderschaften in 265
–, Menschenrechtsverletzungen in 266
–, Vereinigte Arabische Republik 263

T

Tschechien, deutsch-tschechische Aussöhnung 375 f.
–, kirchliche Lage in 495 f.
–, Minderheitsregierung 475 f.
–, Neuwahlen, vorgezogene 475

U

Ukraine, griechisch-katholische Kirche in der 505 ff.
Ungarn, katholische Kirche in 495 f.

V

Vatikan, Apostolischer Stuhl, Heiliger Stuhl 23 537
–, Fernsehserie 92 ff.
–, Kirchenvertrag für Sachsen-Anhalt 105 f.
–, Konkordat mit Polen 162
–, Status für Jerusalem 648
–, Votum gegen Philosophisch-Theologisches Studium Erfurt 496 ff.
–, Weltkongreß der geistlichen Bewegungen im 332 ff.
Venezuela 54
Vereinigte Staaten von Amerika (USA), Afroamerikaner 150 ff.
–, Kirchen in den 155
–, Patiententestament, -verfügung 194
–, Rassismusproblem der 149 ff.
– –, Kirchenbräuche 153
– –, Todesstrafe 149
–, religiöse Landschaften der 416 ff.
–, Wirtschaftssanktionen gegen den Sudan 99
–, Wirtschaftssanktionen gegen Kuba 120
(s. auch Amerika; Nord-/Südamerika)

Personen

A

Aarflot, Andreas, früherer lutherischer Bischof von Oslo 270
Abacha, Sani 268
Abu Zachem, Georg, griechisch-orthodoxer Erzbischof von Damaskus 266
Ackermann, Ulrich 117
Adams, Gerry 449
ad-Din, Nur 265
Adenauer, Konrad 232
Aflak, Michel 264
Aguado, Aránzazu 571
Agustoni, Gilberto Kardinal 594
Ahern, Bertie 108
Ahmad Ali, Fathi 98
Ahtisaari, Martti 648
Akol, Lam 98
al-Azmeh, Aziz 636
al-Bashir, Hassan 95
Alexeij II., Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche 86
Al Gore, Albert 299
Allebrand, Raimund 104
Allen, P. 519
al-Mahdi, Sadiq 96
Altaner, B. 518
al-Turabi, Hassan 95 99
Ambrozic, Aloysius Matthew Kardinal, Erzbischof von Toronto 59
Anatrella, Tony 570
Angenendt, Arnold 322
Annan, Kofi 158 324 437
Antonetti, Lorenzo Kurienkardinal 59
Antretter, Robert 224 f.
Anzenbacher, Arno 353
Apel, Karl-Otto 354 468
Aphrahats 520
Aquino, Cory 531
Aram I., Armenischer Katholikos 335
Arborelius, Anders, Bischof von Stockholm 648
Arendt, Hannah 186 246 577
Arens, Edmund 468 645
Arévalo, Catalino 533
Aristide, Jean-Bertrand 155
Arlt, W. 287
Arnold, John 54
Arns, Paulo Evaristo Kardinal, früherer Erzbischof von São Paulo 73
Arzú Irigoyen, Alvaro 100
Ascombe, G. E. M. 81
Assad, Hafiz 263
Assmann, Aleida 622
Asturias, Miguel Angel 100
Asturias, Rodrigo 100
Audi, Elias 630
Aufderheide, D. 354
Augustin von Hippo 520
Ayala, Turbay 480
Ayaß, Ruth 199

B

Baake, Wolfgang 439
Bacci, Massimo Livi 396
Bachmann, Ingeborg 633
Bader, Dietmar 54
Baecker, D. 80
Bagaza, Jean-Baptiste 523
Bahr, Wolfgang 478
Bahro, R. 185
Balasuriya, Tissa 105 208
Baláž, Rudolf, Bischof von Banská Bystrica (Slowakei) 378
Balland, Jean Kardinal, früherer Erzbischof von Lyon 59
Baloban, Stjepan 373
Baluyot, Francisco 533
Bär, Ronald, früherer Bischof von Rotterdam 442
Barbian, E. 411
Bardenhewer, O. 518
Bardot, Brigitte 439
Barrenstein, Peter 342 ff
Barretts, David B. 461
Barth, Hermann 163 225 280
Bartholomaios I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel 90 594
Barwig, Klaus 309
Basilius von Caesarea 517 520
Baumgarten, Alexander 632
Baumgartner, Alois 551
Bayerlein, Walter 320 340
Beck, Annegret 565
Beck, Ulrich 106 246
Beier, H. M. 408
Beinert, Wolfgang 32
Bengsch, Alfred Kardinal, früherer Bischof von Berlin 118
Berg, G. 411
Berg, L. 352
Berger, Peter L. 198
Berger, Ulrich 117
Berisha, Sali 253 f.
Berlusconi, Silvio 330
Berndt, R. 287
Bernfeld, Simon 430
Bertone, Tarcisio, Erzbischof 455
Bertschinger-Eicke, Erika 138
Besier, Gerhard 389
Betancur, Belisamo 73
Beutel, A. 517
Beuys, Joseph 560
Bevilacqua, Anthony Joseph Kardinal, Erzbischof von Philadelphia 70 121
Beyer, Michael 42 f.
Bickmann, Roland 301
Bidawid, Raphael, chaldäischer Patriarch 54
Biedenkopf, Kurt 553
Bieger, Eckhard 199
Bieritz, Karl-Heinrich 67
Biffar, Oskar D. 450 ff.
Bihlmeyer, K. 518
Billé, Louis-Marie, Erzbischof von Lyon, früherer Erzbischof von Aix-en-Provence 432 575
Bingham, William 449
Birkmann, Andreas 162
Birkner, Christoph 565
Biro, Gaspar 96
Bischof, Franz Xaver 144
Bitar, Salah 264
Bitter, Gottfried 39
Blair, Tony 449 572
Blumenberg, Hans 582
Boccardo, Renato 569
Böckeler, M. 284
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 58 211 352
Böckenförde, Werner 589
Bocklet, Paul 51 211 225
Bode, Franz-Josef, Bischof von Osnabrück 50 540 570
Bohrer, Karl-Heinz 633
Bohrmann, Thomas 201
Bolz, Norbert 298
Bongardt, Michael 469
Boraine, Alex 502
Børresen, Kari 492
Borschtschew, W. 474
Böschenstein, Bernhard 632
Bossilkow, Ewgen 91
Botha, Pieter Willem 504
Böttigheimer, Christoph 161
Boutros-Ghali, Boutros 157
Bovone, Alberto, früherer Kurienkardinal 59 378
Bozanić, Josip, Erzbischof von Zagreb 59 371 ff.
Brandenburg, Hubertus, früherer Bischof von Stockholm 648
Brandt, Reinhard 328
Braun, D. 430
Braun, Johannes, früherer Apostolischer Administrator in Magdeburg 118
Brauner, Josef 301
Braungart, Wolfgang 631
Bredern, Hedwig von 283
Breloer, Heinrich 94
Brennecke, H. C. 520
Brieskorn, Norbert 305
Brock, Sebastian 367
Brodie, Fawn M. 420
Brück, A. Ph. 283
Brück, Michael von 600
Bruder, Jens 225
Bruns, P. 520
Brustein, I. 474
Bryne, Günter de 488
Bubis, Ignatz 598
Bucher, Anton A. 174
Bududira, Bernhard, Bischof von Bururi (Burundi) 525
Bühl, Achim 299
Bukoshi, Bujar 252
Bulmahn, Edelgard 599
Bultmann, Rudolf 274
Burckhardt, Jacob 232 403
Bürklin, Wilhelm P. 51
Busch, Norbert 213
Busek, Erhard 116
Buthelezi, Mangosuthu 500
Buyoya, Pierre 523

C

Cabrera Ovalle, Julio Edgar, Bischof von Santa Cruz del Quiché (Guatemala) 104
Cage, Nicolas 493
Calvet, Gérard 603
Camacho, Diego 533
Cancik, Hubert 430
Capalla, Fernando, Erzbischof von Davao (Philippinen) 533
Carey, George, Erzbischof von Canterbury 276 324 445 591
Carlevaris, A. 285
Carter, Jimmy 293
Casper, Bernhard 592
Cassidy, Edward Idris Kardinal 70 268 386 491 507
Castaño, Carlos 480 482
Castrillón Hoyos, Darío, Kurienkardinal 9 59
Castro, Fidel 45 ff. 120 f.
Castro, Raul 47
Çavdar, Ibrahim 414
Cédras, Raoul 156
Celan, Paul 632
Chadwick, Henry 2 518
Charrasi, Kamal 546

Chartschew, K. 87
Chatami, Mohammad 486 546
Chediath, Gevarghese 369
Cheli, Giovanni Kurienkardinal 59
Chemello, Jayme Henrique, Bischof von Pelotas (Brasilien) 432
Chemnitz, Martin 43
Chenu, M.-D. 352
Chevènement, Jean-Pierre 270
Chillingworth, David 448
Chinmoy, Shri 139
Chirac, Jacques 384 573
Chomeini, Ajatollah 546
Christen, Ilona 547
Christodoulos, Erzbischof von Athen und ganz Griechenland 324 640 ff.
Christow, Petko, Bischof von Nikopol-Rusa (Bulgarien) 91
Chruschtschow, Nikita 584
Chukwuma, Emmanuel, anglikanischer Bischof von Enugu (Nigeria) 445
Chung Hyun-Kyung 336
Classe, Léon, Bischof 521
Claver, Francisco, Bischof von Bontoc-Lagawe (Philippinen) 534
Clinton, Bill 156 f. 268 449
Cojuangco, Eduardo 531
Colasuonno, Francesco Kardinal 59
Collazzi Irazábal, Carlos María, Bischof von Mercedes (Uruguay) 68
Commings, Milton C. 150
Congar, Yves 222
Connell, Desmond, katholischer Bischof von Dublin 108
Conrad-Martius, Hedwig 511
Constant, Emmanuel, Bischof von Les Gonaïves (Haiti) 70
Conti, Mario J. 630
Conzemius, Victor 143
Cossiga, Francesco 397
Cotti, Flavio 143
Cottier, Georges 50
Courtois, Stéphane 485
Couture, Maurice, Erzbischof von Québec 72
Couvreur, Gilles 606 ff.
Cremer, Georg 149 628
Cremer, Rolf-Peter 50
Cruz, Juan de la 582
Cruz, Oscar, Erzbischof von Lingayen-Dagupan (Philippinen) 361
Csoklich, Fritz 23 394 612
Cummins, John, Bischof von Oakland (USA) 70
Cunningham, M. B. 519

D

Dabrowski, M. 354
Dacko, Ivan 495 505 ff.
Dagens, Claude, Bischof von Angoulême (Frankreich) 340
Dahm, K. W. 353
Dahrendorf, Ralf 297
Daiber, Karl 198
Dalai Lama 599 f.
Dalferth, Ingolf Ulrich 593
Dallago, Andrea 398
D'Amato, Alfonse 155 421
Daniélou, J. 518
Danilow, A. 86
Danneels, Godfried Kardinal, Erzbischof von Mechelen-Brüssel 3
Dantine, Johannes 386
Dassmann, E. 519
Daucourt, Gérard, Bischof von Orléans, früherer Bischof von Troyes 432
Dayton, Donald 461
Decot, Rolf 40
Defois, Gérard, Bischof von Lille, früherer Erzbischof von Reims 432 575
De Giorgi, Salvatore Kardinal, Erzbischof von Palermo 59
Dehn, Ulrich 215
de Jesus, Benjamin, früherer Bischof von Jolo (Philippinen) 533
Dekker, Gerard 12
de Lastic, Alan Basil, Erzbischof von Delhi (Indien) 358
Demaçi, Adem 252
Demmer, K. 409
Demuth, Dietger 398 ff.
Deniau, Francis, Bischof von Nevers 432
Denysenko, Filaret, ehemaliger Metropolit von Kiew 90
Deppe, Monika 419
D'Eramo, Marco 150
Derolez, A. 285
Derrida, Jacques 189 468
Dettling, Warnfried 556
Devi, Shri Mataji Nirmala 139
Diana, Prinzessin 540
Dickow, Helga 505
Diderich, Georg 117
Didini, Ronaldo 318
Dietzfelbinger, Daniel 593
Dimitrow, Filip 88
Dirks, Walter 57
Dissemond, Paul 119
Divarkar, Parmananda 205
Döblin, Alfred 623
Dodik, Milorad 229
Doering, Valentin 211
Dölger, F. J. 518
Döpp, S. 519
Doré, Joseph, Erzbischof von Straßburg 503
Dostal, Pavel 477
Dreier, W. 352
Drewes, Detlef 300
Drey, Johann Sebastian 322
Drobner, H. R. 519
Dronke, P. 285
D'Souza, Lisbert 537
Duan Yinming, Matthias, Bischof von Wanxian (China) 359
Ducke, Karl-Heinz 117
Duka, Dominik, Bischof von Königgrätz 479
Duquoc, Christian 323
Dürrenmatt, Friedrich 618
Dyba, Johannes, Bischof von Fulda 10 61 108 168 497

E

Eames, Robin, Erzbischof von Armagh, Primas der Church of Ireland 448
Ebertz, Michael N. 67 198 214 550
Eddy, Mary Baker 418
Eder, Georg, Erzbischof von Salzburg 105 171 220 f.
Egyptien, Jürgen 635
Ehmann, Reinhard 174
Ehrlich, Ernst Ludwig 23 ff.
Eich, Günter 618
Eijk, Ton van 326
Eijk, Willem Jacobus 50
Eliade, Mircea 462
Emunds, Bernhard 353
Engelhardt, Klaus, Bischof der Evangelischen Landeskirche in Baden 387 587
Engels, Friedrich 232
Englert, Rudolf 176
Enomiya Lassalle, Hugo Makibi 600
Enríque, Mario 103
Enzensberger, Hans Magnus 634
Eppler, Erhard 435
Erasmus von Rotterdam 517
Erdynejew, Ch. 473
Ernst, Hubertus, früherer Bischof von Breda 442
Ervin, Davvy 449
Eser, Albin 178 ff.
Essen, Georg 467
Esterbauer, Reinhold 468
Estrada, Joseph 530
Etchegaray, Roger Kurienkardinal 63 228 374
Étienne, Jacques 593
Eusebius von Caesarea 517
Evers, Georg 208 361 535
Eyt, Pierre, Erzbischof von Bordeaux 12

F

Faber, Richard 430
Fagan, Ed 598
Fechtner, K. 198
Feldhoff, Norbert 211
Ferenczy, Heinrich 116
Fernandes de Araújo, Serafim Kardinal, Erzbischof von Belo Horizonte (Brasilien) 59
Fernando, Nicholas Marcus, Erzbischof von Colombo (Sri Lanka) 105
Ferrario, Emmanuele 383
Fest, Joachim 184
Filatow, S. 84
Fink, Ulf 308
Fino, Bashkim 254
Fiorenza, Joseph A., Bischof von Galveston-Houston (USA) 648
Fischer, Beatus 604
Fischer, Ernst 201
Fischer, Joschka 4 339 553
Fischer, Karl 119
Fischer, Udo 170 220
Fjodorow, Wladimir 587
Fliege, Jürgen 547
Foitzik, Alexander 19 74 ff. 165 302 342 ff. 381 450 ff. 572 597 612 ff.
Foley, James, Bischof von Cairns (Australien) 38
Fornet-Betancourt, Raúl 353
Forte, Bruno 50 492
Francisco, Manuel 534
Frank, K. S. 518
Franz, Albert 567
Franz, Frederic Willam 419
Fraser, Malcolm 293
Freyer, Thomas 467 593
Freyermuth, Gundolf S. 302
Frie, Ewald 187
Friedrich, Hans-Martin 420
Friemel, Franz Georg 567
Fries, Heinrich 465
Frisch, Max 618
Frühbauer, Johannes 297
Frühwald, Wolfgang 624
Fuchs, Gotthard 631
Führkötter, A. 284 f.
Funder, Achim 647
Furet, François 485
Furger, Franz 353
Furmann, S. 84
Fürnsinn, Maximilian 171

G

Gabriel, Karl 198 645
Gadamer, Hans Georg 468 f.
Gäde, Gerhard 214
Gaillot, Jacques, Bischof 337 340
Gantin, Bernardin Kardinal 432
Garcia Cascales, Josef 116
Garegin I., Katholikos Aller Armenier 260
Garstecki, Joachim 269
Garung, John 97
Garzon, Angelino 482
Gassmann, Günther 631
Gates, Bill 301 453
Gatz, Erwin 430
Gauck, Joachim 485
Gaviria, César 480
Gebauer, Gunter 258
Geerlings, W. 519
Gehlen, Arnold 635
Gemmingen, Eberhard von 384
George, Francis Eugene Kardinal, Erzbischof von Chicago 59 70
Gerardi Conedera, Juan, Weihbischof von Guatemala 321 597
Gesché, Adolphe 50
Giannopoulos, Evangelos 642
Gibson, William 299
Giscard d'Estaing, Valéry 293
Giussani, Luigi 570
Glemp, Józef Kardinal, Erzbischof von Warschau und Primas von Polen 48
Glotz, Peter 497
Gnilka, Joachim 50
Goetz, Rainald 635
Golding, William 618
Goodman-Thaus, Eveline 601
González Bacallao, José Siro, Bischof von Pinar del Rio (Kuba) 48
González Grau, Dagmar 49
Gorbatschow, Michail 86 93 293 505 585
Gotthelf, Jeremias 403
Gottwald, Eckhart 257

Gouguenheim, S. 287
Gould, Stephan Jay 623
Goulet, Emilius 72
Grab, Amédée, Bischof von Chur 160 331 364
Grabmann, Martin 458
Graham, Billy 416
Grande, Dieter 117
Grave, Franz, Weihbischof in Essen 9 121
Green, Graham 155
Gregor von Nazianz 520
Gregor von Nyssa 520
Gregory, Wilton D., Bischof von Belleville (USA) 648
Greinacher, Norbert 341
Greschat, Martin 323
Grillmeier, Alois Kardinal 59 519 540
Grimes, Ronald 492
Grocholewski, Zenon, Erzbischof 594
Groer, Hans Hermann Kardinal, früherer Erzbischof von Wien 115 170 220 390 608
Groß, Otto 119
Groß, Walter 137 581
Grosser, Alfred 200
Grulich, Václav 476
Grünbein, Durs 632
Grünewald, Matthias 440
Guardini, Romano 624
Guenar, Philippe 486
Guevara, Che 45
Guggenberger, Bernd 301 579
Guggenberger, Wilhelm 83 323
Gunton, Colin 539
Gutiérrez, Gustavo 338

H

Haas, Wolfgang, Erzbischof von Vaduz 7 331
Habermas, Jürgen 354 468 645
Habibie, B. J. 147
Habyarimana, Juvénal 523
Hacks, Peter 634
Hadisumarta, Franz Xaver, Bischof von Manokwari-Sorong (Indonesien) 358
Haeffner, Gerd 305 576
Hahn, Hans-Otto 54
Haider, Jörg 20 281 391 439
Haight, R. 82
Halík, Tomáš 478
Halilović, Ibrahim 229
Haliti, Abdurrahman 253
Hallonsten, Gösta 50
Hamill, Robert 448
Handke, Peter 493 618 635
Handy, Charles 300
Hani, Chris 503
Hanig, Roman 647
Harl, M. 519
Härle, Wilfried 134
Harnack, A. von 518
Hart, Joep de 12
Harts, Kevin 468
Hasse, Hans-Peter 42 f.
Hategekimana, Alphonse 522
Hauerwas, Stanley 82
Haug, Heinrich 66
Hauke, Reinhard 275
Hausmanninger, Th. 354
Havari, Mithat 255
Havel, Václav 475
Haverkamp, A. 287
Heerbrand, Jakob 42
Hegedüs, A. 185
Heidegger, Martin 592
Heimbach-Steins, Marianne 354 550
Heine, Peter 640
Heins, Volker 53
Heinzmann, Richard 305
Held, K. 409
Hemminger, Hans-Jörg 136
Hempelmann, Reinhard 465
Hengsbach, Friedhelm 163 340 352 f. 355 550
Henrici, Peter, Weihbischof in Chur 332
Henrix, Hans Hermann 166
Henschel, Milton G. 419
Hepp, H. 410
Herbeck, Werner 594
Heremans, Roger 522
Hermle, Reinhard 329
Herms, Eilert 134 539
Hervieu-Léger, Danièle 235 ff.
Herzog, Roman 338 598
Heuser, Uwe 301
Hickey, James Aloysius Kardinal, Erzbischof von Washington 120
Hildebrandt, R. 285
Hildegard von Bingen 283 ff.
Hildesheimer, Wolfgang 618
Hinsch, Wilfried 303
Hintze, Peter 554
Hirschler, Horst, Bischof der Hannoverschen Landeskirche 605
Hitler, Adolf 391
Hitzler, Ronald 303
Hobbes, Thomas 430
Hobelsberger, Hans 570
Höffe, Otfried 296 304
Höffner, Joseph Kardinal, früherer Erzbischof von Köln 352
Höhn, Hans-Joachim 198 354 551 592
Holloway, Richard, „Primus" der schottischen Episkopalkirche 445
Holomisa, Bantu 501
Hölzle, Chr. 412
Homann, Karl 354
Homeyer, Josef, Bischof von Hildesheim 496 550 594
Hondrich, Karl Otto 303
Honnefelder, Ludger 225
Hoping, Helmut 645
Hoppe, Thomas 15 298 551
Höppner, Reinhard 340
Hortleder, Gerd 258
Hubbard, Lafayette Ronald 421
Huber, E. R. 406
Huber, Wolfgang, Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin und Brandenburg 217 308
Hübner, Beate 307
Hübner, R. M. 520
Hubrich, Theodor, früherer Weihbischof in Magdeburg 118
Huchel, Peter 618
Hühn, Hans-Joachim 304
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 591
Hume, John 449
Hummel, Karl-Joseph 117
Hünermann, Peter 31 460
Hüppe, Hubert 224
Hurkmans, Antoon, Bischof von Den Bosch 442
Hürten, Heinz 93 404
Hussein, Sadam 54
Husserl, Edmund 511
Hüster, Paul 570
Huster, Stefan 416
Hutchinson, Billy 449
Hutten, Kurt 419
Hutten, Ulrich von 43
Huxley, Aldous 299
Hyun-Kyung, Chung 630

I, J

Iby, Paul, Bischof von Eisenstadt 392
Ignatius IV. Hakim, Oberhaupt der griechisch-orthodoxen Kirche in Syrien 267
Ignati, Igumen 587
Ignatius Zakka I. Iwas, Patriarch der syrisch-orthodoxen Kirche in Syrien 267
Ikenaga, Leo Jun, Erzbischof von Osaka (Japan) 358
Iljumschinow, K. 474
Illia II., Patriarch-Katholikos von Georgien 335
Ilóm, Gaspar 100
Ingarden, Roman 511
Innokenti, Igumen 587
Jablkowska, Joanna 634
Jacobi, Reinhold 383
Jacquet, Aimé 384
Jagoda, Bernhard 555
Jaramillo, Alberto Giraldo 482
Jaschinski, E. 187
Jeismann, Michael 161
Jelzin, Boris 86 585
Jeremias, orthodoxer Metropolit von Frankreich 54
Jinnah, Muhammed Ali 276
Johannes Paul II. 25 48 54 104 119 ff. 216 324 371 382 390 ff. 429 486 540 545 548 570
John, Barbara 306
Johnson, Uwe 618
Jorio, Marco 143
Jörns, Klaus-Peter 580
Joseph, John, früherer Bischof von Faisalabad (Pakistan) 276
Jospin, Lionel 573
Jowcew, Georgij Iwanow, Bischof von Sofia und Plowdiw 91
Jung, Martin 42
Jüngel, Eberhard 133 341
Juppé, Alain 572
Justenhoven, Gerhard 108
Justino, Mario 317

K

Kaczynski, Reiner 377
Kagame, Alexis 522
Kahn, Alexander 361
Kaiser, Gerhard 107 187
Kalibwami, Justin 521 f.
Kalinik, Metropolit von Wratsa 88
Kallscheuer, Otto 339
Kaltefleiter, Werner 93
Kaminsky, C. 196
Kamper, Dietmar 258
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 11 110 175 211 226
Kannengießer, Ch. 519
Kapellari, Egon, Bischof von Klagenfurt 105 439
Kapp, Johannes, Weihbischof in Fulda 168
Kardec, Allan 314
Karrer, Leo 362 f.
Karrer, Martin 645
Kasper, Walter, Bischof von Rottenburg-Stuttgart 10 133 270 375 536 594 644
Käßmann, Margot 591
Kaufmann, Franz-Xaver 198 212 352 620
Kaunda, Kenneth 293
Kavan, Jan 476
Kayibanda, Grégoire 523
Kerber, Walter 354
Kern, Walter 465
Kerns, Otto 61
Kerševan, Marko 495
Kessler, Stephan Ch. 521
Kiechle, Stefan 426
Kielstein, R. 196
Kierkegaard, Sören 646
Kiesbauer, Arabella 547
Kiir, Salva 99
Kinkel, Klaus 260
Kirill von Smolensk, Metropolit 587
Kirker, Richard 445
Kiromba, Noel 522
Kirsner, Inge 257
Klauder, Wolfgang 250
Klaus, Václav 475
Klerk, Willem de 501
Klestil, Thomas 20 280 439
Klima, Viktor 20
Klöckener, Martin 377
Knoche, Monika 436
Knoll, Gertraud 281
Knopp, Guido 93 ff.
Knorr, Nathan Homer 419
Knudson, Hilton, anglikanische Bischöfin von Maine (USA) 444
Koch, Claus 215
Koch, Kurt 363 377 645
Koch, Manfred 631
Köcher, Renate 555
Kock, Manfred, Ratsvorsitzender der EKD 163 279 378 605
Koelle, Lydia 469
Koenot, Jan 258
Koew, Totjo 91
Kohl, Helmut 106 260 421 599
Kohlschein, Franz 377
Kok, Wim 442
Kokša, Djuro, Weihbischof in Zagreb 371
Kolakowski, Leszek 61
Kollek, R. 409
Kolvenbach, Peter-Hans 361

Komarica, Franjo, Bischof von Banja Luka 228
Kondr, Milan 476
Kondrusiewicz, Erzbischof, Apostolischer Administrator für den europäischen Teil Rußlands 378
König, Franz Kardinal, früherer Erzbischof von Wien 22 294
Kopp, Matthias 267
Körtner, Ulrich F. 581
Koschnik, Hans 338
Kostow, Iwan 91
Kothgasser, Alois, Bischof von Innsbruck 105 115
Kotschetow, A. 472
Kozlowieski, Adam Kardinal 59
Krappmann, Lothar 498
Krätzl, Helmut, Weihbischof in Wien 105 486
Krause, Joachim 431
Kräutler, Erwin, Bischof von Xingu (Brasilien) 70
Kreiner, Armin 581
Kreisky, Bruno 22
Krenn, Kurt, Bischof von St. Pölten 22 105 115 170 220 390 609
Krenz, Egon 185
Kriele, Martin 389
Kronenberg, Friedrich 11
Krug, Peter, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg 54
Krüger, Renate 117
Kruip, Gerhard 353 356
Küberl, Franz 23
Kubler, Michel 223
Kuharić, Franjo Kardinal, früherer Erzbischof von Zagreb 371
Kühn, Ulrich 134
Kummer, Chr. 411
Küng, Hans 294 f. 458 601
Küng, Klaus, Bischof von Feldkirch 23 105
Kurath, Peter 95
Kwanyin Bol, Karubino 98
Kwasniewski, Alexander 162

L

Labayen, Julio 207
LaCugna, Catherine Mowry 539
Lacunza Maestrojuán, José Luis 70
Lafontaine, Oskar 554
Lai, Whalen 600
Lajolo, Giovanni, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Deutschland 496 603
Lakatos, I. 80
Landersdorfer, Simon Konrad, früherer Bischof von Passau 66
Lange, Brigitte 308
Lange, Günter 176
Langendörfer, Hans 211 339 482 592
Lapschin, Wladimir 587
Larcher, Gerhard 466 469 492
Lashofer, Clemens 115
Latini, Silvano 270
Latourelle, René 466
Laufs, A. 409
Laun, Andreas, Weihbischof in Salzburg 439
Laurien, Hanna-Renate 110 340
Lauströer, Alfons 383
Lavie, Naftali 484
Law, Bernard Francis Kardinal, Erzbischof von Boston 121
Leach-Lewis, Peter 138
Lechner, Martin 571
Lee Kuan Yew 293
Lefebvre, Marcel 494 602
Legaspi, Leonardo Z., Erzbischof von Caceres (Philippinen) 432
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 4 10 67 108 109 113 163 167 170 175 211 279 327 337 429 436 535 f. 581 589 648
Leigh, Mike 581
Lemhöfer, Lutz 141
Lennon, Brian 450
León Carpio, Ramiro de 102
Le Pen, Jean-Marie 573 603
Lettmann, Reinhard, Bischof von Münster 11
Lévinas, Emmanuel 592
Lévi-Strauss, Claude 622
Liedtke, Patrick 246
Lienkamp, Andreas 353 f. 485 550
Lienkamp, Christoph 485
Liku Ada, Johannes, Erzbischof von Ujung Padang (Indonesien) 358
Lindemann, A. 520
Lipsius, Stephan 256
Loetscher, Hugo 618
Loewenich, Hermann von, Landesbischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern 375
Lohfink, Gerhard 538
Lohmann, Wolfgang 307
López Trujillo, Alfonso Kardinal 169
Lossky, Nikolas 587
Löwe, Hartmut, Bischof 51 108
Löwenstein, Alois Fürst zu 233
Löwenstein, Carl Fürst zu 232
Lubac, Henri de Kardinal 518
Lubachivsky, Ivan Kardinal, Großerzbischof von Lemberg 506
Lübbe, Hermann 198 389 538 621
Luckmann, Thomas 198 613
Lüdemann, Gerd 274
Ludin, Fereshta 432
Ludwig, Matthias 431
Lugner, Richard 21 282
Luhmann, Niklas 305 354
Lühr, Uwe 308
Lullus, Raimundus 560
Lumentut, Agustina 360
Lüninck, Elisabeth Freifrau von 211
Lütz, Manfred 340
Lutz, Chris 154
Lux, Josef 475
Lynch, Robert, Bischof von St. Petersburg (Florida) 432
Lyotard, Jean-François 188 468

M

Maas-Ewerd, Theodor 66
Macedo, Edir 316
Machar, Riek 98
Machel, Graça 501
MacIntyre, Alaisdair 646
Madelin, Henri 53
Magno, Carlos 317
Mahesh Yogi, Maharishi 139
Maier, Angelika 216
Maier, Hans 407
Maksim, Patriarch 88 594
Mandela, Nelson 99 501
Manemann, Jürgen 468
Manns, Peter 311
Manutscharjan, Aschot 263
Marcos, Ferdinand Jr. 531
Marcos, Fernando 531
Marcos, Imee 531
Margalit, Avishai 296
Marini, Franco 396
Markschies, C. 520
Marquard, Odo 185
Marrou, H.-I. 518
Martin, Diarmuid 245
Martini, Carlo Maria Kardinal, Erzbischof von Mailand 396
Martirosjan, Parkew, Bischof von Arzach (Armenien) 262
Marx, Karl 232 577
Marx, Reinhard 61 551
Mattes, Hanspeter 99
Mauss, Werner 482
Maximos IV., griechisch-orthodoxer Patriarch 264
May, Gerhard 40
May, Johannes 284
May, William E. 50
Mayer, C. 520
Mazowiecki, Tadeusz 228
Mazur, Georg, Weihbischof für den asiatischen Teil Rußlands 378
Mbanduwimfura, Déogratis 522
Mbeki, Thabo 501 629
Mbonerane, Albert 526
McAleese, Mary 108
McCartney, Robert 450
McConkie, Bruce R. 420
McDougall, Joy Ann 539
McLuhan, Marshall 298
McMurrough, Dermot 447
Medina Estévez, Jorge Arturo Kurienkardinal 59
Meeks, Wayne A. 492
Meiser, Hans 547
Meisner, Joachim Kardinal, Erzbischof von Köln 10 67 217 377 497 570
Mejdani, Rexhep 255
Meksi, Aleksandër 254
Melanchthon, Philipp 40
Mello, Anthony de 536
Men, Alexander 587 f.
Menamparampil, Thomas, Erzbischof von Guwahati (Indien) 320
Mendelssohn, Moses 490
Mendoza, Eduardo Umaã 480
Menke, Karl-Heinz 470
Menkin, M. F. 408
Mennekes, Friedhelm 558 ff.
Merkel, Angela 339
Merkt, A. 519
Mertlik, Pavel 476
Mesmer, Beatrix 142
Metz, Johann Baptist 56 297 468 600
Metzger, Marcel 492
Meurers, Heinrich 66
Meurice Estíu, Erzbischof von Santiago de Cuba 121
Meves, Christa 340
Meyendorff, John 587
Meyer, Hans Bernhard 377
Meyer, Hans Joachim 11 287 ff. 336 338 591
Meyer, Harding 134
Meyer, Josef zu Schlochtern 470
Meyer, Roelf 501
Meyer-Wilmes, Hedwig 645
Michalas, Anastasios 643
Michel, E. 352
Michel, Smarck 157
Mieth, Dietmar 492 577
Migne, Jacques-Paul 518
Mihow, Miho 88
Miles, Jack 582
Milošević, Slobodan 252
Minnerath, Roland 50
Misuari, Nur 532
Möhring-Hesse, Matthias 353 355
Möller, Christian 258
Molt, Peter 329
Moltmann, Jürgen 213 338 601
Mona Nagi, Philip 96
Monduzzi, Dino Kurienkardinal 59
Monterisi, Francesco 440
Montgomery, David 448
Montgomery, Frank Ulrich 58
Moon, Sun Myung 137 f.
Moos, Carlo 142
Moreno Casamitjana, Antonio, Erzbischof von Concepción (Chile) 72
Morozzo della Rocca, Roberto 214
Mouallem, Pierre 486
Moulinier, L. 285
Moutel, Michel, früherer Bischof von Nevers 575
Mowlam, Mo 447
Mugabe, Robert 629
Muhammed, Marie 147
Müller-Armack, Alfred 593
Müller, Andreas Uwe 516
Müller, Gerhard Ludwig 50
Müller, I. 285
Müller, Klaus 465 ff.
Müller, Oliver 49
Müller, Wolfgang W. 539
Münch, Richard 321
Münk, Hans 323
Münker, Stefan 300
Musil, R. 81
Muskens, Martinus, Bischof von Breda (Niederlande) 14 442
Mussinghoff, Heinrich, Bischof von Aachen 11
Muszyński, Henryk Józef, Erzbischof von Gnesen 108 484 495 f.
Mutilan, Mahid 533
Mvemve, Zithulele Patrick, Bischof von Klerksdorp (Südafrika) 38
Mworoha, Emile 523

N

Nacke, Bernhard 552
Nano, Fatos 255
Ndadaye, Melchior 524
Ndungane, Njongonkulu, anglikanischer Erzbischof von Kapstadt 162
Negroponte, Nicholas 301
Nell-Breuning, Oswald von 352
Neu, Viola 51
Neubert, Ehrhart 185 376
Neuhaus, Gerd 469
Neuner, Josef 204
Neves, Lucas Moreira Kardinal 432
Newmann, John Henry 444
Nickels, Christa 4 339 591
Nientiedt, Klaus 23 ff. 74 111 127 ff. 178 219 235 ff. 576
Nietzsche, F. 185
Niewiadomski, Józef 80 392
Nikodim von Charkiw, Metropolit 587
Nikolić, Danilo 229
Nikon, orthodoxer Bischof von Jekaterinburg 587
Nipkow, Karl Ernst 177
Nitisastro, Widjojo 147
Nitsch, Hermann 439
Noelle-Neumann, Elisabeth 433
Noko, Ishmael 491
Nolte, Claudia 106 279 339 498
Nomura, Augustinus Jun-ichi, Bischof von Nagoya (Japan) 358
Nordhofen, Eckhard 176
Norman, Edward 540
Nowak, Karl W. 282
Nowak, Kurt 187
Nowak, Leo, Bischof von Magdeburg 11
Nseniyumva, Vincent, Erzbischof von Kigali (Ruanda) 523
Ntakarutimana, Emmanuel 525
Ntamazeze, Louis 522
Ntamwana, Simon, Erzbischof von Gitega (Burundi) 525
Nterere, J. B., Bischof von Muyinga (Burundi) 524
Ntuyahaga, Michel 522
Nübold, Elmar 66
Nüchtern, Michael 647

O

O'Brian, Conor Cruise 450
Ockenfels, Wolfgang 352
O'Collins, Gerald 466
Oebbecke, Janbernd 416
O'Mara, John Aloysius, Bischof von Saint Catharines (Kanada) 38
Onaiyekan, John O., Erzbischof von Abuja (Nigeria) 38
Origenes 517
Ortega y Alamino, Jaime Lucas Kardinal, Erzbischof von San Cristóbal de La Habana 48
Orth, Stefan 470 489 558 ff. 635
Oshikawa, Toshio, Bischof von Naha (Japan) 358
Ott, Karl-Heinz 635
Otting, Olaf 414
Otto, Rudolf 185

P

Paarma, Jukku 648
Paisley, Ian 447
Panafieu, Bernard, Erzbischof von Marseille 603
Pankratij, Metropolit von Stara Sagora 88
Pannenberg, Wolfhart 81 134 580
Parrasolis, Albeiro 483
Paschkowskij, J. 88
Pasqua, Charles 385
Pastrana, Andres 479
Pastrana, Misael 479
Pauli, Frank 41
Pavelić, Ante 545
Péguy, Charles 619
Pellegrino, M. 518
Pelotte, Donald Edmond, Bischof von Gallup (New Mexico) 70
Penados del Barrio, Próspero, Erzbischof von Guatemala-Stadt 99
Pengo, Polycarp Kardinal, Erzbischof von Daressalam (Tansania) 59
Perraudin, André, Bischof von Kabgayi (Ruanda) 522
Périsset, Jean-Claude, Bischof 332
Peters, Jan 12
Pezel, Christoph 43
Phan, Peter C. 431
Picardet, René, früherer Bischof von Orléans 575
Pickel, Klemens, Weihbischof für den europäischen Teil Rußlands 378
Pieschl, Gerhard, Weihbischof in Limburg 211
Pilarczyk, Daniel, Erzbischof von Cincinnati (USA) 69 594
Pilla, Anthony M., Bischof von Cleveland (USA) 54 648
Pimen, Metropolit von Newrokop 88 594
Pinheiro, Paulo Sergio 524
Pinochet, Augusto 596
Plankensteiner, Thomas 23 115
Platonow, O. 86
Plessis, David J. du 460
Pollack, Detlef 612 ff.
Pollo, Mario 570
Popper, Karl 184
Pottmeyer, Hermann Josef 50 465
Prantner, Robert 171
Préval, René 155
Prieur, Jean-Marc 54
Prodi, Romano 394
Prokopf, A. 258
Pröpper, Thomas 465 f. 468
Proykow, Christo 91
Puljić, Vinko Kardinal, Erzbischof von Sarajewo 229
Pumberger, Josef 92 479
Putra, Hutomo Mandala 148

Q

Quezada Toruño, Rudolfo, Bischof von Zacapa (Guatemala) 104 321
Quilici, Oriano, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in der Schweiz 8
Quinn, Jason 446
Quinn, Mark 446
Quinn, Richard 446

R

Raab, Julius 171
Raabe, Felix 235
Radić, Jure 372
Radkovský, František, Bischof von Pilsen 479 496
Raeithel, Gert 417 420
Rahner, Hugo 518
Rahner, Karl 465 518
Rainer, Arnulf 560
Raiser, Konrad 334 587 629
Rajneesh, Bhagwan Shree 139
Ramazzini, Alvaro, Bischof von San Marcos (Guatemala) 104
Ramos, Fidel 530
Ratzinger, Joseph Kardinal 36 110 116 207 220 333 352 428 441 455 467 491 520 601 f.
Rauh, Horst Dieter 622
Rauschen, Theo 211
Rawls, John 303 354 577
Reese, Thomas J. 537
Reese-Schäfer, Walter 304
Reinach, Adolph 511
Reinach, Anna 511
Reinach, Pauline 511
Reinelt, Joachim, Bischof von Dresden 211 275
Reiter, Johannes 197 225 412
Remy, Martin P. 94
Rennings, Heinrich 66
Repgen, Konrad 93
Reventlow, H. Graf 519
Rhein, Stefan 41 f.
Rheingold, Howard 299
Riccardi, Andrea 127 ff.
Richter, Klemens 377
Ricoeur, Paul 468 f. 598
Riegner, Gerhard 268
Riethe, P. 284
Rinpotsche, Telo 474
Ritter v. Buß, Franz Josef 230
Ritter, Georg 22
Rivera Carrera, Norberto Kardinal, Erzbischof von Mexico City 59
Robinson, Mary 324
Rock, J. 408
Rocksam, Catherine, amerikanische Bischöfin 445
Rodríguez Maradiaga, Oscar Andrés, Erzbischof von Tegucigalpa (Honduras) 9
Roesler, Alexander 300
Rohls, Jan 52
Rohrandt, Rut 54
Röhrig, H.-J. 563
Romélus, Willy, Bischof von Jérémie (Haiti) 159
Romero de Campero, Ana María 73
Romero y Galdamez, Oscar A., früherer Erzbischof von San Salvador 321
Rooney, Marcel 220
Roos, Lothar 352
Rorty, Richard 294 646
Röseler, Sybille 309
Rosenzweig, Franz 592
Rosmini, Antonio 222
Röstel, Gunda 4 591
Roth, Claudia 340
Roth, Paul 88 475
Rouco Varela, Antonio María Kardinal, Erzbischof von Madrid 59
Rugova, Ibrahim 252
Ruh, Ulrich 3 57 136 178 ff. 273 287 ff. 327 398 ff. 505 ff. 543 583 631
Ruhuna, Joachim, früherer Erzbischof von Gitega (Burundi) 524
Ruini, Camillo Kardinal 395 397
Ruiz, Ariztía, chilenischer Bischof 68
Ruiz García, Samuel, Bischof von San Cristóbal de las Casas (Mexiko) 378
Rushdie, Salman 546
Rusinginzandekwe, Jean Marie Vianney 522
Russel, Charles Taze 418
Rusterholz, Heinrich 160
Rutherford, Joseph Franklin 418
Ryan, Meg 493
Rylko, Stanislaw, Erzbischof 570
Rzepka, Walter 376

S

Sade, Pascha 263
Saier, Oskar, Erzbischof von Freiburg 17 211
Samper, Ernesto 480
Sanchez de Murillo, J. 510
Sanin, Noemi 480
Santana Sequera, Ubaldo Ramón, Bischof von Ciudad Guayana (Venezuela) 54
Santer, Jacques 477 540
Saraiva Martins, José, Erzbischof 378
Sarego, Francesco, Bischof von Goroka (Papua-Neuguinea) 38
Sass, H.-M. 196
Sautter, Hermann 53
Sayer, Josef 113 216
Scannone, Juan Carlos 353
Seckler, Max 465
Seeber, David 435 550 558
Seehofer, Horst 308
Seghers, Anna 634
Sennett, Richard 577
Seper, Franjo Kardinal, früherer Erzbischof von Zagreb 371
Seraphim, früherer Erzbischof von Athen und ganz Griechenland 324 643
Serpa, Horacio 480
Seymour, William J. 461
Shan Kuo-hsi, Paul Kardinal, Bischof von Kaoshiung (Taiwan) 59 320 358
Sharif, Nawaz 276
Shehu, Tritan 254
Shirayanagi, Peter Seiichi Kardinal, Erzbischof von Tokio 359
Shirinowski, Viktor 585
Sieben, H. J. 517

Sierck, Gabriela M. 483
Sievers, Wilhelm, früherer Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg 54
Silajew, I. 84
Silberling, Brad 493
Siller, Hermann Pius 176
Silvestrini, Achille Kardinal 507
Simmel, Georg 305
Simon, Werner 568
Simonis, Adrian Kardinal, Erzbischof von Utrecht (Niederlande) 14
Simonis, Heide 6
Sin, Jaime Kardinal, Erzbischof von Manila 531
Sindambiwe, Sylvio 523
Singh, Sant Thakar 139
Sjuganow, Gennadi 585
Škvorčević, Antun, Bischof von Požega (Kroatien) 370
Sloterdijk, Peter 259
Smarth, Rosny 157
Smith, Joseph 417 420
Sodano, Angelo, Kardinalstaatssekretär 121 220 222 268 371 507
Soebo, M. 519
Solowjow, W. 85
Sorge, Bartolomeo 53
Speck, Bruno 319
Spies, Bernhard 634
Spital, Hermann Joseph, Bischof von Trier 269 383
Spong, Jack, anglikanischer Bischof von Newark (New Jersey) 445
Sponheim, Jutta von 285
Spranger, Carl-Dieter 544
Suharto, Hadji Mohamed 145 ff.
Süßmuth, Rita 200
Swiridow, Ioann 587
Switon, Kazimierz 484
Szawiel, Tadeusz 495
Szczypiorski, Andrzeij 200
Szeptychyj, Andreas 507

Sch

Schäfer, Bernd 117
Schäfer, Dietrich 321
Schäfer, Rolf 43
Schaffran, Gerhard, früherer Bischof von Dresden-Meißen 118
Schalkwyk, Marthinus van 501
Schalück, Hermann 54 113
Schandl, Franz 282
Scharping, Rudolf 339
Schatten, Thomas 256
Schätzle, Ortrun 388
Schäuble, Wolfgang 221 555
Schauenburg, Hermann 403
Schavan, Annette 432
Scheeben, Matthias Josef 457
Scheible, Heinz 40 43
Scheler, Max 511
Scherer, Wilhelm 284
Schilson, Arno 45 200 202 260
Schipperges, H. 284 287
Schiwkow, Todor 91
Schlechter, Armin 41
Schleyer, Hanns Martin 94
Schlink, Edmund 581
Schmemann, Alexander 587
Schmidt, Albert 339
Schmidt, Heide 21 281
Schmidt, Helmut 293 295 554
Schmidtchen, Gerhard 140
Schmitt, Karl Heinz 176
Schnabel, Reinhold 647
Schneider, Christian 159
Schneider, Michael 582
Schneider, Reinhold 582
Schneider, Theodor 581
Schneiders, Werner 377
Schockenhoff, Eberhard 225 466
Scholem, Gerschom 633
Schöllgen, G. 520
Schöllhammer, L. 197
Scholten, Clemens 161
Schönauer, Josef 118
Schönbohm, Wolf 306
Schönborn, Christoph Kardinal, Erzbischof von Wien 59 105 115 170 220 392 439 609
Schöndorf, Harald 306
Schotte, Jan Kardinal 202 356
Schrader, Marianna 284
Schramm, Michael 354 551
Schreiber, Hannes 210 370
Schröder, Gerhard 552 572 598
Schröder, Richard 61 186
Schröer, Henning 201
Schüller, Helmut 283
Schult, Rolf 94
Schumacher, Eckhard 635
Schure, Jan ter, früherer Bischof von Den Bosch (Niederlande) 442
Schüssel, Wolfgang 21
Schutz, Roger 108
Schwab, Hans Rüdiger 41
Schwager, Raymund 80
Schwan, Gesine 597
Schwarz, Alois, Weihbischof in Wien 612
Schwarz, Leo, Weihbischof in Trier 228
Schwarz, Ulrich 61
Schwarze, Bernd 258
Schwertner, Rudolf 220
Schwery, Henri Kardinal, früherer Bischof von Sitten 59

St

Staab, Franz 285 287
Staalsett, Gunnar, lutherischer Bischof von Oslo 270
Stadler, Arnold 635
Stadler, Ernst 619
Stadler, Ewald 22
Stafford, James Francis Kurienkardinal 59 332 570
Stahlmann, I. 520
Staikos, Michael 612
Stamm, Barbara 339 644
Starowoitowa, Galina 84
Starr, June 637
Stauber, M. 408
Stauf, Renate 633
Stecher, Reinhold, früherer Bischof von Innsbruck 12 31 105 115
Stefan, Metropolit von Weliko-Tarnowo 88
Stefani, Liliana 571
Stein, Edith 510 ff. 545
Steinbüchel, Th. 352
Steiner, George 634
Stepinac, Alojzije Kardinal, früherer Erzbischof von Zagreb 371 545
Sterzinsky, Georg Kardinal, Erzbischof von Berlin 59 270 594
Stichweh, R. 80
Stilting, Johannes 285
Stirnemann, A. 367
Stobbe, Hans-Günther 468
Stöcker, Adolf 212
Stohr, Albert, früherer Bischof von Mainz 66
Stoiber, Edmund 553
Stojanow, Petar 88
Stoll, Clifford 300
Stoll, Georg 431
Stork, S. 517
Strauß, Botho 634
Stres, Anton 495
Stricker, Gerd 588
Strittmatter, Erwin 634
Strukelij, Anton 50
Stubenrauch, Bertram 469
Studer, B. 519
Stuiber, A. 518
Stupperich, Robert 41

T

Taha, Uthman 95 99
Tanner, Albert 142
Tansi, Ciprian 268
Tàpies, Antoni 560
Tauler, Johannes 582
Tauran, Jean-Louis, Erzbischof 648
Tay, Moses, anglikanischer Erzbischof von Singapur 445
Tayler, Mark C. 468
Tertullian 517
Tettamanzi, Dionigi Kardinal, Erzbischof von Genua 59
Tettinger, Peter 211
Thatcher, Margaret 449
Théas, Pierre-Marie, Bischof von Lourdes 268
Therese von Lisieux 582
Thieser, Anna-Elisabeth 211
Thoma, Clemens 581
Thomä, Dieter 646
Thomas, Günter 200
Thomas, Jean-Charles, Bischof von Versailles 270
Thomé, Martin 646
Thönissen, Wolfgang 313
Thull, Martin 95
Tibalat, M. 606
Tiefensee, Eberhard 189
Tillich, Paul 488
Tinq, Henri 223
Tito, Josip 251
Tomášek, František Kardinal, früherer Erzbischof von Prag 477
Tomka, Miklós 495
Tomko, Jozef Kurienkardinal 357
Tomuschat, Christian 103
Tosovský, Josef 475
Tracy, David 468
Travolta, John 421
Treml, Hubert 259
Trier, Lars von 581
Trillhaas, Wolfgang 40
Trimbles, David 450
Trost, Willy 383
Trujillo Arango, Augusto Kurienkardinal 357
Tschernomyrdin, Viktor 86
Tscherrig, Émil Paul 331
Tschistjakow, Georgi 587
Tüchle, H. 518
Tudjman, Franjo 371
Turcotte, Jean-Claude Kardinal, Erzbischof von Montréal 9 72
Türk, Hans Günther 467
Tutu, Desmond 501 f. 595

U

Ulonska, R. 462
Ulrichs, Hans-Georg 258

V

Valeriu, Grigore Avram 317
Varela, Félix, 120
Vargas Alzamora, Augusto, Erzbischof von Lima 69
Vargas Llosa, Mario 618
Veen, Hans-Joachim 51
Velarde, Mike 531
Ven, Johannes van der 492
Verweyen, Hansjürgen 465 468
Vesper, Michael 591
Vikström, John, Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland 648
Vilmar, Carsten 278
Vilnet, Jean, früherer Bischof von Lille 576
Vinzenz, von Lérins 521
Vlk, Miloslav Kardinal, Erzbischof von Prag 442 475
Vlok, Adriaan 503
Vogel, Bernhard 339
Vogel, Hansjörg, früherer Bischof von Basel 362
Vogt, Hermann 155 422
Voigts, M. 430
Vollmer, Antje 4
Vorgrimler, Herbert 67
Voß, Josef, Weihbischof in Münster 211 594
Vranitzky, Franz 21 254
Vries, Wilhelm de 369

W

Waal, Alex de 96
Wagner, Harald 341 469 581
Wagner, Johannes 66
Waigel, Theo 553

Waldenfels, Hans 188 465
Waldheim, Kurt 20
Walesa, Lech 93
Wallacher, Johannes 580
Wallraff, H. J. 352
Walser, Martin 438 598 634
Wandel, Jürgen 61
Wanke, Joachim, Bischof von Erfurt 211 275 340
Warland, R. 518
Wartenberg, Günther 42 f.
Waschbüsch, Rita 211
Wasgen I., früherer Katholikos Aller Armenier 261
Waskowiak, Mary 73
Weakland, Rembert, Erzbischof von Milwaukee 9 73
Weber, Johann, Bischof von Graz 23 105 115 394 608
Wegmüller, Urs 97
Wehner, Rüdiger 621
Weibel, Rolf 145 366
Weil, Simone 582
Weir, Peter 581
Weis, Kurt 188
Weisner, Christian 340
Weiss, Dieter 539
Weizsäcker, Carl Christian von 550
Weizsäcker, Richard von 93
Welker, Michael 461
Wells, Ida B. 152
Wendebourg, Dorothea 386
Wendel, Saskia 468
Wenders, Wim 493
Weniamin, Igumen 588
Wenzel, Knut 468
Werbick, Jürgen 470 552 582
Wessely, Christian 469
Westerwelle, Guido 339
Wetter, Friedrich Kardinal, Erzbischof von München-Freising 10 106 227
Wichern, Johann Heinrich 590
Wiedenhofer, Siegfried 351
Wiemeyer, J. 354
Wiesendahl, Elmar 161
Wiesing, U. 412
Wiesner, Gerald, Bischof von Prince George (Kanada) 73
Wilfinger, G. 367
Wilfred, Felix 207
Williams, Robert 149
Wilson, Jacqueline 70
Windheuser, Annelie 211
Windthorst, Ludwig 232
Wingen, Max 530
Winterbottom, Michael 581
Wipf, Thomas 378
Wise, David 150
Wittek, Gabriele 138
Wittgenstein, Ludwig 81
Wolf, Bernward 74 ff.
Wolf, Christa 618
Woronzowa, Ludmila 83
Worrall, J. 80
Wright, G. H. 81
Wüst, Otto, früherer Bischof von Basel 362

X

Xhaferi, Arben 253
Xavier, Xico 314
Xu Zhixuan, Bischof-Koadjutor in Wanxian (China) 358

Y

Yarrold, Edward 446
Yegros Estigarribia, Celso, Bischof von Carapeguá (Paraguay) 69

Z

Zago, Marcello 105
Zak, Franz, Altbischof von St. Pölten 392
Zalar, Djuro 374
Zeiger, Ivo 232
Zeman, Miloš 475
Zenger, Erich 226
Zilk, Helmut 20
Zinn, Karl Georg 578
Zinser, Hartmut 107
Zöller, Michael 551
Zomack, Hubertus 117
Zubeir Wako, Gabriel, Erzbischof von Khartum (Sudan) 96
Zulehner, Paul 340 379
Zweig, Stefan 438 619
Zwick, Reinhold 469 581
Zybikow, Munko 473

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 1 52. Jahrgang Januar 1998

Auch das Petrusamt kann nur als immer auch sündiges angenommen werden.

Klaus Schatz

Streit um Rom

Wer sich auf das Thema „Rom" einläßt, der betritt vermintes Gelände. Das gilt nicht nur, aber gerade auch für die katholische Kirche in Deutschland. Und es gilt nicht erst, aber doch erst recht wieder nach der Veröffentlichung der Instruktion über die Mitarbeit von Laien am Dienst des Priesters. „Rom", das ist und bleibt für viele Katholiken ein Reizwort besonderer Güte, für andere wiederum der entscheidende Rettungsanker angesichts kirchlicher und gesellschaftlicher Unbilden im eigenen Umfeld. Es fällt schwer, nicht an die Sentenz aus Schillers „Wallenstein" zu erinnern: „Von der Parteien Haß und Gunst verwirrt…".

„rk" für römisch-katholisch steht als Kürzel auf den Lohnsteuerkarten deutscher Katholiken; in der Schweiz und in den Niederlanden firmieren katholische Kirchenmitglieder ohnehin durchgängig als „römisch-katholisch" bzw. „roomskatholiek". Grundsätzlicher formuliert: Die Beziehung zu Rom, genauer gesagt zum Papst, dem Bischof von Rom, der im Hochgebet bei jeder Eucharistiefeier genannt wird, gehört unablösbar zum katholischen Verständnis von Kirche. Das hat Konsequenzen gleichermaßen für die innerkirchlichen Verständigungsprozesse wie für den ökumenischen Dialog mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und auch für das Verhältnis der katholischen Kirche zu der Welt, in der sie ihre Botschaft zu bezeugen und den Menschen zu dienen hat.

Es gibt in der katholischen Kirche und Theologie derzeit auch keine ernstzunehmende Stimme, die den Lehr- und Jurisdiktionsprimat des Papstes grundsätzlich in Frage stellen oder für eine Verwandlung dieser Kirche in einen lockeren Bund mehr oder weniger selbständiger Ortskirchen ohne ein ausgeprägtes universalkirchliches Zentrum und ein Amt der Einheit plädieren würde. Eine solche Position könnte sich auch in keiner Weise auf das Zweite Vatikanische Konzil berufen. Aber es gibt gleichzeitig eine ganze Reihe von Problemen und Mißstimmungen im Zusammenspiel von zentralkirchlichen und ortskirchlichen Instanzen, die sich nicht mit dem Hinweis auf einen unsachlichen „antirömischen Affekt" wegerklären oder von vornherein unter Verdacht stellen lassen.

Die Schwierigkeiten liegen meist im „Kleingedruckten"

In ihrer im Juli 1997 verabschiedeten Stellungnahme zu den „Lineamenta", dem ersten römischen Vorbereitungspapier für die für dieses Jahr vorgesehene Asiensynode wünschte sich etwa die Japanische Bischofskonferenz vom Vatikan eine „neue Sicht der Verbindung zwischen den Kirchen in Asien und dem Heiligen Stuhl". Rom solle die „rechtmäßige Autonomie der Ortskirchen" stärker anerkennen. Für die japanischen Bischöfe ist es beispielsweise nicht einzusehen, warum japanische Übersetzungen liturgischer und katechetischer Texte ungeachtet ihrer Approbation durch die eigene Bischofskonferenz noch ein römisches Plazet brauchen. Im übrigen merken die Bischöfe an, die Art und Weise, wie die den „Lineamenta" beigefügten Fragen gestellt seien, vermittle den Eindruck, als würde hier eine Zentralverwaltung die Leistungen ihrer regionalen Unterabteilungen abrufen.

Kritische Stimmen zu Vorbereitung und Reglement der *Bischofssynode* sind auch sonst seit Jahr und Tag zu hören, und das nicht nur hinter vorgehaltener Hand. Warum, so wird etwa gefragt, müssen die Bischöfe zwei Wochen lang in den Plenarsitzungen nacheinander im Achtminutentakt ihre Statements vorlesen, ohne daß eine Möglichkeit zur allgemeinen Diskussion bestünde? Steht der Aufwand für die Synodenvollversammlungen überhaupt in einem sinnvollen Verhältnis zu ihrem Ertrag für die Ortskirchen bzw. das jeweils schwerpunktmäßig behandelte Thema?

Oder ein anderes Problem: Zwar ist es durchaus üblich, daß zur Vorbereitung gesamtkirchlicher Dokumente durch die Kurie Voten von Bischofskonferenzen oder Bischöfen eingeholt oder in Rom Konsultationen mit Vertretern aus den Ortskirchen durchgeführt werden. Aber die Dokumente, die dann schlußendlich von der Kurie veröffentlicht werden, sind entweder oft so allgemein gehalten und verbleiben so sehr im eigenen Sprachspiel der vielen Selbstzitate, daß sie kaum wirkliche Impulse für das Leben der Kirche geben können. Oder sie sorgen dadurch für Verwirrung bzw. mindestens nachträglichen Interpretationsbedarf, daß sie zwar an die Gesamtkirche gerichtet sind, aber eigentlich doch nur auf ganz bestimmte Länder oder Regionen zielen.
Und wie steht es mit den *Bischofsernennungen*, die inzwischen – von den bekannten Ausnahmen in Mitteleuropa abgesehen – in der ganzen Kirche vom Papst bzw. den ihm jeweils zuarbeitenden Kurienbehörden vorgenommen werden? Ist aber damit eine noch so gut informierte und um sachgerechte Entscheidungen bemühte Zentralbehörde schon aus strukturell-bürokratischen Gründen nicht tendenziell überfordert?

„Die Idee des Primates ist grundsätzlich etwas sehr Gutes. Das ‚Kleingedruckte', das heißt seine Umsetzung in der Praxis, muß jedoch gründlich erörtert werden." Was der anglikanische Theologe *Henry Chadwick* vor einigen Jahren bei einer Tagung der Münchner Katholischen Akademie so angelsächsisch-nüchtern in ökumenischer Perspektive formulierte, gilt mutatis mutandis auch und gerade für den katholischen Binnenbereich. Allgemeine theologische Überlegungen zur Communio-Ekklesiologie, zum Ineinander und zur gegenseitigen Verwiesenheit von Universalkirche und Ortskirchen oder zum Dialog als Grundprinzip kirchlicher Kommunikation sind sinnvoll und notwendig. Aber die meisten Fragen und Probleme, die heute vielen Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laienchristen im Blick auf die Stellung Roms in der Kirche auf den Nägeln brennen, betreffen tatsächlich vor allem das „Kleingedruckte".
Deshalb braucht die Diskussion über Papst und Kurie zuallererst eine gehörige Portion *Entmythologisierung bzw. Entmystifizierung*, und zwar in mehrfacher Hinsicht und nach verschiedenen Richtungen. Kritisch zu befragen sind gleichermaßen der positiv wie der negativ gefärbte Rom-Mythos, weil sie die Wirklichkeit jeweils auf ihre Weise, überzeichnen.
Wer am positiven Rom-Mythos strickt, der verweist etwa auf die Erfahrung und Weisheit von Jahrhunderten und Jahrtausenden, die in römischen Entscheidungen ihren Ausdruck fänden, weshalb diese denn auch kurzatmigen und aktualitätshörigen Vorstößen aus Ortskirchen oder von einzelnen Bischöfen oder Theologen grundsätzlich überlegen seien. Er hebt ab auf die unschätzbaren Vorteile einer gesamtkirchlichen Sicht der Dinge gegenüber teilkirchlichen Partikularismen und Geltungsansprüchen.
Neigt der eine Mythos zur glorifizierenden Überhöhung alles Römisch-Päpstlichen, so der andere zur überzogenen Dämonisierung. Rom erscheint dann als eine Art übermächtig-finsterer Krake, der engstirnig über die Rechtgläubigkeit wacht und nur darauf wartet, zukunftsgerichtete Initiativen „von unten" oder von mutigen Bischöfen zu ersticken oder zumindest zu gängeln, als eine in geheimnisvollen Machenschaften, Zentralismus, Klerikalismus und unkritischer Papstverehrung erstarrte, aber gleichzeitig in lauter Ängsten gefangene Institution.

Papstamt wie Kurie sind reformierbar

Im Interesse einer möglichst nüchternen und sachbezogenen Debatte über „Rom" ist demgegenüber zuallererst festzuhalten: Zwar ist das Papstamt in der Nachfolge des Petrus nach katholischem Verständnis „iure divino", nicht aber die Kurie als Verwaltungsapparat und ausführendes Organ. Die Kurie ist eine Behörde eigener Art mit einem besonderen Auftrag, mit spezifischen Prägungen und Gepflogenheiten, die mit ihrer Geschichte ebenso zu tun haben wie mit der Zusammensetzung ihrer Mitarbeiterschaft und ihres Führungspersonals.
Aber sie ist auch „normale" Behörde mit internen Spannungen und Koordinierungsproblemen, mit erleuchteten Momenten wie Schwerfälligkeiten, mit alten Zöpfen und Betriebsblindheiten. Sie veröffentlicht bzw. erläßt Dokumente und Verfügungen von sehr unterschiedlicher inhaltlicher Qualität und rechtlicher Verbindlichkeit. Und vor allem: Sie ist in ihrer Geschichte immer wieder reformiert und umstrukturiert worden (zuletzt durch Paul VI. 1967 und durch Johannes Paul II. 1988) und bleibt in ihren Strukturen und Arbeitsweisen auch weiterhin reformierbar und reformbedürftig.

Veränderungsspielraum gibt es aber auch bei der Art und Weise, in der der Papst selber sein Amt innerhalb des vorgegebenen theologischen und kirchenrechtlichen Rahmens ausübt. An wem ließe sich das besser ablesen als an Johannes Paul II., der dem Papstamt von Anfang an seinen Stempel aufgedrückt und im Verlauf seines Pontifikats immer wieder spektakuläre Zeichen gesetzt hat? So hat der jetzige Papst etwa durch seine Pastoralreisen innerhalb Italiens wie in alle Teile der Weltkirche und durch seine Auftritte als „Weltbischof" bei Großveranstaltungen („Gemeindepfarrer für das globale Dorf" nannte ihn „The Tablet" in einem Kommentar zum Weltjugendtreffen von Paris im August 1997) dem Petrusdienst unter den Bedingungen der modernen Kommunikationskultur eine neue Dimension aufgetan.

Damit ist aber gerade nicht gesagt, daß künftige Päpste willens oder in der Lage sein werden, diesen Stil weiterzupflegen. Die Zeitläufte wie das spirituelle Profil des Amtsinhabers können möglicherweise andere Akzente in der Ausgestaltung des Einheitsdienstes für die Gesamtkirche und der weltpolitischen Rolle des Papstes nahelegen. Auch im Verhältnis zwischen Papst und Kurie müssen sich die Dinge in jedem Pontifikat wieder neu einspielen.

Die Kirche tut sich selber als Institution wie in ihrem Zeugnis vor der Welt deshalb keinen Gefallen, wenn die Diskussion über die konkrete Ausgestaltung des Verhältnisses von gesamtkirchlicher Leitung und teilkirchlicher Verantwortung, über die Ausübung des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats oder über die Aufgaben der Kurie tabuisiert oder gar als eine Art Majestätsbeleidigung hingestellt wird. Die Kirche kann vielmehr von einer offenen und unvoreingenommenen Diskussion über diese Fragen – selbstverständlich auf der Grundlage des ganzen, nicht eines einseitig verkürzten katholischen Kirchen- und Amtsverständnisses – letztlich nur profitieren, sowohl für ihren Binnenbereich wie für ihre Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen.
Dabei ist es beileibe nicht so, daß nur eine Seite gute Argumente hätte. Es gibt eine nachvollziehbare Skepsis gegenüber der Ausweitung ortskirchlicher Kompetenzen auf Kosten der römischen Autorität und ebenso die verständliche Sorge, die Chancen des päpstlichen Einheitsdienstes könnten durch zu viel Dezentralisierung gemindert werden. Alternativmodelle und Reformvorschläge zur derzeitigen Praxis von Primatsausübung und kurialer Verwaltung sind auch oft noch nicht wirklich ausgereift oder gut genug in ihren Vor- und Nachteilen durchdacht. Aber all das spricht gerade nicht gegen, sondern für eine neue Runde in der Diskussion um das „Römische" in der katholischen Kirche.

Spannungen und Schwierigkeiten werden bleiben

Dabei müßte es etwa um die Bischofernennung bzw. Bischofswahl gehen. Es müßte doch möglich sein, rechtliche Formen für die Bestellung der Diözesanbischöfe in der katholischen Kirche zu finden, die den berechtigten Interessen der Teilkirchen bzw. ihrer Organe ebenso Rechnung tragen wie der Verantwortung des Papstes für die Gesamtkirche. Dabei kann es sicher keine Rückkehr zur altkirchlichen Praxis der Bischofswahl geben; das wäre anachronistisch. Es wäre aber z. B. nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll, den im Kirchenrecht vorgesehenen Konsultationen der verschiedenen Organe vor einer Bischofsernennung ein stärkeres Gewicht und auch einen höheren Grad an Verbindlichkeit zu geben.
Auch die Bischofssynode ließe sich im Interesse einer Stärkung der Mitverantwortung des Bischofskollegiums für die Gesamtkirche aufwerten. Sie könnte zu einem Forum werden, in dem – regional oder gesamtkirchlich – die wirklich brennenden Fragen des kirchlichen Lebens im Gespräch der Bischöfe untereinander und mit Papst und Kurie freimütig besprochen und gemeinsam Lösungswege gesucht werden. Gesamtkirchliche oder auch für eine größere Weltregion bestimmte Lehrdokumente oder Rechtsverordnungen ließen sich auf diese Weise durch den Episkopat mit vorbereiten, ohne den Papst dadurch formell an das Votum von Bischofssynoden zu binden.
Nicht zuletzt manche administrativen Umwege über Rom ließen sich einsparen, ohne daß dabei die Einheit der Kirche in Glauben und Leitung Schaden nehmen würde. Daß etwa deutsche oder österreichische Bischöfe vor Erteilung eines konkordatsrechtlich geforderten Nihil obstat für Theologieprofessoren bei einer vatikanischen Kongregation ein Plazet einholen müssen, ist ekklesiologisch ebensowenig zwingend wie die Approbation teilkirchlicher Katechismen durch die Kurie. Es kann schließlich, wo es um die Prüfung der Rechtgläubigkeit von Personen oder Veröffentlichungen geht, in Rom keine grundlegend anderen Maßstäbe geben als auf der Ebene eines Bistums oder einer Bischofskonferenz.

Kardinal *Godfried Danneels*, der Erzbischof von Mecheln-Brüssel, sagte vor einigen Wochen in einem Interview mit der katholischen französischen Tageszeitung „La Croix": „Ich glaube, wir sind noch nicht am Ziel unserer Bemühungen um eine Stärkung der Kollegialität." Er habe zwar niemals am guten Willen des Papstes und der römischen Kurie in dieser Hinsicht gezweifelt, aber es sei nicht so einfach, konkret herauszufinden, wie diese Kollegialität funktionsfähig zu machen sei: „Es wird einige Jahre, wenn nicht gar ein halbes oder sogar ganzes Jahrhundert brauchen, um unseren Stil für das dritte Jahrtausend zu finden."

Spannungen und Schwierigkeiten werden in jedem Fall bleiben. Zum einen deshalb, weil sich die primatiale, durch das Erste Vatikanum zugespitzte, und die kollegiale, durch das Zweite Vatikanum neu akzentuierte Traditionslinie im katholischen Kirchenverständnis nicht bruchlos zur Deckung bringen lassen, weder theologisch-theoretisch noch praktisch. Zum anderen deshalb, weil die katholische Weltkirche schon heute ungeachtet der Einheit in Lehre, Sakramenten und Amt ein sehr buntes und vielfältiges Gebilde ist und diese Vielfalt nicht zuletzt im Zug weiterer Inkulturierungsprozesse in Zukunft vermutlich noch größer und damit auch herausfordernder wird. Daraus ergeben sich neue Anforderungen für den innerkirchlichen Austausch insgesamt wie für Rom als Zentrum der Gesamtkirche in seinem begleitenden und in bestimmten Fällen intervenierenden Umgang mit den Teilkirchen.
Schließlich gehört das Bemühen um eine neue Balance zwischen Universalkirche und Teilkirchen, zwischen Papst und Bischofskollegium, zwischen der besonderen Stellung Roms und der Eigenprägung örtlicher und regionaler Teilkirchen auf der ganzen Welt auch zu den Hausaufgaben, die der katholischen Kirche im Blick auf den weiteren ökumenischen Weg aufgetragen sind. Volle kirchliche Gemeinschaft schließt nach katholischem Verständnis das Papstamt ein. Aber gerade deshalb braucht es das offene innerkatholische wie ökumenische Gespräch über dessen künftige Gestalt.

Ulrich Ruh

Bündnispartner?

Das Verhältnis zwischen Kirche und Bündnisgrünen entspannt sich.

Daß ein Gespräch zwischen höchsten Repräsentanten der katholischen Kirche in Deutschland und denen einer im Bundestag vertretenen, demokratischen Partei von einem Klima der Offenheit und des nüchternen und sachlichen Aufeinanderhörens geprägt war, mag im Allgemeinen keine allzu große Aufmerksamkeit wecken. Ganz anders verhielt sich dies jedoch mit einem solchen Treffen Anfang Dezember, einem katholisch-bündnisgrünen Gipfel. Eine Premiere.

Das Verhältnis der Kirchenleitung zu der aus der Bewegung entstandenen Partei war von Anfang an gestört, gleichwohl eine starke Gruppe der Grünen tiefreichende christliche Wurzeln besaß, diese auch offensiv vertrat, sich jedoch gerade in der Konstituierungsphase der Partei immer in Konkurrenz zum „linken" Flügel befand. Dabei gab es in diesem kirchlich-grünen Unverhältnis auch unterschiedliche Phasen, solche der gegenseitigen Ignoranz, aber auch solche, die durch markige Kampfrhetorik auf beiden Seiten geprägt war.

Vor diesem Hintergrund verdient das erste Treffen wirklich Beachtung, an dem von kirchlicher Seite unter anderem der Vorsitzende der Bischofskonferenz, *Karl Lehmann,* teilnahm. Bündnis 90/Die Grünen traten an mit der Bundestagsvizepräsidentin und evangelischen Theologin *Antje Vollmer*, dem Fraktionssprecher *Joschka Fischer*, der Vorstandssprecherin *Gunda Röstel* und ihrer kirchenpolitischen Sprecherin, Christa Nickels MdB.

Beide Seiten unterstrichen in ihrer getrennt vorgenommenen Nachlese des Gesprächs Gemeinsamkeiten, Übereinstimmung und Schnittmengen, besonders in Fragen der Sozial-, Migrations- und Flüchtlingspolitik. Man wollte dann aber auch nicht das Trennende verschweigen, das jedoch „offen und sachlich" benannt worden sei. Erwartungsgemäß waren dies die Fragen nach Ehe und Familie, die Regelung des Schwangerschaftsabbruchs und die Interpretation und künftige Gestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses.

Der offene und konstruktive Gesprächsverlauf dieses ersten Treffens – Fortsetzung wurde vereinbart – mag dabei gar nicht so sehr überraschen. Anzeichen eines kirchlich-grünen Tauwetters häuften sich in jüngster Zeit, auch wenn das Zentralkomitee der deutschen Katholiken Christa Nickels zum wiederholten Male im Frühjahr letzten Jahres nicht zum Mitglied wählen wollte.

Bei der kirchlich-bündnisgrünen Annäherung mögen schlicht auch Personen, persönliche Interessen und Charismen eine Rolle gespielt haben, hier wie dort. Auf der Seite der Öko-Partei ist dies sicherlich die amtierende kirchenpolitische Sprecherin, die die Annäherung offensiv betreibt, sich ein neues Verhältnis zu den Kirchen zum mit Verve verfolgten Programm gemacht hat. Sie tut dies nicht zuletzt aus einem intensiven Zugehörigkeitsgefühl zu bestimmten kirchlichen Basisgruppen, auch zu einer innerkirchlichen Opposition, mit der sie etwa das Anliegen einer Demokratisierung der Kirche teilt (vgl. Hk, April 1997, 186 ff.).

Auch für die Kirche könnten sich neue Anknüpfungspunkte ergeben im Rahmen des offenkundigen, umfassenden Identitätsfindungs- oder vergewisserungsprozeßes innerhalb von Bündnis 90/ Die Grünen, der sich, von Beobachtern und parteiinternen Kritikern selbst zu dieser Alternative zugespitzt, zwischen Regierungsfähigkeit und Machtorientierung als dem einen Pol, grünen Traditionen und Überzeugungen als dem anderen abspielt.

Auch wenn das Insistieren der Bündnisgrünen auf einer weiteren Trennung von Staat und Kirche, die Infragestellung von für beide großen Kirchen nicht zur Disposition stehenden staatskirchenrechtlichen Regelungen auch die für den Dialog Offenen in der Kirchenleitung beunruhigen und ärgern mögen: Die Auseinandersetzung über diese Fragen wird nie die Schärfe entwickeln können, nie die Abgründe aufreißen, wie es die Diskussion über die gesetzliche Regelung des Schwangerschaftsabbruches tat. Dieser Konflikt ist nun aber erst einmal ausgestanden.

Bewegung gab es aber nicht nur auf der Seite von Bündnis 90/Die Grünen. In dem Maße, wie innerhalb eines Teiles der katholische Kirche in Deutschland, der Umgang mit der pluralistischen Gesellschaft und damit auch dem Pluralismus in der Kirche selbst zu einem der zentralen Themen geworden ist, steht auch das Verständnis des politischen Agierens der Kirche und das Verhältnis zu den politischen Akteuren zur Diskussion.

Nicht umsonst stehen nicht nur die Reformvorschläge des Wirtschafts- und Sozialwortes im Mittelpunkt kirchlich-bündnisgrüner Kontakte. Mit dem Konsultationsprozeß zum Gemeinsamen Wort haben die Kirchen auch für die Bündnisgrünen eindrucksvoll eine neue Einstellung gegenüber den politischen Entscheidungsfindungsprozessen im besonderen, zur Meinungsbildung in eben einer pluralistischen Gesellschaft im allgemeinen demonstriert.

In diesem Kontext ist das „Bündnis", die „Bündnispartner" zu Schlüsselbegriffen kirchlicher Selbstverständigung geworden. Konsequent stand auch der Appell, Bündnisse in Sachfragen zu bilden, Bündnispartner für das eigene gesellschaftlich-politische Engagement zu suchen, am Ende des „Pluralismus"-Studientages des ZdK (vgl. HK, November 1997, 548 ff.)

Umgekehrt sollten daher aber die Bündnisgrünen, so sie wirklich ihrerseits am Bündnis mit den Kirchen zur Schaffung einer solidarischeren Gesellschaft, an der gemeinsamen Anwaltschaft für die in welcher Form auch immer von sozialer Ausgrenzung Bedrohten interessiert sind, eines nicht tun: Wo sich die Kirchen um institutionelle Absicherung eben der christlichen Prägekraft unserer gesellschaft-

lichen und politischen Kultur, um die Sicherung, Vermittlung und Pflege der Werteressourcen dieser Gesellschaft bemühen, dürfen ihnen nicht immer quasi reflexhaft Eigeninteresse und Machtgelüste unterstellt werden. *fo*

Schieflagen

Eine grundlegende Steuerreform wird kommen müssen

Selten wurde ein politisches Reformprojekt von fachlicher wie publizistischer Seite so einmütig begrüßt wie das nach Jahresbeginn 1997 von der Regierungskoalition beschlossene Vorhaben „große Steuerreform". Endlich sollte Ernst gemacht werden mit einer gründlichen Revision der durch Jahrzehnte ausufernder Steuergesetzgebungen vervielfältigten Schieflagen. Runter mit den viel zu hohen nominalen Tarifen und weg mit einer unübersehbar gewordenen Überzahl Steuervermeidungskünstler begünstigender Ausnahmeregelungen, hieß die Devise.
Überschaubarer, transparenter und gerechter – gerechter wenigstens annäherungsweise – sollte das deutsche Steuersystem werden. Zu streiten, so schien es, war höchstens noch über die Frage, ob das Projekt in allen Richtungen – mehr Transparenz, mehr Effizienz und weniger Ausnahmen – wohl weit genug gehen würde, und ob am Ende des Gesetzgebungvefahrens vom Anfangsvorhaben noch genügend übrig bleiben würde. Über die Notwendigkeit der Reform und auch über die prinzipielle Richtigkeit des eingeschlagenen Weges bestanden indes kaum Zweifel (vgl. HK, März 1997, 112).
Selten aber auch hat sich ein Reformprojekt von vergleichbarem Rang so sehr im Räderwerk parteipolitischer Händel und Interessenkollisionen verfangen wie dieses Vorhaben. Weitergekommen ist man das ganze Jahr über keinen wesentlichen Schritt. Und selbst eine Einigung in allerletzter Minute, wenigstens auf eine erste Stufe der Reform, was könnte dabei anderes herauskommen als eine wenig allseitige Gesichtswahrung, die trotzdem volle Freiheit zur Bloßstellung des politischen Gegners läßt?

Geradezu glücklich preisen möchte man im Vergleich dazu die allseits als Steuersünder und schlampige Haushälter verschrienen Italiener, denen im gleichen Jahr 1997 – Europa fest vor Augen – ohne allzuviel Aufhebens immerhin eine Einkommenssteuerreform mit einer rund fünfprozentigen Senkung der Spitzensteuersätze und – ohne die Vernachlässigung der notwendigen Unterscheidung der lebenswichtigen Güter und Dienstleistungen von den nicht lebenswichtigen – eine wesentliche Vereinfachung des Mehrwertsteuersystems gelungen ist.
Und lange nachsinnieren ließe sich über die Schwerfälligkeit parlamentarischer Verfahren, über Sinn und Unsinn von Parteienkonkurrenz, über die konstitutionellen Schwächen des deutschen föderalistischen Systems, das man nur schlechten Gewissens anderen empfehlen kann, und über die psychologischen Zwänge vorverlängerter Wahlkämpfe.
Aber es wäre nicht hilfreich, sich lange dabei aufzuhalten. Denn eine große Tarifreform bei gleichzeitiger Verbreiterung der Bemessungsgrundlage wird in den nächsten Jahren kommen *müssen*, wer immer nach dem 27. September 1998 regieren wird. Zu offensichtlich sind die vom gegenwärtigen System ausgehenden volkswirtschaftlichen, politischen und sozialen Schäden. Daß hohe nominale Steuersätze keine soziale Errungenschaft sind, werden schließlich auch „linke" Sozialdemokraten einsehen.

Die gegenwärtige Standortschwäche Deutschlands, wenn von einer solchen schon geredet werden muß, spiegelt sich ja nicht in den hohen Auslandsinvestitionen deutscher Unternehmen (mit teilweiser Verlagerung von Arbeitsplätzen), sondern in den bedrohlich geringen Investitionen ausländischer Unternehmen in Deutschland. Und wenn sich die öffentlichen Kassen aufgrund legaler wie illegaler Steuerverweigerung so sehr leeren, daß die Erfüllung zentraler Staatsaufgaben – vom Bildungswesen bis zur Polizei – in Frage gestellt sind, wird auch den eingefleischtesten „konservativen" Marktwirtschaftlern politisch unwohl.

Ein wohl besonders schwieriger und zugleich wichtiger Punkt: die *Entflechtung von Steuern und Subventionen*. Diesbezüglich wird dem Steuersystem des Guten zuviel zugemutet. Die vielen Abschreibungsmodelle in den neuen Bundesländern produzierten nicht nur Bauruinen und am Bedarf vorbeigeplante Einkaufszentren auf der grünen Wiese, sondern brachten auch zusätzliche Störungen in das Verhältnis von Ost- und Westdeutschen vor Ort. Aber die Steuersubventionen Ost sind nur ein besonders plastisches Beispiel von sozialer und ökonomischer Unwirtschaftlichkeit.

Ein anderer verquerer Punkt ist die Gestaltung der *Leistungsgerechtigkeit*. Ein triviales, aber auch im Steuerstreit übermäßig beliebtes Schlagwort heißt: „Leistung muß sich wieder lohnen." Das Schlagwort hat seine Berechtigung, wo es der Anregung von mehr wirtschaftlicher Selbständigkeit dient oder dem Vorrang von Erwerbs- vor Transfereinkommen. Es verdeckt aber allzu leicht, daß zur Leistungsgerechtigkeit im Rahmen des Steuerrechts auch gehört, daß nicht nur nach Leistungsfähigkeit veranlagt wird, sondern daß, ob Unternehmer oder Arbeitnehmer, ob juristische oder physische Person, die steuerliche Leistung im Verhältnis zur Leistungsfähigkeit auch tatsächlich erbracht wird.
Es gilt, den immer größer gewordenen Graben zwischen erkannter Leistungsfähigkeit und tatsächlicher Steuerleistung wieder zuzuschütten. Das wird nicht ohne internationale Abstimmung, mittelfristig auch nicht ohne kontrollierten steuerlichen Zugriff auf die internationalen Kapitalströme gehen.
Aber mindestens so dringlich wird eine weitgehende Verlagerung der Gewichte in der *Struktur der Besteuerung*.

In einer Zeit, in der die Einkommen aus abhängiger Arbeit gegenüber den Einkommen aus Kapitalerträgen an Gewicht verlieren, ist es nicht nur Ausdruck einer verkehrten Welt, daß trotz hoher Arbeitslosigkeit das Lohnsteueraufkommen noch steigt, während das Aufkommen aus der Körperschaftssteuer deutlich zurückgeht und die Einkommensteuer (ohne Lohnsteuer) innerhalb weniger Jahre auf das Niveau einer Bagatellsteuer gesunken ist; es ist auch ein Anachronismus, Arbeit mit hohen Steuersätzen zu belasten, während Aktiengewinne steuerfrei bleiben.
Der Faktor Arbeit muß nicht nur von den hohen Soziallasten zu Lasten aller Steuerzahler (auch der Selbständigen und Beamten) entlastet werden; auch eine steuerliche Entlastung des Faktors Arbeit zu Lasten der Gewinne und des Konsums ist dringend geboten.

Es gibt für ein Gemeinwesen nun einmal kein wirksameres Instrument, um geschuldete Solidarität zu erzwingen und damit eine Gesellschaft von unterschiedlich Leistungsfähigen und Vermögenden zusammenzuhalten, als die Steuer. Und nur soweit der Staat seinen Besteuerungswillen aufgabengerecht und im Sinne ausgleichender Gerechtigkeit auch durchsetzt, bleibt der Primat der Politik auch gegenüber wirtschaftlichen Interessen gewahrt. Und nur soweit dies tatsächlich gelingt – eine leistungsgerechte Steuerstruktur ist dafür eine wesentliche Voraussetzung – wird die Marktwirtschaft eine soziale Marktwirtschaft bleiben. *se*

Profilsuche

Volksentscheid zur Wiedereinführung des Buß- und Bettages gescheitert

Nimmt man das Abstimmungsergebnis vom Ersten Adventssonntag als alleinigen Maßstab der Bewertung, dann hat die nordelbische evangelische Kirche in ihrem Kampf um die Wiedereinführung des 1994 – außer in Sachsen – abgeschafften Buß- und Bettages als gesetzlichem Feiertag eine Niederlage erlitten. Der mit Hilfe eines Volksbegehrens erzwungene, in Schleswig-Holstein erstmalig angewandte Volksentscheid brachte nicht das erhoffte Ergebnis.

Auf den Stimmzetteln stand der Satz: „Ich fordere den Schleswig-Holsteinischen Landtag auf, das Feiertagsgesetz so zu ändern, daß der Buß- und Bettag wieder gesetzlicher Feiertag wird." Lediglich 19,9 Prozent der insgesamt 2,12 Millionen Wahlberechtigten sprachen sich dafür aus. Um erfolgreich zu sein, hätte es einer Zustimmung von mindestens 25 Prozent bedurft. Von denen, die sich am Volksentscheid beteiligten, votierten mehr als zwei Drittel (in absoluten Zahlen: 422 646) für Ja, rund ein Drittel mit Nein (196 856).
Das erforderliche Quorum wurde nicht nur als Durchschnittswert verfehlt. Auch der höchste Stimmenanteil an Befürwortern der Wiedereinführung im Landkreis Steinburg im Südwesten Holsteins blieb mit 21,8 Prozent klar unterhalb der 25-Prozent-Marke.

Die Gründe dafür, daß die Abstimmungsbeteiligung nicht größer und die Zahl der Befürworter der Wiedereinführung nicht höher gewesen waren, sind vielfältig. Es beginnt damit, daß man sich evangelischerseits bei diesem Probelauf für den Versuch, gewissermaßen von unten her die Wiedereinführung des Buß- und Bettages zu betreiben, eine der entkirchlichtsten Regionen Westdeutschlands ausgesucht hatte. Gerade hier mußte es besonders schwer werden.
Im Vorfeld von Volksbegehren und Volksentscheid hatten Politiker – allen voran die schleswig-holsteinische Ministerpräsidentin *Heide Simonis* (SPD) – deutlich gemacht, daß eine Wiedereinführung des Buß- und Bettages nicht zum Nulltarif zu haben sei. Die Arbeitnehmer hätten dann die Beiträge zur Pflegeversicherung allein zu bezahlen. Dies bedeute eine Kürzung des Bruttogehaltes um 0,5 Prozent. Bei einem angenommenen Bruttoeinkommen von 3750 DM und 13 Monatsgehältern pro Jahr hätte dies rund 245 DM ausgemacht.

Die Zahl der mit Ja votierenden Wähler blieb aber möglicherweise auch deshalb hinter den Erwartungen zurück, weil sich der Versuch, den Buß-und-Bettag-Streit zum Prüfstein heutiger Feiertagskultur zu erheben, als nicht sehr überzeugend erwies. Durch den gesetzlichen Schutz eines einzelnen Feiertages läßt sich nichts von dem wettmachen, was das Jahr über längst verloren ist.
Die Ursachen für das für die kirchlichen Initianten enttäuschende Ergebnis des Volksentscheids liegen allerdings nicht nur im Für und Wider einer christlich geprägten Feiertagskultur. Das Votum der Wähler drohte sich mit einem Votum für oder gegen Finanzierungsformen der Pflegeversicherung zu vermischen.

Wenn ausgerechnet FDP-Vertreter die Kirche in ihrem Anliegen unterstützten, zeigte dies nur, daß sie den Volksentscheid zugunsten der von ihrer Partei favorisierten, aus privaten Mitteln finanzierten Pflegeversicherung zu nutzen suchten. Der evangelischen Kirche konnte indes nicht daran gelegen sein, daß ihr Eintreten für die Wiedereinführung des Buß- und Bettages als ein indirektes Votum zugunsten bestimmter Finanzierungswege oder sogar zu Lasten der Pflegeversicherung überhaupt ausgelegt würde.
Insofern spricht manches dafür, daß das Abstimmungsergebnis auch als Ausdruck einer Unsicherheit der Wähler in der Sache selbst zu lesen ist. Die sozial- und finanzpolitische Frage nach der Finanzierung der Pflegeversicherung war nur schwer von der pastoral-kulturellen nach Sinn und Wert eines kollektiv begangenen Bußtages in einer säkularen Gesellschaft zu trennen.
Wenn im Anschluß an den gescheiterten Volksentscheid in Kommentaren von Kirchenvertretern auffallend wenig von Scheitern und überraschend oft von Erfolg die Rede war, zeigte sich darin mehr als nur der Versuch von Kirchenoberen, mit der Niederlage innerlich zurechtzukom-

men. Der Volksentscheid in Schleswig-Holstein – weitere Initiativen in anderen Bundesländern sind im Gange – hatte sich für die evangelische Kirche längst vom eigentlichen Anliegen der Rückgängigmachung einer politischen Entscheidung zu ihren Lasten gelöst.
Das Schicksal des Buß- und Bettages wurde in den letzten Jahren innerhalb der evangelischen Kirche zu einem Paradebeispiel für die Art und Weise erhoben, mit der der Protestantismus für eigene legitime Anliegen eintritt, Profil und u. U. auch Kanten zeigt. Der Eindruck, nicht rechtzeitig und deutlich genug die eigenen Interessen vertreten zu haben, machte den Streit um den Feiertag im November zum Fanal einer Kirche, die angeblich nicht mehr in der Lage und willens sei, für zentrale Elemente ihrer Tradition – ob gelegen oder ungelegen – gesellschaftlich einzutreten. Belastend wurde dies obendrein durch den verbreiteten und selbstkritisch geäußerten Verdacht, „der katholischen Kirche wäre das nicht passiert" (Frankfurter Rundschau, 19.11.97).
Das erforderliche Quorum erreichte man in Schleswig-Holstein zwar nicht. Dennoch ist dieses Votum nicht bedeutungs- oder wirkungslos geblieben. Vielleicht weniger für den Buß- und Bettag und sein Anliegen als vielmehr für die Wachsamkeit, mit der die großen Kirchen freiwillige oder erzwungene Rückzüge aus christentümlich geprägten Verhältnissen beobachten und darauf reagieren *nt*

Verschoben

Wolfgang Haas wird erster Erzbischof von Vaduz

Was schon vor Jahren als Lösung für den Streit um den Churer Diözesanbischof *Wolfgang Haas* von den einen im Spaß und von den anderen im Ernst vorgeschlagen wurde, hat der Heilige Stuhl ausgeführt. Am Mittag des 2. Dezember 1997 teilte die Apostolische Nuntiatur in der Schweiz mit, der am Nachmittag erscheinende „Osservatore Romano" werde die Nachricht veröffentlichen: „Der Heilige Vater hat die Erzdiözese Vaduz (Liechtenstein) mit aus der Diözese Chur (Schweiz) ausgegliedertem Territorium errichtet und diese direkt dem Heiligen Stuhl unterstellt. Gleichzeitig hat der Heilige Vater den Hochwürdigsten Herrn Wolfgang Haas, bisher Bischof von Chur, auf den genannten Erzbischofstuhl erhoben."

Zur Begründung dieses Schrittes führte die Nuntiatur aus: „In Ausübung seines obersten Hirtenamtes der universalen Kirche ist der Heilige Vater vom Wunsch erfüllt, das Wirken einer der ältesten Kirchen jenseits der Alpen zu fördern. Deshalb hat er entschieden, die direkten Bande mit der kirchlichen Gemeinschaft von Liechtenstein zu stärken und den neuen kirchlichen Jurisdiktionsbereich zu schaffen, der unmittelbar dem Heiligen Stuhl untersteht."

Ein Blick in die Geschichte zeigt, daß diese Begründung im schlechtesten Sinn des Wortes *nur diplomatisch* ist. Eine der ältesten Kirchen jenseits der Alpen ist das seit 451 nachweisbare Bistum Chur, nachdem Chur bereits in spätrömischer Zeit Hauptstadt der Provinz Raetia prima geworden war. Das Gebiet des Fürstentums Liechtenstein gehört seither kirchlich ebenfalls zu Chur; Fürstentum wurde es 1719, als Kaiser Karl VI. die Reichsherrschaften Vaduz und Schellenberg zum unmittelbaren Reichsfürstentum erhob. Mit der Auflösung des Heiligen Römischen Reiches wurde das Fürstentum Liechtenstein 1806 souverän; bis zur Errichtung des Erzbistums war es eines der 16 Dekanate des Bistums Chur.
In einem „Wort des Bischofs" vom gleichen Tag wurde Bischof Haas selber etwas deutlicher: „Im wesentlichen sind wohl die Umstände und Zusammenhänge bekannt, welche zu diesem Schritt geführt haben." Er habe „diese Entscheidung des Heiligen Vaters vertrauensvoll angenommen" und, getragen vom Glauben unserer Kirche, sei es sein Bestreben, auch hier und jetzt den Willen Gottes zu erkennen und im Geiste des Gehorsams seine Verfügbarkeit zu leben.

Eines von 16 Dekanaten eines Bistums, das seinen Bischof mehrheitlich nicht akzeptiert, zum Erzbistum zu machen und den unbeliebten Bischof auf dessen Stuhl wegzubefördern, ist die *strukturelle Lösung eines Personalproblems* und mithin eine Lösung, vor der die Organisationslehre warnt. Diesem offensichtlichen Sachverhalt hält die Erklärung der Nuntiatur entgegen: „In der Entscheidung Seiner Heiligkeit muß man auch eine hohe Wertschätzung für das Fürstentum Liechtenstein, das geographische Herz Europas, erblicken. Zudem trägt sie ebenso der historischen Bedeutung des Fürstentums wie auch dessen aktiver Anwesenheit in der internationalen Gemeinschaft Rechnung." Dazu wird auf die diplomatischen Beziehungen des Fürstentums mit dem Heiligen Stuhl seit 1985 und vielen anderen Ländern der Europäischen Gemeinschaft hingewiesen.
So stellt die Nuntiatur das Erzbistum Vaduz schließlich in die Reihe der im zu Ende gehenden Zeitalter der Nationalstaaten errichteten Erzbistümer, die mit souveränen Klein- bzw. Kleinststaaten zusammenfallen: Fürstentum Monaco (seit 1981 Erzbistum) und Großherzogtum Luxemburg (seit 1988 Erzbistum).

Im Bistum Chur und darüber hinaus brachten die Reaktionen mehrheitlich eine große Erleichterung zum Ausdruck. „Mit der Versetzung von Bischof Wolfgang Haas ist die Voraussetzung für einen Neuanfang und eine bessere Zusammenarbeit innerhalb und außerhalb der römisch-katholischen Kirche der Diözese Chur geschaffen worden", erklärte beispielsweise die Römisch-katholische Zentralkommission des Kantons Zürich; deshalb hofft sie mit vielen anderen, „daß mit einem neuen Bischof die aktuellen Probleme in einem Klima des Vertrauens und des Dialogs angegangen werden können". Enttäuscht äußerten sich verständlicherweise jene

Kreise, für die Bischof Haas der einzige Schweizer Bischof war, der fest im Glauben verwurzelt und entschlossen ist, nicht um eines faulen Friedens willen kostbares Glaubensgut über Bord zu werfen und der deshalb kein „Mann des Ausgleichs" ist.

So ist zu befürchten, daß die Auseinandersetzungen um Bischof Haas im Sinne einer Schadensbegrenzung quantitativ wohl verringert, inhaltlich aber nicht gelöst, sondern nur von Chur nach Vaduz verschoben wurden. Eine Schadensbegrenzung auf ihre Kosten will sich eine Mehrheit im Fürstentum Liechtenstein aber nicht ohne weiteres gefallen lassen. Der Fürst scheint sich mit der getroffenen Lösung abzufinden, zumal er ohnehin für eine Trennung von Kirche und Staat eintritt und sich deshalb zu innerkirchlichen Vorgängen aus Prinzip zurückhaltend äußert. Vom Botschafter des Fürstentums beim Heiligen Stuhl, seinem Bruder Prinz Nikolaus, dem eine große Nähe zum Opus Dei nachgesagt wird, dürfte der Fürst wohl zum voraus informiert gewesen sein.

Nicht informiert waren die politischen Behörden und das Dekanat. Mit 18 gegen 6 Stimmen bezeichnete die Dekanatsversammlung den vatikanischen Entscheid als „eine überstürzte Entscheidung ohne klares Konzept"; deshalb bittet sie, diese Entscheidung zu überdenken, und sie fordert den Apostolischen Nuntius, Erzbischof *Oriano Quilici*, Erzbischof Haas sowie die politischen Behörden des Landes auf, in Rom zu intervenieren, „damit die Entscheidung der Erhebung Liechtensteins zur Erzdiözese sistiert wird".
Diese Stellungnahme wird von einer Petition unterstützt, die vom Administrationsrat des Dekanates in die Wege geleitet wurde und an den Landtag, das Liechtensteinische Parlament, gerichtet ist. Dieses wird sich schon kurz nach Redaktionsschluß dieses Heftes mit dem ganzen Vorgang beschäftigen, der nicht ohne Auswirkungen auf die laufende Revision der Verfassung, in der die römisch-katholische Kirche noch als „Landeskirche" bezeichnet wird, bleiben dürfte. *we*

Amerikasynode: Ungewohnte Begegnung

Vom 16.November bis zum 12.Dezember 1997 tagte in Rom die außerordentliche Bischofssynode für Amerika. Für die Vertreter der Ortskirchen Nord- und Südamerikas bot sich die seltene Gelegenheit einer Begegnung von Bischöfen aus dem ganzen Kontinent.

Mit Verabschiedung und Veröffentlichung einer Schlußbotschaft ging am 12. Dezember 1997 die Sonderversammlung der Bischofssynode für Amerika zu Ende. Rund 250 stimmberechtigte Synodenmitglieder, Vertreter der Episkopate Nord- und Südamerikas, der vatikanischen Kurie und anderer Episkopate, dazu Gäste und Experten, berieten vier Wochen lang über kirchliche wie gesellschaftliche Fragen diesen Kontinent betreffend.
Grundlage der Beratungen war das erst kurz vor Beginn der Synode fertiggestellte Arbeitsdokument (vgl. HK, November 1997, 554ff.) Dessen Thema war auch das Gesamtthema der Synode: „Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus: der Weg zu Umkehr, Gerechtigkeit und Solidarität in Amerika". Arbeitsdokument und Bischofssynode nahmen mit diesem christologischen Ansatz eine methodische Linie auf, die bereits die Vierte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo 1992 prägte (vgl. HK, Dezember 1992, 562ff.).

Schuldenlast, Armut, Korruption

Neben Einführung und feierlichem Schlußbekenntnis („Jesus Christus ist unsere Hoffnung") besteht die Schlußbotschaft aus dem Dreischritt der Darstellung der „Freuden", „Sorgen" und „Herausforderungen der Kirche in Amerika". Es handelt sich um einen aklamatorisch gehaltenen („wir grüßen euch…), wenig analytischen Text.
Im Abschnitt über die „Freuden der Kirche in Amerika" wenden sich die Synodenteilnehmer an verschiedene Teilgruppen (Familien, Laien, Frauen, Kinder, Jugendliche, Bischöfe, Seminaristen, Pfarreien u. a.), im Zusammenhang mit den „Sorgen" u. a. an verschiedene als Problemgruppen angesprochene Adressaten (Familien, junge Erwachsene, Straßenkinder, Einwanderer, Minderheiten, indigene Völker, Afro-Amerikaner, Arme, Politik und Finanz- und Wirtschaftswelt u. a.). Als Herausforderungen werden genannt: „Neue Evangelisierung", Berufungen zu Priestertum und Ordensstand, Mission, soziale Kommunikationsmittel.
Bei einem insgesamt recht zurückhaltenden Medieninteresse an der Synode fanden sich in den Meldungen vor allem die Aussagen zur *Schuldenlage* des südamerikanischen Subkontinents wieder. Die internationale Verschuldung, so heißt es mit einer fast wörtlich dem Arbeitsdokument entnommenen Formulierung, sei zwar „nicht die einzige Ursache für Armut in vielen Entwicklungsländern". Dennoch könne nicht übersehen werden, daß sie dazu beigetragen habe, „Bedingungen extremer Bedürftigkeit" zu schaffen, die eine „drängende Herausforderung für das Gewissen der Menschheit" darstelle. Der Aufruf des Papstes aus „Tertio millenio adveniente" zu Reduzierung bzw. Erlaß der Schulden für die ärmsten Länder zum Jahr 2000 wird wiederholt.
Zur Armutssituation weist die Schlußbotschaft darauf hin, daß die Ursachen hierfür nicht nur in „persönlicher Sündhaftigkeit einzelner" zu suchen seien, sondern in „Strukturen der Sünde". An

dieser Stelle wird das einzige Mal inhaltlich ausdrücklich zwischen Nord- und Südamerika differenziert. Mit „Bestürzung und Schrecken" betrachte man die in Nordamerika Jahr für Jahr immer größer werdende Kluft zwischen jenen, die im Überfluß leben, und denen, die nur über das Nötigste verfügen. In Südamerika existierten ganze Regionen unter Bedingungen, die mit der allen Menschen gleichermaßen von Gott mitgegebenen Würde unvereinbar seien. Auch auf die Probleme Drogen- und Waffenhandel sowie Korruption und ihre weitreichenden verhängnisvollen Auswirkungen auf die Menschen in Amerika wird verwiesen.

Von Sekten ist keine Rede

Den akklamatorischen Charakter der Schlußbotschaft unterstreicht auch die Tatsache, daß bestimmte, komplexere oder auch strittigere Themen nicht oder nur kaum Berücksichtigung finden. Der Abschnitt über die Afro-Amerikaner enthält zwar Appelle zur Überwindung von – ohne daß sie ausdrücklich so genannt werden – rassistischen Einstellungen und Verhältnissen, aber keinen Hinweis auf eigene kulturelle Prägungen dieser Gruppe (der Begriff „Inkulturation" findet sich überhaupt nicht). Anders in bezug auf die indigenen Völker. Hier spricht sich die Synode dafür aus, die Kultur dieser Völker zu achten und sie in der Bewahrung ihres Erbes zu unterstützen.

Auffällig ist die Tatsache, daß eines jener Themen, die im Rahmen der Synodenberatungen einen hohen Stellenwert einnahmen, gänzlich unerwähnt bleibt: die *Sektenthematik*. Synodenteilnehmer hatten sich verschiedentlich für eine differenziertere kirchliche Diktion im Umgang mit neuen religiösen Bewegungen eingesetzt. Auch sprachen sich zahlreiche Synodendelegierte für ein vermehrtes Engagement der katholischen Kirche auf ökumenischem Gebiet aus. Im „Instrumentum laboris" hatte es geheißen, Lateinamerika sei nicht nur ein christlicher, sondern ein „katholischer Kontinent".

Kennzeichnend für die Schlußbotschaft ist auch, daß Themen, die typischer für die Ortskirchen in Nordamerika als für diejenigen Lateinamerika sind, eher geringe Berücksichtigung fanden. Während sich etwa der Erzbischof von Milwaukee, *Rembert Weakland*, in seinem Synodenstatement u. a. für eine „angemessene Rolle der Frau in Gesellschaft und Kirche" einsetzte und ökologische Gesichtspunkte bei der Weltgestaltung hervorhob, fehlen beide Themen in der Botschaft.

Aber auch strittige lateinamerikanische Themen lassen sich nur schwer ausmachen. Die „Theologie der Befreiung" bleibt unerwähnt, Basis-gemeinden werden unter der allgemeinen Bezeichnung als sogenannte „kleine christlichen Gemeinschaften" subsumiert und ihr Wert vor allem „im Dienst an den Pfarreien und Diözesen" begriffen. Dafür hob jedoch einer der Präsidenten der Synode, der kolumbianische Pro-Präfekt der Kleruskongregation, Erzbischof *Darío Castrillón Hoyos*, auf der Abschlußpressekonferenz hervor, wie friedlich und „ohne Spannungen" die Synode verlaufen sei. Wenn es in der Schlußbotschaft heißt, daß man in den lateinamerikanischen Ortskirchen „dankbar" sei für die „substantielle Hilfe" aus Europa und von zentralen Institutionen der Kirche, zielte dies nicht zuletzt auch auf die Arbeit der deutschen Bischöflichen Aktion „Adveniat". Der Vorsitzende der Unterkommission der Deutschen Bischofskonferenz für Kontakte mit Lateinamerika, der Essener Weihbischof *Franz Grave,* gehörte zu den vom Papst ernannten Synodendelegierten.

Inwieweit es im Rahmen der Bischofssynode tatsächlich gelungen ist, aus der Kirche in „den beiden Amerika" – wie man in den Synodensprachen oft formulierte – die „Kirche Amerikas" zu machen, bleibt dahingestellt. In der Schlußbotschaft bekennt sich die Synode jedenfalls dazu, daß man sich als *„eine* Gemeinschaft" verstehe. Amerika umfasse zwar viele Nationen, Kulturen und Sprachen, dennoch gebe es viele Verbindungen untereinander und viele Weisen, auf denen man gegenseitig Einfluß nehme auf das Leben der jeweils anderen. Auf Einladung des Papstes habe man versucht, die Antworten auf die Probleme und Sorgen der verschiedenen Länder „nicht im Dienste eines Teils Amerikas" zu suchen.

Gegen Ende der Schlußbotschaft wird auch eine weitere enge Zusammenarbeit zwischen den Ortskirchen, Bischofskonferenzen und Riten innerhalb der katholischen Kirche von Nord- und Südamerika beschworen. Während der Synode spielten Überlegungen eine Rolle, den bestehenden kirchlichen Institutionen (Bischofskonferenzen und -räte) eine weitere, gesamtamerikanische Struktur hinzuzufügen. Im Laufe der Synode mehrten sich jedoch Stimmen, die solchen Plänen ablehnend gegenüberstanden und dafür empfahlen, die Zusammenarbeit mit den bestehenden Strukturen zu intensivieren.

Der Abschluß in Mexiko in gut einem Jahr

Nicht veröffentlicht wurden die 76 „Propositiones", Vorschläge der Synodenteilnehmer an den Papst zur Erarbeitung des nachsynodalen Schreibens, das den offiziellen Abschluß der Synode darstellen wird. Im Sinne einer Empfehlung sprachen sich die Synodenteilnehmer dafür aus, den feierlichen Abschluß der Synode zusammen mit der Übergabe des nachsynodalen Schreibens für ganz Amerika – voraussichtlich in etwa einem Jahr – im mexikanischen Wallfahrtsort Nuestra Señora de Guadalupe zu begehen.

Aus dem Kreis der Synodenteilnehmer wurde die Kommission bestimmt, die für die Umsetzung der erarbeiteten Vorschläge verantwortlich ist. Als einziger erhielt der Erzbischof von Montreal, Kardinal *Jean-Claude Turcotte*, gleich im ersten Wahlgang die erforderliche absolute Mehrheit. Zwei prominente Mitglieder dieser Kommission wurden vom Papst ernannt: der Präsident des Lateinamerikanischen Bischofsrates, der Erzbischof von Tegucigalpa, *Oscar Andrés Rodríguez Maradiaga*, sowie Erzbischof Darío Castrillón Hoyos.

Inwieweit sich der Aufwand einer vierwöchigen Bischofssynode tatsächlich lohnte, wurde auch von manchem Synodenteilnehmern gefragt und dürfte unterschiedlich beurteilt werden. Synodenteilnehmer wiesen jedenfalls verdächtig oft darauf hin, daß der Wert der Synode nicht in ihren konkreten, schriftlich faßbaren Ergebnissen zu suchen sei, und hoben den Wert der Kontakte und Begegnung hervor. Und wer wollte ernsthaft bestreiten, daß dies sinnvoll und notwendig ist. Ein römischer Botschaft brachte den Gesamteindruck der Synode ansonsten auf die Formel – berichtet „La Croix" (9.12.97): „Die Synode? Das ist doch diese Weiterbildungsveranstaltung der Bischöfe... und des Papstes". (Eine ausführliche Synoden-Berichterstattung folgt im Februar-Heft.) *K. N.*

Laieninstruktion: Vielstimmiges und meist kritisches Echo

Die Reihe derjenigen, die sich zur jüngsten vatikanischen Instruktion zur Mitwirkung von Laien in der Seelsorge – mehrheitlich kritisch – äußern, reißt nicht ab. Die Diskussion zeigt, daß es dabei im Kern weniger um die Rolle der Laien in der Kirche als vielmehr um das Selbstverständnis des Priesters geht.

Die unter der Federführung der Kleruskongregation Mitte November 1997 veröffentlichte „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" (vgl. HK, Dezember 1997, 598; vgl. ds. Heft, 1ff., 28ff.) hat vor allem in den deutschsprachigen Ländern ein beispielloses Echo gefunden. So vielstimmig dieses Echo insgesamt auch bislang ausfiel – selbst bei Bischöfen und Bischofskonferenzen überwog die Kritik am Inhalt und vor allem am Ton, aber auch an der Weise der Erarbeitung und Veröffentlichung dieses Schreibens.

Ist Priestermangel eine „Chance" für Laien?

Aussagekräftig für die Haltung vieler Bischöfe in Deutschland zur Instruktion ist weniger eine Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 25. November, als vielmehr das, was die Bischöfe in eigener Verantwortung veröffentlichten. Inhaltlich lassen sich im wesentlichen *drei Tendenzen* unterscheiden: erstens Zurechtrücken von angenommenen Mißverständnissen und Bestätigung der Instruktion in weniger strittigen Grundanliegen, zweitens Kritik an Inhalt oder Methode der Instruktion sowie drittens lebhafte Zustimmung und Bestätigung der Instruktion in ihrer ganzen, auch strittigen Stoßrichtung.

Zu den entschiedensten Fürsprechern der Instruktion gehörten in Deutschland der Kölner Erzbischof, Kardinal *Joachim Meisner* (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 3.12.97), und Erzbischof *Johannes Dyba* (Fulda). Betroffen von der Instruktion sei nicht, so Dyba in einer Erklärung vom 17.11.97, wer sich an die Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Verlautbarungen der Deutschen Bischofskonferenz gehalten habe. „Wer sich allerdings nach den kirchlichen Bestimmungen nicht gerichtet und eigene Sonderwege eingeschlagen hat, die weltkirchlich ins Abseits führen, muß solche Fehlentwicklungen jetzt korrigieren."
Dyba nannte als Beispiele den Einsatz von Laien entgegen den Bestimmungen der Rahmenstatuten der deutschen Bischöfe für Pastoralreferenten von 1987 als „eine Art von Ersatzpriestern" und die Laienhomilie entgegen der „Ordnung des Predigtdienstes von Laien" von 1988. Dyba wandte sich dagegen, den Priestermangel als „Chance" für die Laien zu betrachten. Laien sieht er zum Apostolat in Familie, Schule, Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur und Politik berufen. Die Notwendigkeit zu rechtlichen Änderungen in der Arbeit von Pfarrgemeinderäten und Kirchenvorständen sehen Dyba und Meisner nicht. Mehrere Bischöfe kündigten an, daß Priesteramtskandidaten künftig erst nach der Diakonatsweihe ihre „Probepredigten" abhalten werden.

Einer großen Zahl von Bischöfen geht es in ihren Reaktionen vor allem darum, dem über konkrete Bestimmungen der Instruktion hinaus faktisch entstandenen Eindruck entgegenzutreten, „die Mitarbeit von Laien (sei) nicht mehr gewollt oder (solle) zumindest sehr stark eingeschränkt werden" (so der Münchener Erzbischof, Kardinal *Friedrich Wetter*). In seinen „Verstehenshinweisen" zur Instruktion sprach Bischof *Karl Lehmann* davon, der Text erzeuge „bei vielen ungewollt, aber spürbar ein Klima des Mißtrauens gegenüber den Laien".
Zahlreiche Bischöfe widersetzten sich solchen Wirkungen der Instruktion, indem sie sich zur Bedeutung der ehrenamtlichen und hauptamtlichen Mitarbeit von Laien in Seelsorge und Gemeinde bekannten. So wies z. B. Bischof *Walter Kasper* in einem Zeitungsinterview darauf hin, in der Diözese Rottenburg-Stuttgart hätten sich in den letzten Jahrzehnten eine „Fülle von ehrenamtlichen wie hauptamtlichen Laienberufen" herausgebildet. Er sei dankbar für das hohe Engagement. Mit der vertrauensvollen Zusammenarbeit von Laien und Priestern werde man fortfahren. An alledem wolle und werde die römische Instruktion nichts ändern.

Vielfach findet sich in bischöflichen Stellungnahmen das Argument, in der Sache bringe die Instruktion „überhaupt nichts Neues". Die entstandene Enttäuschung über die Instruktion führen manche – so auch Kasper – vor

allem auf die „schwierige Sprache und juristische Ausdrucksweise der Instruktion sowie an manchen Stellen abgrenzenden Tenor" zurück. Spannung zur Praxis der eigenen Diözese sieht Kasper für sein Bistum nur in den Ausführungen zur Laienpredigt. Er sei aber zuversichtlich, daß man auch in dieser Frage eine „gemeinsame tragfähige Lösung" finden werde.

Eine Reihe von Bischöfen spricht relativ offen kritische Punkte des römischen Dokumentes an. Bereits Bischof Lehmann hatte vom möglichen Eindruck der Laien gesprochen, „ihre Mitarbeit wäre nur erwünscht, weil und solange es einen Priestermangel gibt". Der Eindruck entstand u. a. dadurch, daß die Instruktion den Dienst der Kommunionausteiler als einen außerordentlichen liturgischen Dienst verstanden wissen will, solange „ordentliche" Spender, Priester und Diakone, nicht vorhanden sind.

„Zusammenspiel statt Abgrenzung"

Der Limburger Bischof *Franz Kamphaus* hielt dem entgegen: „Laien sind keine Lückenbüßer in Zeiten des Priestermangels. Kirche gibt es nur als Volk Gottes, in dem Priester und Laien gemeinsam auf dem Weg sind. Nicht Abgrenzung ist das Gebot der Stunde, sondern Zusammenspiel" (Spiegel, 17.11.97). Im Bistum Limburg ist seit einigen Jahren eine ad experimentum erlassene Regelung zur Beauftragung von Laien mit der Gemeindeleitung nach Can. 517 § 2 in Kraft (vgl. HK, Dezember 1995, 640). Die Instruktion drängt auch in diesem Punkt auf eine enge Anwendung auf „Ausnahmefälle".
So wenig die Bischöfe in Abrede stellen, daß es „Mißbräuche" und „Fehlentwicklungen" gibt und gegeben hat, so rücken sie doch verschiedentlich den Stellenwert solcher Erscheinungen zurecht. Der Magdeburger Bischof *Leo Nowak* wies darauf hin, die Verhinderung von Mißbräuchen solle nicht dazu führen, daß ein „grundsätzliches Mißtrauen gegenüber dem Engagement von Laien aufkommt und deren Einsatzbereitschaft Schaden nimmt". In seiner Diözese habe die „Mitarbeit von Laien eine lange Tradition in der Seelsorge". Diese Tätigkeit sei „in Absprache und durch Beauftragung des Bischofs" erfolgt.
Zu den für die Kirche in Deutschland wichtigsten Punkten der Erklärung gehören die Festlegungen in bezug auf die „pfarrlichen Räte" (Artikel 5, Paragraph 3) bzw. den pfarrlichen „Vermögensverwaltungsrat". Der Aachener Bischof *Heinrich Mussinghoff* (von Hause aus Kirchenrechtler) betonte – wie zuvor auch schon Lehmann –, was den Kirchenvorstand bzw. den Pfarrgemeinderat angehe, lägen in Deutschland „besondere Verhältnisse" vor.

Die Regelungen des Kirchenvorstandsrechts könnten nur durch Verhandlungen mit dem Staat geändert werden. Beim Pfarrgemeinderat handele es sich rechtlich um ein „aliud" zum Pastoralrat des Kodex. Die besondere Form des Pfarrgemeinderates sei von den römischen Instanzen „zur Kenntnis" genommen worden. Die Aufhebungsklausel widersprechenden Rechts am Ende der Instruktion treffe die gemeindlichen Räte nicht, da die Normen dieses Dokumentes dem geltenden Recht nicht widersprächen.

Zur Entstehung der Instruktion weist der Münsteraner Bischof *Reinhard Lettmann* darauf hin, daß seiner Kenntnis nach „kein deutscher Bischof" an der Erarbeitung des jetzt veröffentlichten Dokumentes mitgewirkt habe. Dies sei „bedauerlich, weil dadurch unsere positiven Erfahrungen mit der Entwicklung der Dienste der Laien in der Pastoral nicht eingebracht werden konnten".
Außer der Feststellung, daß die Instruktion zu „Irritationen und Mißverständnissen" geführt habe, ist von den geäußerten Vorbehalten zahlreicher deutscher Bischöfe in der Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 25. November 1997 wenig zu spüren. Man bejaht darin das, was man als das „Grundanliegen der Instruktion" bezeichnet, „das je eigene Profil des priesterlichen Amtes und des Dienstes der Laien zu wahren und einer Nivellierung zu wehren". Man teilt die Sorge, bestimmte Mißbräuche und Eigenwilligkeiten könnten die sakramentale Dimension der Kirche und ihres Amtes verdunkeln, und distanziert sich ansonsten von „Aufrufen zu Boykott und Widerstand".

„Verunsichert und ratlos, entmutigt oder empört"

Mit letzterem zielt man wohl auch auf einen Vorstoß aus dem *Zentralkomitee der deutschen Katholiken*. ZdK-Präsident *Hans Joachim Meyer* hatte den Tag der Veröffentlichung der römischen Instruktion einen „dunklen Tag für die deutschen Katholiken" genannt. Das ZdK rufe – so Meyer – die deutschen Katholiken auf, den „rückwärts gewandten Bestimmungen der Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester zu widerstehen, an der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das gemeinsame und das besondere Priestertum festzuhalten und in Bereitschaft zu Dialog und Zusammenarbeit ihren innerkirchlichen Dienst fortzusetzen".

In einer eigenen Analyse kam ZdK-Generalsekretär *Friedrich Kronenberg* zum Ergebnis, die Instruktion sei ein „Produkt der Angst. Sie denkt mehr in Verboten als in Ermunterungen". Von „Defiziten" und „Mißbräuchen" her könne eine „überzeugende Darstellung der vielfältigen Formen der Zusammenarbeit von Priestern und Laien nicht erfolgen". Es gehe weniger darum, der Instruktion „Punkt für Punkt entgegenzutreten, als „sich dem Geist des gesamten Dokumentes entgegen(zu)stellen". Im Rahmen der *Gemeinsamen Konferenz* von Bischofskonferenz und Zentralkomitee wurde unterdessen eine Arbeitsgruppe unter der Leitung von Bischof Lehmann eingesetzt, die den Auftrag hat, eine Erklärung zur Zusammenarbeit von Priestern und Laien in Deutschland zu erarbeiten.
Die Kritik der Deutschen Bischofs-

konferenz an der Stellungnahme von ZdK-Präsident Meyer – und deren Bekräftigung durch den ZdK-Hauptausschuß am 21. November – brachte Bischof Lehmann in einem Brief an Meyer vom 5. Dezember zum Ausdruck. Der Ständige Rat der Bischofskonferenz weise den wiederholten Aufruf des ZdK zum „Widerstand gegen die Instruktion und zum Widerspruch gegenüber dem Heiligen Vater mit aller Entschiedenheit zurück." Man habe dadurch eine negative Grundeinstellung zur Instruktion in den Medien gefördert. Die Grundlagen der bisherigen „vertrauensvollen Zusammenarbeit" sieht man als „beschädigt" an.

Zu den kritischsten Äußerungen von Bischofskonferenzen bzw. Bischöfen (vgl. die Erklärung des bisherigen Innsbrucker Bischofs *Reinhold Stecher,* ds. Heft, 31ff.) zählt eine Erklärung der *Schweizer Bischofskonferenz* vom 3. Dezember 1997, die diese im Anschluß an eine ordentliche Vollversammlung veröffentlichte. Die Instruktion sei „in weiten Teilen in der Kirche in der Schweiz mit Betroffenheit und Bestürzung" zur Kenntnis genommen worden: „Viele Laien, nicht nur die beruflich in der Seelsorge mitarbeitenden, sind verunsichert und ratlos, entmutigt oder empört." Es liege in der Verantwortung des einzelnen Ortsbischofs „mit seinen Räten einen Weg zu suchen, wie er mit den römischen Weisungen der pastoralen Wirklichkeit seiner Diözese gerecht werden kann" – einschließlich möglicher „Mißbräuche und Grenzüberschreitungen".

Der Diözesanbischof sei – in seiner Verantwortung für eine „sorgfältige Inkulturation" – „weder ein bloßes Ausführungsorgan noch losgelöst von einer aufrichtigen Verbundenheit mit dem Papst und der Leitung der Universalkirche". Zu schnellen Änderungen wird es jedoch auch in der Schweiz offenbar nicht kommen. Darauf deutet die Bemerkung hin, die aus der Instruktion zu erfolgende Überprüfung müsse mit „Klugheit, Geduld und im Gespräch mit den Betroffenen vorgenommen werden. Was während Jahrzehnten gewachsen ist, kann nicht plötzlich neu geordnet werden. Deshalb sind die Beauftragungen, die wir Bischöfe und unsere Vorgänger ausgesprochen haben, in Kraft".

Die Diskussion über die Instruktion und vor allem die Kritik am römischen Dokument waren keineswegs auf den deutschsprachigen Raum beschränkt. Die englische katholische Wochenzeitung „The Tablet" berichtete, die *Bischöfe von England und Wales* seien irritiert gewesen, bei ihrem Ad-limina-Besuch in Rom in einer vatikanischen Kongregation davon zu erfahren, daß ein Dokument über die Laiendienste, ohne daß sie davon Kenntnis besäßen, erarbeitet worden sei (1.11.97).

Der Erzbischof von Bordeaux, Kardinal *Pierre Eyt*, bemängelte an der Instruktion, sie schaffe ein Klima des Mißtrauens. Die Instruktion liefere zwar theologisch-prinzipielle Klärungen, halte aber keine Antworten bereit auf die „praktischen Fragen weder der Gegenwart noch der allernächsten Zukunft". Auch Eyt wies darauf hin, daß Mißbräuche und problematische Eigenmächtigkeiten nicht die Regel darstellten. Dies habe man bei Ad-limina-Besuchen den zuständigen Kongregationen immer wieder gesagt, wenn ihnen wieder einmal „eifrige oder sogar mit Blick auf die Bischöfe wenig wohlwollende Briefeschreiber" zuvorgekommen seien (vgl. La Croix, 21.11.97).

Nimmt man weitere Gruppierungen und Einzelpersonen hinzu, die sich – in der Mehrzahl der Fälle reserviert bis äußerst ablehnend – zur Instruktion äußerten, von Diözesanräten bis zu Verbänden, Berufsvereinigungen (der Pastoral- und Gemeindereferenten) bis zu Theologen, ganz zu schweigen von der „Initiative Kirche von unten" und „Wir sind Kirche" bis – eine der wenigen positiven Stimmen – „Una Voce", so ist zumindest eines sicher: Die Instruktion berührt eine Materie, die die gegenwärtige kirchliche Lage an einem sensiblen und prekären Punkt trifft. Wie man deshalb über die lebhaften Reaktionen auf die Instruktion (in Deutschland) „überrascht" sein kann (so der Pro-Präfekt der federführenden römischen Kleruskongregation, Erzbischof *Darío Castrillón Hoyos*, in Radio Vatikan), bleibt das Geheimnis der Autoren. *K. N.*

Niederlande: Weniger kirchlich, aber nicht ungläubig

In den Niederlanden erschien eine aufschlußreiche Untersuchung zu Religiosität und Kirchenbindung: Die Kirchen genießen als gesellschaftliche Institutionen Ansehen, aber mit ihrer Botschaft können die meisten nicht viel anfangen.

„Gott in den Niederlanden" hieß eine 1966 durchgeführte Repäsentativbefragung zu Religiosität und Kirchenbindung der niederländischen Bevölkerung. 1979 wurde diese Umfrage im Auftrag des Katholischen Rundfunks KRO und des Wochenmagazins „De Tijd" erstmals wiederholt; jetzt liegen die Ergebnisse einer dritten vergleichbaren Umfrage vor, die 1996 durchgeführt wurde (*Gerard Dekker, Joep de Hart, Jan Peters*: God in Nederland. 1966–1996, Verlag Anthos, Amsterdam 1997). So ergab sich die Möglichkeit, im Längsschnitt die Entwicklung von Kirchlichkeit und religiösem Profil der Niederländer über 30 Jahre hinweg zu analysieren und neben den Veränderungen in der Gesamtbevölkerung auch die bei den großen konfessionellen Blöcken darzustellen.

Stärkste Religionsgemeinschaft in den Niederlanden ist die katholische Kirche. Ihr gehören nach der neuesten kirchlichen Mitgliederstatistik 34 Prozent der Bevölkerung an, während bei

der Befragung von 1996 allerdings nur 21 Prozent katholisch als Konfessionszugehörigkeit angaben. Die Autoren erklären diese Diskrepanz damit, daß sich viele Menschen nicht mehr als Kirchenmitglieder betrachteten, obwohl sie noch in den entsprechenden amtlichen Registern verzeichnet seien.

Protestanten sind kirchlicher als Katholiken

Auf 14 Prozent der Bevölkerung kam bei der Repräsentativumfrage von 1996 die „Hervormde Kerk", die frühere calvinistische Staatskirche; acht Prozent bezeichneten sich als „gereformeerd", gehören also einer der Kirchen an, die sich in mehreren Wellen seit dem frühen 19. Jahrhundert von der „Hervormde Kerk" abgespalten haben. Größte Einzelkirche sind dabei die „Gereformeerde Kerken", die sich vermutlich in absehbarer Zeit mit der „Hervormde Kerk" und der (kleinen) Lutherischen Kirche zu einer „Vereinigten Protestantischen Kirche der Niederlande" zusammenschließen werden.

Die niederländische Gesellschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war stark von der „Versäulung" geprägt, also dem Nebeneinander von in sich geschlossenen konfessionellen Kulturen mit eigenen Organisationen für fast alle Lebensbereiche. Die Untersuchung von 1996 zeigt jetzt, daß zwar die „Verzuiling" weitgehend der Vergangenheit angehört, daß aber die drei großen konfessionellen Gruppen nach wie vor unterschiedliche Profile aufweisen, wobei die wichtigste Trennungslinie zwischen den Katholiken einerseits und den beiden reformierten Denominationen andererseits verläuft: Katholiken sind im Schnitt liberaler, weniger kirchengebunden und in Lehrfragen weniger orthodox als die Anhänger der reformierten Kirchen.
So bezeichneten sich 68 Prozent der „Gereformeerden" und 46 Prozent der „Hervormden" als regelmäßige Kirchgänger, aber nur 27 Prozent der Katholiken (die Vergleichszahlen für 1966 in der gleichen Reihenfolge: 95,49 und 86 Prozent). Bei der Frage nach dem Gottesbild stimmten der Aussage: „Es gibt einen Gott, der sich persönlich um jeden Menschen kümmert", 71 Prozent der „Gereformeerden", 55 Prozent der „Hervormden" und nur 17 Prozent der Katholiken zu. Bei ihnen entschieden sich 58 Prozent für die Aussage: „Es muß so etwas geben wie eine höhere Macht, die das Leben beherrscht."

Die Studie verweist als Hintergrund für diese und ähnliche Befunde auf die unterschiedlichen Phasen im allgemeinen Säkularisierungsprozeß, in dem sich die drei Glaubensgemeinschaften derzeit befänden. Die „hervormde" Bevölkerungsgruppe, die schon zwischen 1900 und 1960 auf die Hälfte ihres Bestandes zurückging, geriet als erste in den Sog der Säkularisierung. Inzwischen, so die Autoren, habe der Prozeß bei dieser Gruppe seinen Endpunkt erreicht; es seien sogar gegenläufige Tendenzen einer wiederum stärkeren Kirchlichkeit zu beobachten; 1996 gaben prozentual mehr „Hervormde" an als 1979, der Glaube habe für ihr Leben große Bedeutung.
Bei den niederländischen Katholiken, deren „reiches römisches Leben" bis in die fünfziger Jahre sprichwörtlich war, setzte der Säkularisierungsprozeß dagegen erst in den sechziger Jahren ein und hielt seither an. Demgegenüber waren die „Gereformeerden" bis in die achtziger Jahre praktisch säkularisierungsresistent. Auch heute rangieren sie bei Kirchlichkeit und Glaubensbindung durchweg noch an der Spitze, auch wenn sie in den letzten Jahren vom Säkularisierungsprozeß ebenfalls erfaßt wurden.

Das wichtigste Ergebnis der neuen Umfrage im Blick auf die niederländische Bevölkerung insgesamt ist für die Autoren die wachsende Schere zwischen Kirchlichkeit einerseits und Religiosität bzw. „Gläubigkeit" andererseits. Bei der Frage, ob man sich selber als „gläubig" betrachte, antworteten bei der jüngsten Umfrage 40 Prozent der Niederländer mit „Ja, auf jeden Fall" (1979: 43 Prozent), 27 Prozent mit „Eigentlich schon" (1979: 25 Prozent), 13 Prozent mit „Eigentlich nicht (1979: 12 Prozent) und (wie auch schon 1979) 20 Prozent mit: „Bestimmt nicht".
Auch 40 Prozent derer, die sich als „nicht kirchlich gebunden" einstufen, geben an, der Glaube habe für ihr Leben eine gewisse Bedeutung. Dasselbe gilt für ein Drittel der Kirchenmitglieder, die nie zum Gottesdienst oder zu einer kirchlichen Veranstaltung gehen. Es gebe, so der Schluß der Autoren, in den Niederlanden eine „ziemlich umfangreiche, schwach institutionalisierte oder noch nicht deutlich sichtbar institutionalisierte Religiosität neben oder außerhalb der in den Kirchen institutionalisierten Religiosität" (S. 41).

Kirche ja, aber für die anderen

Interessante und auf andere westeuropäische Länder weithin übertragbare Befunde liefert die niederländische Untersuchung auch zu den Erwartungen der Bevölkerung gegenüber der Kirche. Die Kirchen, so eine zusammenfassende Formulierung, würden von der Mehrheit nicht mehr als Einrichtungen betrachtet, in denen der Glaube eine Gestalt erhalte und gelebt werde, sondern als Vereinigungen, „die eine Funktion für das öffentliche Leben zu erfüllen haben, vor allem im Blick auf die Moral und die Werte der Gesellschaft" (S. 43). Viele sähen die Kirchen als Einrichtungen wie Amnesty International oder Greenpeace.
Im einzelnen zeigt sich, daß das Vertrauen der Niederländer in die Kirchen sehr hoch ausfällt. Sie rangieren mit 65 Prozent an zweiter Stelle nach den Wissenschaftlern bei der Frage, zu welchen Instanzen man besonders Vertrauen habe. Nur sechs Prozent der kirchlich Nichtgebundenen bejahen die Aussage, „es wäre gut, wenn die Kirchen verschwinden würden".
65 Prozent der Befragten insgesamt meinen, die Kirchen müßten zum Problem der Diskriminierung in der Gesellschaft Stellung nehmen. Sogar 80 Prozent erreicht das Thema Armut,

wobei die Umfrage allerdings zu einer Zeit stattfand, als pointierte Äußerungen von Bischof *Muskens* von Breda zum wachsenden Armutsproblem in den Niederlanden eine heftige öffentliche Diskussion auslösten.

„God in Nederland. 1966–1996" stellt abschließend Überlegungen zu Verhältnis von Staat und Kirche wie zum Handeln der Kirchen an. Die Autoren fragen zum einen, ob im Licht der Bedeutung, die nach den Ergebnissen der neuen Umfrage viele Menschen der Kirche in der Gesellschaft und für sie zuerkennen, die in den Niederlanden in den letzten Jahren konsequent durchgeführte *Trennung von Staat und Kirche* nicht neu überdacht werden müsse, etwa im Blick auf staatliche finanzielle Unterstützung für soziale Aktivitäten in kirchlicher Trägerschaft.
Zum anderen verweisen sie auf die Schwierigkeiten, die sich für die Kirchen aus den unterschiedlichen Erwartungen ergeben, mit denen sie in der Gesellschaft insgesamt und bei ihren Kernmitgliedern konfrontiert werden: „Die orthodoxen, stark mit der Kirche verbundenen Mitglieder erwarten von den Kirchen die Anwendung der traditionellen Glaubenslehre und Moral. Der viel schwächer mit den Kirchen verbundene Teil der Bevölkerung erwartet dagegen, daß die Kirchen die Entwicklungen in der gesellschaftlichen Moral mitvollziehen" (S. 123).

Erste Reaktionen niederländischer Kirchenvertreter auf die Untersuchung ließen durchweg gemischte Gefühle erkennen: Man registrierte positiv das große Vertrauen, das die Kirchen in der Gesellschaft genießen, äußerte aber gleichzeitig Sorge darüber, daß die Kirchen mit ihrer Botschaft von Jesus Christus nur Minderheiten erreichen und sich in der Breite kaum verständlich machen können. Kardinal *Adrian Simonis*, Erzbischof von Utrecht und Vorsitzender der Niederländischen Bischofskonferenz, sagte bei einem Symposium am 8. November 1997: „Natürlich steht die Kirche für soziale Gerechtigkeit und muß sich dazu äußern. Aber es ist ihr primärer Auftrag, das Evangelium zu verkünden." *U. R.*

Justitia et Pax: Lehren aus dem Jugoslawienkonflikt

Für die weitere Friedenskonsolidierung in Bosnien-Herzegowina hat die deutsche Kommission Justitia et Pax in einem Ende 1997 veröffentlichten Arbeitspapier Perspektiven und Empfehlungen vorgelegt. Sie sind Schlußfolgerungen einer Analyse der verschiedenen Phasen des Konfliktes im ehemaligen Jugoslawien.

Zwei Jahre nach Unterzeichnung des Friedensvertrages von Dayton zog die Vollversammlung des Friedensimplementierungsrates für Bosnien-Herzegowina Mitte Dezember in Bonn Bilanz über die bisherige Entwicklung, Fortschritte und Hindernisse beim Wiederaufbau des Landes. Als Maßstab solcher Bilanzen sollte gelten, „inwieweit ein Prozeß der friedlichen Koexistenz in Gang gesetzt wurde", betont die Projektgruppe „Gerechter Frieden" der Deutschen Kommission Justitia et Pax in einem 70seitigen Arbeitspapier „Erfahrungen aus dem Konflikt im ehemaligen Jugoslawien". Zugleich stellt sie jedoch aber auch mit Bedauern fest, daß der Konsolidierungsprozeß in Bosnien-Herzegowina „derzeit – offensichtlich in Ermangelung praktikabler Alternativen – von der Realität der Trennung und nicht der Integration ausgeht und die Segmentierung und weitgehende Autonomie bisher verfeindeter Gruppen zur wesentlichen Grundlage hat."

Strukturelle Grundprobleme lassen eine befriedigende Lösung im ehemaligen Jugoslawien und besonders in Bosnien-Herzegowina in weite Ferne rücken: So habe der Frieden von Dayton – weder ein „Siegfrieden" noch ein „Erschöpfungsfrieden", sondern ein „oktroyierter" Frieden mit detaillierten Ausführungsbestimmungen bis hin zu einer Verfassung für Bosnien-Herzegowina – auch mit denen gestiftet werden müssen, die die politische Verantwortung für Krieg, Menschenrechtsverletzungen und Verbrechen trügen; nun gelte es, diesen Vertrag gegen die „Obstruktionsversuche der früheren Kriegstreiber" durchzusetzen.

Strukturelle Probleme des Friedens von Dayton

Deshalb weist die Projektgruppe besonders eindringlich auf die Notwendigkeit eines „Elitenwechsels" als Voraussetzung für einen stabilen Frieden im früheren Jugoslawien hin: Die Übernahme der politischen Verantwortung durch kompromißbereite, „möglichst nicht von unmittelbarer Verantwortlichkeit für Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit belastete" Eliten sei von größter Bedeutung für die innere Konsolidierung.
Nur diese könnten überhaupt eine Staatskonstruktion tragen, wie sie das Dayton-Abkommen vorsieht: Eine Staatskonstruktion, die einerseits die vom Krieg geschaffene Realität, also die Aufteilung Bosnien-Herzegowinas nach ethnischen Kriterien akzeptiert, anderseits programmatisch an der Unteilbarkeit des Staates und der völligen Freizügigkeit für seine Bewohner festhält. Vor diesem Hintergrund bleibt für die Autoren der bisherige Umgang mit den *Kriegsverbrechern* als einem Kompromiß zwischen der prinzipiellen Ahndung der Verbrechen und der realpolitischen Notwendigkeit, mit denjenigen, die politisch für den Krieg

Mitverantwortung tragen, einen Frieden abzuschließen, in hohem Maß unbefriedigend.

In dem Arbeitspapier legt die Projektgruppe eine mehrschichtige Analyse und Erfahrungsbilanz des Konfliktverlaufes im ehemaligen Jugoslawien vor. Die Fragerichtung ist dabei eine doppelte: Zum einen werden die genutzten wie die versäumten Chancen der Prävention oder zumindest zeitgerechten Krisenintervention aufgezeigt und Gründe für deren Erfolg und Scheitern angeführt. Zugleich geht es den Friedensforschern auch um Perspektiven für den Prozeß „der Konsolidierung eines noch prekären Nichtkriegszustands, den es in einen wenigstens näherungsweise gerechten Frieden weiterzuentwickeln gilt". Die aus dieser Analyse erarbeiteten grundsätzlichen Schlußfolgerungen und Empfehlungen wurden auch mit Blick auf andere, vergleichbare Konfliktkonstellationen formuliert.

Vier Phasen der Auseinandersetzung unterschied die von dem Hamburger Sozial- und Friedensethiker *Thomas Hoppe* geleitete Projektgruppe dabei: Zunächst die Phase der Intensivierung des Konfliktes, die spätestens mit dem Tod Titos zu Beginn der achtziger Jahre gegebene Situation der Instabilität und latenter Nationalitätenkonflikte, die jedoch von den politischen Verantwortlichen in den europäischen Hauptstädten erheblich unterschätzt und wegen der besonderen Stellung Jugoslawiens im Ost-West-Konflikt kaum wahrgenommen worden sei.

Ihr folgte die Phase drohender gewaltsamer Eskalation Ende der 80er Jahre, in der man in Europa und den USA befürchtete, es könne zum Krieg in Jugoslawien kommen, aber auf die Einsicht der dortigen Akteure hoffte, die Einheit des Landes im Interesse des Friedens erhalten zu wollen. Dabei sei von den westeuropäischen Regierungen vor allem die Entschlossenheit der serbischen Führungsgruppen unterschätzt worden.

Als dritte Phase gilt die des Krisenmanagements und der Konfliktvermittlung nach Beginn des Krieges, als es trotz der zahllosen Vermittlungsversuche, des Wirtschaftsembargos gegen Serbien-Montenegro und die bosnisch-serbische Republik, und nicht zuletzt der Stationierung des bislang größten Blauhelmkontingentes in der Geschichte der Vereinten Nationen nicht gelang, wenigstens einen Waffenstillstand zu erreichen. Erst durch das Eingreifen der USA und der NATO erreichte man ein militärisches Gleichgewicht, das die serbische Seite vor die Wahl einer Niederlage oder eines Friedens zu den Bedingungen von Dayton stellte. Schließlich die Phase der Friedenskonsolidierung nach Unterzeichnung des Dayton-Abkommens im Dezember 1995.

Für jede dieser Phasen werden die Rolle, die Verantwortung für die Eskalation des Konfliktes, die genutzten oder versäumten Möglichkeiten zur Prävention, Intervention oder Konfliktbearbeitung von ebenfalls vier Akteursgruppen untersucht und beschrieben: Politische Institutionen und Organisationen, institutionell verfaßte Religionsgemeinschaften, zivilgesellschaftliche Initiativen (die zunehmend an politischer Bedeutung gewinnenden sogenannten Nichtregierungsorganisationen), die Medien vor Ort ebenso wie die internationalen.

Der Glaubwürdigkeitsverlust internationaler Organisationen

Auch wenn im Falle Jugoslawiens die Möglichkeiten für eine rechtzeitige präventive Einmischung seitens der internationalen Staatengemeinschaft unter den Rahmenbedingungen der Ost-West-Konfrontation eng begrenzt schienen, bezweifelt die Projektgruppe in ihrer Analyse der ersten Phase, ob unter günstigeren Vorzeichen mit einem anderen Ergebnis zu rechnen gewesen wäre. In bezug auf Strukturen und Entscheidungsmechanismen im Bereich des Krisenmanagements sehen die Friedensforscher daher erheblichen Handlungsbedarf, auf der internationalen Ebene ebenso wie auf der nationalstaatlichen.

Daß es den Mitgliedern der internationalen Staatengemeinschaft nicht gelungen sei, „einen fundamentalen Konsens darüber herzustellen, daß jegliche Gewaltpolitik als schwerwiegende Bedrohung des regionalen Friedens zu werten und mit allen geeigneten und wirksamen Mitteln zu verhindern bzw. zu beenden wäre", habe sich als entscheidendes Hindernis für eine glaubwürdige, ernstzunehmende Politik der Krisenintervention erwiesen. Dazu unterstreicht Justitia et Pax die Notwendigkeit einer grundsätzlichen, politisch-ethischen Neuverständigung über den Begriff des „vitalen nationalen Interesses" und mahnen einen Perspektivenwechsel im Denken und Verantwortungsbewußtsein der Staatengemeinschaft an: Wo immer sich die Androhung oder Anwendung von Gewalt ereigne, sollte sie als ein Sachverhalt angesehen werden, der das Wohl aller Mitglieder der internationalen Staatengemeinschaft unmittelbar oder zentral betreffe.

Bei der Beurteilung des Konzepts des Krisenmanagements und der Konfliktvermittlung von EU und UN in der dritten Phase des Konfliktes wird zu Differenzierung gemahnt: Zwar habe der Krieg nicht beendet werden können, da die unmittelbaren Risiken der Staatengemeinschaft gering gehalten werden sollten. Auf humanitärem Gebiet jedoch sei das Engagement von UN und EU, beispielsweise die Evakuierung von Flüchtlingen, der gelegentliche Gefangenenaustausch oder auch die Lebensmittelversorgung der Bevölkerung in größeren Städten, kein Fehlschlag gewesen.

Insgesamt habe sich im Fall des früheren Jugoslawien, in dem der Konflikt asymmetrisch konstruiert war, das durch die USA vertretene, auf Unparteilichkeit zugunsten des Schwächeren verzichtende „interventionistische Vermittlungskonzept" als wirkungsvoller erwiesen. Der im früheren Jugoslawien erlittenen Glaubwürdigkeitsverlust von UN, KSZE/OSZE und EG/EU, der zuerst zwar ein Ergebnis der Politik der Mitgliedstaaten gewesen sei, aber auch eine Konsequenz der Entscheidungsprozeduren dieser Institutionen, stelle für die Zukunft eine enorme Herausforderung dar.

Unter den zivilgesellschaftlichen Akteuren fordert die Projektgruppe besonders die *Religionsgemeinschaften* auf, im Prozeß der Friedenskonsolidierung alles zu tun, was einen umfassenden Wandel der Mentalitäten und Einstellungsmuster herbeiführen könne. Dazu sollen sie sich etwa um friedensstiftende Dialoge zwischen den antagonistischen Gruppierungen bemühen, konkrete Versöhnungsarbeit leisten, nationalistische Einstellungen relativieren und problematisieren.

Dabei hatte die Analyse des Verhaltens der Glaubensgemeinschaften gerade vielfaches Versagen in dieser fundamentalen Aufgabe gezeigt. Bis zu Beginn der Eskalationsphase hätten die Glaubensgemeinschaften kaum reagiert. Zum einen seien von der Auflösung Jugoslawiens Amtsträger und Gläubige gleichermaßen überrascht gewesen; im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der katholischen und orthodoxen Kirche habe die Wiedergewinnung ihrer Gläubigen gestanden. Allerdings hätten manche Amtsträger auch, wie wissentlich auch immer, zur Steigerung von Spannungen dadurch beigetragen, daß sie sich ausdrücklich als Wahrer kroatischer bzw. serbischer Tradition und Geschichte verstanden.

In jedem Fall hätten es beide Kirchen in dieser Phase versäumt, zur Aussöhnung zwischen den verschiedenen Volksgruppen beizutragen. Für die Phase drohender Eskalation beschreibt die Projektgruppe, um Differenzierung auch innerhalb der Kirchen bemüht, ein höchst ambivalentes Verhalten der beiden christlichen Glaubensgemeinschaften: Auf der einen Seite hätten sie Grausamkeiten entschieden verurteilt, nationalistische Ansprüche andererseits jedoch nicht ebenso entschieden zurückgewiesen.

Bezüglich des Krisenmanagements, der Konfliktbearbeitung und der Interventionsmöglichkeiten seien auch die Kirchen und die muslimischen Gemeinden dem Geschehen weitgehend hilflos gegenüber gestanden. Dennoch kommt Justitia et Pax zu dem Schluß: Es sei bereits viel erreicht, „wenn die Glaubensgemeinschaften sich nicht länger zu Wortführern nationalistischer Ansprüche machen". *A. F.*

Zeichen der Zeit

Kirchliche Stellungnahmen zur Immunschwäche Aids

Unmittelbar vor dem Welt-Aids-Tag 1997 veröffentlichte die Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz eine Erklärung, betitelt „Immunschwäche Aids – Eine pastorale Aufgabe der Kirche". Gemeinden, kirchliche Organisationen und Institute werden darin aufgefordert, sich im Umgang mit HIV-Infizierten oder -Erkrankten am Leitbild einer barmherzigen, solidarischen und dienenden Kirche zu orientieren.

Erneut mußten die Zahlen korrigiert werden, die Lage ist schlimmer als befürchtet: War UNAIDS, das Programm der Vereinten Nationen gegen Aids, in seinem Jahresbericht 1996 noch von weltweit 22,6 Millionen HIV-Infizierten ausgegangen, sprach man nun, anläßlich des Welt-Aids-Tages am 1. Dezember 1997, von mehr als 30 Millionen weltweit, wobei über 90 Prozent der Infizierten und schon Erkrankten in den unterentwickelten Ländern leben. Bis zur Jahrtausendwende muß mit 40 Millionen Infizierten gerechnet werden.

Die Ansteckungsraten sind, nach Auskunft von UNAIDS, bislang grob unterschätzt worden: Die höchsten Infektionsraten verzeichnet Schwarzafrika. In Südafrika etwa stieg die Zahl der Infizierten seit 1996 um mehr als ein Drittel, einer von zehn Erwachsenen lebt dort mit dem tödlichen Virus. In Asien sind, UNAIDS zufolge, zwar die Infektionsraten niedriger, die absoluten Zahlen jedoch deutlich höher als auf dem afrikanischen Kontinent. Mit zwischen drei und fünf Millionen Infizierten steht Indien dabei an der Spitze.

Positives zur Ausbreitung von HIV/Aids konnte dagegen die UN-Organisation für Nordamerika, Westeuropa, Australien und Neuseeland berichten. Fortschritte in der Therapie – das Gros der Wissenschaftler setzt aktuell auf eine besonders für die Erkrankten in der Dritten Welt unerschwinglich teure Kombinationstherapie mit mehreren Medikamenten – hätten dazu geführt, daß HIV-Infizierte weniger schnell das „Vollbild-Aids" entwickelten. Einen Impfstoff gegen die Immunschwäche-Krankheit gibt es jedoch immer noch nicht, wird es nach Einschätzung einer Mehrheit der Aidsforscher auch in Zukunft nicht geben.

Kein Grund zur Entwarnung

Trotz oder gerade wegen der Meldungen über solche positiven Trends sieht etwa die Deutsche-Aids-Hilfe keinen Grund zur Entwarnung: Medizinische Fortschritte in der Aids-Bekämpfung, ein deutlich verringertes Übertragungsrisiko bei Schwangerschaften und die stagnierende Zahl der Neuinfektionen dürften nicht über die materiellen und sozialen Probleme der von Aids Betroffenen auch in Deutschland hinwegtäuschen. Das Berliner Robert-Koch-Institut geht da-

bei von 50 bis 60 Tausend HIV-Infizierten in Deutschland seit Ausbruch der Epidemie aus. 2000 bis 2500 jährlich infizieren sich in Deutschland derzeit neu, etwa 50 Prozent über homosexuelle Kontakte. Seit 1982 sind knapp 17 000 Aids-Fälle bekanntgeworden. Gestorben sind fast 11 000 der Erkrankten.

Unmittelbar vor dem Welt-Aids-Tag hat die *Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz* eine Erklärung veröffentlicht, betitelt „Die Immunschwäche AIDS – Eine pastorale Aufgabe der Kirche". Dabei greift der Kommissionsvorsitzende, der Freiburger Erzbischof *Oskar Saier,* schon in seinem Vorwort möglichen Reaktionen voraus: Angesichts eines offenkundigen Wissenszuwachses über Entstehung und Ausbreitung von HIV/Aids und der in jüngster Zeit sich häufenden Berichte über erfolgversprechende Forschungs- und Behandlungsergebnisse könne sich der eine oder andere wundern, warum die deutschen Bischöfe gerade jetzt die Bitte an Öffentlichkeit, Gemeinden und kirchliche Organisationen richteten, sich mit der Krankheit intensiver zu beschäftigen, besonders aber sich den HIV-Infizierten und Aids-Kranken zuzuwenden.
Die Bischöfe sorgen sich jedoch, daß zum einen gerade angesichts solcher positiven Trends die Gefahr bestehe, daß das „Präventionsbewußtsein" in der Bevölkerung nachlassen könnte. Sie stehen mit dieser Befürchtung oder Beobachtung keineswegs allein. Gerade auch die, die sich professionell mit Aids-Aufklärung beschäftigen, klagen seit längerem schon über ein deutlich geringer werdendes Interesse am Thema Aids, auch unter Jugendlichen. Die Pastoralkommission warnt überdies: Über die sogenannten „Risikogruppen" hinaus seien immer weitere Bevölkerungskreise von Aids betroffen. Ebenso sollten auch noch so erfreuliche Fortschritte nicht darüber hinwegtäuschen, „daß wohl noch über einen langen Zeitraum hinaus Menschen sich mit dem HI-Virus infizieren und an AIDS erkranken".

Auch für die Kirchen stellt sich heute, in der zweiten Dekade der Ausbreitung von Aids – Mitte 1981 waren die ersten Fälle einer geheimnisvollen Immunschwäche entdeckt worden –, der Ausgangspunkt für eine Auseinandersetzung mit HIV/AIDS anders. Als 1988 der Rat der EKD die Stellungnahme „AIDS. Orientierungen und Wege in der Gefahr" veröffentlichte (vgl. HK, September 1988, 424 ff.), tat er dies noch in einer Situation, in der „ein großes Erschrecken" auch durch Deutschland ging, sich „panikartige Furcht wie eine Seuche eigener Art" ausgebreitet hatte. Aids war damals eines der prominentesten Medienthemen. Die Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax widmete in einer im November 1987 veröffentlichten Stellungnahme zu ethischen Fragen betreffend Aids einen eigenen Absatz der Rolle der Medien und deren Verantwortung, keine „Massenhysterie" entstehen zu lassen.
Folglich zielte auch die im Vergleich zur jüngsten Stellungnahme der katholischen Bischöfe umfassender und grundsätzlicher angelegte EKD-Erklärung zuallererst auf die Schwierigkeiten unserer Gesellschaft, mit der Krise umzugehen: Angesichts einer öffentlichen Diskussion, die sehr stark an der Frage orientiert gewesen sei, „wie schütze ich mich selbst", sorgte sich der Rat wegen des vergleichsweise geringen Interesses am Schicksal der Betroffenen. Konsequenterweise waren „Fallbeispiele" ein zentraler Bestandteil der Erklärung, stand der Appell zur Besonnenheit und zu unvoreingenommener Annahme der Infizierten oder bereits Erkrankten im Zentrum. Mitte und Ende der 90er Jahre betonen kirchliche Stellungnahmen, gerade in USA oder Westeuropa: „Aids geht uns alle an."

Nicht allein wegen der Vorgabe des Rates der EKD wartet man in Deutschland schon seit langem auf eine umfassende, den vielfältigen Dimensionen des Themas Aids in gleicher Weise Rechnung tragende Stellungnahme der katholischen Bischofskonferenz. Erwartet wird sie nicht zuletzt auch als theologisch-ethisch reflektierter, der aktuellen Situation in Deutschland angemessener Orientierungsrahmen für die „vielfältigen caritativen und pastoralen Aktivitäten", mit denen, wie die Pastoralkommission jetzt betont, die katholische Kirche von Anfang an auf die Immunschwächekrankheit reagiert habe. Dabei verweist die Stellungnahme auf von einzelnen Diözesen Ende der 80er vorgelegte Orientierungsrahmen für die Seelsorge, auf seelsorgliche Angebote sowie kirchliche Beratungs- und Hilfseinrichtungen in Großstädten (vgl. HK, Juli 1987, 332 ff.).

Die Frage nach einer verantwortlich gestalteten Sexualität

Bereits im März 1987 hatte die Vollversammlung der Bischofskonferenz eine Arbeitsgruppe mit der Erarbeitung einer Erklärung beauftragt; verschiedene Entwürfe sollen auch, dem Vernehmen nach recht kontrovers, diskutiert worden sein. Bis zur jüngsten Veröffentlichung der Erklärung der Pastoralkommission war eine Stellungnahme des Ständigen Rates der Bischofskonferenz aus dem Jahr 1987 aber der einzige offizielle Beitrag der deutschen Bischöfe zu diesem Thema, eine Reaktion auf eine Anti-Aids-Kampagne des Bundesgesundheitsamtes (vgl. HK, März 1987, 105 f.). Damals betonten die Bischöfe, der Gefahr der Infizierung lasse sich nicht einfach mit technischen Mitteln begegnen. Die Aids-Gefahr werde eher durch ein geschlechtliches Verhalten vermieden, das sich an verbindlichen sittlichen Maßstäben orientiere und die Menschenwürde respektiere.
Auf anderthalb Seiten widmet sich auch der 1995 erschienene zweite, moraltheologische Band des Katholischen Erwachsenen-Katechismus der Deutschen Bischofskonferenz der Immunschwäche Aids (S. 280–282), mit der bekannten doppelten Stoßrichtung: Verurteilt werden Diskriminierung und soziale Isolation der von Aids Betroffenen. Zugleich betont der Katechismus, daß in der Auseinandersetzung mit der Krankheit die Frage nach einer verantwortlich gestalteten Sexualität nicht ausgeklammert werden dürfe.
Dieses Insistieren der Kirche, in der Auseinandersetzung

mit Aids auch persönliche Zielvorstellungen und gesellschaftliche Leitbilder, vor allem auch die grundsätzlichen Einstellungen und Haltungen zur Sexualität zu überprüfen – Johannes Paul II. bekräftigte dies gerade auch bei seinen Pastoralreisen in afrikanischen Aids-Brennpunkten –, provoziert immer wieder Mißverständnisse, Verdächtigungen und Aversionen. So wird unter anderem in diesem Zusammenhang der Kirche vorgeworfen, mit der Angst vor einer HIV-Infektion sexualethische Forderungen wiederbeleben zu wollen, die längst ihre Plausibilität verloren hätten.

Daß aus diesem Anspruch der Kirche, quasi im Umkehrschluß, auch gefolgert wird – und vereinzelte Äußerungen kirchlicher Repräsentanten haben diesem Verdacht Vorschub geleistet – , die Kirche wolle Aids nur in den Kategorien von Schuld und moralischem Versagen verstehen, sehen in der Epidemie gar eine „Strafe", eine „Geißel Gottes", prägte selbst die kirchlichen Stellungnahmen der letzten Jahre. Immer wieder wird dieser Vorwurf ausdrücklich und theologisch begründet zurückgewiesen.
Manche sähen in Aids eine Strafe Gottes für ein unmoralisches Leben, greift beispielsweise der deutsche „Moralkatechismus" den Vorwurf auf. Richtig sei auch, daß die Immunschwächekrankheit in vielen Fällen ihren Ursprung in einem unmoralischen Leben habe und insofern auch als Auswirkung dieses unmoralischen Lebens bezeichnet werden könne. „Die Rede von Aids als Strafe Gottes kann aber mißverstanden werden und sogar von einem falschen Gottesbild ausgehen und dazu beitragen, daß Personen, die von Aids betroffen sind, diskriminiert und in die Isolierung getrieben werden." (S. 280).

Eheliche Treue versus Kondome zum Schutz vor der Infektion?

Eine weitere Belastung für Verständnis und Vermittelbarkeit der kirchlichen Position in einer breiteren außer- wie innerkirchlichen Öffentlichkeit ist ihre Haltung gegenüber einer der sogenannten Haupt-„Risikogruppen", den *Homosexuellen*. (Wobei diese Zuordnung nur für Westeuropa und die USA zutrifft: weltweit beträgt der Anteil von homosexuellen Männern unter den von HIV-Infizierten nur etwa 10 Prozent und auch in unseren Breiten nimmt die Übertragung bei heterosexuellen Kontakten immer mehr zu.) Gerade von seiten der Betroffenen und ihrer Selbsthilfeorganisationen ist dazu immer wieder der sarkastische Vorwurf zu hören, um von der Kirche akzeptiert zu werden, müsse man erst krank oder dem Tod geweiht sein.
Eine besondere Spannung in die kirchliche Auseinandersetzung mit Aids aber bringt die Frage nach der *Prävention*; konkret der offenkundige Widerspruch zwischen der von der Kirche offiziell verkündeten Norm des Verbotes künstlicher Mittel zur Empfängnisverhütung und der Empfehlung etwa von Gesundheitsbehörden, Kondome zum Schutz vor Infektion zu gebrauchen. Kritiker der Position der Kirche reduzieren diesen Widerspruch zur einfachen, plakativen Alternative: „eheliche Treue versus Kondom".

Besondere Brisanz entwickelt dieser Widerspruch gerade in den Ländern, in denen die Kirche ein wichtiger Träger des Gesundheits- oder auch des Bildungswesens ist. In einem 1995 veröffentlichten Arbeitspapier des Bischöflichen Hilfswerkes Misereor zu „HIV – AIDS und kirchliche Entwicklungszusammenarbeit" heißt es dazu: „Die Kirche erlebt die Arbeit zur Vorbeugung der HIV-Ausbreitung als einen Bereich von großen Konflikten", etwa dann wenn Kirchenführer es ablehnten, über Kondome unterrichten zu lassen. In einem Hirtenschreiben der philippinischen Bischofskonferenz zu Aids, veröffentlicht im Januar 1993 und betitelt mit „Von Jesu Mitleid umfangen", heißt es beispielsweise umstandslos: „Die Aufforderung zu ‚safer sex' ist nichts anderes als die Augen zu verschließen vor der sexuellen Promiskuität und Permissivität." Medizinisch sei erwiesen, beschreibt das Misereor-Arbeitspapier das Dilemma, daß mit dem Gebrauch von Kondomen einer Ansteckung vorgebeugt werden könne; umgekehrt bestehe Gefahr, daß die umfassende HIV/Aids-Problematik auf technische Mittel zur Prävention eingeengt, die Bedeutung des Kondoms überbewertet werden. Die Aids-Pandemie unterstreiche die Notwendigkeit, daß die Kirche eine positive Sexualethik aufzeigen, gleichzeitig aber auch ausdrücklich berücksichtigen müsse, daß Menschen zur Entwicklung sexueller Reife einen Weg zurückzulegen haben. „Es ist die Gewissensnot der Mitglieder der Kirche in ihrer Arbeit an der Basis, die zur Suche nach gangbaren Wegen im Spannungsfeld zwischen der Lebenswirklichkeit und Normen im Bereich der Sexualethik motiviert".

Daß sich die Frage nach der Einstellung zum Kondom in Prävention und Aufklärung zur Gretchenfrage der innerkirchlichen Auseinandersetzungen mit dem Thema Aids stilisieren läßt, zeigte das Schicksal zweier bischöflicher Dokumente, die reichlich für Wirbel und weltkirchliches Aufsehen sorgten: Eine vom Ständigen Rat der US-Bischofskonferenz 1987 veröffentlichte Stellungnahme, die in eher pragmatischem Gestus die Verwendung prophylaktischer Mittel zur Aids-Prävention zwar keineswegs befürwortete, Information und Aufklärung über deren Benutzung jedoch zu tolerieren schien, führte zu heftigen Flügelkämpfen innerhalb der US-Bischofskonferenz, zu einer in der Ablehnung von Kondomen unmißverständlichen, neuen Aids-Erklärung nun der ganzen Bischofskonferenz 1989 sowie zu einer Rüge vom Präfekten der römischen Glaubenskongregation (vgl. HK, Januar 1990, 14 f.)
Wellen der Entrüstung und Ablehnung bis in den lateinamerikanischen Episkopat schlug eine im Februar 1996 veröffentlichte Studie und Erklärung der Sozialkommission der französischen Bischofskonferenz, in der – deutlicher als in dem inkriminierten US-amerikanischen Dokument – von der unter Umständen notwendigen Verwendung von Kondomen zum Schutz vor einer HIV-Infektion die Rede war (vgl. HK, April 1996, 174 ff.).

In einer „Orientierungshilfe für die Erziehung in der Familie", programmatisch betitelt „Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung" hatte 1995 der Päpstliche Rat für die Familie noch einmal eingeschärft: Im Hinblick auf die Ausbreitung von Aids werde heute häufig eine Erziehung zum „risikolosen Geschlechtsverkehr" angeboten. Eltern aber müßten auch die Befürwortung des sogenannten „safer sex" ablehnen und auf Enthaltsamkeit außerhalb und Treue innerhalb der Ehe beharren. Dies sei die einzig wahre und sichere Erziehung, um einer solchen Ansteckung vorzubeugen.
In diesem Spannungsfeld haben die deutschen Bischöfe ihrer nur 20 Seiten umfassenden Stellungnahme eine deutlich *pastorale Ausrichtung* gegeben. Gemeinden und kirchliche Einrichtungen werden aufgefordert, offener mit HIV-Infizierten und Kranken umzugehen, sie zu integrieren, ein „Klima des Vertrauens, der Offenheit und der Akzeptanz" zu schaffen. Ausdrücklich bedauern die Bischöfe, daß immer noch viele Menschen gegenüber Aids mit Angst, Panik, Diskriminierung, Flucht und auch Schuldzuweisungen reagierten. Die soziale Isolation der Betroffenen soll durch das solidarische Verhalten in der Kirche überwunden werden.

Mit dem Verweis auf die besondere Sensibilität für Kränkungen und Zurückweisungen der von dieser „Krankheit mit Sonderstatus" Betroffenen wird gemahnt: In der Beurteilung ihrer Lebenssituation sei Zurückhaltung zu üben, um sie unbedingtes Angenommensein erfahren zu lassen. In einer solchen Situation stehe es durchaus mit der christlichen Botschaft im Einklang, ethische Beurteilungen nicht in den Vordergrund zu stellen. „Zwar wird bei einer HIV-Infektion bzw. einer AIDS-Erkrankung sehr oft die Frage nach der Schuld der Betroffenen gestellt, doch darf diese Frage nicht Bedingung für die Nächstenliebe in der Nachfolge Christi sein." Im übrigen sei nicht gerechtfertigt, der Schuldfrage im Falle einer Aids-Erkrankung einen anderen Stellenwert einzuräumen als sonst.

Aids-Aufklärung – umfassend und maßvoll

Die Frage nach der verantwortlichen Gestaltung der Sexualität will die Pastoralkommission dabei keineswegs ausklammern. Es müsse vermittelt werden, daß der Geschlechtsverkehr seinen legitimen Ort in dem durch Treue und Vertrauen geschützten Raum einer festen Partnerbindung, nach katholischem Verständnis in der Ehe habe: „Diese Überzeugung darf aber nicht zur Verurteilung von Menschen führen." Von Kondomen ist nur sehr indirekt die Rede: „Angesichts der tatsächlichen Lebensbedrohung, die von der Immunschwäche AIDS ausgeht, ist alles zu tun, um eine Infektion zu vermeiden." Prävention habe deutlich Vorrang und müsse, indem die Grundsätze katholischer Ethik „mitzubedenken" seien, verantwortlich gestaltet werden. Aids-Aufklärung sollte umfassend, wahrheitsgetreu, aber auch „maßvoll" gestaltet sein und nicht verdeckt für sexuelle Freizügigkeit werben.
Wie ernst es den Bischöfen mit der Integration von Infizierten und Erkrankten ist, unterstreichen sie in einem knappen Absatz, der entschieden den nur diakonalen, caritativen Bereich übersteigt: Ausdrücklich fordern sie die Gemeinden auf, der Immunschwäche Aids auch in Liturgie und Verkündigung einen Ort zu geben.

Kirche als heilende Gemeinschaft

Offenkundig kontroverse Standpunkte, Differenzen, unvereinbare Positionen und vor allem sehr unterschiedliche praktische Erfahrungen unter den christlichen Kirchen im Umgang mit Aids, aber auch allgemeiner noch mit der menschlichen Sexualität überhaupt gaben im *Ökumenischen Rat der Kirchen* den Anlaß für eine umfassende Studie zu diesem Spannungsfeld. Den Auftrag erteilte der 1994 in Johannesburg tagende Exekutivausschuß; im September 1996 nahm er den ausführlichen Abschlußbericht entgegen und sandte ihn an die ÖRK-Mitgliedskirchen zur weiteren Diskussion der Frage, „wie die Kirchen zu Gemeinschaften werden können, die für Menschen mit HIV/Aids sichere Orte darstellen". Eine deutsche Übersetzung des knapp 170seitigen Studienberichts liegt seit April 1997 vor (Aids und die Kirchen. Verlag Otto Lembek, Frankfurt 1997).
Der Bericht nimmt dabei ein Motiv einer Erklärung des ÖRK-Exekutivausschusses aus dem Jahr 1987 auf. In jener mit „Aids und die Kirche als heilende Gemeinschaft" betitelten Erklärung hatte der Ausschuß Untätigkeit und starre Moralprinzipien, die „Mitverantwortung vieler Kirchen" für Angst und Hysterie gegenüber Aids und den davon Betroffenen bekannt. Die Verurteilung von Isolation, jeglicher Diskriminierung und Stigmatisierung der Infizierten sowie der Appell an die Kirchen zu Offenheit, zu echter Annahme und nicht nur Barmherzigkeit, stehen auch im Zentrum des neuen Berichtes, werden vor dem Hintergrund einer „Theologie der Beziehung" entfaltet.
Ein besonderes Augenmerk richtet die Studie in ihrem ethischen Teil dabei auf den sozioökonomischen Kontext der Epidemie, der Zusammenhang zwischen Infektion und Armut, zwischen Migration, Arbeitsmigration oder Flucht und einem hohen Infektionsrisiko. Damit stellt sie zugleich die besondere Gefährdung gerade junger Frauen und Kinder in den Entwicklungsländern heraus. In einigen Ländern droht Aids, die mühsam errungenen Erfolge in der Absenkung der Kindersterblichkeitsrate zunichte zu machen. Unter dem Motto „Kinder in einer Welt mit Aids", hatte auch der Welt-Aids-Tag 97 besondere Aufmerksamkeit auf das Schicksal der von HIV/Aids betroffenen Kinder lenken wollen. Weltweit sind 1,1 Millionen Kinder unter 15 Jahren infiziert, die Zahl der Aids-Waisen wird auf 8,2 Millionen geschätzt. HIV/AIDS ist, heißt es in der ÖRK-Studie, ein Zeichen der Zeit, das die Christen aufrufe, zu sehen und zu verstehen.

Alexander Foitzik

In Bewegung geraten

Österreich im Vorfeld der Bundespräsidentenwahl

In Österreich stehen die Parteien in den Startlöchern für die Wahl des Bundespräsidenten im April 1998. Aussichtsreichster Kandidat ist Amtsinhaber Thomas Klestil. Die katholische Kirche des Landes hat sich in einen Dialogprozeß begeben, der im Oktober 1998 in einen gesamtösterreichischen Delegiertentag münden soll.

Die Bundespräsidentenwahl, die in Österreich gemäß der Verfassung dem Volk obliegt, und Ende April 1998 stattfinden wird, wirft bereits ihre Schatten voraus. Alle Parteien suchen schon seit Wochen eifrig nach geeigneten Kandidaten, doch die meisten werden nicht fündig. Da Bundespräsident *Thomas Klestil* wieder kandidiert und nach den bisherigen Erfahrungen eine Wiederwahl nach einer geglückten Funktionsperiode von sechs Jahren nicht zu verhindern ist, haben die allermeisten Parteien bereits zu erkennen gegeben, daß sie keine Absicht haben, zu einem aussichtslosen Kampf in den Ring zu steigen.
Am leichtesten hat es diesmal die *Österreichiche Volkspartei* (ÖVP), als deren Kandidat für das erste Amt im Staat Thomas Klestil im Jahr 1992 antrat und überlegen siegte. Die ÖVP tritt diesmal demonstrativ in den Hintergrund, um dem Bundespräsidenten für seine Wiederwahl eine überparteiliche Aura zu geben.

Ein plastisches Bild der österreichischen Innenpolitik

Heikel ist in dieser Situation die Position der *Sozialdemokratischen Partei* (SPÖ), deren Parteibasis wiederholt nachdrücklich einen eigenen Kandidaten forderte. Die Parteispitze mit Bundeskanzler *Viktor Klima* winkte jedoch ab. Offensichtlich sind die internen Umfrageergebnisse so ausgefallen, daß einem sozialdemokratischen Gegenkandidaten gegen Klestil keine wie immer gearteten Chancen eingeräumt werden. So steht diesmal zum erstenmal seit 1945 die SPÖ bei einer Präsidentenwahl abseits. Das ist doppelt aufsehenerregend, wenn man bedenkt, daß die SPÖ seit 1945 alle Bundespräsidenten stellte, bis mit *Kurt Waldheim* im Jahr 1986 diese ununterbrochene Kette riß. SPÖ-Politiker zündeten damals jene internationale Kampagne gegen Waldheim, die vielleicht auch ohne sie losgebrochen wäre, nicht zuletzt durch Waldheims eigener Versäumnisse und Ungeschicklichkeiten, die aber vermutlich nicht das Ausmaß erreicht hätte, das Österreich jahrelang in eine internationale Isolierung trieb.

Es mag sein, daß derartige Erinnerungen bei der diesmaligen Absenz der SPÖ mit eine Rolle gespielt haben. Viel entscheidender war aber gewiß eine taktische Kalkulation: Da es das innenpolitische Hauptziel der SPÖ ist, *Jörg Haider* unter keinen Umständen regierungsfähig werden zu lassen, wollen die Sozialdemokraten den Bundespräsidenten, der bei Regierungsbildungen über weitreichende Kompetenzen verfügt, gut stimmen. Man will offenbar seine Position gegenüber Haider stärken und ihn durch ein Plus von sozialdemokratischen Stimmen gegen allfällige freiheitliche Annäherungsversuche immunisieren. Da die sozialdemokratische Parteiführung angesichts der Stimmung an der Parteibasis nicht in der Lage ist, eine Wahlempfehlung für Klestil abzugeben, kam man auf einen österreichischen Ausweg: Es wurde ein *überparteiliches Wahlkomitee* für Klestil gebildet, dessen Vorsitz der führere Bürgermeister von Wien, *Helmut Zilk*, übernahm.
Zilk, dem bei einem Briefbombenattentat eine Hand weggerissen wurde, verfügt über eine große Popularität, aber auch über das notwendige Maß von Robustheit und Durchsetzungskraft für eine derartige Aufgabe. Daher kann man als sicher annehmen, daß Klestil auch mit sozialdemokratischen Wählern rechnen kann. Ungewiß ist allerdings, wie viele Sozialdemokraten bei der Präsidentenwahl tatsächlich über ihren eigenen Schatten springen werden.
Auch die *Freiheitlichen* stellten im Gegensatz zu ihren Gepflogenheiten bei mehreren bisherigen Präsidentschaftswahlen bis zur Stunde keinen eigenen Kandidaten auf. Das kann sich bei all dem Wankelmut, den Jörg Haider immer wieder beweist, noch in allerletzter Minute ändern. Doch die bisherige Enthaltsamkeit der FPÖ läßt ein taktisches Kalkül erkennen, das spiegelverkehrt zu den Erwägungen der SPÖ ist: Auch die FPÖ möchte Klestil durch die faktische Freigabe der freiheitlichen Stimmen bei Laune halten – für den Tag X nach den Parlamentswahlen im Jahr 1999, an dem Haider gemäß seinen großspurigen Versicherungen österreichischer Bundeskanzler werden will.
Besonders turbulent ging es in den Reihen der *Grünen* zu, die in den vergangenen Wochen wieder einmal mit akuten Führungskrisen zu kämpfen hatten. Von den Mitgliedern und Sympathisanten der Grünen wurde noch dringender als von den Sozialdemokraten ein eigener Kandidat oder – noch besser – eine eigene Kandidatin gefordert. Eine ganze Reihe von Frauen wurde in diesem Zusammenhang genannt, doch keine einzige fand sich bisher bereit, in einen solchen Wahlkampf einzusteigen, der für Gegenkandidaten Klestils kaum Chancen zu bieten scheint. Mit der Wahl des angesehenen und ausgleichenden Wiener Wirtschaftsprofessors *van der Bellen* zum neuen Bundessprecher der Grünen könnte allerdings eine neue Runde in dem Wahl-Karussel eingeläutet werden.

In dieser Situation, in der in vielen Parteien manches in Bewegung geriet, aber noch sehr viel offen ist, sah *Heide Schmidt*, unumschränkte Parteiführerin der kleinen liberalen Partei, ihre Stunde gekommen: Sie meldete ihre Kandidatur an, entschlossen, ihren Alternativbonus zu Klestil zu nützen. Als bisher einzige Frau in diesem Wahlgang hat sie gewiß die Möglichkeit, nicht wenige weibliche Stimmen auf sich zu vereinigen, auch solche, die mit manchen ihrer ideologisch gefärbten Forderungen (Ersetzung des Religionsunterrichtes durch einen Ethik-Unterricht, wesentlich ausgedehntere Rechte für Homosexuelle, usw.) nicht übereinstimmen. Über dies hat Frau Schmidt schon Erfahrung in derartigen Wahlkämpfen: Sie kandidierte bereits 1992, damals als Präsidentschaftskandidatin der FPÖ und enge Mitarbeiterin von Jörg Haider, von dem sie sich jedoch bald darauf wegen einem seiner markigen Sprüche trennte und eine eigene liberale Partei gründete.
Bei den ersten Parlamentswahlen nach dieser Abspaltung schaffte Heide Schmidt mit ihrem Liberalen Forum ein recht gutes Ergebnis. Seither dümpelt die kleine Partei eher lustlos vor sich hin, und vor allem in den Bundesländern und Gemeinden konnte sie sich nicht wirklich einwurzeln. Daher fehlt eine richtige Parteibasis, so daß die Liberalen erst kürzlich bei den oberösterreichischen Landtagswahlen den Einzug in den Landtag verpaßten. Ähnliches droht jetzt in Niederösterreich. Als Präsidentschaftskandidatin will Heide Schmidt ihren Bekanntheitsgrad nun wieder aufbessern und ihre Partei vor einem lautlosen Versickern bewahren.

Die Liste dieser Nicht-Kandidaten und Kandidaten, die ein recht plastisches Bild von der österreichischen Innenpolitik mit ihrer merkwürdigen Fokussierung auf die Person Haiders gibt, wäre unvollständig, wollte man nicht jenen Außenseiter nennen, der sich außerhalb des gegebenen Parteiensystems als Kandidat und Herausforderer Klestils gemeldet hat: Der Wiener Bauunternehmer *Richard Lugner*, der bisher nur als Liebling diverser Klatschspalten, als Partylöwe und Sponsor bekannter internationaler Stars für den Wiener Opernball aufgefallen ist. Richard Lugner und seine junge Frau „Mausi" werden von der in Österreich über Gebühr einflußreichen Boulevardpresse in anteilnehmender epischer Breite kräftig unterstützt.

Fortschritte bei der überfälligen Pensionsreform

Lugner, der den Bundespräsidenten ungeniert wegen dessen Scheiterns in seiner Ehe öffentlich kritisiert, obwohl er selbst schon zum vierten Mal verheiratet ist, repräsentiert somit das halbseidene Element, das in der österreichischen Politik und vor allem in der Publizistik schon seit Jahrzehnten eine große Rolle spielt. Außerdem sieht sich der Quereinsteiger in das Wahlgeschehen als Dolmetscher der unpolitischen kleinen Leute, die „die da oben" allesamt für Gauner halten. Lugners Millionen sind die materielle Grundlage für diese Kampagne, in deren Verlauf wohl recht wenige Argumente, dafür aber umso mehr Emotionen vorgebracht werden dürften. Das Faktum, daß Lugner vom früheren Leiter der Öffentlichkeitsarbeit der SPÖ auf Bundesebene publizistisch betreut wird, läßt aufhorchen und provoziert die Frage, ob hinter dieser überraschenden Kandidatur nicht etwa eine politische Doppelstrategie steht.

Die Polemiken und Spekulationen rund um den eben angelaufenen Wahlkampf verdecken weitgehend die Aufregungen, die in Österreich in den vergangenen Monaten durch die Verhandlungen über eine umfassende *Pensionsreform* entstanden sind. Diese Reform war aufgrund des ausgetüftelten und langfristig unbezahlbar gewordenen Sozialsystems unausweichlich geworden. Jahrelang hat sich die große Koalition unter dem früheren Bundeskanzler *Vranitzky* vor der Aufgabe, eine deratige Reform in Gang zu setzen, gedrückt. Erst als Viktor Klima zu Beginn des Jahres 1997 zum neuen Bundeskanzler bestellt wurde, vereinbarte er mit Vizekanzler *Wolfgang Schüssel* von der ÖVP, diese schwierige Reform in Angriff zu nehmen.
In den folgenden Monaten wurde in unzähligen Verhandlungsrunden mit den Gewerkschaften, bei denen vor allem die Beamten massiven und erbitterten Widerstand leisteten, ein Kompromiß erzielt, der gewiß in vielem unbefriedigend ist, der aber doch in zwei wichtigen Punkten einen bedeutsamen Fortschritt darstellt: Erstens werden nun in Zukunft die Pensionen nicht mehr nach den Löhnen und Gehältern der letzten aktiven Dienstzeit berechnet, sondern nach einem längeren Durchrechnungszeitraum; zweitens wird es in Hinkunft zu einer Annäherung in den Pensionssystemen der Beamten und der Arbeitnehmer in der Privatwirtschaft kommen. Die Pragmatisierung der Beamten, die bisher automatisch erfolgte, soll in Hinkunft auf einige wenige Berufsgruppen – z. B. Polizei, Gendarmerie, Richter – beschränkt bleiben. Bei Frühpensionen soll es künftig empfindliche Abzüge geben.

Obwohl alle diese beabsichtigten Änderungen an den „wohl erworbenen Rechten" der bereits ausgezahlten Pensionen nichts ändern sollen und das Datum des Inkrafttretens dieser Reform immer weiter hinausgeschoben wurde, so daß erst die heute unter 40jährigen die Auswirkungen der Änderungen voll spüren werden, kam es zu einer beispiellosen Welle der Empörung unter den Beamten. Bundeskanzler und Vizekanzler wurden von Beamten ausgepfiffen und beschimpft, allenthalben gab es Protestkundgebungen. Die Regierung ließ sich zu weiteren Terminkonzessionen herbei und sagte auch eine Begrenzung der Belastungen für den einzelnen zu. Sonst aber blieb sie in der Sache fest und setzte damit trotz der Fragwürdigkeit einzelner Reformbestimmungen ein Beispiel der Konsequenz, das allen Regierungen der letzten Jahre fehlte.
Offen ist freilich nach wie vor, was mit dem Heer der Beschäftigten in den sogenannten geschützten Bereichen geschehen wird, z. B. mit den Eisenbahnern, die schon mit 53 Jahren ohne finanzielle Einbußen in den Ruhestand gehen können, oder mit den vielen Angestellten in den Kammern,

in den Sozialversicherungen und in der Gewerkschaft, die faktisch alle Vorteile der Pragmatisierung genießen. Sie alle bleiben bis auf weiteres von Pensionskürzungen verschont, eine Ungerechtigkeit, die gewiß nicht mehr lange aufrechterhalten werden kann.

Der Spielraum der Bundesregierung für überfällige grundsätzliche Entscheidungen hat sich durch den überraschenden Flop des Euro-Volksbegehrens Jörg Haiders noch zusätzlich erhöht. Haider entschloß sich zu Beginn des Sommers zu einem derartigen Volksbegehren, als das Stimmungsbarometer in Österreich noch recht stark gegen die Einführung des Euro ausschlug. Die FPÖ rechnete damals mit einem Potential von 1,5 Millionen Euro-Ablehnern. Inzwischen ist jedoch die Stimmung radikal umgeschlagen. Eine recht kluge und zurückhaltende Werbekampagne der Bundesregierung für den Euro hat zu dieser Stimmungsänderung gewiß beigetragen. Fazit: Haider konnte nur 254 000 Unterzeichner des FPÖ-Volksbegehrens registrieren. Das ist für ihn eine ähnlich herbe Enttäuschung wie seinerzeit bei der EU-Volksabstimmung, als er alle Register seiner Demagogie gegen die Europäische Union zog, und dennoch 66 Prozent der Österreicher damals für die EU stimmten.
Aufgrund dieser Zahlen drängt sich die Frage auf, ob nicht in so manchem Parteihauptquartier und in so mancher Redaktion der „Haider-Effekt" maßlos überschätzt wird. Der Strategie von Bundeskanzler Klima, Jörg Haider nur in Bereichen der Sachpolitik zu erwähnen, und ihm sonst keine Aufmerksamkeit zu schenken, sollte man sich anhand der jüngsten Entwicklung doch viel stärker entsinnen.

Das „wehrhafte Christentum" und die FPÖ

Die Freiheitlichen hatten übrigens schon im Frühjahr vorsorglich eine „zweite Front" eröffnet, die anfangs große Beachtung in der Öffentlichkeit fand: Es ging um den Entwurf für ein neues *Parteiprogramm* der FPÖ, das unter die aggresiv-antiklerikale Vergangenheit der FPÖ einen endgültigen Schlußstrich ziehen sollte. Offenbar sah sich Haider als zweiter *Bruno Kreisky*, dem es in den siebziger Jahren in Kooperation mit dem Wiener Kardinal *Franz König* gelungen war, die jahrzehntelange harte Konfrontationsphase zwischen katholischer Kirche und Sozialdemokratie in Österreich zu beenden. Nun wollte Haider ähnliches für die Freiheitlichen erreichen, deren geistige Wurzeln u. a. bei *Georg Ritter von Schönerer* liegen, dessen „Los-von-Rom-Bewegung" vor hundert Jahren im alten Österreich einen massiven Antiklerikalismus gerde unter Akademikern losgetreten hatte. „Ohne Juda, ohne Rom bauen wir Germaniens Dom", so lautete eine der gängigen Parolen Schönerers, der die Gedankenwelt Adolf Hitlers zutiefst beeinflußt hatte. Diese Ideologien wurden aber auch im sogenannten liberal-nationalen Lager in Österreich von Generation zu Generation weitergegeben, in deutschnationalen Familientraditonen, in den schlagenden Burschenschaften, in bestimmten Turnvereinen und Sängerzirkeln. Heute ist das alles meist nur noch subkutan vorzufinden, abgeschwächt, auf zahlenmäßig kleine Kreise beschränkt.

Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus mehrten sich in diesem deutschnational-freiheitlichen Lager die Stimmen, die sich für ein Zweckbündnis zwischen wertkonservativen Katholiken und wertkonservativen Freiheitlichen aussprachen. Ein Umstand schien dabei den Optimismus dieser „Brückenbauer" zu stärken: Die Person des Diözesanbischofs von St. Pölten, *Kurt Krenn*, der schon seit Jahren jeglichen Liberalismus mit Nachdruck ablehnt, aber deutliche Sympathien für das Nationale zeigt. Schon 1992 sagte Krenn in einem Interview mit der „Aula", der Zeitschrift des Freiheitlichen Akademikerverbandes in Österreich, er sehe im Liberalen eher einen Konfliktstoff mit der Kirche als im Nationalen, sofern es nicht nationalistisch sei. Und auf die Frage, wie er persönlich zur FPÖ stehe, antwortete der Bischof damals: „Ich sehe im Verhältnis zur FPÖ nichts Problematisches. Ich glaube vielmehr, das eigentliche Problem zwischen Kirche und deutschnationalem Lager in Österreich liegt darin, daß wir lange Zeit überhaupt kein Verhältnis hatten. Also nicht ein feindliches, absolut nicht, sondern keines! Es kommt mir vor, daß eine gewisse Beziehungslosigkeit da war. Das ist das eigentliche Problem, nicht so sehr, daß es irgendwelche Spannungen gegeben hätte."
Diese Sätze konnten und mußten von der FPÖ wohl als offene Einladung gedeutet werden. Und wenn auch fast alle anderen Bischöfe in diesem Punkt eine ganz andere Meinung hatten und diese auch äußerten, ist es nicht verwunderlich, daß ein Politiker wie Jörg Haider, der jede Gelegenheit nützt, um neue Wählerschichten anzusprechen, die Chance ergriff. Er gab schon vor Jahresfrist den Auftrag, den Entwurf eines neuen Parteiprogramms der FPÖ zu verfassen, der vor allem mit zwei überständigen Positionen brechen sollte: An die Stelle des bisherigen ausdrücklichen Bekenntnisses zur „deutschen Volks- und Kulturgemeinschaft" sollte ein Bekenntnis zur Heimat Österreich treten; an die Stelle der antiklerikalen Tradition der FPÖ ein Bekenntnis zum Christentum als Fundament Europas und zu einem „wehrhaften Christentum".

Der Entwurf für das neue Parteiprogramm mit diesen beiden Schwerpunkten wurde unter der Federführung des aus Vorarlberg stammenden Burschenschaftlers, Klubobmann *Ewald Stadler*, erstellt. Seit dem Frühjahr 1997 ist nun die parteiinterne Debatte gelaufen, in deren Verlauf sich Jörg Haider demonstrativ zurückgehalten hat. Der Programmentwurf wurde dem Freiheitlichen Parteitag am 30. Oktober in Linz zur Beschlußfassung vorgelegt, wobei schon die äußere Einbegleitung dieses Parteitages mehr als ungewöhnlich war: Aus Lautsprechern erklangen einige Takte aus Anton Bruckners vierter Symphonie, der „romantischen": Ein Symbol für diesen Programmparteitag, denn Bruckner, der seine Musik ganz und gar dem lieben Gott darbrachte, war zeit seines Lebens ein Verehrer und Bewunderer von Richard Wagner.

Schon diese Einleitung zeigt, welche Mühe man sich in der FPÖ gab, dem Ereignis des neuen Programms eine ganz besondere Bedeutung zu geben. Die Frage ist, ob das von den eigenen Parteianhängern verstanden wurde. Außerhalb der Partei ist das Brimborium überhaupt kaum zur Kenntnis genommen worden. In den Programmdebatten wurde jedenfalls auftragsgemäß die „deutsche Volks- und Kulturgemeinschaft" gestrichen, statt dessen wird nun im neuen Programm der „entschlossene Widerstand aller patriotischen Kräfte gegen die „mutwillige Herabsetzung österreichischer Eigenheiten" postuliert. Das Christentum wird als Fundament Europas bezeichnet und damit so manche antiklerikale Erbschaft der Vergangenheit annulliert, falls denn der Inhalt dieser Sätze von der Anhängerschaft der FPÖ auch tatsächlich rezipiert wird. Das im Entwurf enthaltene Bekenntnis zu einem „wehrhaften Christentum" wurde wohl aufgrund der Proteste aus allen christlichen Kirchen durch die Formulierung ersetzt: „Die Bewahrung der geistigen Grundlagen des Abendlandes erfordert ein Christentum, das seine Werte verteidigt. Deshalb besteht ein Auftrag zur Zusammenarbeit der großen Kirchen Europas."

Diese vagen Sätze, die vielerlei Deutung ermöglichen, und auch Widerspruch bei nachdenklichen Christen auslösen, waren nicht imstande, eine breite öffentliche Diskussion in Gang zu setzen. Was jedoch dem ganzen Programm-Parteitag nicht gelungen ist, brachte Haider mit ein paar Sätzen im Fernsehen zustande. Der FPÖ-Parteiobmann sagte: „Der jetzige Papst hat ja ganz deutlich gemacht, daß Nächstenliebe bedeutet, sich wirklich um die Nächsten zu kümmern, und nicht die ganze Welt zu umarmen, sondern an die Österreicher zu denken."

Diese Worte brachten das Faß zum Überlaufen: Katholiken wie Protestanten protestierten in beeindruckender ökumenischer Geschlossenheit gegen diese Verkürzung. Vom Vorarlberger Bischof *Klaus Küng*, der dem Opus Dei angehört, über den Initiator des Kirchenvolksbegehrens, *Thomas Plankensteiner*, bis zum Caritas-Präsidenten *Franz Küberl* waren alle eines Sinnes: „Das Evangelium kennt den Begriff Staatsbürgerschaft nicht. Nächstenliebe ist ein einschließender, kein ausschließender Begriff."

Der Grazer Diözesanbischof *Johann Weber*, der als Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz die undankbare Aufgabe hat, in derartigen Fällen quasi als Feuerwehr auszurücken, fand deutliche Worte zu Haiders sonderbarem Verständnis von Nächstenliebe: „Eines wollen wir sicher nicht sein: Eine national begrenzte Kirche, wie sie etwa Hitler und die Nationalsozialisten wollten." Der Bischof sagte weiter, der Papst sei falsch zitiert worden: „Liebe drängt grundsätzlich zum Grenzenlosen. 1956, beim Volksaufstand in Ungarn, hat das damals eher arme Österreich mit diesem gelebten Grundsatz Weltgeschichte geschrieben."

Eines ist freilich in dieser Kontroverse von Interesse: Daß in einer Zeit, in der es da und dort heißt, Religion und Kirche seien kein Thema mehr, die Position einer Partei zum Christentum so viel Aufsehen erregt. Die Kirche in Österreich nimmt diese Vorgänge als Bestätigung ihres „Dialogs für Östereich" auf und wird im Jahr 1998 nicht nur durch Fachtagungen verschiedenster Themenschwerpunkte, sondern auch durch Gespräche auf Bischofsebene mit den Führungen aller im Parlament vertretenen fünf Parteien die systematischen Kontakte mit allen politischen Kräften fortsetzen. Im Oktober 1998 wird dann ein großer gesamtösterreichischer Delegiertentag in Salzburg einen vorläufigen Höhepunkt dieses Dialogprozesses bilden, der unter vielen Geburtswehen nun endlich zustande kommt. *Fritz Csoklich*

„Der Vatikan hat viel getan"

Fragen an Ernst Ludwig Ehrlich zum katholisch-jüdischen Dialog

In den Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Judentum wurden im Pontifikat Johannes Pauls II. trotz erheblicher Schwierigkeiten beachtliche Fortschritte erzielt. Über den Stand der katholisch-jüdischen Beziehungen sprachen wir mit Ernst Ludwig Ehrlich. Der in Berlin geborene Ehrlich ist Professor für Neuere Jüdische Geschichte und Literatur an der Universität Bern. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Ehrlich, Ende der 80er Jahre sah es so aus, als seien die Beziehungen zwischen dem Judentum und der katholischen Kirche ausgesprochen problembeladen und schwierig. Die Ansiedlung eines Karmelitinnenklosters in Auschwitz und das Ausbleiben der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel sorgten weltweit vor allem unter Juden für Kritik an der katholischen Kirche. Nachdem diese beiden Probleme gelöst sind, stellt sich die Lage ungleich positiver dar. Was hat sich eigentlich im Kern verändert?

Ehrlich: Die beiden Steinblöcke zwischen Juden und Katholiken sind aus dem Wege geräumt worden: Das Karmelkloster ist aus Auschwitz herausgegangen, der Staat Israel ist vom Heiligen Stuhl anerkannt worden. Bei dieser Anerkennung ist etwas – wie mir scheint – Ungewöhnliches passiert.

In der Urkunde der Anerkennung ist nämlich zugleich eine starke Erklärung gegen jede Form des Antisemitismus enthalten. So ungewöhnlich dieser Vorgang jedoch zunächst auch ist, es handelt sich um ein sehr positives Zeichen. Der Vatikan sieht, daß auf diesem Gebiet auch in der Zukunft noch einiges zu tun ist.

HK: Hat im Fall der geforderten Anerkennung des Staates Israel durch den Heiligen Stuhl der Druck von jüdischer Seite in der Rückschau eigentlich etwas bewirkt, oder waren es vor allem die sich verändernden Beziehungen zwischen Israel und den Palästinensern, die den Weg zu anerkannten Beziehungen frei machten?

Ehrlich: Seit langem war es das Anliegen Johannes Pauls II., den Staat Israel anzuerkennen. Die Frage war vor allem, wann das Staatssekretariat dazu bereit sein würde. Die Friedensverhandlungen zwischen dem Staat Israel und den Palästinensern waren für das Staatssekretariat offensichtlich der geeignete Moment, etwas zu tun, was der Papst schon seit geraumer Zeit wollte und wohl auch verlangt hat.

„Auf dem Weg zu sehr guten Beziehungen"

HK: Inwieweit konnte das lange Ausbleiben dieses politisch-diplomatischen Schrittes eigentlich die Beziehungen zwischen Judentum und katholischer Kirche, die ja zunächst religiös-theologischer Art sind, ernsthaft beeinträchtigen?

Ehrlich: Die Beziehungen zwischen Juden und Katholiken wurden durch das Ausbleiben der Anerkennung Israels durch den Heiligen Stuhl sicherlich belastet. Nachher sagte man: Die Anerkennung erfolgt recht spät, aber immerhin ist sie nun erfolgt. Ein Hindernis in unseren Beziehungen ist so beseitigt. Insofern sind die positiven Auswirkungen der erfolgten Anerkennung für die Zukunft wichtiger als die Klage darüber, daß die Anerkennung erst spät gekommen ist.

HK: Waren die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Judentum also im Grunde Ende der 80er Jahre bereits besser, als die Auseinandersetzung um den Karmel in Auschwitz und die Frage der Anerkennung Israels durch den Vatikan manchen vermuten ließ?

Ehrlich: Die Beziehungen in den 80er Jahren waren auf einem guten Weg, aber es war eben noch eine weitere Wegstrecke zurückzulegen, und das waren einerseits die Vorgänge um den Karmel in Auschwitz und andererseits die fehlende Anerkennung des Staates Israel, die für Juden überall auf der Welt schlechthin unverständlich blieb. Wir haben den Vatikan immer wieder auf die Frage der Anerkennung Israels hingewiesen, er reagierte aber kaum darauf. Durch die erfolgte Anerkennung ist dieser Zustand nun beendet, so daß wir uns auf dem Weg zu sehr guten Beziehungen befinden.

HK: Welche Rolle spielte bisher, Ihrer Beobachtung nach, nicht nur bei der Beseitigung der beiden genannten Hindernisse, sondern insgesamt bei der Gestaltung der beiderseitigen Beziehungen, der Papst selbst?

Ehrlich: Die meisten positiven Akte, die auf dem Gebiet des katholisch-jüdischen Verhältnisses seit 1978 geschehen sind, gehen auf die persönliche Initiative dieses Papstes zurück. Das hat Gründe. In seiner Jugend war er gemeinsam mit jüdischen Kindern in der Schule, und zu einigen seiner Schulkameraden hat er die Beziehungen aufrechterhalten. Manche vergessen oft – übrigens nicht die deutschen Bischöfe, sie haben ein großes Verdienst in der deutsch-polnischen Verständigung –, was Nazideutschland den polnischen Menschen angetan hat. Der derzeitige Papst ist ein Pole. Es ist ihm nicht schwer gefallen, sich wenigstens teilweise mit dem jüdischen Schicksal zu identifizieren. Viele vergessen oft, daß die ersten Gefangenen in Auschwitz Polen gewesen sind. Polen erlebte wenn auch nicht das gleiche, so doch ein ähnliches Schicksal wie die Juden. Man soll auch nicht vergessen – und das wird sehr selten erwähnt –, daß Polen, wenn sie sich außerhalb ihres Landes als Zwangsarbeiter bewegten, ein „P" auf der Kleidung tragen mußten, so wie die Juden den berüchtigten Judenstern. Der Papst zeigt ein tiefes Verständnis für die geschichtliche Situation der Juden. Mehr noch als theologische Erkenntnisse hat bei der Haltung des derzeitigen Papstes gegenüber den Juden das menschliche Element eine große Rolle gespielt.

HK: Die persönliche Haltung des Papstes ist um so bemerkenswerter, als sie in Polen nicht gerade selbstverständlich ist – auch nicht in der katholischen Kirche des Landes…

Ehrlich: Eine alte kirchliche Judenfeindschaft, wie sie nun einmal in Polen vorhanden war, läßt sich nicht innerhalb weniger Jahre beseitigen. Vor allem, wenn man bedenkt, daß Polen auch erst seit sieben Jahren ein demokratischer Staat ist. Hier bedarf es noch eines langen Lernprozesses. Auf der anderen Seite muß man schlechthin anerkennen, daß innerhalb der polnischen Kirche sehr ernsthafte Versuche unternommen werden, mit dieser Problematik umzugehen. Ich nenne hier vor allen Dingen Erzbischof Muszyński von Gnesen, dem große Verdienste um die Verbesserung der Beziehungen zwischen Juden und Katholiken und die Beseitigung des Antisemitismus aus der polnischen Kirche zukommen.

„Es geht darum, daß die Kirche als solche gegenüber dem Judentum gesündigt hat"

HK: Welche Zeichen und Handlungen des Papstes zum jüdisch-katholischen Verhältnis halten Sie langfristig für die wichtigsten?

Ehrlich: Jede Handlung des Papstes auf diesem Gebiet ist ein weiterer positiver Schritt. Zwei Höhepunkte sehe ich: Der eine war das Treffen mit Juden in Mainz im Jahre 1980, als er zum erstenmal klar und deutlich vom „ungekündigten Bund" zwischen Gott und Israel sprach, etwas, das der Apo-

stel Paulus in Römer 11,29 dargelegt hat, was aber leider die Kirche systematisch zu verdrängen suchte. Der zweite Höhepunkt war sein Besuch in der Synagoge in Rom im Jahre 1986. Das war ein symbolischer Akt von großer Bedeutung.

HK: Was hat dieser Besuch gerade auch für die jüdische Gemeinschaft in Rom bedeutet?

Ehrlich: Dem Papst ging es auch darum, die römischen Juden mit dem Papsttum zu versöhnen. Wir sollten nicht vergessen: Unter dem Fenster von Papst Pius XII. wurden im Oktober 1943 mehr als 1000 Juden deportiert und nach Auschwitz geschickt. Vereinzelte kamen zurück. Über 1000 Männer, Frauen und Kinder wurden vergast. In den Klöstern um Rom fanden nicht wenige Juden Zuflucht, aber es wäre ein symbolischer Akt von einmaliger Größe gewesen, wenn jener Papst damals auf den Bahnhof gegangen wäre, um den Zug aufzuhalten, mit dem diese Menschen deportiert wurden. Der Papst und die Kurie haben zu jenem Zeitpunkt sehr genau gewußt, welches Schicksal die deportierten Menschen aus Rom erwartete. Aber er schwieg. Die Juden in Rom hatten dies nicht vergessen. Das war eine offene Wunde geblieben. Johannes Paul II. hat versucht, diese Wunde durch seinen Besuch zu schließen. Und wie ich meine, ist ihm dies auch leidlich gelungen.

HK: Die Sensibilitäten bezüglich der jüdisch-christlichen Beziehungen sind innerhalb der katholischen Weltkirche durchaus verschieden. Nicht jeder Ortskirche, nicht jedem Episkopat liegt dieses Thema so nahe, wie dies im deutschsprachigen Raum der Fall ist. Inwieweit begegnet Ihnen diese Tatsache als ein reales Hemmnis im weltweiten jüdisch-katholischen Gespräch?

Ehrlich: Es sind in der Tat vor allem jene Länder von dieser Problematik weniger berührt, die einerseits völlig außerhalb der Shoa geblieben sind und anderseits keine größere jüdische Gemeinschaft aufweisen. Hier besteht ein Unterschied zwischen Deutschland, Polen, Frankreich, Amerika einerseits, wo die meisten Juden in der Diaspora leben, und anderseits einen Kontinent wie etwa Australien oder Ländern in Afrika oder Südostasien, die von diesem Geschehen der Shoa kaum berührt worden sind. Man fühlt sich in solchen Ländern und Ortskirchen nicht betroffen, weil man historisch damit nichts zu tun hatte, und es fällt diesen Völkern nicht leicht, die schrecklichen Ereignisse und ihre Folgewirkungen nachzuvollziehen. Viele von ihnen hatten und haben in der Vergangenheit bzw. in der Gegenwart im übrigen andere gravierende Probleme, die für sie im Vordergrund stehen.

HK: So unstrittig das Engagement des Papstes für die jüdisch-katholischen Beziehungen auch ist, erst kürzlich war auch Kritik zu hören. Bei seiner jüngsten Ansprache zu diesem Thema vor einem römischen Symposium ordnete er irrige Deutungen des Neuen Testaments zwar der christlichen Welt, den Christen zu, versuchte aber die „Kirche als solche" hiervon auszunehmen. Ist das ein Rückschritt?

Ehrlich: Diese Formulierung des Papstes geht nicht weit genug. In der Erklärung der deutschen Bischöfe vom 23. Januar 1995 zum 50. Jahrestag der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz am 27. Januar 1945 heißt es: „Dennoch lebte eine antijüdische Einstellung auch im kirchlichen Bereich weiter." Und weiter: „Der Rückblick auf die Geschehnisse vom November 1938 und die zwölfjährige Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten vergegenwärtigt die schwere Last der Geschichte. Er erinnert daran, ‚daß die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist'". Der letzte Satz ist eine Wiederholung aus dem Wort der deutschsprachigen Bischöfe aus Anlaß des 50. Jahrestages der Novemberpogrome 1938. Hier ist klar ausgesprochen, was dem Papst offensichtlich noch Mühe bereitet. Es geht hier nicht um die falsche Exegese einiger vorurteilsbelasteter Professoren und Pfarrer; es geht nicht nur um das Fehlverhalten von einzelnen, sondern darum, daß die Kirche als solche gegenüber Juden und Judentum gesündigt hat und daher eine der Umkehr bedürftige Kirche ist. Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß es auch die Kirche vom frühen Mittelalter an war, die die Juden verfolgt und ausgegrenzt, die sie auf eine Weise diskriminiert hat, so daß daran der andersgeartete Judenhaß der Nationalsozialisten anknüpfen konnte.

„Es ist nie leicht, eingefahrene Stereotypen zu beseitigen"

HK: Wie bringen Sie diese Kritik in Verbindung mit der ansonsten ausgesprochen positiven Bewertung des persönlichen Engagements des derzeitigen Papstes?

Ehrlich: Dieser Papst ist im Grunde sehr gradlinig seinen Weg gegangen, dessen Ziel noch nicht erreicht ist. Wenn wir gutwillig sind und lesen können, müssen wir anerkennen, daß Johannes Paul II. auf diesem Gebiet eine große Leistung vollbracht hat. Aber ein Versprechen, das er gegeben hat, ist noch nicht eingelöst. Vor 13 Jahren hat er dieses Versprechen gegeben und später wiederholt, nämlich eine Erklärung der katholischen Kirche über die Shoa, über den Holocaust, zu veröffentlichen. Sein Versprechen muß er noch vor dem Jahr 2000 einlösen.

HK: Bei den französischen Bischöfen – siehe ihre Bußerklärung – schien die Bereitschaft, die Kirche als solche in die Pflicht zu nehmen, größer zu sein …

Ehrlich: Auch die französischen Bischöfe haben noch Mühe mit diesem Problem. Sie verurteilen zwar ihre Kollegen von damals und die Katholiken, die viel zu wenig geholfen haben. Aber sie sind doch zurückhaltend mit dem Urteil über die Institution katholische Kirche in der Geschichte und über den direkten Zusammenhang zwischen kirchlicher Judenfeindschaft und dem, was in der Naziherrschaft bzw. in Vichy geschah. Ich sehe auch hier die Notwendigkeit weiterer Klärung, etwa in dem Sinne, wie die deutschsprachigen

Bischöfe sich im Jahre 1988 geäußert haben und die deutschen Bischöfe es 1995 wiederholten. Bei den deutschsprachigen Bischöfen ist eine Haltung vorhanden, die sich heute noch nicht alle zu eigen machen.

HK: Was ist für Sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt wichtiger: Kritik daran, daß der Papst in seiner jüngsten Erklärung offenbar nicht weit genug geht, oder Genugtuung darüber, daß sich die katholische Kirche insgesamt, und zwar unter entschiedener Beteiligung Johannes Pauls II., in die richtige Richtung bewegt?

Ehrlich: Eindeutig letzteres. Die Entwicklung geht zweifellos in die richtige Richtung. Man kann eine negative Entwicklung von fast 2000 Jahren nicht in 30 oder 40 Jahren umkehren. Darum hat der Vatikan ungeheuer viel getan, um diese Wende vor dem Hintergrund des Zweiten Vatikanischen Konzils herbeizuführen.

HK: Faktum ist, daß man in breiten Schichten der Kirche nicht so weit ist wie Johannes Paul II. in seinen verschiedenen Äußerungen. Woran liegt es Ihrer Meinung nach, daß sich viele Katholiken bei der fälligen Umorientierung weiterhin so schwer tun?

Ehrlich: Bisher hat sich nicht allgemein die Erkenntnis durchgesetzt, die der Papst wiederholt geäußert hat, daß die christliche Religion mit keiner anderen Religion in einem so engen Verhältnis steht wie mit der jüdischen. Die Erkenntnis von der inneren Verbundenheit zwischen Judentum und Christentum, der ganze Hintergrund des Neuen Testaments, das weitgehend auf dem Boden der hebräischen Bibel und des damals zeitgenössischen Judentums steht, hat sich leider noch nicht überall durchgesetzt. Hier hat der Papst theologisch Zeichen gesetzt, aber diese Zeichen sind bisher nicht überall wahrgenommen worden. Es geht hier vor allem um die Wahrnehmung dessen, was von kirchlicher Seite heute erarbeitet und öffentlich erklärt worden ist. Hier stehen bei vielen Katholiken andere Dinge im Vordergrund. Sie fühlen sich oft von diesen Problemen nicht genügend betroffen. Sie liegen ihnen fern. Sie sind ihnen gegenüber gleichgültig und sehen nicht, daß ohne das Judentum und dessen geschichtlichen Hintergrund christliche Religion nicht existieren würde.

HK: Daß offizielle kirchliche Dokumente nicht oder unzureichend rezipiert werden, kommt nicht nur beim Thema jüdisch-katholische Beziehungen vor. Warum bewegt sich speziell in dieser Frage so wenig?

Ehrlich: Zunächst einmal ist es nie leicht, eingefahrene Stereotypen aus dem Denksystem und der emotionalen Dimension der Menschen zu beseitigen. Insofern liegen hier auch Restbestände eines bewußten und unbewußten Antisemitismus vor. Hinzu kommt, daß innerhalb der Kirche selbst, besonders nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, andere Fragen im Vordergrund stehen und man daher nicht bereit ist, sich auf die Wurzeln zu besinnen. Und die Wurzel ist, wie Paulus bekanntlich bereits sagt, Israel. Und zwar nicht ein vergangenes Israel, sondern ein gegenwärtiges und zukünftiges. Ein weiterer Grund mag darin liegen, daß heute auch eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber offiziellen kirchlichen Äußerungen vorhanden ist, die so zahlreich auf die Menschen einströmen, daß diese davon nur rudimentär Kenntnis nehmen. Nicht wenige Katholiken stehen obendrein in einer nicht sehr positiven Stellung zur kirchlichen Institution und nehmen daher auch alles, was von dieser ausgeht, mit Skepsis auf oder ignorieren es gar. Auch das Image, das dieser Papst sonst bei vielen Leuten hat, wirkt sich hier aus.

„Juden haben von jeher gesagt, die Erlösung stehe noch bevor"

HK: Mit anderen Worten: der Zustand der Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Judentum spiegelt in manchem die inneren Verhältnisse der katholischen Kirche wider?

Ehrlich: Das ist das eine. Das andere ist eine Tatsache, die wir auf allen Gebieten heute erleben: Eine gute Nachricht ist keine Nachricht; nur eine schlechte Nachricht ist eine Nachricht. Ein Beispiel: In Danzig gibt es einen Priester, der Gefallen daran findet, sich antisemitisch zu äußern. Inzwischen wurde er von seinem Amt suspendiert. Seine bösartigen Reden wurden auf ähnliche Weise verbreitet wie etwa die zur gleichen Zeit veröffentlichte Rede des Papstes gegen den Antisemitismus. Für die Medien besitzt leider auch hinsichtlich der Juden eine schlechte Nachricht einen größeren Medienwert als eine extrem positive Äußerung des Papstes, der den Antisemitismus nicht nur verurteilt, wie früher auch schon, sondern für „verdammungswürdig" erklärt. Mehr kann er auf diesem Gebiet nicht tun. Einer der Gründe für die nicht genügende Beachtung der Wende in der kirchlichen Haltung ist die mangelnde Bereitschaft der Medien, das Positive deutlicher auszusprechen.

HK: Trotzdem bleibt aber doch die Frage, warum die jüdisch-christlichen Beziehungen auch innerhalb der katholischen Kirche – wenn der Eindruck nicht täuscht – nur das Anliegen einer verhältnismäßig kleinen Gruppe sind. Die grundlegende theologische Bedeutung dieses Themas steht dazu in einem merkwürdigen Mißverhältnis.

Ehrlich: Die katholische Kirche und die Katholiken sehen sich heute einer Fülle von Problemen gegenüber, die bis vor relativ wenigen Jahren überhaupt nicht diskutierbar waren: Zölibat, das Priestertum der Frauen, die Problematik der wiederverheirateten Geschiedenen und vieles andere mehr. Das sind Fragen, mit denen die Katholiken in ihrem kirchlichen Alltag gegenwärtig zu tun haben. Das Problem des Verhältnisses zum Judentum ist jedoch weit schwieriger. Hier bedarf es eines intellektuellen Grundwissens. Das ist bei vielen nicht gegeben, wie ja auch ein vertieftes Wissen über das Neue Testament bei vielen nicht vorhanden ist.

HK: Wenn sich heute nur eine Minderheit für das jüdisch-christliche Gespräch interessiert, gilt dies nicht nur für „normale" Kirchenmitglieder. Bei Absolventen einer theologischen Universitätsausbildung könnte das Interesse am Judentum gleichfalls größer sein.

Ehrlich: Die Ursache für dieses Phänomen ist nicht bei den Theologischen Fakultäten bzw. bei dem zu suchen, was an ihnen gelehrt wird. Die aus diesen Fakultäten hervorgegangenen Pfarrer wenden das, was sie gelernt haben, in der Verkündigung oftmals nicht an. Anderseits scheint es mir eine dringende Notwendigkeit zu sein, an Theologischen Fakultäten vermehrt Kenntnisse über das Judentum in seiner vieltausendjährigen Geschichte zu verbreiten. Daß dies noch kaum stattfindet, ist sehr bedauerlich.

HK: Inwieweit hat das vergleichsweise geringe Interesse auch mit der Andersartigkeit des Judentums zu tun? Sind Judentum und Christentum einander nicht doch fremder, als es die gemeinsamen Wurzeln vermuten lassen?

Ehrlich: Das Judentum als geistiges Phänomen besitzt für das Christentum vor allem eine bedrohliche Komponente. Juden haben von jeher gesagt, die Erlösung stehe noch bevor und habe noch nicht begonnen, zumindest nicht durch Jesus. Sie fragen nach dem Beginn der Erlösung, um paulinisch zu reden, nach dem „Angeld" auf die Erlösung. Das verschiedenartige Zeitverständnis trennt uns mehr als vieles andere. Dieses Zeitverständnis zu verstehen und menschlich zu überbrücken, fällt Katholiken schwer.

HK: Wie verhält es sich umgekehrt bei jenen Christen, die ein überdurchschnittliches Interesse am jüdisch-christlichen Gespräch haben? Sind sie nicht gelegentlich in der Gefahr, das Judentum zu idealisieren?

Ehrlich: Nein, das sehe ich so nicht. Ich stelle dagegen immer wieder eine große Unkenntnis über den Pluralismus im Judentum fest. Das Judentum ist ungeheuer pluralistisch, was nicht bedeutet, daß die einzelnen Richtungen pfleglich miteinander umgehen. Aber es gibt diese Richtungen, von den intolerantesten Fundamentalisten bis zu einem modernen Judentum, das heute noch von einer Minderheit im Judentum kategorisch abgelehnt wird. Diese Konflikte in der ganzen Welt, nicht nur im Staate Israel, haben im letzten Jahrzehnt erheblich zugenommen. Das gilt gerade auch für Europa und Amerika.

HK: Könnte das jüdisch-christliche Gespräch für Katholiken vielleicht auch deshalb, wie Sie es nennen, eine „bedrohliche Komponente" haben, weil sie ihren eigenen Pluralismus, den man z. T. noch nicht wirklich wahrhaben will, im Judentum widergespiegelt sehen?

Ehrlich: Bedrohlich ist die Beschäftigung mit Judentum für Katholiken insofern, als sich im Judentum ein institutioneller Pluralismus zeigt, den es in dieser Weise in der katholischen Kirche nicht gibt. Denn die drei großen Richtungen im Judentum mit zahlreichen Unterabteilungen sind mehr oder weniger in sich geschlossene Blöcke, die von sich behaupten, das ganze Judentum zu vertreten. Von der Orthodoxie wird dies dann für die beiden anderen, für die Konservativen und die Reformgemeinden, abgelehnt. Wobei die fundamentalistische Orthodoxie alles ablehnt, was nicht zu ihr gehört.

HK: Mit dem Judentum der Reformgemeinden tun sich Katholiken sicher schwerer als mit dem gesetzestreu-orthodoxen...

Ehrlich: Das gilt nicht nur für viele Katholiken, sondern auch für die Protestanten. Sie fühlen sich vor allem dem orthodoxen Judentum verbunden, weil sie irrtümlicherweise meinen, diese Spielart des Judentums sei authentisch und alles andere würde nicht dieselbe Geltung haben. Hier liegt gerade auch auf pietistisch-protestantischer Seite ein gravierender Irrtum vor und offensichtlich auch eine indirekte Bedrohung.

HK: Wie ist es heute umgekehrt eigentlich mit dem Interesse von Juden am christlichen Glauben bzw. am Christentum im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs bestellt?

Ehrlich: Unter Juden ist die Situation leider sehr ähnlich. Juden mißtrauen Christen, weil sie meinen, von diesen könne nichts Gutes kommen. Das hängt natürlich mit einer Geschichte der Verfolgung und vor allem auch der Missionierung zusammen. Juden haben in ihrer Mehrzahl heute noch nicht zur Kenntnis genommen, daß die katholische Kirche – jedenfalls in den Ländern, die wir übersehen können – keinerlei aktive Judenmission betreibt und es keine einzige kirchliche Institution gibt, die sich der Judenmission widmet – dies allerdings auf dem Hintergrund einer als leidvoll erlebten Geschichte, die teilweise noch bis ins 20. Jahrhundert reicht.

HK: Wo könnte heute ein theologisches Interesse von Juden liegen, sich für den christlichen Glauben, die Christen und das Christentum zu interessieren?

Ehrlich: Wir müssen hier unterscheiden zwischen Notwendigkeit und Interesse. Christen haben gar keine andere Wahl, als sich mit dem Judentum auseinanderzusetzen, wenn sie sich selbst verstehen wollen. Juden brauchen sich nicht mit dem Christentum auseinanderzusetzen, um sich selbst zu verstehen, aber sie sollten zumindest ein Interesse dafür haben, aus zwei Gründen: Mein Lehrer Leo Baeck hat im Jahre 1938, als deutsche Mitbürger die Synagogen anzündeten, ein Buch geschrieben mit dem Titel: Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte. In dem Sinne sollten Juden auch für das Evangelium Interesse haben, weil es aus dem Judentum und allein aus ihm herausgewachsen ist.

HK: Und der zweite Grund?

Ehrlich: Juden sollten auch deshalb vom Christentum Kenntnis nehmen, weil sie in einer christlichen Umgebung leben und eigentlich von dem wissen müßten, was ihre nichtjüdischen Mitbürger denken und was für diese Menschen, mit denen sie gemeinsam leben, wesentlich ist. Denn das

Christsein ist für Christen ein wesentlicher Teil ihrer menschlichen Existenz. Wenn wir miteinander in einem Gespräch sind, sollten die Partner zumindest versuchen, einander besser kennenzulernen.

HK: In Deutschland werden gegenwärtig die jüdischen Gemeinden größer, neue Gemeinden werden gegründet, die Zahl der Juden insgesamt steigt. Welche Auswirkungen hat das auf die jüdisch-christlichen Beziehungen?

Ehrlich: Im nächsten Jahrzehnt verändert sich da gar nichts, weil die neu hinzugekommenen rund 50 000 Juden aus einem ganz anderen Lebensraum und Kulturkreis stammen. Sie haben in ihrer Mehrheit überhaupt kein Verständnis für Religion und kennen das Judentum gar nicht. Seit 1917 war in der Sowjetunion Religion verboten. Schon von den Eltern und Großeltern konnte ein Wissen gar nicht vorhanden sein. Die neuen Einwanderer kommen nun in eine andere Umgebung und da haben sie zunächst einmal andere Bedürfnisse der Integrierung, als sich nun primär mit religiösen jüdischen Fragen zu beschäftigen, die ihnen von ihrem ganzen Herkommen fernliegen. Es bedarf einer geduldigen Arbeit, um sie überhaupt an das Judentum heranzuführen. Diese Problematik wird heute in Deutschland innerhalb der jüdischen Gemeinden vielfach diskutiert, und für die Gemeinden ist es nicht leicht, Mittel und Wege zu finden, um diesen Menschen das Judentum nahezubringen. Das hat nicht nur sprachliche Gründe. Es besteht ein sehr großer Mangel an Lehrern und Lehrerinnen, die in der Lage wären, gerade diesen Menschen das Judentum adäquat zu vermitteln.

HK: Seit dem Beginn dessen, was man den jüdisch-christlichen Dialog im engeren Sinn nennt, für die katholische Kirche also vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hat sich eines deutlich verändert: Die anderen Weltreligionen insgesamt sind in christlich geprägten Kulturen stärker präsent. Inwieweit haben sich dadurch die Bedingungen für die Beziehungen zwischen Juden und Christen verändert?

Ehrlich: Wir gehen von dem Wort des Papstes aus, daß die christliche Religion mit keiner einzigen anderen in einer so engen Beziehung steht wie mit der jüdischen. Von daher scheint mir der christlich-jüdische Dialog absolute Priorität zu haben.

HK: Könnten der christlich-jüdische und der christlich-islamische Dialog in ein Konkurrenzverhältnis geraten?

Ehrlich: Es geht nicht um Konkurrenz, sondern um eine Ergänzung. Dennoch meine ich, daß der jüdisch-christliche Dialog trotz allem Priorität haben muß, schließe aber keineswegs aus, daß auch ein Trialog mit dem Islam stattfinden sollte, weil sowohl in Europa als auch anderwärts der Islam im Vordringen ist und wir dieses Phänomen nicht ignorieren können.

Laien nur Helfer?

Anmerkungen zur jüngsten römischen Instruktion

In der Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester vom 13. November 1997 werden Themen behandelt, die für absehbare Zeit auf der kirchlichen Tagesordnung bleiben werden. Der Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann fordert im folgenden Beitrag klare, theologisch fundierte Zielvorgaben zur Meisterung der großen Herausforderungen in bezug auf die Zusammenarbeit von Priestern und Laien in der Seelsorge.

Die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" hat nicht nur im deutschen Sprachraum scharfe Reaktionen ausgelöst. Die gemeinsame Stellungnahme der Bischöfe sucht zu glätten und zu beschwichtigen. Das römische Dokument wirft eine Fülle von Problemen auf. Nach der generellen Einordnung des römischen Schreibens (vgl. HK, Dezember 1997, 598) sollen im folgenden drei Fragen, die für den Weg der Kirche von besonderer Bedeutung sind, aufgegriffen und näher bedacht werden.

Das römische Dokument trägt die Aufschrift: Instruktion. Canon 34 des CIC, §1 definiert: „Instruktionen, welche die Vorschriften von Gesetzen erklären und Vorgehensweisen entfalten und bestimmen, die bei deren Ausführung zu beachten sind, werden zum Gebrauch derer gegeben, die dafür sorgen müssen, daß die Gesetze zur Ausführung gelangen, und binden sie bei der Ausführung der Gesetze." Dabei ist es selbstverständlich, daß die Instruktionen nur innerhalb der Grenzen der Gesetze ihre Geltung haben, ansonsten entbehren sie „jeder Rechtskraft". Ihre Rechtskraft erlischt durch Wegfall des entsprechenden Gesetzes. Im staatlichen Recht würde man von einer „Weisung" sprechen.

Im Widerspruch zum rechtlichen Charakter einer Instruktion heißt es am Ende dieser jüngsten römischen Weisung: „Partikulargesetze und geltendes Gewohnheitsrecht, die diesen Normen entgegenstehen, sowie etwaige Befugnisse, die der Hl. Stuhl oder irgendeine andere ihm untergebene Autorität ‚ad experimentum' gewährt hat, sind widerrufen."

Um diesen Widerspruch zum geltenden kanonischen Recht aufzufangen, hat man offensichtlich dem Papst die vorliegende Instruktion zur Approbation „in forma specifica" vorgelegt. Die approbatio in forma specifica – geregelt in „Pastor Bonus" (Apost. Konst. Pastor bonus, art. 18; vgl. auch Regolamento generale della Curia Romana, art. 109, 110, in: AAS 84 [1992] 244f.) – bezeichnet die Vollmacht des Papstes, Aussagen, die in einer Instructio enthalten sind, die juristische Geltung eines decretum generale zu geben. Ein decretum generale besitzt den Charakter eines Gesetzes. In bezug auf solche Dekrete gilt die begrenzte Rechtskraft, welche Instruktionen zukommt, infolgedessen nicht.

Für einen kanonistischen Laien – wie den Verfasser – scheint es plausibel, wenn aus einer Instruktion, wie bei der jüngst erschienenen Verfahrensordnung der Glaubenskongregation, der eine oder andere Satz, der von seiner Sprachgestalt und seinem Inhalt her die Anforderungen eines Gesetzes erfüllt, in forma specifica approbiert wird. Daß eine gesamte Instruktion – mit einem theologischen Einleitungsteil, pastoralen Erwägungen, Mahnungen und Intentionsvorgaben sowie Ausführungsbestimmungen – als solche in den Rang eines Gesetzes erhoben wird, widerspricht schlicht der Rechtskultur. Sprachgestalten wie ein Wunsch, eine Meinung, eine Reflexion usw. können von ihrer Natur her keine Gesetzestexte sein. Solche Texte bieten keine justitiable Materie. Man steht irritiert vor einem solchen Dokument. Juristische Bildung galt als auszeichnendes Merkmal der römischen Kurie. Gibt es in der Umgebung des Papstes keine Juristen, die so viel Rechtskultur besitzen, daß sie den Papst vor Un-fug (das Wort hier in seiner alten rechtlichen Bedeutung genommen) zu bewahren vermögen?

Laien als Seelsorger – ein juristisches und theologisches Problem

Es geht der Instruktion insgesamt darum, einer Nivellierung und Verwischung des Amtes in der Kirche entgegenzuwirken. Das Anliegen ist berechtigt. Der italienische Text – ein lateinischer „Originaltext" existiert bislang nicht – setzt im ersten Kapitel deswegen „sacerdozio comune" und „sacerdozio ministeriale" entgegen. Letzteres bezeichnet das sakramentale Amt. Seine Funktionen sind: „Die bevollmächtigte Verkündigung des Wortes Gottes, die Feier der Sakramente und die pastorale Leitung der Gläubigen." In der Wahrnehmung dieser Funktionen handelt der Ordinierte „in der Person Christi, des Hauptes und Hirten". Von den drei Funktionen des „sacerdozio ministeriale" wird gesagt, daß sie eine „untrennbare Einheit" bilden.
Genau hier stellt sich ein zentrales Problem in der gegenwärtigen Situation. Seit dem II. Vatikanischen Konzil sind nicht nur in Deutschland oder Westeuropa, sondern ebenso in Afrika, Asien und Lateinamerika Laien zu Seelsorgern bestellt worden. Eine Ordensschwester, welcher die Krankenhausseelsorge einer mittleren Klinik anvertraut ist, ein Pastoralreferent, der für ein Gefängnis verantwortlich ist, zahllose Pastoral- und Gemeindereferentinnen und -referenten üben in den Gemeinden bzw. unter den Menschen, die ihrer Sorge anheimgegeben sind, die ordentliche Seelsorge aus. Sie werden von den Leuten, für die sie zuständig sind, als Menschen anerkannt, die im Namen Jesu Christi und im Namen der Kirche kommen. Sie werden nicht deshalb akzeptiert, weil sie ein Anstellungsverhältnis beim bischöflichen Ordinariat haben oder in einer engeren Beziehung zum Pfarrer stehen. Entsprechend öffnen sich ihnen die Menschen, offenbaren ihnen ihre Gewissenskonflikte, ihre persönlichen Probleme, erwarten von ihnen die Auslegung des Wortes Gottes in ihre Situation hinein, Begleitung auf ihrem Glaubensweg, kurz: alles, was sie von der Kirche erhoffen, die die Sendung Jesu Christi fortsetzt.

Bei allen Differenzen ist dies keineswegs eine deutsche Besonderheit. Die französischen „agents pastoraux", nicht alle, aber zahlreiche afrikanische Katecheten, viele Verantwortliche von Basisgemeinden in Lateinamerika nehmen solche Seelsorgeaufgaben wahr. Diese Entwicklung ist – mit römischer Kenntnis und römischer Billigung – vonstatten gegangen. Gemeindereferentinnen gibt es in Deutschland seit 75 Jahren. Pastoralreferentinnen und -referenten gibt es seit 25–30 Jahren. In zahlreichen Absprachen zwischen Bischöfen und Kurie wurden diese neuen Formen der Pastoral mit der geltenden kirchlichen Rechtsordnung verknüpft.
Hier erhebt sich das Problem der Rechtssicherheit in der Kirche, wenn sämtliche partikularrechtlichen Regelungen, Ausnahmevereinbarungen usw., die sich auf solche Personengruppen in der Kirche beziehen, mit einem Federstrich abgeschafft werden. Wo es aufgrund übergeordneter Gesichtspunkte zu einer revocatio kommen sollte, bedarf es eingehender Beratungen mit den zuständigen Bischofskonferenzen und langfristiger Übergangsregelungen, die die Rechte der betroffenen Personenkreise schützen. Wenn solche Maßnahmen pastoral „verträglich" sein sollen, müssen sie mit einer die Öffentlichkeit überzeugenden Begründung versehen sein. Auch dies ist eine Frage der Rechtskultur. Fehlt sie, so führt das unausweichlich zu einem schwerwiegenden Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche.

Zugleich zeigt sich in dieser schwierigen Sachlage sehr deutlich nicht nur ein rechtliches, sondern auch ein theologisches Problem. Die deutschen Bischöfe haben, als sie die Institution der Pastoralreferentinnen und -referenten ins Leben riefen und die Aufgaben der Gemeindereferenten und -referentinnen neu umschrieben, erklärt, daß es hier um einen spezifischen laikalen Dienst in der Kirche gehe. Es hat sich schnell herausgestellt, daß die faktische Wirklichkeit dieses Dienstes mit der theoretischen Umschreibung nicht einfachhin übereinstimmt. Das hängt mit dem sakramentalen Charakter des Amtes zusammen. Jedes Sakrament bedarf eines klaren, eindeutigen Profils, einer einfach konturierten Prägnanz. Es muß auch von einfachen Menschen, von Leuten in Streßsituationen, in Bedrängnissen, von Alten und Kindern leicht identifizierbar sein. Andernfalls ist der Zeichencha-

rakter – und damit die sakramentale Wirksamkeit – beeinträchtigt.
Volkstümlich heißt der sonntägliche Gottesdienst der Ordensschwester in Lateinamerika „Misa de la Madre". Die „Misa del Padre", die sehr selten stattfindet, unterscheidet sich zwar ein bißchen, aber es geht immer um dieselbe „Misa". Ähnliche Phänomene lassen sich zuhauf finden. Die Verwischung des Amtes läßt sich nicht einfach durch einige „kleine" – für die Menschen kaum „sichtbare" – Gesten abwenden. Die Leute schauen auf die Lebensrealität, wie sie sie erfahren. Die Unschärfe amtlichen Dienstes läßt sich auch nicht durch Unterweisungen aufheben. Eine Gefängnisseelsorgerin erzählte, sie habe drei Jahre lang versucht, den gefangenen Frauen klarzumachen, sie sei keine Pastorin. Vergebliche Mühe und Zeitverschwendung! Für die Frauen blieb sie die Pfarrerin.
Wäre es nicht hoch an der Zeit, an eine Neuordnung der pastoralen Dienste zu gehen und einige von ihnen in den amtlichen Dienst einzubeziehen? Das würde bedeuten, auch verheiratete Männer und Frauen mit dem amtlichen Dienst zu betrauen und sie zu Priestern, bzw. zu Diakonen und Diakoninnen zu weihen, bzw. eine eigene Kategorie amtlichen Dienstes zu definieren. Die Aufgliederung des amtlichen Dienstes ist nach Thomas ein „opus sapientiae", ein Werk der weisheitlichen Kirchenleitung. Dies wird um so dringlicher, je größer die Schere zwischen den Kopfzahlen der Kirchenmitglieder und der amtierenden Priester auseinanderklafft. Trotz leicht ansteigender Gesamtzahlen des ordinierten Klerus in den vergangenen zwanzig Jahren ist die Relation zum Volk Gottes erheblich ungünstiger geworden. Dies betrifft Afrika wie Lateinamerika ebenso wie Europa oder Nordamerika. Das massive Aufblühen der Sekten und Freikirchen in Lateinamerika gehört ursächlich mit dem zusammenbrechenden Kulturkatholizismus und den „pastoralen Hohlräumen" an der Basis zusammen.
Leider ist der Eindruck unabweisbar, daß es kein offenes, abwägendes Gespräch über diese drängende Problematik zwischen Papst und Kurie auf der einen Seite und den betroffenen Bischofskonferenzen auf der anderen Seite gibt. Das Gleiche gilt aber wohl auch für die Bischofskonferenzen selbst und den Dialog zwischen den Bischöfen und ihren Diözesen. Die jüngsten scharfen Bestimmungen über die Arbeitsweisen der Diözesansynoden, die institutionelle Ausklammerung von Themen und Problemen, sprechen eine deutliche Sprache.

Würde und kirchliche Verantwortung der Laien

Die Aufforderung des Präsidenten des Zentralkomittees der Deutschen Katholiken, *Hans Joachim Meyer*, den rückwärts gewandten Bestimmungen der Instruktion zu widerstehen, an der Lehre des II. Vatikanischen Konzils über das gemeinsame und das besondere Priestertum treu festzuhalten und in Bereitschaft zu Dialog und Zusammenarbeit den innerkirchlichen Dienst fortzusetzen, haben die Bischöfe zurückgewiesen, während viele Pfarrgemeinderäte und Laiengremien ihre Position darin wiederfanden. Dieser Streit deutet auf eine Problematik hin, die der gesamten Instruktion gleichsam unterliegt und am deutlichsten in der Frage nach den Pfarrgemeinderäten zutage tritt. Seit Jahrzehnten existieren in Deutschland Pfarrgemeinderäte, die auf der einen Seite Vertreter der Laieninitiativen der Gemeinde sind und zugleich jene Funktionen wahrnehmen, welche den im Kirchenrecht vorgesehenen Pastoralräten zugewiesen sind.

In allen deutschen Diözesen, ausgenommen die Diözese Rottenburg-Stuttgart, wählen sie ihren Vorsitzenden aus ihren Reihen. Der Pfarrer hat in pastoralen und liturgischen Fragen ein Vetorecht. Zugrunde liegt dieser Konzeption die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, die von zahlreichen nachfolgenden päpstlichen Dokumenten wie *Christifidiles laici* bestätigt worden ist: Als mündige Christen vollziehen die Laien die Sendung Jesu Christi in ihre Zeit, in ihre Welt hinein, mit. Sie entfalten Initiativen in Eigenständigkeit, bringen sie ein in das Gemeindeleben, um so zum Leben und Gedeihen der Gemeinden beizutragen.

In einer Zeit, in der die Kirche nicht mehr in einer Situation der „Christenheit" lebt, die Zugehörigkeit zur Kirche nicht mehr wie in der Situation eines Kulturkatholizismus selbstverständlich ist, drückt dieses Modell – wenn auch nicht auf perfekte Weise – Verantwortung und Mitbestimmung der Laien in bezug auf die Gemeinde und ihr Leben aus. Die Situation hat sich in den Gemeinden – unter dem Druck der Verhältnisse – inzwischen weiter zugespitzt. Es sind faktisch die vielen Gruppen von jungen Eltern, die verantwortlich die Kindergottesdienste mitgestalten, die Erstkommunikanten unterrichten, Firmvorbereitung übernehmen. Ohne das Engagement größerer Jugendlicher würde die Ministrantenarbeit nicht klappen, usw. usw. Unsere Gemeinden leben faktisch von dem Engagement vieler Laiengruppen.
In der überwiegenden Mehrzahl der Pfarreien hat sich ein gutes Zusammenspiel mit dem Pfarrer, dem Diakon, den hauptberuflich in der Seelsorge tätigen Männern und Frauen ergeben. Die Laiengruppen spüren sehr deutlich, daß sie auf die Arbeit des Pfarrers und seiner Mitarbeiter angewiesen sind, wenn ihre eigene Arbeit gut laufen soll. Man kann zu Recht sagen, daß hier die Vision des II. Vatikanischen Konzils von Sinn und Aufgabe amtlichen Dienstes in der Kirche Gestalt angenommen hat. Die beiden einleitenden, das folgende thesenhaft zusammenfassenden Sätze des 3. Kapitels von Lumen gentium lauten: „Christus, der Herr, hat, um das Volk Gottes zu weiden und ständig zu mehren, in seiner Kirche verschiedene Dienste eingesetzt, die auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet sind. Denn die Diener, die über heilige Vollmacht verfügen, dienen ihren Brüdern, damit alle, die zum Volk Gottes gehören und sich daher der wahren christlichen Würde erfreuen, zum Heil gelangen, indem sie frei und geordnet auf dasselbe Ziel hin zusammenwirken" (DH 4142).
Das freie Zusammenwirken (conspirare) der vielen soll durch das Wirken und den Dienst der Amtsträger sicherge-

stellt werden. Sendung und Auftrag der Glaubenden aber war zuvor durch die Teilnahme am prophetischen, priesterlichen und königlichen Wirken Christi charakterisiert worden. Damit tragen die Laien für die Menschen und die Welt ebenso Verantwortung wie für die Gemeinde Gottes.
Wenn nun in Artikel 5 der Instructio gesagt wird, daß der „diözesane und der pfarrliche ‚Pastoralrat' sowie der pfarrliche ‚Vermögens-, Verwaltungsrat', denen auch Laien angehören... nur beratendes Stimmrecht" habe und beide Gremien „in keiner Weise zu Entscheidungsorganen" werden können, der Pfarrer immer den Vorsitz führen müsse, dann sind die ekklesiologischen Grundlagen, die das II. Vatikanische Konzil gelegt hatte, nicht mehr sichtbar. Das entscheidende Wort liegt dann exklusiv beim Amtsträger. Er alleine entscheidet, wenn auch nach Anhörung der Laien. In solch einer Regelung finden die Mündigkeit und Verantwortlichkeit der Laien keinen angemessenen Ausdruck. Es wäre dringlich, daß man sich in der Kirche auf das synodale Element der Kirchenleitung zurückbesinnen würde.

Unbeschadet der Eigenständigkeit und Kompetenz des amtlichen Dienstes – in der deutschen Regelung des Vetorechtes des Pfarrers in liturgischen und pastoralen Fragen kommt dies zum Ausdruck –, wäre die synodale Mitbestimmung der Laien auf allen Ebenen ein angemessener Ausdruck ihrer Würde und Verantwortung in der Kirche. Wenn in Deutschland bei der großen Umfrage über die Stellung der Frau in der Kirche vor einigen Jahren zutage trat, daß die Frauen sich auf der Gemeindeebene voll anerkannt und integriert fühlten, zugleich aber massive Vorbehalte gegenüber den höheren kirchlichen Ebenen anmeldeten, angefangen von der Diözesanebene, dann hat dieses Faktum auch damit zu tun, daß sich in der Praxis an der Basis im täglichen Miteinander eine solche Mitbestimmung synodaler Art längst herausgebildet und eingespielt hat. Natürlich gibt es immer Gemeinden, wo es hier und dort „knirscht". Das ist normal. Auf den anderen Ebenen aber gibt es diese synodalen Strukturen weder faktisch noch rechtlich.

Die in der Instructio vertretene Auffassung der Relation von Amtsträgern und Volk Gottes zeigt ein eindeutiges Profil. In den zahlreichen Einzelbestimmungen waltet überall die Maxime: Laien dürfen in der Pastoral nur helfen, und zwar so, daß ihre pastoralen Aktivitäten deutlich vom priesterlichen Wirken unterschieden sind, nicht auf Dauer ausgeübt, sondern nur aufgrund außerordentlicher Verhältnisse und vorübergehend vollzogen werden dürfen. Es gibt keinen Raum für die Mitbestimmung der Laien. Wundert es da, wenn der Slogan: „Wir sind die Kirche" Gehör findet?
Es liegt auf der Hand, daß die anstehenden Entscheidungen in der Kirche schwierig sind. Krisenhafte Situationen fördern immer das Machtgerangel auf allen Niveaus. Der Friede und das geordnete Zusammenwirken aller in der Kirche kann nur gewahrt werden, wenn klare, theologisch sauber fundierte Zielvorgaben zur Meisterung der gegebenen Herausforderungen erfolgen. Gebe Gott, daß solche Signale von Rom und den Bischofskonferenzen kommen!

Peter Hünermann

„Dem Heil dienen"

Ein Brief des Innsbrucker Bischofs Reinhold Stecher

Unmittelbar vor seinem Ausscheiden aus dem Amt schrieb der Innsbrucker Bischof Reinhold Stecher einen Brief aus Anlaß der Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester, der über Österreich hinaus für einiges Aufsehen sorgte. Als Ergänzung zu unserer Berichterstattung über die Instruktion (vgl. ds. Heft 10ff. und 28ff.) dokumentieren wir den Brief im Wortlaut.

Da ich mir einmal vorgenommen habe, kirchenkritisch notwendige Dinge nicht als „mutiger Pensionist", sondern im Amt zu sagen, komme ich nicht daran vorbei, zu diesem Dekret einige Gedanken zu äußern, bevor ich den Stab weitergebe. Nicht so sehr zu den Details. Da werden ja Dinge ausgesprochen, die festgehalten werden müssen. Es gibt nun einmal den mit der Vollmacht zur Eucharistie ausgestatteten Priester – und diese Vollmacht kann sich niemand nehmen oder von unten her bestätigen lassen. Und es ist richtig, daß es in diesem Bereich bedauerlichen Wildwuchs gibt, wenn sich das auch in dem in Rom so oft schlecht gemachten Österreich in Grenzen hält.

Kritisch könnte man zu den Details nur sagen, man sollte auch im Unterschied von Priester und Laien nicht alles in einen Topf werfen. Es ist ein Unterschied, ob man z. B. die eucharistische Vollmacht verteidigt oder die Vollmacht, im Gottesdienst zu predigen. Wenn es – wie heute häufig – zwar noch gelingt, von irgendwoher einen alten Priester für die Eucharistie „einzufliegen", dann ist schwer einzusehen, daß man einem theologisch vollausgebildeten und menschlich-spirituell geeigneten Gemeindemitglied verbieten muß, in der Eucharistiefeier eine Predigt zu halten (über Allerheiligen-Allerseelen mußte neulich mein Generalvikar allein sieben Gemeindegottesdienste als aushelfender Priester fei-

ern!). Ich bin durchaus dafür, daß zur Verkündigung jemand kirchlich bevollmächtigt sein muß. Aber die Verkündigung in der Eucharistiefeier zu streichen, weil man für eine Ansprache unbedingt geweiht sein muß, ist eine andere Sache. Niemand in den Gemeinden versteht ein derartiges Verbot, wenn die Alternative das Nichts ist.

„Die Not dahinter ist kein Thema"

Und hiermit stehe ich bei meinem eigentlichen Bedenken gegen dieses wiederum nur restringierende Dekret, das den Laien, den Kommunionhelfer usw. höchstens als widerwillig zugelassenen Notnagel für ein paar Funktionen sieht, wenn's halt gar nicht anders geht. Mein Bedenken liegt in dem „Nicht-zur-Kenntnis-Nehmen" der pastoralen Situation bei uns und in vielen, ja den meisten anderen Ländern der Erde – und in dem „Nicht-zur-Kenntnis-Nehmen" der theologischen Bedeutung der Eucharistie für die christliche Gemeinde und die Kirche. Zu letzterem spricht in großer Klarheit der Artikel von Wolfgang Beinert in Heft 11 der „Stimmen der Zeit", Jahrgang 1997, Seite 736 ff.
Um das Dilemma dieses Dekrets etwas plastischer darzulegen: Im Land Tirol erhob sich vor einiger Zeit das Problem, daß bei der Betreuung der vielen Zuckerkranken in den Wohnungen und Altersheimen nur Diplomschwestern berechtigt waren, die entsprechenden rettenden Spritzen zu verabreichen. Von diesen ausgebildeten Diplomschwestern gibt es natürlich viel zu wenig. Die Standesgruppe der Diplomschwestern hat natürlich aus verschiedenen Gründen dieses Standesrecht verteidigt, aber mit dem Blick auf die Volksgesundheit wurde dann doch entschieden, daß entsprechend ausgebildete Altershelfer/-innen und Betreuer/-innen diese Spritzen geben dürfen.

Die Kinder der Welt sind wahrhaftig klüger als die Kinder des Lichts. Bei uns geht es auch um das Heil, allerdings um das Heil mit einer Dimension in die Ewigkeit. Und bei uns ist es auch so, daß Diplomhelfer (Priester) viel zu wenige sind und angesichts unserer klerikalen Alterspyramiden immer weniger werden. Und es ist weiterhin klar, daß bei der Forderung eines glaubhaft gelebten Zölibates diese Zahl immer klein sein wird. Für den redlich gelebten Zölibat ist nun einmal verlangt, daß der Betreffende den sexuellen und partnerschaftlichen Verzicht in einer gesunden, nicht verdrängenden Weise umformt in spirituelle, pastorale, soziale, geistige, dienende und kreative Entfaltung. Das ist und bleibt aber die Sache derer, „die es fassen können". Und selbst in den Worten Jesu liegt keine Spur einer Andeutung, daß diese elitäre Zahl den pastoralen und theologischen Notwendigkeiten einer lebendigen Kirche entsprechen muß. In unserer Zeit und ihrem Klima ist es noch einmal schwieriger, dem zu entsprechen, wie z. B. in den Zeiten der Verfolgung durch den Nazismus, in die meine Berufung gefallen ist.

Es ist immer etwas problematisch, wenn man an den göttlichen Heilsabsichten und dem tiefsten theologischen Wesen des Sakraments vorbei menschliche Ordnungen verabsolutiert.
Das genannte Dekret über die Laien begnügt sich also mit der Verteidigung der „Diplomschwestern und Diplompfleger", will sagen der klerikalen Vollmachten, Würden und Standesrechte. Die Volksgesundheit, d. h. das Heil der Gemeinden, bleibt völlig aus dem Spiel. Für diese Gemeinden hat man eigentlich stillschweigend schon längst einen Heilsweg ohne Sakramente entworfen – was wiederum jeden auch nur in einer seriösen scholastischen Theologie Gebildeten den Kopf schütteln läßt. Die Heilsnotwendigkeit der Sakramente der Eucharistie und Buße bzw. der Krankensalbung wurde dort sehr eindrucksvoll definiert.
Aber hier stoßen wir wiederum auf das Dilemma, wenn man die Bedingungen für das eucharistische Amt in keiner Weise vom Heil der Gemeinden her definiert, sondern nur von individuellen Zulassungsbedingungen, die zum Teil eben rein menschlichen Rechtes sind, aber eben ohne jeden Blick auf den allgemeinen Heilswillen Gottes und die wesentlich eucharistische Struktur der Gemeinde durchgezogen werden. Dem Festhalten an diesem Amtsbegriff, der eben so nicht aus der Offenbarung erwiesen werden kann, wird alles geopfert. Vor einiger Zeit hat mir ein wegen seiner konservativen Gesinnung bekannter Bischof lächelnd gesagt: „Ach, bei uns hat jeder Priester drei Pfarren – das geht ganz ausgezeichnet..." Der betreffende hohe Würdenträger hat allerdings in seinem Leben nicht einmal eine Pfarre geleitet, geschweige denn mehrere. Wenn er es getan hätte, wäre er mit einer derart kühnen Analyse wahrscheinlich etwas vorsichtiger.

„Hoffnung auf das Walten des Geistes"

Ich habe in Frankreich Priester, müde und resignierende Priester, kennengelernt, die sieben bis zehn Pfarren herumrasend „betreuen". Auch wenn solche Priester hervorragend theologisch gebildet sind, haben sie keine Chance, je in höheren Etagen mitreden zu können. Der Stand der kleinen Frontpfarrer wird von der bischöflichen Würde ebenso ferngehalten wie von jeder Mitsprache in diesem Bereich. So werden die Erfahrungen und Frustrationen nur von wenigen Bischöfen wahrgenommen und nach oben getragen. Nach unten begnügt man sich bestenfalls mit verständnisvollen Seufzern und einer bewegten Klage über fehlende christliche Familien, die eben zölibatäre Berufe in genügender Anzahl zu fabrizieren hätten. Und weiter oben begnügt man sich mit der Zementierung vorhandener Ordnungen wie im vorliegenden Dekret. Die Not dahinter ist kein Thema.

Wenn beim Dialog für Österreich das Thema kommen wird (falls es nicht gelingt, es schon vorher in einen Winkel zu verbannen), wird man mit souveräner Würde darauf hinweisen, daß dieses Thema eindeutig eine Sache der Weltkirche sei (was ja stimmt) und daher österreichische Gläubige, Ge-

meinden, Seelsorger und Verantwortungsträger nichts angehe.
Ich sage diese Dinge nicht, weil ich gegen den Zölibat bin oder weil ich mir etwa einbilde, mit dem Stand der „viri probati" gäbe es keine Schwierigkeiten. Die gibt es überall, wo Menschen sind. Es ist überhaupt eine unbewußte oder bewußte Fälschung, die hier vorgebrachte Frage als einen Disput über die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen darzustellen. Die steht nicht in Frage. Das Bestürzende liegt darin, daß die derzeitige Kirchenleitung einfach ein theologisches und pastorales Defizit aufweist, so peinlich das zu sagen ist. Das Amt in der Kirche ist von seinem biblischen Verständnis her ein dem Heile dienendes Amt und kein sakraler Selbstzweck, dem es völlig gleichgültig sein kann, ob Millionen und Abermillionen von Christen überhaupt je die Möglichkeit haben, heilsstiftende Sakramente zu empfangen und die Mitte ihrer Gemeinschaft, die biblisch und dogmatisch die Eucharistie ist, in einer menschlich erlebbaren Weise zu pflegen. Es heißt eben immer noch: „Propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis" und nicht „propter nostram auctoritatem et propter stricte conservandas structuras ecclesiasticas descendit de coelis..." Und man sollte nicht davon ausgehen, daß die Laien und der Großteil der Seelsorgspriester in Österreich diese Dinge nicht zu durchschauen imstande sind und daß man sie einfach bei einem Dialog, der ehrlich gemeint sein sollte, als nichtkompetent abwimmeln kann. Diesen Laien und eben diesen Seelsorgern verdanken wir zu einem guten Teil im höheren Maße, daß es eine Kirche Österreichs noch immer und trotz allem gibt – als manchen römischen Dekreten...

Die Tendenz, menschliche Ordnungen und Traditionen höher zu werten als den göttlichen Auftrag, ist das eigentlich Erschütternde an manchen Entscheidungen unserer Kirche am Ende dieses Jahrtausends. Es scheint z. B. niemanden in den höchsten Gremien zu beunruhigen, wenn buchstäblich Hunderte von Millionen Katholiken gar nicht mehr zu den moralisch heilsnotwendigen Sakramenten der Vergebung kommen können (– und weil sie nicht kommen können, nach einer Generation auch gar nicht kommen wollen). Die Krankensalbung hätte heute eine Chance – übrigens auch in der Umwelt einer stärker ganzheitlich-menschlichen Medizin. Aber der sich im Sakrament zu den Kranken neigende Christus kann auf Grund der zölibatär-restriktiven Vollmachtserteilung eben zu Millionen gar nicht kommen. Daß die großzügig verfügte regionale Pfarr-Zusammenlege-Praxis eine liebevoll begleitende sakramentale Krankenpastoral unmöglich macht, stört die kirchliche Zentralgewalt in keiner Weise. Und dabei ginge es wirklich um das Heil, das ewige Heil.

Am bedenklichsten ist für mich nach wie vor in dieser Frage der Mißachtung göttlicher Weisungen der Umgang mit Priestern, die geheiratet haben. Aus eigener Anschauung weiß ich, daß Gesuche, die der Bischof mit dringenden, pastoral und menschlich begründeten Bitten einreicht, zehn Jahre und mehr gar nicht angeschaut werden. Auch das neueste Dekret ändert diese Praxis nur marginal. Es handelt sich – wohlgemerkt – nur um Bitten der Versöhnung mit Gott und der Kirche, um die Möglichkeit, eine christliche Ehe zu führen und manchmal auch um die Möglichkeit, nichtpriesterliche Dienste auszuüben. Auch hier gibt es nur das unbarmherzige Nein. Und nun wiederum: Was hat der Herr gesagt? Hat er nicht die Pflicht zur Verzeihung und zur Versöhnung durch alle Lehren und Gleichnisse, Taten und bis zu den Gebeten am Kreuz zur höchsten ethischen Pflicht gemacht? Hat er nicht dieses Gesetz des Verzeihenmüssens mit der härtesten Sanktion belegt? Hat er nicht gesagt: „wer nicht verzeiht, dem wird nicht verziehen"? Hat er nicht dem Petrus persönlich eingeschärft, daß er nicht siebenmal, sondern siebenmal siebzigmal am Tage verzeihen sollte?

Diese Stelle scheint in römischen Dekreten nie auf, nur Matthäus 16,18. Alle die, die da so ihre Liebe zum Papst betonen und sich als die Papsttreuen belobigen lassen – müßten sie angesichts der Worte des Weltenrichters nicht erschrecken, wenn ein Papst mit Tausenden von abgelegten Gesuchen und Bitten um Versöhnung stirbt? Was tun wir an einem Sterbebett, wenn wir wissen, daß der Betreffende Versöhnung verweigert? Versuchen wir nicht, ihn zur Milde zu bringen, weil es auch um sein ewiges Heil geht? Und was hielten wir von einem Priester, der zu einem Beichtenden sagen würde: „Bei deiner Art von Sünde – komm in zehn Jahren wieder, vielleicht bin ich dann geneigt, dir die Versöhnung zu gewähren?" Ist nicht theologisch evident, daß die Verweigerung von Verzeihung und Versöhnung die viel größere Sünde ist als die Verletzung des Zölibats? Die zweite betrifft ein menschliches Gebot und ist eine Sünde der Schwachheit, die erste ein göttliches und ist eine Sünde der Härte. Oder glaubt man vielleicht, juridische Handhabungen in der Kirche unterstünden nicht den Geboten Jesu? Nimmt man etwa an, daß in der Ordnung des Weltenrichters Schreibtischtäter besser fahren als Detailsünder?

„Einbuße päpstlicher Autorität"

Auch hier zeigt sich diese immer wieder auftauchende Tendenz, die Weisung Jesu kirchlichen Verwaltungspraktiken und menschlicher Autoritätsausübung unterzuordnen.
In diesen Vorgangsweisen liegt auch die eigentliche Einbuße der päpstlichen Autorität. Denn diese für die Kirche so notwendige Autorität leitet ihr Gewicht nur von der Übereinstimmung mit Christus her, wie es ja auch im innersten Wesen der Unfehlbarkeit zum Ausdruck kommt. Aber die Geschichte lehrt, daß auch die Praxis des höchsten Amtes von der Sache Jesu abirren kann. Diese heute gängigen Praktiken gegenüber Einzelsündern widersprechen dem Geiste Jesu genauso wie einst die Bannstrahlen und Interdikte gegen ganze Länder und Städte. Und ich weiß, daß viele Priester und Laien, die ihr Christsein ernst nehmen, unter diesen Widersprüchen leiden und sich nach einem Papst sehnen, der in dieser Zeit vor allem die Güte verkörpert. So wie das

derzeit ist, hat Rom das Image der Barmherzigkeit verloren und sich das der repräsentativen und harten Herrschaft zugelegt. Mit diesem Image wird die Kirche im dritten Jahrtausend keinen Stich machen – da ändern pompöse Millenniumsfeiern mit vielen schönen Worten gar nichts. Es geht um Akzentverschiebungen in einigen entscheidenden Punkten der pastoralen Praxis, sowohl was den Umgang mit dem allgemeinen Heilsauftrag Jesu als auch den Umgang mit dem Sünder betrifft.

Und es darf um der Kirche willen nicht so sein, daß man von höchster Stelle wohl um jeden Splitter an der Basis bemüht und besorgt ist, aber den Balken im eigenen Auge nicht sieht.

Auch wenn ich diese in die pharisäische Auseinandersetzung der Schrift hineinreichenden Defizite unserer heutigen Kirche beim Namen nenne, nehme ich von meiner Hoffnung auf das Walten des Geistes und die Zukunft der Sache Jesu nichts zurück. Aber die Sensibilisierung für die wahren Intentionen muß in unserer Kirche deutlicher werden. Das Abirren von solchen Grundsätzen hatte in der Vergangenheit schwerwiegende Folgen. Auch in dieser Hinsicht müßte die Besinnung des Millenniums Einsicht bringen.

Verdorren und Keimen

Was sich in der katechetischen Landschaft zeigt

Das Erscheinen des neuen „Allgemeinen Katechetischen Direktoriums" und ein ihm gewidmeter internationaler Kongreß im Oktober 1997 in Rom geben Anlaß, nach Stand und Problemen der Glaubensunterweisung bei uns wie in anderen Teilen der Weltkirche zu fragen. Der Bonner Religionspädagoge Gottfried Bitter wirft einen Blick auf die katechetische Landschaft und formuliert Wünsche für eine neue Praxis der Katechese.

Christen und Gemeinden machen sich heute in ihren jeweiligen Gesellschaften auf, nicht nur in ein neues Jahrtausend zu ziehen, sondern auch (zumindest in den europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften) in neue sozialkulturelle Landschaften aufzubrechen: jenseits gewohnter und bewährter christlicher Prägungen. Neue Umgangsformen mit Religion breiten sich aus: Jeder wählt je nach Bedürfnis und Anlaß sein religiöses Kostüm aus – beliebig und erlebnisabhängig, auf Zeit oder bis zum nächsten Wechsel oder für immer. Wie können, wie wollen Christen in diesen neuen, offenen Räumen der Individualisierung und Pluralisierung, der Ästhetisierung und Mystisierung leben? Und dazu aus katechetischem Interesse gefragt: Wie und wo finden Christen und Gemeinden heute ihr Glaubensprofil und ihren Lebensstil aus der Inspiration des Evangeliums, ausgezeichnet durch Identität und Relevanz? Wie und wo kann man Glauben (hier doppelseitig sowohl als „didache" wie auch als „pistis" verstanden) lernen?

Eine katechetische Umschau stellt Fragen

Wer sich heute im deutschsprachigen und auch europäischen Raum, angestoßen von den genannten Fragen, umschaut, wird überrascht von höchst unterschiedlichen Bildern: Bildern des Verdorrens bewährter Formen der Katechese, hier begriffen als Anleitung und Begleitung zum wachsenden, reifenden christlichen Glauben durch die Gemeinde, und Bildern neuen Keimens. Hier sollen solche Bilder eingefangen werden.

Katechese ist für Christen und Gemeinden heute weithin eine Nebensache. Katechese steht am Rand sowohl in der kirchenamtlichen Aufmerksamkeit wie im theologischen Nachdenken. Diese Randstellung kann durchaus ein Zeichen des Lebendigen sein: Über Selbstverständlichkeiten des Keimens und Wachsens spricht man nicht; übergroßes Hinhorchen und ängstliches Nachprüfen ist aber ein Krisensignal. Wer aber in die katechetische Praxis in deutschsprachigen und europäischen Räumen schaut, bekommt ganz unterschiedliche, fast widersprüchliche Szenen zu Gesicht: Hohes Engagement bei Katechetinnen und Katecheten, freundliche Distanz bis ernsthafter Jenseitsdurst bei Kindern und Jugendlichen, spielerische Leichtigkeit in der didaktisch-methodischen Präsentation der Lebens- und Glaubensthemen, selbstverständliche Integration der katechetischen Aktivitäten in den gemeindlichen Lebensrhythmus. Erst bei näherem Zuschauen sind Auffälligkeiten zu erkennen, die sich teilweise als katechetische Versuchungen darstellen.

Katechese, Gemeindekatechese ist zunächst weithin geschrumpft zur *Sakramentenkatechese*, d. h. oft zur kurzfristigen Vorbereitung auf den Empfang der Erstkommunion und der Firmung und auch des Bußsakraments. Die Sakramentenkatechese gerät zusehends im Leben der jungen Gemeindemitglieder zur Episode, da die begleitende Verstärkung durch Familie und Jugendarbeit, durch Schule und Milieu wegfällt (damit sollen nicht alternative Praxen in einzelnen Familien und Gemeinden übersehen werden).

Katechese muß heute zunächst für den Sinn der Fragen nach dem Sinn des Vielen und des Einen werben, sich gleichsam

in schon bestehende, säkulare Sinndesigns einschleichen, erste Schritte der religiösen Sozialisation miteinander gehen, ehe Aufmerksamkeit und Wertschätzung für die Sinngestalten der jüdisch-christlichen Glaubensüberzeugungen gewonnen werden kann; etwas scharf formuliert muß man sagen: die rasche Sakramentalisation überwuchert die Evangelisation. Da die heutigen Wertregeln und Lebensformen vielfach ausdrücklich dem Geist des Evangeliums zuwiderlaufen, wird das Umkehren-Lernen zum anderen, zum Komplement des Glauben-Lernens (vgl. Mk 1,15 b: „Kehrt um und glaubt dem Evangelium") werden müssen; stattdessen tritt die Umkehr-Praxis deutlich zurück – mit der Folge: Das alternative Leben und Glauben der Christen und Gemeinden verliert das identitätsstiftende Profil. Glauben und Sakrament werden zur Affirmation des Status quo. Die Katechese-Praxis behindert die Erfahrung des Neuen Lebens aus dem Geschenk des Glaubens.

Da Kinder und Jugendliche kaum mehr mit religiös oder gar ausdrücklich christlich geprägten Lebensformen vertraut sind (bedingt durch die Veränderungen in Familie und Gemeinde, Schule und Milieu), ist das Lernpensum übergroß, eigentlich ist es kaum zu bewältigen. Trotzdem wird das Sakrament gespendet (die Reste volkskirchlicher Erwartungen zwingen dazu), obwohl die „Lernziele" nicht erreicht werden (können). Und das Wenige, das in den katechetischen Treffen und Aktionen gelernt wird, zerfällt rasch wieder, da ihm das gewährende und verstärkende Umfeld der Gemeinde und Familie fehlt.
Die Mitte des christlichen Glaubens ist Jesus Christus. Dementsprechend ist das Entdecken-Lernen und das Leben-Lernen mit Jesus Christus, mit der Liebe Gottes in Person, die Mitte jeder katechetischen Praxis. Hier jedoch ist heute der Graben zwischen Sein und Sollen besonders tief. Denn eine Christus-Beziehung kann nicht kurzfristig vermittelt, gelernt, geübt, gefeiert werden. Das Schwinden lebendiger Christusbeziehung ist u. a. eine Folge kurzfristiger Katechese-Aktionen.
Trotz vielfältig scheiternder Katechese-Bemühungen werden die Sakramente der Eucharistie und Firmung, der Taufe und des Ehelebens gespendet. So wird in den äußeren Formen vom Empfänger eine authentische Gläubigkeit inszeniert, die er weder erbringen kann noch erbringen will. Und der kirchliche Spender der Sakramente ist über dies unheilige Spiel informiert. Gerät so der Glaube an den eigentlichen Spender der Sakramente, Jesus Christus, nicht ins Zwielicht?

Dieser Hinweis auf bemerkenswerte Schwächen in der aktuellen katechetischen Praxis ist weder als Eintreten für eine neue Gnosis noch als Fördern eines (sakramenten-)katechetischen Rigorismus mißzuverstehen. Vielmehr werden die Anzeichen eines sozialkulturell bedingten Wandlungsprozesses von ehemals volkskirchlich geprägten Vermittlungsformen – samt ihren Relativierungen christlich-kirchlicher Überlieferung – auf dem Weg zu wahlkirchlich bestimmten Lernformen des christlichen Lebens und Glaubens hier der gemeindlich-kirchlichen und theologischen Aufmerksamkeit besonders empfohlen.
Die Wurzeln der gegenwärtigen katechetischen Praxis liegen in der jüngsten Vergangenheit. Das Zweite Vatikanum hat als pastorales Konzil auch der Katechese und ihrer Reform den Weg gewiesen. Und zwar weniger durch die (eher blasse) „Erklärung über die christliche Erziehung" als durch das Gesamtanliegen dieser Kirchenversammlung und das Zusammenklingen ihrer Einzelaussagen. Den pastoralen Index des Zweiten Vatikanums formuliert Johannes XXIII. als Programm in der Eröffnungsansprache: „Heute ist es wahrhaft nötig, daß die gesamte Lehre ohne Abstrich in der heutigen Zeit vor allem durch ein neues Bemühen besser angenommen wird....Sie muß neu ausgelegt werden auf eine Weise, die den Erwartungen und Bedürfnissen der verschiedenen Völker in höchstem Maße entspricht,...um die Herzen vollkommen zu entflammen und zu durchdringen." Und Paul VI. markiert die Richtung in der Schlußansprache: „Niemals vielleicht wie zur Zeit dieses Konzils fühlt sich die Kirche gedrängt, die umgebende Gesellschaft kennenzulernen, sich ihr zu nähern, sie richtig einzuschätzen, sich in sie hineinzubegeben, ihr zu dienen, um ihr die Botschaft des Evangeliums zu bringen."

Das Katechetische Direktorium von 1971

Die beiden Zitate benennen den außergewöhnlichen Innovationsschub des Konzils: Pastoral und Katechese sind jetzt nicht mehr Einzelaktionen beauftragter Experten für Außendienste, sondern Pastoral und Katechese werden erkannt als die Aktionsformen Kirche selbst. Pastoral und Katechese avancieren zu Wesensmerkmalen der Kirche: als Konkretionen ihrer Heiligkeit und Apostolizität.

Aus der Rückschau betrachtet benennen allerdings manche Konzilstexte (gerade auch die Pastoralkonstitution, die neben der Liturgie-, Offenbarungs- und Kirchenkonstitution die katechetischen Reformen ganz ausdrücklich in den einzelnen Ortskirchen anstößt und begleitet) eher Aufgaben als Lösungen; so werden die unterschiedlichen nachkonziliaren Reformwege verständlich. Außerdem kommt es zu selektiven Rezeptionen der Impulse und Anstöße. Im allgemeinen Reformeifer der ausgehenden 60er und beginnenden 70er Jahre ist darum das Erscheinen des „Allgemeinen Katechetischen Direktoriums" (1971) nur sehr begrenzt und von einem kleineren Teil der kirchlich-theologischen Öffentlichkeit in den europäischen und afrikanischen Ortskirchen wahrgenommen worden; in Nordamerika dagegen wird das Direktorium eifrig diskutiert und rezipiert.
Einhellig dankbar wird überall die konsequente Christozentrik der Katechese und ihrer Etappen registriert; überrascht bis verstärkt suchen allerdings viele Katechetiker vergeblich das Kirchenbild der Offenbarungs-, Kirchen- und Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums in diesem nachkonziliaren Text. So verwundert es nicht, daß das Katechetische Di-

rektorium in den meisten europäischen Ortskirchen sowohl in der katechetischen Praxis als auch in der Praktischen Theologie ohne breitere Wirkung geblieben ist; in Nordamerika und einigen afrikanischen Ortskirchen dient das Direktorium allenfalls als kirchenamtliche Legitimation einer reformscheuen Praxis.

Neue Schubkraft in der katechetischen Erneuerung entwickeln zwei Apostolische Schreiben, „Evangelii nuntiandi" (1975) von Paul VI. und „Catechesi tradendae" (1979) von Johannes Paul II. Jedoch aus der Nähe betrachtet setzen die beiden päpstlichen Schreiben unterschiedliche Reformkräfte frei: „Evangelii nuntiandi" wird zur Magna Charta der katechetischen Erneuerung, weil sie den Kirchenbegriff des Zweiten Vatikanums pastoral und katechetisch ausformuliert. Kirche als Sakrament des Reiches Gottes, als heilswirksames Zeichen der Berufung aller Menschen durch Gott, wächst in der Evangelisierungspraxis heran. „Catechesi tradendae" sucht zwar äußerlich den Anschluß an „Evangelii nuntiandi", ist aber innerlich von einem anderen Glaubens- und Kirchenbild und darum auch von einem anderen Katechesebegriff geleitet.
Die innere Widersprüchlichkeit der beiden Lehrschreiben hat ihrer fruchtbaren Rezeption geschadet und damit der katechetischen Entwicklung insgesamt. Denn gerade die Reformwege der katechetischen Praxis und Theorie, die sich auf das Konzil und „Evangelii nuntiandi" berufen, brauchen kritische Begleitung, weil sonst die Ambivalenz der modernen und spätmodernen Welt zu rasch übergangen wird. Konkret: Evangelisierung ist eben viel komplexer, als dies zunächst erwartet wird; die Autonomie und Selbstgenügsamkeit der säkularen Gesellschaften sind zunächst viel unempfänglicher gegen Evangelisierungsrufe, als es eine reformeifrige Katechese erwartet. Überdies sind Welt und Kirche, Heiliger Geist und Weltgeist viel vermischter, viel verschlungener (vielleicht sogar oft untrennbar), als der Reformeifer vermutet.

Was Katechismen leisten können

Wenn jedoch das notwendige kritische Korrektiv durch das kirchliche Lehramt so blind ist für die tastenden Schritte der katechetischen Praxis und Theorie wie etwa in der bekannten Rede in Lyon „Die Krise der Katechese und ihre Überwindung" von *Joseph Kardinal Ratzinger* (1983) und die Versuche, die Glaubenswilligen als Subjekte ernstzunehmen, als „Fragmentarisierung der Glaubensaussagen" und als „Hypertrophie der Methode gegenüber den Inhalten" kurzerhand abgetan werden, dann verkümmern Solidarität und Dialog zwischen kirchlichem Lehramt und katechetischer Praxis – zum Nachteil von beiden.
Der sozialkulturelle Wandel ist in den 70er und 80er Jahren über die Christen und Gemeinden in den nordatlantischen Gesellschaften mit einer ungeahnten Wucht und Geschwindigkeit gekommen: inzwischen ist dieser Wandel in die Herzen und Lebensformen eingedrungen. Darum ist es sinnvoll und verständlich, daß viele nationale Bischofskonferenzen Katechismen herausbringen – in Nachfolge oder auch Kontrast zum sog. Holländischen Katechismus, daß viele katechismenartige Bücher für besondere Aufgaben angeboten werden (z. B. kirchliche Jugendarbeit, Altenarbeit, Elternarbeit, ökumenische Gespräche, schulischer Religionsunterricht) und endlich, daß viele subjektive, private Katechismen entstehen. Alle diese Bücher wollen unter verändertem Kirchen- und Gemeindeverständnis, unter einer subjektivierten Glaubens- und Selbstwahrnehmung und unter schwindenden Relevanzverlust des Christlich-Kirchlichen in den jeweiligen Gesellschaften den intellektuellen Glanz, die existentielle Kraft und die „organische Ganzheit" der christlichen Lebens- und Glaubensformen zum Leuchten bringen.
Einige Katechismen haben jedoch auch – offen oder verborgen – die Zielvorgabe, durch eine systematisierte Glaubenslehre das bedrohte oder das noch gar nicht gewonnene Glaubensleben zu sichern bzw. zu gewinnen. Solche Katechismusprojekte werden scheitern: Sie wollen mit den Mitteln von gestern die Herausforderungen von heute bestehen. Ein Katechismus kann heute weniger denn je Brücken der Erfahrung und des Verstehens bauen zwischen der kirchlichen Sprache des Glaubens und den suchenden Glaubensfragen. Dabei fallen manche Katechismen in ein vorkonziliares, rezeptives und doktrinales Katecheseverständnis zurück; das Subjekt des Glaubens wird in diesem Katechesebegriff genauso wenig beachtet wie die theologische Qualität des Glaubenszugangs.

Vor diesem kritischen und zugleich erwartungsvollen Hintergrund in der katechetischen Praxis und Theorie bedeutet das Erscheinen des „Katechismus der Katholischen Kirche" (1992), des sog. Weltkatechismus, zum 30. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanums ein außergewöhnliches katechetisches Ereignis. Denn dieser Katechismus versteht sich als ein weltweites Dokument der christlichen Verkündigung, näherhin „als eine organische Synthese der wesentlichen und grundlegenden Inhalte der katholischen Glaubens- und Sittenlehre"; er stellt sich dar als „Bezugstext für eine aus den lebendigen Quellen des Glaubens erneuerte Katechese" (Apostolische Konstitution „Fidei depositum"); er ist „nicht dazu bestimmt,...die örtlichen Katechismen zu ersetzen", sondern „zur Abfassung neuer örtlicher Katechismen zu ermuntern und die zu unterstützen, die den verschiedenen Situationen und Kulturen Rechnung tragen, aber zugleich sorgfältig die Einheit des Glaubens und die Treue zur katholischen Lehre wahren".

Wer nun diesen Katechismus für Bischöfe bzw. Katechismusautoren zur Hand nimmt, entdeckt tatsächlich eine „organische Synthese" des christlichen Lebens und Glaubens, vor allem die innere Einheit, die Verknüpfung der Glaubensgeheimnisse (nexus mysteriorum) wird in den 2865 Artikeln ansichtig. Dieser Katechismus kann als eine Schatztruhe des christlichen Glaubens, dem „Denzinger" vergleichbar, fungieren, und zwar in einer autorisierten Sprach-

form. Und endlich im Schlußkapitel wird die Einheit von „lex orandi" und „lex credendi" in gelungener Form (im Vergleich mit anderen Katechismen) wiederhergestellt.

Wer nun weiter aus katechetischem Interesse in die Seiten und in den Geist dieses Buches hineinliest, dem wird bald die Geschichtslosigkeit, die Zeitlosigkeit auffallen. Das Ganze des Lebens und Glaubens aus der evangelischen Inspiration ist ein perfekter, fixer Kosmos – ohne Entwicklungswege, ohne Entdeckungen und Irrungen, ohne Menschen, die auf das Evangelium horchen und solche, die es vergessen und verraten. Die einzelnen Glaubenswahrheiten, so scheint es, sind seit jeher im Besitz der Kirche, sie werden hier gehütet und verwahrt. Der Schatz ist selbstgenügsam, er ist kein Samenkorn, das als die Geschichte Gottes mit den Menschen und die Geschichte der Menschen mit dem Gott Israels, mit den Gott Jesu Christi in neuen Lebensgeschichten weiterwuchern will.
Verbunden mit der auffälligen Dialogabstinenz bemüht sich der Weltkatechismus um eine Identitätssicherung des christlichen Glaubens – unabhängig von einer Relevanzklärung mit den fragenden und zweifelnden, den hoffenden und glaubenden Menschen heute. Der „Katechismus der Katholischen Kirche" ist monologisch, eine Eigenschaft, die bei einem Glaubensbuch sehr befremdet. So bahnt – ungeachtet seiner positiven Leistungen – der Weltkatechismus ein Verständnis von Glauben (als fides quae und fides qua) und einen Begriff von Katechese und Kirche an, der zu einer stillen Um- oder Neuinterpretation des Zweiten Vatikanums führt, verdeutlicht in seiner Zitation bzw. Nichtzitation der Konzilstexte.

In vielen Ortskirchen wird der Geist des Zweiten Vatikanums zur positiven Heuristik, die aktuellen pastoralen und katechetischen Fragen in National- und Diözesansynoden neu aufzunehmen und gemeinsam mit dem Kirchenvolk zu beantworten. So gibt die Würzburger Synode (1971–1975) – hier stellvertretend für viele andere erwähnt – mit „Unsere Hoffnung", ihrem „Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit", der pastoralen und katechetischen Praxis einen (allerdings wenig ausdrücklich rezipierten) Impuls. Der hier anthropologisch gewendete Glaubensbegriff wirkt sich unmittelbar im Arbeitspapier der Würzburger Synode zum Thema „Das katechetische Wirken der Kirche" (1974) aus: „Das oberste Ziel des katechetischen Wirkens besteht darin, den Menschen zu helfen, daß sein Leben gelingt, indem er auf den Zuspruch und Anspruch Gottes eingeht.... Katechetischer Dienst will helfen, aus dem Glauben zu lernen".
Die verschiedenen deutschen Diözesansynoden haben dieses Katecheseverständnis aufgenommen und weiterentwickelt. So betont die Synode von Rottenburg-Stuttgart (1985/86) die Einheit der dreigeteilten Formen der Glaubensweitergabe: im Wort (z. B. Predigt, Katechese und Religionsunterricht in Familie und Jugendarbeit), in der gottesdienstlichen Feier und in der tätigen Liebe: „Taten christlicher Liebe sind oft die erste, wenn nicht gar einzige Gestalt, in welcher der Glaube vielen Menschen zugänglich werden kann". – Ähnliche katechetische Konkretionen werden in den europäischen und außereuropäischen Ortskirchen durch entsprechende Synoden vollzogen (teilweise begleitet durch kontinentale Synoden, z. B. Lateinamerika, Afrika, jetzt Gesamtamerika).

Ein kühnes Projekt hat seinen Preis

Auf einem Internationalen Katechetischen Kongreß in Rom (14.–17. Oktober 1997), zu dem alle Ortskirchen eingeladen sind, wird das von der Kleruskongregation herausgegebene neue Allgemeine Katechetische Direktorium vorgestellt (bislang liegen nur die englische, französische und italienische Fassung vor). Ausdrücklich versteht sich das neue Direktorium als eine Akkommodation der Katechese an die veränderten kulturellen und kirchlichen Bedingungen und als eine Regulation der Praxis und Theorie der Katechese mit Hilfe des Weltkatechismus, der beiden Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" und „Catechesi tradendae" und der Enzyklika „Redemptoris Missio" (1991). Der Aufbau des neuen Direktoriums folgt weithin der Erstfassung von 1971.
Eine breite Einleitung fragt – angestoßen vom Sämann-Gleichnis (Mk 4,3–8 parr) – nach den Bedingungen der Verkündigung in der gegenwärtigen Welt (Art. 14–33). Der erste Teil (Art. 34–91) entwickelt den Katechesebegriff und ordnet ihn zusammen mit Evangelisierung und Inkulturation der Verkündigung, der Mission der Kirche zu. Der zweite Teil stellt unter der Überschrift „Die Botschaft des Evangeliums" zunächst „Normen und Kriterien" der katechetischen Vermittlung auf (Art. 94–136): ausgerichtet auf das Erarbeiten von Katechismen in den einzelnen Ortskirchen.
„Die Pädagogik des Glaubens" ist der dritte Teil überschrieben (Art. 137–162); diese Pädagogik wird aus der „göttlichen Pädagogik" entwickelt und fortgeführt in der „Pädagogik Jesu Christi" und der Kirche, die dann ein kurzes Gespräch sucht mit einer Didaktik und Methodik (Art. 148–162). Der vierte Teil nimmt die Adressaten der Katechese in den Blick – orientiert an Altersstufen und spezifiziert für besondere „sozialkulturelle Kontexte" (Art. 163–214).
Unter der Überschrift „Katechese in der Ortskirche" werden im fünften Teil die katechetischen Aufgaben bedacht, die Ausbildung der Katecheten angesprochen samt organisatorischen Fragen (Art. 214–285).
In einer „Conclusio" ruft das Direktorium zum Vertrauen in das Handeln des Heiligen Geistes auf und schlägt einen Bogen zur Einleitung, indem das markinische Wachstumsgleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26–29) als Ermutigung für alle katechetischen Aktivitäten angeführt wird (Art. 286–291).

Wer das Direktorium zur Hand nimmt, muß ehrlicherweise vorweg zugestehen, daß es die Zielvorgabe dieses Buches einer Quadratur des Kreises nahe kommt, nämlich ein katechetisches Rahmenkonzept präsentieren zu wollen, das mit

dem selben Ernst zur umsichtigen Inkulturation des Evangeliums in alle Kulturen des Globus ermutigt, mit dem die Bindung der Glaubenssprache an den Weltkatechismus gefordert wird. Diese Kühnheit des Projekts fordert ihren Preis: das Offene, das eher Angedeutete als Ausformulierte zieht sich als Grundton durch das ganze Werk. Bei näherem Hinschauen fällt der ideenreiche Rückgriff auf biblische Bezüge auf. Alle fünf Teile und auch die meisten Einzelkapitel werden mit biblischen Zitaten eingeleitet.
Die Auswahl ist höchst passend, manchmal gerade auch in ihrer Widerborstigkeit, so wird z. B. die Perikope „Jesus in seiner Heimatstadt Nazaret" (Lk 4,16–21) als Programmtext gewählt zu Einleitung des vierten Teils „Die Adressaten der Katechese"; aber dieser hochkritische Text bleibt ohne Auswirkung auf die Gestaltung des vierten Teils – ausgenommen die allgemeine Bestimmung: „Jesus ist der Katechet der Königsherrschaft Gottes" (Art. 163). Ansonsten bleiben die biblischen Texte draußen: sie dringen nicht inspirierend, fermentierend in das Regelwerk selbst ein. Die biblischen Texte sind Dekoration.

Der *Katechesebegriff* als Leitbegriff in einem katechetischen Direktorium ist offen, unscharf, wechselnd in seiner semantischen Ladung: Katechese kann Ersteinführung in christliches Glaubenswissen bedeuten im Sinn von Erstverkündigung oder – umfassender gemeint – Basisformation auf dem Weg zur Initiation, Katechese nähert sich auch der Mystagogie an und kann endlich auch als „göttliche Erziehung" gedeutet werden. Außerdem fällt auf, daß zwar Katechese im Gefolge von „Evangelii nuntiandi" (Art. 21–24) als Stufe im Evangelisierungsprozeß angesprochen wird, aber die hier mitgenannte prozeßhafte, lebensbegleitende Gestalt der Katechese ausgeblendet bleibt. Die Vermutung stellt sich ein, daß zumindest unterschwellig ein informations-, ein kognitionsbezogener Katechesebegriff sich auswirkt: Katechese als unverkürzte Vermittlung von Glaubenswissen.

In den vielen ideenreichen und glaubensmutigen Länderberichten und ersten Stellungnahmen zum neuen Direktorium, die – von der Kleruskongregation für den Römischen Kongreß erbeten – vorgetragen werden, kehren drei Themenbereiche immer wieder: Glauben als Ziel und Gnade der Katechese; „Pädagogik Gottes", was ist das? Wie verhalten sich „Pädagogik Gottes" und Katechese der Kirche/Gemeinde zueinander; Inkulturation und Interkulturalität in Evangelisierungsprozessen: So hat z. B. Erzbischof *John Onaiyekan*, Nigeria, den einseitig wissensgeprägten Glaubensbegriff des Direktoriums aufgeschlossen durch die eingefügte Dialektik im Glaubensprozeß von Glauben als Vertrauen und Glauben als Zustimmen – in einem lebenslangen Ausschauen nach dem Entgegenkommen Gottes.
Das Bild von der „göttlichen Pädagogik" wird mehrfach aufgenommen als eine Metapher, die viele Assoziationen weckt und die Geschichte insgesamt wie die konkreten Menschen heute in das Herankommen des Reiches Gottes miteinbezieht. Wenn Gott gestern und heute der „Erzieher" der Menschen ist, dann öffnet sich die katechetische Exklusivität der Kirche zugunsten des erziehenden Handelns Gottes außerhalb der kirchlichen, christlichen Grenzen.

Wohl die meist diskutierte Frage ist das Verhältnis von Evangelisierung und Inkulturation, von Katechese und Formation – eingespannt zwischen Inkulturation und Interkulturalität. Bischof *James Foley*, Australien, bringt das katechetische Problem heute auf die einfache Formel: „Ich verstehe, was Du sagst; aber es fühlt sich nicht gut für mich an!" Die noch immer herrschende Unschärfe im Inkulturationsbegriff hier und die rasch wachsende (Wieder-)Entdeckung des Indigenen und der vor-, außer- und nachchristlichen Kulturformen dort (samt ihren Mischungen, Stichwort „Multikulturalität") erschweren das Entwickeln und Durchführen einer konsequent inkulturierten Katechese. Und von diesen Schwierigkeiten der Katechese sprechen Bischof *German Isoza*, Kolumbien, genauso wie *Zithulele Mvemve*, Südafrika, Bischof *John O'Mara*, Kanada, genauso wie Bischof *Francesco Sarego*, Papua-Neuguinea.
Das faktische Desinteresse des Direktoriums an einer mutigen katechetischen Kreativität ist u. a. daran zu erkennen, daß die Phänomene „Gesellschaft" und „Kultur" für das Entwickeln katechetischer Prozesse ohne Bedeutung sind. Die changierende Offenheit in den katechetischen Grundbegriffen (Katechese, Glaube, Kirche, Mission, Geschichte, Religion, Kultur, Inkulturation), die seit dem ersten Direktorium von 1971 über „Catechesi tradendae" und den Weltkatechismus bis zum neugefaßten Direktorium zu erkennen ist, behindert das Authentisch-Werden der Katechese in den unterschiedlichen sozialkulturellen Kontexten. Die geforderte Inkulturation des Evangeliums bleibt folgenlos. Die Offenheit wird zur Unsicherheit und endlich zur Blockade der tatsächlichen Inkulturation des Evangeliums heute, zumal der Grad der Anbindung der ortskirchlichen Inkulturation der Katechese an den Weltkatechismus und das neue Direktorium ebenfalls offen bleibt (bei deren gleichzeitigen „Hegemonieanspruch").

Wünsche für eine inkulturationsmutige katechetische Praxis

Bei aller selbstverständlichen Differenz der katechetischen Praxen in den Ortskirchen der nordatlantischen Gesellschaften hier und der sog. Jungen Kirchen dort scheint ein gemeinsamer Wunschkatalog für die katechetische Praxis der Weltkirche sinnvoll zu sein; dieser Wunschkatalog kann so – angestoßen von der Pastoral- und Kirchenkonstitution, näherhin vom Hoffen auf das Herannahen des Reiches Gottes und dem Glauben an das „Verbum incarnandum" – zur tastenden Vorschau der katechetischen Praxis morgen werden.
1. Vielstimmigkeit fördern: Pluralisierte Gesellschaften bringen auch pluralisierte Gemeinden hervor. Dementsprechend wird die katechetische Homophonie aufzugeben sein zugunsten einer lokalen, kulturalen, individuellen Vielstimmigkeit.
2. *Sinn im Sinnhaften entdecken*: Wenn die Treue Gottes zu

seiner Schöpfung, wenn die Inkarnation als theologischer Grund der Inkulturation geglaubt werden darf, dann kann Gottes Gegenwart als verborgene Gegenwart in seiner Schöpfung und in den menschlichen Kulturen gesucht und gefunden werden: als Vorschein des Unendlichen im Endlichen, als Sinn im Sinnhaften.

3. *Räume der Entdeckung und Bewährung anbieten*: Sinn ist im Sinnenhaften gegenwärtig, das Unendliche leuchtet im Endlichen – dort wo es gesucht, erspürt, erwartet wird. Darum wird eine umsichtige, eine adventliche Katechesepraxis Entdeckungsräume aufsuchen und bereitstellen, wo Sinn und Geheimnis, die Stimme des Evangeliums vernehmbar, erfahrbar werden (können). Und wenn erste Empfänglichkeit aufkeimt, gilt es, Bewährungsräume zu bereiten, in dem keimende Glaubensbereitschaft wachsen kann in Gelassenheit, zumal angesichts ausdorrender, allgemeiner religiöser Sozialisation.

4. *Zum Umdenken und Umkehren einladen*: Die Einladung zum Leben aus dem Geist des Evangeliums ist immer auch eine Einladung zum Umdenken, zum Umkehren. „Kehrt um und glaubt an das Evangelium" (Mk 1,15) benennt eine untrennbare Einheit. Katechese darf diese Einheit nicht (auch nicht um die Erwartung größerer Zustimmung willen) aufgeben.

5. *Jesus Christus in die Mitte rufen*: Spätestens mit der allgemeinen katechetischen bzw. kerygmatischen Erneuerung der 30er Jahre ist die Christozentrik – in ihrer existentiellen und theologischen Dimension – wichtigstes Desiderat für die katechetische Praxis und Theorie. Die römischen Leittexte nehmen dieses Desiderat sehr entschieden auf. Seine Erfüllung ist heute umso dringlicher, als auch die Christus-Verbindung vieler Christen verblaßt.

6. *Glaubend die Zeichen des Glaubens empfangen*: Das Glück des christlichen Glaubens, der Gott Abrahams, der Gott Jesu ist der leibhaftige „Ich-bin-bei-Euch-Gott" (vgl. Ex 3,14) aller Menschen in jeder Zeit und an allen Orten, wird glaubend dargestellt und empfangen in den Sakramenten. Glücks- und Heilserfahrungen mit den Sakramenten sind so mit dem Mut des Glaubens verbunden. Läßt die Katechese ein Sakramentalisieren ohne Evangelisieren zu, dann lästert sie Gott und die Menschen.

7. *Die Begleiter begleiten*: In der Katechese – als Teil des Evangelisierungsprozesses (vgl. EN 22 f) – gewinnt die Kirche insgesamt und die Gemeinde vor Ort „ihre tiefste Identität" (EN 14). Folglich ist Katechese die Sache der Kirche/Gemeinde insgesamt: die einzelnen Katechetinnen und Katecheten handeln im Auftrag: ihre kirchliche/gemeindliche Begleitung ist darum konstitutiver Anteil der katechetischen Verantwortung insgesamt.

Der römische Kongreß zeichnete sich durch eine heitere Gelassenheit aus. Denn bei aller Zustimmung hier und Einrede dort war ein geistliches Staunen über das, was Gottes Geist wirkt – innerhalb und außerhalb katechetischer Grenzen – der Grundton der Versammlung. Als Grundton der katechetischen Kunst insgesamt ist diese heitere, geistliche Gelassenheit zu wünschen.

Gottfried Bitter

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4594, DM 18,80
öS 137,- /SFr 18.80

Die populäre Vergegenwärtigung einer großen Weltreligion in der faszinierenden Lebensgeschichte des Stifters. Spannend, lebendig.



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 4617, DM 19,80
öS 145,- /SFr 19.80

Die Autoren gehen den verschiedenen Dimensionen dieser Empfindung auf den Grund und geben Hinweise zum Umgang.



Band 4620, DM 24,80
öS 181,- /SFr 24.-

„Hoinacki wandert nicht. Er pilgert. Ein moderner Mensch entdeckt auf faszinierende Weise, was Pilgersein heißt" (Ivan Illich).



Band 4582, DM 22,80
öS 166,- /SFr 22.-

Der berühmte Sufimeister aus dem 13. Jahrhundert führt den Leser zu einer feineren und schärferen Wahrnehmung der Wirklichkeit.



Band 4581, DM 24,80
öS 181,- /SFr 24.-

Erstmals in der Geschichte der Religionen ein umfassend informierendes Gemeinschaftswerk zu zentralen Sachverhalten.

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

„Praeceptor Germaniae“

Ein Rückblick auf Publikationen zum 500. Geburtstag Melanchthons

1997 war für den deutschen Protestantismus Melanchthonjahr. Der 1497 im heute badischen Bretten geborene Weggefährte Luthers war eine prägende Gestalt der Reformation. Im Gedenkjahr erschienen dementsprechend zahlreiche Veröffentlichungen zu Leben, Werk und Wirkungen von Philipp Melanchthon, die Arno Schilson in einem Überblick darstellt und einordnet.

Gedenkjahre machen neu aufmerksam auf ein Ereignis oder eine Gestalt, die vergessen sind oder doch zu wenig Beachtung finden. Kaum anders steht es mit dem 500. Geburtstag des bedeutenden Reformators und humanistisch gebildeten Gelehrten *Philipp Melanchthon* (1497–1560), der im vergangenen Jahr auf vielfältige Weise begangen wurde. Die Frucht dieses Gedenkjahres dokumentiert sich in einer stupenden Fülle verschiedenartiger Publikationen. Sie haben „den großen Unbekannten“ *(Wolfgang Trillhaas)* unter den dominanten Gestalten der Reformation im 16. Jahrhundert wieder neu und gründlich entdecken helfen. Nicht nur einschlägig theologische Fachzeitschriften, sondern auch alle großen Tages- und Wochenzeitungen haben das Jubiläumsjahr mit einer besonderen Erwähnung bedacht.

Im folgenden ist ein Blick zu werfen auf die nicht eben geringe Ernte, die allein auf dem deutschen Büchermarkt in Sachen Melanchthon im 500. Jahr seines Geburtstags eingefahren wurde. Sie reicht von einigen, auf je eigene Weise anregenden und informativen, biographisch gearteten Büchern über hochwissenschaftliche sowie eher allgemeinverständlich geartete Texteditionen bis hin zu etlichen gewichtigen Sammelbänden, die sich mit Melanchthon, seiner Zeit, seinem Werk und seiner Wirkung befassen. Dabei finden sich neben voluminösen und gelehrten Studien auch solche, die mit leichter und doch kundiger Hand viel Wissenswertes vermitteln.

Das größte Interesse und vorrangige Erwähnung verdient die längst fällige Biographie dieses bedeutenden Theologen. Sie hat nun endlich der ebenso verdiente wie angesehene Melanchthonforscher *Heinz Scheible*, Leiter der Melanchthon-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, vorgelegt. Bereits 1996 konnte er in einem dicken Band die gesammelten Früchte seiner lebenslangen Melanchthonforschungen vorlegen. Unter dem Titel „Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge“ (Hg. v. *Gerhard May* und *Rolf Decot*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1996) liegen hier 24 Aufsätze aus den Jahren 1966–1995 vor, die das gesamte Spektrum von Melanchthons Leben und Werk abdecken und zugleich die Umfeldbedingungen seines Wirkens, aber auch andere wichtige Momente der Reformation beleuchten. Dieser Band begründet und trägt mit seinen akribischen Forschungsarbeiten jene Biographie, die Scheible im Jubiläumsjahr mit leichterer Hand und ohne allzu ausladende Begründungen und Nachweise zu verfassen vermochte.

Dem schlichten Titel von Scheibles Biographie („Melanchthon. Eine Biographie.“ Verlag C. H. Beck, München 1997) entspricht eine Darstellung, die ihresgleichen bislang sucht. Sie bedient sich einer Gliederung, die die verschiedenen Lebens- und Wirkungsbereiche Melanchthons eindrucksvoll ordnet und darstellt. Dabei überschneiden sich thematisch Zusammengehöriges und chronologische Abfolge in durchaus vertretbarer und gut nachvollziehbarer Weise. Vom Griechischprofessor und Bildungsreformer ist ebenso die Rede wie vom Reformator und Philosophen. Der politischen Aktivität Melanchthons ist ein eigenes Kapitel gewidmet, was auch für sein Verhältnis zu Luther gilt, die als echte Männerfreundschaft bei allen Spannungen und Verschiedenheiten erscheint.

Gelehrte Existenz und politisches Handeln

Besonderen Wert legt Scheible auf die Beschreibung des späteren Weges von Melanchthon. Dieser ist nicht zuletzt gekennzeichnet durch zahlreiche Auseinandersetzungen, die er im eigenen Lager – vor allem durch seine Abendmahlslehre, aber auch durch sein Verständnis der Rechtfertigung – ausgelöst hat. All dies wird nicht nur breit und eindringlich, sondern auch sehr facetten- und umfangreich dargestellt. Daß dabei, vor allem dort, wo die Hintergründe und die Zeitumstände sehr eingehend geschildert werden, die Titelgestalt zeitweise aus dem Blick zu geraten droht, sei keineswegs verschwiegen. Manches erscheint zu weitgreifend, ohne daß es damit als überflüssig gelten müßte.

Die Komplexität der Gestalt dieses bedeutenden Reformators und Gelehrten sowie die Vielfalt seiner Wirkung kommt in dieser gelungenen Biographie besonders klar zur Geltung. Dabei deckt Scheible erst gegen Ende jene Maxime auf, der Melanchthon ein Leben lang gefolgt ist – nämlich einem theologischen Motiv, das allerdings entscheidende und weitreichende Implikationen hat: „Den Sinn des Daseins sah Melanchthon in der Erkenntnis Gottes und – davon abgeleitet – in der Förderung der menschlichen Gemeinschaft....Theologie war die Mitte seines Denkens, aber immer verbunden mit der Verantwortung für die Mitmenschen, die ihm jeweils zugeordnet waren. Die Theorie führte zur Praxis.... Sein Sinn für menschliche Gemeinschaft und der ihr geschuldeten Pflicht war bei ihm stark ausgeprägt und ließ ihn immer wieder Aufgaben übernehmen, die ihm

nicht willkommen waren und seinen Studien Abbruch taten" (256). Nicht nur für die Melanchthonforschung im engeren Sinn, sondern für jeden weiteren Einblick in die verwickelte Geschichte der Reformation in Deutschland bleibt diese längst überfällige Biographie von kompetentester Hand ein Meilenstein und eine wichtige Wegweisung.

Wer sich diese relativ umfängliche und sehr ausführliche Darstellung nicht zumuten will, darf getrost auf eine brillant knapp gefaßte, dafür keineswegs weniger sachkundig geratene biographisch-werkgeschichtliche Skizze zu Melanchthon zugreifen. Der Reformationsgeschichtler *Robert Stupperich* („Philipp Melanchthon. Gelehrter und Politiker." Muster-Schmidt Verlag, Göttingen-Zürich 1996) hat diese bereits 1996 vorgelegt. Er hat es verstanden, die weitverzweigten Linien dieses Lebens und Wirkens in der Spanne zwischen gelehrter Existenz und politischem Handeln auf knappstem Raum zusammenzubündeln. Dabei folgt er chronologisch den Spuren von Melanchthons Lebensgeschichte, setzt dabei aber durchaus sachlich übergreifende Akzente. Als derjenige, der mit seinen erstmals 1521 und danach mehrfach überarbeitet erschienenen „Loci communes", einer systematischen Darstellung der evangelischen Glaubenslehre unter leitmotivischer Orientierung an den vor allem bei Paulus zu findenden „allgemeinen Grundbegriffen" des christlichen Glaubens der evangelischen Dogmatik ihre prägende Form gegeben hat, ergänzt Melanchthon Luthers Aktivitäten. Dabei bleibt ihm die Kirche der eigentliche Raum christlichen Lebens und wahrer Gotteserkennnis.
Auch in dieser knappen Biographie wird die Spannung zwischen der körperlichen Erscheinung Melanchthons, der kleinwüchsig war und schmächtig wirkte, zudem einen Sprachfehler hatte, gegenüber seiner außerordentlichen Arbeitskraft, seiner Geistesschärfe und hohen Bildung sowie seiner überragenden Bedeutung in der frühen Geschichte der deutschen Reformation sichtbar und sehr einfühlsam nachgezeichnet. Mit der beigefügten Zeittafel und der – gegenüber der ungeheuren Fülle von Nennungen in Scheibles Biographie – deutlich knapper geratenen Auswahl an weiterführender Literatur erfüllt dieses Büchlein auf beachtliche Weise seinen Zweck.

Ganz anderer Art ist der Zugang, den *Frank Pauli* („Philippus. Ein Lehrer für Deutschland. Spuren und Wirkungen Philipp Melanchthons." Wichern-Verlag, Berlin 1996. 2. Aufl. 1997) eröffnet. Zupackend, mitreißend und anschaulich führt er den Leser in jedem einzelnen Kapitel an Orte und Stationen von Melanchthons Wirken. Er beschreibt ihren Zustand beim heutigen Besuch und lenkt dann den Blick zurück auf ihre Bedeutung für Melanchthon und sein Werk. Von der Geburtsstadt Bretten und den Universitätsstädten Heidelberg und Tübingen über wichtige Tagungs- und Disputationsorte wie Speyer, Marburg, Schwabach und Augsburg bis hin zu schicksalsträchtigen Religionsgesprächen in Worms und Regensburg, aber auch zu Stationen des Innehaltens und Ermüdens wie Zerbst und (gelegentlich auch) Wittenberg führt der Weg dieser ganz eigen und ansprechend gestalteten Biographie. Dem reich bebilderten Buch ist ein ausführlicher „Biographischer Leitfaden" beigegeben. Es erreicht zwar nicht die Tiefe der beiden voraufgehenden Biographien, doch ebnet es wohl breite und durchaus ansprechende Zugänge zu einem zeitgemäßen Verständnis von Melanchthons Gestalt.
Ähnlich geartet, im Anspruch allerdings ein wenig höher ist ein Sammelband mit dem bezeichnenden Titel „Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland. Bildungsstationen eines Reformators" (Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, der Universitätsbibliothek Heidelberg, der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart und des Melanchthonhauses Bretten zum 500. Geburtstag Philipp Melanchthons. Hg. v. *Stefan Rhein*, *Armin Schlechter*, *Udo Wennemuth*. Selbstverlag der Badischen Landesbibliothek, Karlsruhe 1997). Es handelt sich um einen Ausstellungskatalog, der nicht nur zahlreiches Bildmaterial in hervorragender Reproduktion samt eingehender Kommentierung bietet, sondern auch gute, leicht verständliche und trotzdem respektable Einführungen zu Leben und Werk Melanchthons enthält.

Der Schwerpunkt des Südwestens wird mit den Studienjahren in Heidelberg, der Arbeit Melanchthons als Korrektor in einer Pforzheimer Druckerei und mit einem Porträt seines Griechischlehrers sowie seines Tübinger Lehrers Johannes Stoeffler, der dem jungen Melanchthon astronomische, mathematische und geographische Kenntnisse vermittelt hat, ebenso betont wie mit der Darstellung der Tübinger Universitätstheologie damaliger Zeit und Melanchthons Edition des lateinischen Dichters Terenz und seiner Komödien in Tübingen 1516. Die gelungene Mischung von gelehrtem und geschichtlichem sowie biographischem Zugang einerseits und anschaulich dargebotenen und verständlich präsentierten Zeugnissen andererseits eröffnet einen durchaus eigenständigen, bereichernden und zugleich interessanten Blick auf Melanchthon und sein Werk.

Einheit von Frömmigkeit und Theologie

Einen ähnlich ansprechenden Weg beschreitet eine andere Veröffentlichung, welche die Mitte zwischen Textdarbietung und Biographie hält. *Hans Rüdiger Schwab* hat unter dem Titel „Philipp Melanchthon. Der Lehrer Deutschlands. Ein biographisches Lesebuch" (Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1997) eine Annäherung an Melanchthon versucht, die mehr als nur Respekt verdient. Verbunden mit breiten Abschnitten, die aus der Feder des Herausgebers über die verschiedenen lebens- und werkgeschichtlichen Momente knapp informieren, finden sich ausführliche, den verschiedenen Lebenssituationen zugeordnete Texte Melanchthons. So entsteht tatsächlich eine sehr lebendige Begegnung mit dem eigenen Wort des hier vorgestellten Reformators. Zugleich entfaltet sich ein facettenreiches Bild, das sehr anschaulich gerät. Melanchthon spricht dabei selbst zum heutigen Leser hin.

Melanchthon erscheint hier als Pädagoge und akademischer Lehrer, der der Rhetorik viel Bedeutung beimißt und auch der Philosophie keineswegs abhold ist – im Gegenteil: Nicht ohne Sinn hat er einen definitiven Fachwechsel von der philosophischen Fakultät zum Lehrer in der theologischen Fakultät stets abgelehnt, trotz des beständigen Drängens Luthers. Dennoch hat er nicht auf Veranstaltungen in diesem theologischen Bereich und auf die Beschäftigung mit einschlägig theologischen Inhalten verzichtet. Als Verfasser von Briefen und hervorragenden Reden tritt er hier ebenso entgegen wie als einer, der in Sachen Natur und Astrologie, ja sogar in Fragen der Medizin durchaus auf der Höhe seiner Zeit ist. Schwab bietet ebenso Beispiele für „den aggressiv eifernden ‚hardliner' Melanchthon" (165), etwa gegen die aufständischen Bauern und die Schwarmgeister und Wiedertäufer, wie für den von seinen Gegnern im katholischen Bereich als „Fuchs voller Sirenengesang" betitelten Reformator.
Auch in seine Fabelkunst und deren Verwendung gibt er Einblicke und bietet eine launig zu lesende Kritik Melanchthons an der Modesucht seiner Zeit: „Die Modesucht, die an sich schon ganz schändlich ist, muß auch deswegen um so mehr verworfen werden, weil sie viele andere Übel aus sich erzeugt und die meisten Laster des Lebens hervorbringt und nährt" (132). Die Vielzahl der hier eröffneten Perspektiven und auf zupackende Weise mit biographischen und werkgeschichtlichen Erläuterungen versehenen Texte macht eine echte und unverkürzte Begegnung mit Melanchthon möglich. Diese Publikation dürfte nicht nur für die Hand des Studierenden, sondern für viele, die an Geschichte und Gestalt der Reformation heute interessiert sind, wertvolle und hilfreiche Anregungen und Einsichten bringen.

Den Übergang zur ausgiebigen Textdarbietung macht ein kleines und doch eindrucksvolles Bändchen, welches Gebete des bedeutenden Reformators darbietet. Sein Herausgeber, der eben zum Thema „Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon" in Tübingen habilitierte Theologe *Martin H. Jung*, bringt eine keineswegs unwichtige Seite Melanchthons zur Geltung. Seine Auswahl „Ich rufe zu dir. Gebete des Reformators Philipp Melanchthon" (Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik: Frankfurt am Main 1996. 2. Aufl. 1997) bietet eine „Auswahl von Melanchthongebeten, die hiermit erstmals der Öffentlichkeit vorgestellt wird" und Melanchthon zeigen soll, „wie er als Mensch des 16. Jahrhunderts Frömmigkeit praktiziert hat" (7). Tatsächlich vermitteln Gehalt und Sprachgestalt dieser theologisch tiefgründigen Gebete spirituelle Erfahrungen und geistliche Anregungen, mit denen sich buchstäblich „leben läßt". Ein kurzes Nachwort Jungs verweist auf Melanchthons „betenden Briefstil" und skizziert in knappen Strichen die eigene Lehre vom Gebet und die persönliche Gebetspraxis dieses großen Reformators. Die Einheit von Frömmigkeit und Theologie, die sich bei Melanchthon findet, gibt wichtige Einblicke in die spirituell-frömmigkeitlichen Dimensionen der Reformationszeit.
Zwei weitere, durchaus unterschiedliche Texteditionen sind danach vorzustellen. Die eine hat für die Kenntnis der Werke Melanchthons entscheidende Bedeutung und dürfte Folgestudien zeitigen. Erstmals gedruckt liegt nun vor eine theologische Erklärung zum zweiten und dritten Artikel des auf dem Konzil von Nizäa 325 verbindlich formulierten Glaubensbekenntnisses, die Melanchthon 1550 verfaßt hat („Philipp Melanchthon: Enarratio secundae tertiaeque partis Symboli Nicaeni [1550]." Hg. u. eingel. v. *Hans-Peter Hasse*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996). Daß dieser gelehrte Theologe durchaus neben wertvollen Bibelkommentaren auch die Zeugnisse der Kirchenväter und die überlieferten Glaubensbekenntnisse zur Grundlage seiner Lehre gemacht hat, zeigt sich hier erfreulich klar und eindeutig. Zwischen 1546 und 1557 war es vor allem Melanchthon, der in Wittenberg dafür Sorge getragen hat, daß an der theologischen Fakultät „neben der Auslegung der wichtigsten biblischen Bücher auch eine Vorlesung über das Symbolum Nicaenum anzubieten [sei], damit die einzelnen Artikel der kirchlichen Lehre der Ordnung nach zur Darstellung gebracht würden" (15).
Die Wahrscheinlichkeit, daß Melanchthon als alleiniger Verfasser der hier präsentierten Handschrift zu gelten hat, darf als hinlänglich begründet gelten. Der nur in lateinischer Version gebotene Text bietet damit Zugang zu einer späten Ausarbeitung theologischer Themen durch Melanchthon. In einem Brief von 1550 hat dieser berichtet, er arbeite an einer „Darstellung der Summe der Lehre… Nichts anderes unternehme ich mit dieser Auslegung des Nizänischen Symbols, damit die Nachwelt eine reine Lehre der Kirche hat" (21). Als Fortführung seiner damals schon längst zum festen Lehrbestand reformatorischer Theologie gehörenden „Loci" hat Melanchthon diese erst spät erfolgende Arbeit also betrachtet. In mustergültiger Darbietung des Textes und in einer ebenso informativ geratenen Einführung mit ausführlicher Beschreibung von Geschichte und Geschick dieser noch nicht publizierten Handschrift liegt dieses wichtige Dokument Melanchthonscher Theologie nun endlich gedruckt vor.

Weniger wissenschaftlichen Zwecken als durchaus der allgemeinen Zugänglichkeit dienend verstehen sich zwei Auswahlbände mit Schriften Melanchthons in einer zeitgemäßen deutschen Übertragung. Die Tatsache, daß die letzte deutschsprachige Auswahlausgabe ins Jahr 1829/30 datiert, belegen Sinn und Notwendigkeit der hier vorliegenden Edition („Melanchthon deutsch". Hg. v. *Michael Beyer, Stefan Rhein, Günther Wartenberg*. 2 Bde. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1997). Ohne lange Vorrede setzt sie ein mit der Darbietung der Gedächtnisrede des Tübinger Theologieprofessors *Jakob Heerbrand* auf Melanchthon von 1560. Hier wie stets werden die einzelnen Textblöcke knapp vorgestellt, eingeordnet und der jeweilige anderssprachige Bezugstext benannt. Ansonsten aber sprechen Auswahl und Texte durchaus für sich. Der Zugang zu Melanchthons umfänglichem Werk wird klug bereitet und begleitet, auf kundige und zugleich vornehm-zurückhaltende, unprätentiöse Art.
Band 1 bietet Texte zum breiten Wirkungsfeld von Schule

und Universität sowie zu Philosophie, Geschichte und Politik. In Band 2 finden sich Arbeiten zur Theologie und Kirchenpolitik Melanchthons. Dabei kommen oft auch entlegene und weniger beachtete Äußerungen und Schriften Melanchthons zur Geltung, auch Gebete sowie eine Schriftbetrachtung. Ein Namensregister erleichtert die Nutzung, ein Literaturverzeichnis fehlt leider. Wer sich Melanchthon in der Lektüre dieser beiden Bände annähert und sich angesichts einer angenehmen und eingängigen Übersetzung seinen Gedanken öffnet, wird wohl von selbst über diesen Textbestand hinausgeführt werden – doch kann er sich ebenso getrost mit dem hier Dargebotenen begnügen und so einem durchaus „ganzen" Melanchthon begegnen.

Melanchthon an Luthers Seite

Einige Sammelbände sowie eine ganz eigen geartete Monographie beschließen diesen Reigen von Veröffentlichungen über Melanchthon im Jahr seines 500. Geburtstages. An erster Stelle ist die Dokumentation eines hochkarätigen wissenschaftlichen Symposions an der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel im Jahre 1995 zu nennen, das der bereits genannte Melanchthonforscher Heinz Scheible organisiert und dessen Ergebnisse er nun publiziert hat („Melanchthon in seinen Schülern." Hg. v. *Heinz Scheible*. Harrassowitz-Verlag, Wiesbaden 1997). Der Titel verrät bereits, daß es nicht um Melanchthon selbst, sondern um seine *Wirkungsgeschichte* geht. Der Blick konzentriert sich auf das Fortwirken seiner Gedanken und Aktivitäten in einer Vielzahl von ausdrücklichen oder indirekten Schülern. Dabei sind die Bereiche des Wirkens und Fort-Wirkens von Melanchthon gut zu erkennen: Lehrer des Griechischen, Anreger für Dichtungen, Beschäftigung mit der Geschichte, mit Aristoteles, mit Exegese und Hermeneutik, Naturwissenschaften und – natürlich auch – Theologie. All das sind Bereiche, in denen Schriften und Werke Melanchthons über seine „Schüler" weiterwirkten.
Die spannende Wirkungsgeschichte jenes „Theologen", der dies eigentlich nie war – „Er war kein Doktor, er machte Doktoren" (22) –, die Übernahme der Loci-Methode in die Geschichtsschreibung und sogar in die Jurisprudenz, aber auch seine Physik und seine medizinischen Schriften und vieles andere mehr finden hier eine eindringliche und meist minutiös-akribische Darstellung. Die auf einzelne geschichtliche Gestalten konzentrierten Beiträge liefern zugleich stets in vorbildlicher Weise deren biographische Erschließung mit. Manches gerät dabei zu einer kleinen Monographie, die tatsächlich oder ungefähr das Maß von 100 Seiten umfaßt (so zu *Martin Chemnitz* und zu *Christoph Pezel*). Beigegebene ungedruckte Dokumente und Belege lassen das Volumen des Bandes weiter anschwellen. Dennoch: Es dürfte derzeit keine eindringlichere Zusammenfassung der beachtlichen Wirkungsgeschichte Melanchthons geben als dieses verdienstvolle und gewichtige, gleichwohl aber anstrengend zu lesende Werk.

In nochmals andere Zusammenhänge führt eine ambitionierte Festgabe, die dem Thema „Humanismus und Wittenberger Reformation" (Festgabe anläßlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997. Hg. v. *Michael Beyer* und *Günther Wartenberg* unter Mitwirkung von *Hans-Peter Hasse*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1997) gewidmet ist. Hier zeichnen verschiedenste Beiträge anerkannter Melanchthonforscher und Reformationshistoriker die Umfeldbedingungen von Leben und Wirken dieses in hohem Maß humanistisch geprägten und wirkenden Gelehrten. Das leitende Interesse dieser in drei Blöcke – Wittenberger Reformation, Luther und Melanchthon, Melanchthon – gegliederten profunden Werkes bleibt, den „Reformator an Luthers Seite" als den zu zeigen, der „der Transformation humanistischer Anliegen im umfassenden Feld von Sprache und Bildung durch die Reformationsbewegung hindurch am deutlichsten Gestalt gegeben hat.... Melanchthon, der Humanist, gehört darum untrennbar an Luthers Seite, weil sich in diesen beiden fast archetypisch die Transformation von humanistischen Inhalten durch die Reformation vollzieht" (11 f.).

Dabei enthält dieser gewichtige Sammelband etliche Kabinettstücke, die noch entlegene und kaum erhellte Ecken der Melanchthonforschung beleuchten und auch tatsächlich erhellen. So wird hier zur Überlieferung von Melanchthons Leichenrede auf Luther Wichtiges gesagt, ebenso die theologische Begründung der Bildungsreform bei Luther sowie Melanchthon gründlich herausgearbeitet. Auch die Tradition studentischer „Stammbücher", gleichsam eine Art Poesiealbum mit Einträgen der akademischen Lehrer, hier vor allem Melanchthons, gibt neue Einblicke. Ebenfalls verdienen die Beziehungen Melanchthons zum Humanisten *Ulrich von Hutten* oder zum italienischen Humanismus Beachtung. Eine Fülle dokumentarischer Beigaben macht diese Festgabe zu einer ebenso wertvollen wie wegweisenden Publikation.

Das gilt unter anderen Vorzeichen auch für das viel kleinere, ebenfalls als Festgabe des „Evangelischen Bundes" gemeinte Bändchen über „Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene" (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997). Dieses Büchlein zeigt den „Praeceptor Germaniae" als denjenigen, der innerhalb der eigenen protestantischen Theologie, aber auch zwischen den sich entfernenden Konfessionen zu vermitteln versuchte. Als ein Mann der Vermittlung, von katholischen Gegnern höhnisch als „Fuchs voller Sirenengesang" (vgl. Schwab, 164) bezeichnet, sich selbst einschätzend in streitsüchtiger Zeit „wie ein Esel unter den Wespen" (ebd. 211), als Vordenker der Einheit Europas und der Verständigung mit den orthodoxen Kirchen des Ostens erscheint Melanchthon in dieser Publikation, die mit einer kleinen Textauswahl abgeschlossen wird.
Eine besondere Kostbarkeit hat *Rolf Schäfer* beigesteuert, der an einem mustergültig einsichtigen Textbeispiel, nämlich an Melanchthons Umgang mit einer sachlich falschen Gliederung seines „Augsburger Bekenntnisses" in der katholi-

schen Erwiderung, der „Confutatio", Melanchthons irenische Gesinnung erweist: „Stillschweigend akzeptierte er die von Camerarius mitgeschriebene Artikelzählung und blieb auch später dabei, als er den Text der Confutatio vor sich liegen hatte. Als Bezugssystem war ihm die Zählung vielleicht sogar willkommen. Die Antwort zeigt, daß Melanchthon den Eingriff sehr wohl erkannt hat... Er hat keine Freude am Streit und geht deshalb nicht auf alle Spitzfindigkeiten des Gegners ein, sondern beschränkt sich auf die Hauptargumente" (154). Dem Büchlein beigegeben sind eine Fülle von Abbildungen aus Melanchthons „Kleinem Katechismus" sowie eigene Arbeitsmaterialien für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung.

Versteckte Zusammenhänge und verborgene Sachverhalte

Eine völlig andere Seite von Melanchthons Wirken stellt eine Studie vor Augen: „Philipp Melanchthon. Architekt des neuzeitlich-christlichen deutschen Schulsystems" (Auer Verlag, Donauwörth 1997). Darin stellen zwei Pädagogen die Bedeutung Melanchthons für die Grundlegung und Ausgestaltung der schulischen Bildung in Deutschland dar. Versehen mit einer reichen Fülle von Bildmaterial und breit ausgreifenden, auf die Geschichte der Schule seit Beginn der Neuzeit eingehenden Ausführungen werden in didaktisch geschickter und recht anschaulicher Weise die von Melanchthon eingebrachten Impulse dargestellt und ausführlich gewürdigt. Abschließend finden sich auch hier einschlägige Texte in deutscher Übersetzung beigegeben.
Der auch aktuell bedeutsame Kern in Melanchthons Bemühen leuchtet dabei besonders klar auf: „Er suchte einen Weg aus der sündigen Knechtschaft in die Freiheit über humane und christliche Erziehung; er fand ihn über die Lockerung der Lutherischen Anthropologie zugunsten einer vernunftgeleiteten Willensfreiheit" (77f.). Entscheidend bleibt für die beiden Verfasser der emanzipatorisch-autonome. Darum aber keineswegs libertinistische Grundzug in Melanchthons Vorstellung von Bildung und Schule. Die Schule dient nach ihm „der Selbstfindung der Heranwachsenden" (181).
Auf die eindringliche Darstellung der Aufgaben und der Gliederung des Schulsystems in Elementar- (Grund-)Schule, Trivial- (nämlich: Mittel-)Schule sowie Gelehrten-Schule (etwas mehr als unsere Gymnasien) kann hier ebensowenig eingegangen werden wie auf die eindrucksvolle Geschichte der jeweiligen Lehrer und deren Bildungsstand. Interessant und lehrreich ist dieses Werk geraten, das auf seine Weise Melanchthon zum 500. Geburtstag ehren soll. Allerdings wirkt die Häufung von Stilblüten überraschend, von denen eine zumindest geboten sei: „Melanchthon glaubte, den unbezwingbaren, eisigen Berg aus Anmaßung und Größenwahn mit der Ehrfurcht vor dem Wort Gottes abschmelzen und begrünen zu können" (77). Das Verdienst um die eingehende Erhellung Melanchthons als Architekt neuzeitlicher Schulwirklichkeit und die dabei meisterhaft mitgelieferte Geschichte neuzeitlicher Schule bleibt von solchen sprachlichen Sonderbarkeiten allerdings unberührt.

Diese reichlich flächige, auf Buchpublikationen begrenzte Bilanz der publizistischen Produktion des Melanchthon-Gedenkjahres 1997 zeigt zumindest soviel: Auch bei den scheinbar großen und bedeutenden Gestalten der Geistes- und Theologiegeschichte gibt es noch viel Unbekanntes und Unerforschtes, davon manches, was neues und anderes Licht auf versteckte Zusammenhänge und verborgene Sachverhalte zu werfen imstande ist. Hierzu gehört die noch längst nicht genug gewürdigte Rolle des *Humanismus*, nicht zuletzt in seiner über Melanchthon – aber auch andere – erfolgten Einwirkung auf die Reformation. Auch die pädagogische Wendung im reformatorischen Glaubens- und Kirchenbewußtsein unter Einbeziehung traditioneller antiker Werte wirkt überraschend und erhellend zugleich. Der vor allem für Melanchthon charakteristische irenisch-versöhnende Gestus im Handeln und Schreiben, in wissenschaftlicher und kirchenpolitischer Aktion, aber auch die Tatsache, daß er gerade dadurch bei seinen Zeitgenossen mehr als nur ins Zwielicht geriet, bleiben bis heute interessante und aktuelle Momente ökumenisch-ausgleichender Aktivitäten.
Was das Verhältnis zweier so unterschiedlicher Persönlichkeiten wie Luther und Melanchthon angeht, dürfte ebenfalls noch lange nicht das letzte Wort gesagt sein. Wenn Melanchthon selbst von Luther in seiner Leichenrede bekennt: „Übrigens war er auch von so großem Scharfsinn, daß in undurchsichtigen Angelegenheiten er allein am raschesten erkannt, was anzuraten sei" (zit. bei Schwab, 203), und wenn umgekehrt Luther meint: „Ich muß die Klötze und Stämme ausrotten, Dornen und Hecken weghauen, die Pfützen ausfüllen, und bin der grobe Waldrechter, der die Bahn brechen und zurichten muß. Aber Magister Philipp fähret säuberlich und stille daher, bauet und pflanzet. säet und begeußt mit Lust, nach dem Gott ihm hat gegeben seine Gaben reichlich" (zit. bei Scheible, Melanchthon, 163), so bergen solche Aussagen die innere Spannung zwischen beiden.

Das Gespräch nicht abbrechen lassen

Auch hier scheint der eine große Reformator dem anderen mehr an Förderung und Respekt zukommen haben zu lassen, als es gemeinhin unter zeitgleichen Größen der Fall ist. Imponierend wirkt schließlich auch die Hinwendung Melanchthons zu wesentlichen Elementen der kirchlichen Tradition, wie sie in der jetzt edierten Befassung mit einem verbindlichen Glaubensbekenntnis klar erkennbar wird.
Was sonst noch aufzulisten ist, reicht in die ungeheure Weite seines Werkes in Wissenschaft und Kirche, Theologie und (Kirchen-)Politik, Bildung und Künsten, Naturwissenschaften und Medizin hinein. All das zeigt einen Gelehrten und Kirchenmann, der weit über den engen Zaun seiner eigenen Zunft und seiner sich konfessionell differenzierenden Glau-

bensgemeinschaft hinaus gedacht und gewirkt hat. All das macht Melanchthon bis heute zu einer Gestalt, über die man gar nicht genug erfahren kann. Die Anstöße für die künftige Melanchthonforschung, aber auch für eine Neubesinnung auf sonstige, oft noch verborgene Quellen und Anregungen der so vielgestaltigen reformatorischen Bewegung sind demnach beachtlich – trotz oder gerade wegen der Publikationen im Jubiläumsjahr. Aus all dem ergeht die Ermutigung, immer neu und unbefangen, selbst im Streit um die Wahrheit des Glaubens und der Konfession, aufeinander zuzugehen und das Gespräch nicht abbrechen zu lassen.

Melanchthons letzte Worte sind überstrahlt von einer eschatologischen Hoffnung und einem Verlangen nach Frieden, die im Blick auf die bis zuletzt ausgetragenen theologischen Kämpfe bewegend anmuten: „Du entkommst den Sünden. Du wirst befreit von aller Mühsal und der Wut der Theologen. Du wirst ins Licht kommen, Gott schauen, Gottes Sohn betrachten. Du wirst jene wunderbaren Geheimnisse lernen, die du in diesem Leben nicht verstehen konntest: warum wir so erschaffen sind, wie wir sind, und worin die Vereinigung der beiden Naturen in Christus besteht" (zit. bei Scheible, Melanchthon, 263). Das bleibt ein wichtiger Fingerzeig Melanchthons, der darin – weit über die Konfessionen hinaus – als „Leuchte von ganz Deutschland" betrachtet werden darf und dessen 500. Geburtstag damit eine fruchtbringende Erinnerung bedeutet. *Arno Schilson*

Abenddämmerung der Revolution

Kuba zwischen sozialistischen Idealen und kapitalistischen Zielen

Nach dem dramatischen Niedergang seiner Wirtschaft infolge des sich auflösenden Ostblocks durchlebt Kuba eine Umbruchsituation mit ungewissem Ausgang. Oliver Müller, Öffentlichkeitsreferent von Caritas international, beschreibt, wie sehr auch die zunehmend selbstbewußte katholische Kirche von den Änderungen der jüngsten Zeit betroffen ist. Der Papstbesuch in diesem Monat wird ein Meilenstein in der spannungsvollen Beziehung zwischen Staat und Kirche.

Der 30. Todestag *Che Guevaras* vor wenigen Monaten lenkte den Blick der Welt auf Kuba. Für die sozialistische Regierung waren die Feierlichkeiten rund um den Mythos Che eine willkommene Möglichkeit, von der gegenwärtigen Tristesse im Land abzulenken. Von Kuba zu sprechen, heißt nach wie vor, zunächst vom „Maximo líder" *Fidel Castro* zu sprechen, der sein Land in einem Maß prägte, wie es wohl nur wenigen Politikern vergönnt ist. Acht amerikanische Präsidenten hat er kommen und gehen sehen, mehrere Dutzend Mordanschläge überlebt und unzählige Male hat er sich und sein Land aus hoffnungslos erscheinenden Lagen herausmanövriert.

Nachdem schon über den angegriffenen Gesundheitszustand des dienstältesten Staatschefs der Welt spekuliert wurde, meldete er sich beim Fünften Kongreß der Kommunistischen Partei Kubas im vergangenen Oktober mit einer fast siebenstündigen Rede zurück. Die gute Verfassung des glänzenden Rhetorikers faszinierte die Hörer allerdings weit mehr als die Inhalte der Rede. Diese bot wenig Neues und ließ die bitter benötigten Perspektiven für den wirtschaftlichen Umbau Kubas vermissen. Castro, der die Zügel der Macht als Partei-, Staats-, Regierungs- und Armeechef weiterhin fest in der Hand hält, ließ keinen Zweifel an der sozialistischen Ausrichtung des Landes aufkommen. Doch markige Reminiszenzen an die revolutionären Großtaten der Vergangenheit und abgedroschene Worthülsen des Klassenkampfes ersetzten eine selbstkritische Analyse.

In der aktuellen Situation wäre jedoch für Kuba eine schonungslose Bilanz wichtiger denn je. Das Ende des Kalten Krieges bedeutete für die neuere Geschichte des Landes den zentralen Einschnitt nach der Machtergreifung Castros im Jahr 1959. Nahezu über Nacht verlor Kuba mit dem Auseinanderbrechen der Sowjetunion rund drei Viertel seiner Handelspartner. Nachdem die Blutzufuhr aus den sozialistischen Bruderländern in Form von Öl, Maschinen und Lebensmitteln fast gänzlich versiegte, befand sich die kubanische Ökonomie im freien Fall. Die Exporte sanken zwischen 1989 und 1993 um 80 Prozent, das Transportangebot um 75 Prozent, die Industriekapazitäten wurden nur noch zu 10 bis 20 Prozent genutzt.

Dollar-Apartheid in einer scheinbar klassenlosen Gesellschaft

Die kubanische Regierung begegnete diesen Problemen völlig unvorbereitet, offensichtlich hatte sich das Castro-Regime nie ernsthafte Gedanken um seine existentielle Abhängigkeit vom Ostblock gemacht. Für die Bevölkerung bedeutete der Einbruch eine *radikale Verschlechterung ihrer Lebensbedingungen*. Die Inlandsproduktion von Nahrungsmitteln ging im genannten Zeitraum um die Hälfte zurück, die Lieferungen aus RGW-Ländern (bis dahin 40 Prozent al-

ler konsumierten Lebensmittel) fielen ersatzlos weg. Hunger und Mangel kehrten auf die Insel zurück.

Dabei hat Kuba immerhin die größten Entwicklungserfolge im lateinamerikanischen Kontext aufzuweisen. Die Versorgung mit Strom konnte nach der kubanischen Revolution fast verdoppelt werden und liegt heute bei 92 Prozent aller Haushalte. Die *Lebenserwartung* ist, dank eines beispielhaften und lückenlosen Gesundheitssystems, neben Costa Rica die höchste in ganz Lateinamerika. Die Kindersterblichkeit lag auf europäischem Niveau. All diese sozialen Errungenschaften standen auf dem Spiel, als Castro 1990 den „periodo especial" einleitete, der neben einem strikten Sparkurs die notwendigen Reformschritte auf den Weg bringen sollte. Erst 1994 konnte der Niedergang gestoppt werden. Dies wurde vor allem auch durch die Schaffung neuer Spielräume für den freien Markt erreicht. So wurden Bauernmärkte mit freier Preisbildung ebenso erlaubt wie private Handwerksbetriebe oder die Freigabe des Dollars. Die Zahl der neuen Selbständigen stieg rasch auf 200 000 an. Auch die Förderung des *Tourismus* mit heute rund einer Million Urlaubern jährlich sowie Auslandsinvestitionen waren Motoren des Wachstums.
Das Alltagsleben der Kubaner veränderte sich vor allem durch die „Dollarisierung" ihres Lebens. Wer im Besitz der grünen Scheine des Erzfeindes ist, kann sich Dinge leisten, die für kubanische Pesos – in welcher Höhe auch immer – nirgends zu bekommen sind. Die so geschaffene Dollar-Apartheid in der scheinbar klassenlosen Gesellschaft war für viele Kubaner eine deprimierende Erfahrung, die bis heute anhält. In der Konsequenz verdient ein Kellner im Touristenhotel durch Trinkgelder in Devisen ein Vielfaches dessen, was ein Chefarzt in Pesos erhält.

1995 und 1996 konnte Kuba bedeutende Wachstumsraten erzielen. Doch die deutlich gedämpfte Entwicklung 1997 und die anhaltende Orientierungslosigkeit in der kubanischen Wirtschaftspolitik sorgten bald für Ernüchterung. Ein Kernproblem des Landes liegt in dem *Schlingerkurs* der Funktionärskaste zwischen sozialistischen Idealen und unklaren marktwirtschaftlichen Zielen. Castro, der zwar nach eigenem Bekunden „Das Kapital" von Marx „nur bis Seite 370" gelesen hat, hält unbeirrbar an der omnipotenten Steuerungsfunktion des Staates in Wirtschaftsdingen fest und erweckt den Eindruck, als ob marktwirtschaftliche Mechanismen eben nur als notwendiges Übel zeitweise geduldet würden.
Zwei Jahre nach der erfolgreichen Zulassung von Kleinunternehmen wurden zum Beispiel die Abgaben um zum Teil 1000 Prozent erhöht, was wiederum zum Kollaps mehrerer zehntausend Betriebe führte. Zudem scheut Castro vor weiteren notwendigen Einschnitten zurück. Mindestens 30 Prozent aller Arbeiter gelten als unterbeschäftigt, ein Drittel des Staatsbudgets dient der *Alimentierung unrentabler Staatsbetriebe*, nur 76 der landesweit 1210 Agrarkooperativen schreiben schwarze Zahlen. Im Grunde müßten mindestens 500 000 bis 800 000 Arbeiter entlassen werden; verständlich, daß die Regierung aus Angst vor dem daraus resultierenden sozialen Sprengstoff davor zurückschreckt. Die Bilder der auf selbstgebastelten Flößen über das Meer dümpelnden Flüchtlinge sollen sich nicht wiederholen.
Weit gefährlicher jedoch wäre ein *Hungeraufstand* im eigenen Land, der bisher vermieden werden konnte, obwohl die Unzufriedenheit der Kubaner offensichtlich ist. Einer unabhängigen Umfrage zufolge fühlen sich rund ein Viertel aller städtischen Jugendlichen „nicht in das System integriert". 450 000 Kubaner stellen jedes Jahr einen Ausreiseantrag in die USA. Ein Bruchteil von ihnen erhält im Losverfahren die begehrte Green Card, die die Einreise erlaubt.

Unübersehbare Zeichen der Verarmung

Wer das Land nicht verlassen darf oder will, muß sich mit allen erlaubten und unerlaubten Mitteln durch das von *Bürokratismus* geprägte Alltagsleben schlagen. Den Betrachter von außen verwundern Geduld und Leidensfähigkeit, mit denen die Kubaner tägliches Schlangestehen, Stromabschaltungen und Wohnungsmangel ertragen. Ohne eine im Grunde doch relativ hohe Identifikation mit den Zielen der kubanischen Revolution und ihren unbestreitbaren Erfolgen wäre eine Explosion der Unzufriedenheit vielleicht längst eingetreten. De facto sind hingegen der Rückzug ins Private und eine *leichte Entpolitisierung* zu beobachten, die auch nicht durch allgegenwärtige und millionenfach wiederholte Parolen wie „Sozialismus oder Tod", „Wir werden siegen" oder „Ein Volk, eine Partei" aufzuhalten sind. Die politischen Massenorganisationen registrieren sinkenden Zulauf, was jedoch nicht gleichzeitig Auftrieb für eine irgendwie geartete Opposition bedeutet. Individuelle Überlebenstechnik scheint wichtiger als politische Partizipation.

Unübersehbares Zeichen der Verarmung ist die drastische Zunahme der *Prostitution* in Havanna und in den Touristenorten. Obwohl Castro selbst noch vor einigen Jahren launig bemerkte, Kuba habe die gebildetsten Prostituierten der Welt, wird das inzwischen potenzierte Problem heute schlichtweg geleugnet. Der Dollarmangel treibt auch eine sehr große Zahl gestandener berufstätiger Akademikerinnen auf die Straße, um ihre Familie ernähren zu können. Der Verdienst durch nur einen ausländischen Freier ist höher als das monatliche Durchschnittsgehalt von umgerechnet 20 Dollar.
Ein anderes Hauptproblem stellt die äußerst prekäre *Wohnsituation* dar. Der morbide Charme der Altstadt von Havanna bedeutet für die Bewohner ein Leben in nahezu abbruchreifen Häusern. 80 Prozent aller Gebäude in diesem dichtest besiedelten Teil der Stadt befinden sich in einem schlechten Zustand. Im Durchschnitt bricht jeden Tag ein bewohntes Stockwerk ein. Auch in vielen weiteren Bereichen wie der maroden hundertjährigen Kanalisation der Stadt macht sich das Fehlen jeglicher Investitionen sträflich bemerkbar und verschärft die aktuellen Probleme noch.

Eine neue Erfahrung für die Kubaner ist das Entstehen von Elendsvierteln an den Rändern der Hauptstadt. 188 solcher Ansiedelungen mit rund 72 000 Menschen sind in den letzten Jahren durch *Zuwanderung aus dem Hinterland* entstanden. Künstlich niedriggehaltene Preise für Nahrungsmittel machen die Landwirtschaft unattraktiv. Nach aktuellen Berechnungen eines kubanischen Wirtschaftsinstituts verdient die durchschnittliche kubanische Familie nur die Hälfte dessen, was sie zum Überleben braucht. Die Möglichkeiten, diese Lücke zu füllen, sind nur in der Metropole Havanna gegeben. Schattenwirtschaft, ausländische Firmen und Tourismus bieten hier manche Überlebensnische.

Gleich David und Goliath liefern sich Kuba und die USA bis heute einen unsichtbaren Krieg, ohne dessen Beilegung die vollständige Normalität auf der Insel nicht zurückkehren wird. War Kuba bis in die 30er Jahre hinein eine Art US-Bundesstaat zweiter Klasse, so markierte die Machtübernahme durch Castro interessanterweise nicht sofort die Zäsur. Erst rund zwei Jahre nach der Revolution legte der „Maximo líder" ein klares Bekenntnis zum Marxismus-Leninismus ab. Von da ab verschlechterte sich die Beziehung beider Länder ständig, die Kuba-Krise 1962 ließ die Welt den Atem anhalten.
Auch nach Beendigung des Ost-West-Konfliktes konnten sich die USA nicht zu einer friedlichen Koexistenz mit der Insel durchringen. Bis heute müssen Transportgüter oft von weit her und auf Umwegen nach Kuba gebracht werden. Offizielle kubanische Stellen schätzen die volkswirtschaftlichen Schäden durch die Blockade auf rund 40 Milliarden Dollar. Wesentliche Ursache für die harte Haltung der USA ist der mächtige Einfluß der mehr als 700 000 in Florida lebenden Exilkubaner, unter denen eine Fraktion von Hardlinern sogar bis heute für die bewaffnete Rückeroberung Kubas trainiert.
Der vergebliche Kampf der USA gegen den kommunistischen Bösewicht erfuhr durch das 1996 verabschiedete und nach seinen Initiatoren benannte *Helms-Burton-Gesetz* eine neue Qualität. Das Gesetz geht allen Ernstes davon aus, daß „die Aktionen der Castro-Regierung... den internationalen Frieden bedrohen" und verschärft folglich das Handelsembargo gegen Kuba. Die Sanktionen sollen so lange aufrechterhalten werden, bis eine demokratische Regierung gewählt ist, der „weder Fidel Castro noch Raul Castro angehören". Entlarvend ist allerdings die ebenfalls im Gesetz mitgelieferte Definition, daß es sich nur dann um eine demokratische Regierung handelt, wenn sie „sich substantiell in Richtung auf ein marktorientiertes System zubewegt".

Abgesehen davon, daß die USA bei anderen Handelspartnern wie beispielsweise China nicht im entferntesten die gleichen Kriterien anwenden, enthält das Gesetz noch eine zusätzliche Verschärfung mit internationalen Implikationen. Es ermöglicht Exil-Kubanern, europäische Firmen vor US-Gerichten zu verklagen, die mit ihren ehemaligen, dann verstaatlichten kubanischen Betrieben Geschäfte machen. Obwohl diese Bestimmung von Präsident Clinton für jeweils sechs Monate außer Kraft gesetzt wurde, führte sie zu ernsthaften Auseinandersetzungen mit der Europäischen Union. Auch wenn sich in diesem Konflikt ein Kompromiß abzeichnet, schwebt über europäischen Investoren weiterhin das Damoklesschwert des Helms-Burton-Gesetzes.
Auf den ersten Blick bleibt verwunderlich, daß sich die Vereinigten Staaten wegen des ideologischen Streits mit dem Winzling vor der eigenen Haustür an den Rand der internationalen politischen Isolation bringen. Näher betrachtet begünstigt das Gesetz die in den USA lebende Elite einflußreicher Exilkubaner. Diese erhalten nämlich die Möglichkeit, im Zuge einer ausdrücklich erlaubten außergerichtlichen Einigung von den betroffenen europäischen Firmen eine Art Gewinnsteuer einzufordern.

Als potentielle Opposition bleibt die Kirche in Kuba gefürchtet

Die Umbruchsituation nach 1989 und die damit verbundenen Schwierigkeiten veränderten auch die Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Das Verhältnis galt traditionell als zerrüttet, nachdem im Verlauf der kubanischen Revolution alle nicht sakralen Gebäude konfisziert sowie das breite Netz an kirchlichen Schulen und Sozialeinrichtungen geschlossen wurden. Über drei Jahrzehnte wurde der Glaube innerhalb von Kirchenmauern gebilligt, wer sich in der Gesellschaft jedoch dazu bekannte, erlitt schwere Nachteile. In dieser Zeit der *Isolation und Unterdrückung* verfügte die Kirche über nahezu keine Entfaltungsmöglichkeiten. Die Zahl der Priester fiel von über 700 in den 50er Jahren auf 220 heute.

Nur etwa 4,5 der insgesamt elf Millionen Kubaner gehören noch der katholischen Kirche an. Die Bevölkerungsmehrheit gilt als konfessionslos, neigt aber zum Teil von jeher dem synkretistischen afro-amerikanischen *Santería-Kult* zu, der sich ohne jede Form der Hierarchie oder Gemeindeorganisation mit seinen vielen rätselhaften Facetten bis heute gehalten hat. Die Santería ist letztlich viel tiefer als Christentum oder Marxismus im kubanischen Volk verwurzelt. Beide gaben es deshalb angesichts anhaltender Erfolglosigkeit auch auf, gegen die jahrhundertealten Riten anzukämpfen.
Als das Castro-Regime zu Beginn der neunziger Jahre politisch und wirtschaftlich mit dem Rücken zur Wand stand, galt es, alle Kräfte, insbesondere die Katholiken, auf nationale Loyalität einzuschwören. Die Öffnung gegenüber der Kirche mündete 1992 in eine *Verfassungsänderung*, die den Begriff vom „atheistischen Staat" tilgte und Kuba als laizistischen Staat mit Religionsfreiheit neu definierte.
Bereits ein Jahr zuvor hatte die kubanische Bischofskonferenz einen nationalen Caritasverband gegründet, der sich vor allem im Bereich der Nahrungsmittelhilfe und Sozialarbeit engagiert. Die Caritas durfte sich mit sozialen Projekten nur auf Zielgruppen konzentrieren, bei denen mißtrauische Parteivertreter am wenigsten Infiltrationsmöglichkeiten vermuteten: alte Menschen und behinderte Kinder. Da beide

aus offizieller Sicht unproduktive Personengruppen von staatlicher Seite vernachlässigt werden, konnte die Caritas hier unverzichtbare Programme in allen Diözesen aufbauen. Für gestiegenes Selbstvertrauen der Caritas sorgte die Teilnahme an einem Hilfsprogramm der Europäischen Union in Kuba. Die Caritas hat dabei die Verantwortung für die Verteilung von Lebensmitteln in zwei Provinzen im Zentrum der Insel übernommen und kontrolliert zugleich die richtige Verwendung der Güter in staatlichen Einrichtungen wie zum Beispiel Krankenhäusern, eine für Parteifunktionäre bis dahin undenkbare Rollenverteilung. Die Kirche bewies, daß ihre Hilfen allen Kubanern, ob katholisch oder nicht, gelten und keinerlei pastorale Ziele verfolgen.

Das kirchliche Leben in Kuba wird zusehends farbiger, die Zahl der Taufen und Gottesdienstbesucher nimmt zu. Immer mehr Menschen suchen Orientierung im Glauben. Rund zwölf Prozent aller katholisch Getauften sind laut aktuellen Schätzungen kirchlich aktiv. Dies ist für kubanische Verhältnisse eine hohe Zahl, wenn man berücksichtigt, daß die Kirche des Landes während des größten Teils ihrer Geschichte eng mit der Oberschicht verbunden war. Von einer Verwurzelung im einfachen Volk konnte man kaum sprechen. Eine Mitursache für den jüngsten positiven Wandel dürfte in der verstärkten *sozialpastoralen Tätigkeit* der Kirche liegen.
Mit über 6000 Freiwilligen bei nur 35 festangestellten Mitarbeitern hat die Caritas Kuba auf Pfarreiebene ein Netz der Solidarität in einem Staat geschaffen, der offiziell noch immer das Handlungsmonopol in allen Lebensbereichen beansprucht. „Unser Reichtum ist unsere Armut. Wir bauen keinen großen Apparat auf", sagt *Siro González Bacallao*, Bischof der Diözese Pinar del Rio und zugleich Caritaspräsident. Der Ausbau des jungen Verbandes und die Professionalisierung seiner ehrenamtlicher Mitarbeiter werden in großem Umfang durch Caritas international in Freiburg gefördert.

Für die kubanische Regierung ist das Engagement der Kirche ambivalent. Zum einen anerkennen auch hartgesottene Kader, daß die kirchliche Hilfe der aktuellen Not die scharfe Spitze abbrechen kann. Mit potenter Unterstützung aus dem Ausland leistet die Caritas damit indirekt einen willkommenen Beitrag zur Konsolidierung des Systems. Dennoch beäugen die Parteistrategen die Kirche weiterhin mit Mißtrauen. In einem Land, wo es weder freie Medien noch nichtkommunistische Verbände gibt, wird die Kirche als potentielle Oppositionskraft gefürchtet. Tatsächlich ist die Kirche die einzige größere Organisation des Landes, die vom Staat unabhängig ist.
Wegweisend für das zukünftige Verhältnis zwischen Kirche und Staat wird der erste Besuch Johannes Pauls II. in diesem Monat sein. Wenn der Papst auf Havannas Platz der Revolution im direkten Gegenüber zur überlebensgroßen Darstellung Che Guevaras einen Gottesdienst feiern wird, öffnet sich für die lange gegängelte Kirche ein neues Kapitel in ihrer Geschichte. Erst ein halbes Jahr zuvor durfte der Erzbischof von Havanna, Kardinal *Jaime Ortega Alamino*, zum ersten Mal nach 38 Jahren eine heilige Messe im Freien abhalten.

Eine schwieriger Besuch für Johannes Paul II.

Für Fidel Castro ist der Besuch des Papstes ein schlecht kalkulierbares Risiko. Er geht es ein, um seine internationale Isolierung zu durchbrechen. Johannes Paul II. lehnte das nordamerikanische Embargo bisher eindeutig als ethisch nicht vertretbar ab und wird diese Position auch in Kuba vor den Augen der ganzen Welt wiederholen. Das hohe moralische Gewicht dieser Aussagen wird Washington schwer im Magen liegen. Will also Castro „mit dem Heiligen Vater die kubanische Revolution retten", wie kürzlich „Le Monde" fragte? Gleichzeitig wird sich der ehemalige Jesuitenschüler vom Papst auch unangenehme Wahrheiten zu Themen wie Pressefreiheit und der Lage politisch Gefangener anhören müssen. Menschenrechtsorganisationen werfen Kuba Repression und Folter gegenüber Dissidenten vor. Keine leichte Aufgabe für den Papst, der weiß, wie fragil die Zugeständnisse des Regimes an die Kirche sind. Noch immer stellen selbst die Beschaffung von Fahrzeugen oder das Fotokopieren für die Pastoral ein Problem dar.

Die kubanischen Bischöfe finden mittlerweile den Mut, „den ausschließenden Charakter der offiziellen Ideologie" oder die „exzessive Kontrolle des Sicherheitsdienstes" öffentlich zu kritisieren und das Recht auf Vielfalt der Meinungen und Medien einzufordern. Solch eindeutige Aussagen waren noch vor zehn Jahren unvorstellbar. Die Bischöfe wissen, daß sie behutsam agieren müssen, finden aber immer mehr den Mut, vorhandene Spielräume auszunutzen.
Eine wachsende Rolle spielt die zunehmende Zahl *kirchlicher Publikationen*, die dem Informationshunger in der Bevölkerung entgegenkommen. Für Kubaner ist der Empfang westlicher Radio- oder Fernsehsender bei Strafe verboten. Die staatlich gelenkten Medien – andere gibt es nicht – bieten dagegen mit ihrem gebetsmühlenhaften Lobpreis auf die kommunistische Partei ein ebenso eindimensionales wie trostloses Bild. Die zumeist nur in geringen Auflagen erscheinenden kirchlichen Blätter erfreuen sich trotz einfachster Aufmachung größten Interesses. Ihre Relevanz liegt in der wohldosierten Mischung der Artikel, die keineswegs den Verdacht einer Oppositionspresse aufkommen lassen, aber in kluger Weise Themen wie Menschenrechte oder die Soziallehre der Kirche aufgreifen.
Generell legen die Bischöfe Wert darauf, daß kirchliche Aktivitäten nicht mit dem Begriff der Opposition in Verbindung gebracht werden. Mit der Gewißheit, daß damit das Ende aller kirchlichen Arbeit programmiert wäre, versuchen die Bischöfe, ihre Strategie aus *Annäherung und Selbstbehauptung* gegenüber dem Regime fortzusetzen. Sie gehen nicht davon aus, daß es zu Lebzeiten Fidel Castros zu tiefgreifenden Veränderungen kommt. Die Kirche hat keine

Zweifel daran gelassen, daß sie sich auch im Sozialismus an der Zukunftsgestaltung verantwortlich und konstruktiv beteiligen will. Für die militanten Exilkubaner im benachbarten Florida hegt man in Kirchenkreisen hingegen kaum Sympathien. Kontinuierlichen Wandel ohne Destabilisierung zu erreichen, dürfte wohl am ehesten den Vorstellungen der Bischöfe entsprechen.

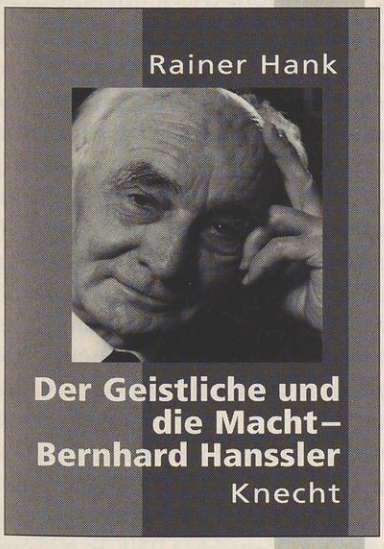
Für die Zukunft Kubas stellen sich viele Fragen. Castro führt weiterhin das Kommando, doch wohin geht die Fahrt? Die Ausgangsbedingungen für die Beendigung der Durststrecke sind, vom Konflikt mit den USA einmal abgesehen, nicht schlecht. „Die wichtigste Ressource Kubas sind unsere Menschen", sagt *Dagmar González Grau* vom Ministerium für Außenhandel in Havanna zu Recht. Wie kaum ein anderes Land der Region verfügt Kuba über ein hohes Potential qualifizierter Beschäftigter und Akademiker. Im Bereich der Produktion von Impfstoffen besitzt Kuba erstklassiges Know-how. Die kubanische Revolution ermöglichte Gesundheit, Bildung und Arbeit für jeden Bürger.

Doch besonders die sozialistische Forderung nach Gleichheit für alle erweist sich in der heutigen Situation als Hindernis. Wenn der Privatsektor wirklich zum Motor des Aufschwungs werden soll, müssen strukturelle Ungleichheiten zumindest vorübergehend in Kauf genommen werden. Die Regierung wünscht zwar den engagierten Kleinunternehmer, gönnt ihm aber allem Anschein nach keine Besserstellung durch höheren Verdienst. Mehr Innovationskraft benötigt die Regierung auch zur Sanierung der maroden Staatsbetriebe.

Daß Kuba den Zusammenbruch des Ostblocks überhaupt überstanden hat, ist ein anzuerkennender Erfolg. Die Roßkur der vergangenen Jahre war allerdings mit vielen bitteren Pillen für die Bewohner der Insel verbunden. Da auch die Entbehrungsfähigkeit der Kubaner irgendwann zu Ende geht, braucht es bald glaubwürdige Signale für mehr Wohlstand und Freiheit. In den Augen der jungen Generation verblaßt der Mythos der Revolution zusehends. Trotz Sympathie für die Taten der Vätergeneration entfalten westliche Mode- und Konsumtrends auch in Kuba ihre Sogwirkung. Der besondere Beitrag der Kirche könnte darin bestehen, die Attraktivität rein kapitalistischer Werte zu relativieren und Antworten auf die Sinnfrage in der Umbruchsituation entwickeln zu helfen.

Mit dem 71jährigen Castro, den in Kuba alle nur beim Vornamen nennen, geht, langsam aber unweigerlich, eine Epoche zu Ende. Die Abenddämmerung der Revolution ist angebrochen. Durch die Beispiele der karibischen und mittelamerikanischen Nachbarländer mit großen Verteilungsproblemen dürfen sich die Kubaner bestärkt fühlen, einen eigenen Weg zu versuchen. *Oliver Müller*

ZEITGESCHICHTE/BIOGRAPHIEN

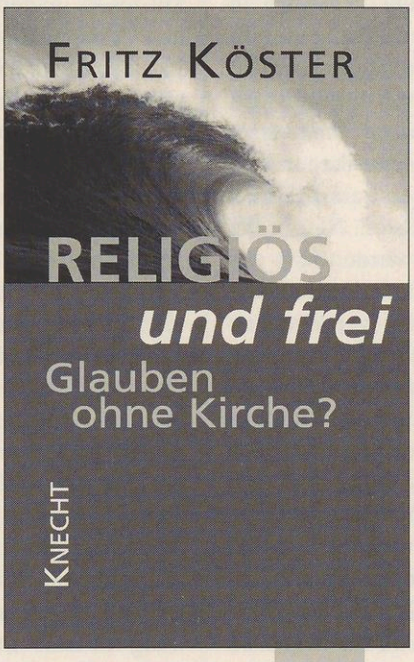


136 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag
DM 38,–/sFr 35,–/
öS 277,–
ISBN 3-7820-0758-1

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

Kurzinformationen

Neue Gesichter in der Internationalen Theologenkommission

Johannes Paul II. hat die Mitglieder der *Internationalen Theologenkommission* für die nächsten fünf Jahre ernannt. Die Theologenkommission, 1969 von Paul VI. errichtet, ist bei der römischen Glaubenskongregation angesiedelt, deren Präfekt gleichzeitig ihr Präsident ist. Der Kommission gehören in ihrer neuen Besetzung zwei deutsche Theologieprofessoren an: Der Bochumer Fundamentaltheologe *Hermann Josef Pottmeyer*, schon bisher Mitglied der Theologenkommission, und der Münchner Dogmatiker *Gerhard Ludwig Müller*, Verfasser einer 1995 erschienenen „Katholischen Dogmatik" in einem Band. Der Münchner Neutestamentler *Joachim Gnilka*, bisher neben Pottmeyer zweiter deutscher Vertreter, gehört der Kommission nicht mehr an. Auch in ihrer neuen Zusammensetzung umfaßt die Kommission Theologen aus allen Teilen der Weltkirche, darunter ein Laie, der Schwede *Gösta Hallonsten*. Bisher war mit dem Amerikaner *Willam E. May* ein zweiter Laie Mitglied der Theologenkommission. Neu in die Kommission berufen wurden u. a. der bekannte italienische Dogmatiker *Bruno Forte*, von dem verschiedene Werke auch in deutscher Übersetzung vorliegen, der slowenische Theologe *Anton Štrukelj*, Sekretär der Slowenischen Bischofskonferenz, sowie der Elsässer *Roland Minnerath*. Aus den Niederlanden ist *Willem Jacobus Eijk* neues Kommissionsmitglied, aus der Schweiz bleibt der Dominikaner *Georges Cottier* unter den Mitgliedern. Wie schon bisher gehört auch der belgische Dogmatiker *Adolphe Gesché* (Louvain-la-Neuve) der Theologenkommission an. In die Theologenkommission wurde für die nächsten fünf Jahre auch Theologen aus dem Libanon und aus Ägypten, aus den Vereinigten Staaten und aus Japan, aus Mexiko, Brasilien und Nigeria ernannt. Als letztes Dokument veröffentlichte die Kommission, die einmal im Jahr im Plenum zusammentrifft, eine Ausarbeitung zur Theologie der Erlösung (vgl. HK, Februar 1996, 106).

Geistliche Leitung von Jugendverbänden durch Laien geregelt

Immer wieder war das Thema in jüngster Zeit auf der Tagesordnung der Vollversammlung der Bischofskonferenz gestanden: die geistliche Leitung in den katholischen Jugendverbänden. Die Jugendverbände selbst haben seit geraumer Zeit schon auf die Mitte Dezember veröffentlichten Leitlinien gewartet, mit denen nun die Aufgaben geistlicher Leitung von Laien auf Bundesebene verbindlich geregelt werden. Denn immer weniger sehen sich die Diözesen in der Lage, auf Anfragen und Vorschläge der Verbände hin, Priester für die Jugendverbandsarbeit auf der Bundesebene freizustellen. Die von der Jugendkommission unter dem Vorsitz des Osnabrücker Bischofs *Franz-Josef Bode* erarbeiteten Leitlinien hat der Ständige Rat der Bischofskonferenz Ende November in Würzburg verabschiedet. Zur aktuellen Situation in den Jugendverbänden heißt es darin: In der Sorge um die Lebendigkeit des religiösen Lebens werden immer stärker Laien in die Aufgaben der geistlichen Leitung miteinbezogen. Die „unterschiedlichsten Regelungen" in Diözesen und Verbänden sollen jetzt vereinheitlicht werden. Als Richtlinien werden aufgeführt: Neben der persönlichen Eignung sei eine theologische und spirizuelle Kompetenz erforderlich. Die Zulassung zu einer Wahl auf Bundesebene erfordert das Votum der Bischofskonferenz, die Beauftragung zur „Wahrnehmung von Aufgaben geistlicher Leitung" erfolgt nach Wahl durch deren Vorsitzenden. Mit der Beauftragung wird ausdrücklich verbunden, daß die Laien und Diakone zur Zusammenarbeit mit den Priestern bereit sind, die für die Jugendpastoral zuständig sind, „damit insbesondere die Eucharistie und andere sakramentale Glaubensvollzüge im verbandlichen Leben Platz behalten". Bei der Bezeichnung der Laien in geistlicher Leitung, sollten Titel vermieden werden, die den umfassenden Dienst des Priesters bezeichnen. Vorgeschlagen wird daher der Titel: Geistlicher Begleiter/Begleiterin. Der Bundespräses des BDKJ, *Rolf-Peter Cremer*, bezeichnete die Leitlinien als wichtigen Schritt in die von seinem Verband erwartete Richtung. Wichtig sei jetzt, wie die Leitlinien auf Bundesebene verwirklicht würden und welche Relevanz sie auf der diözesanen Ebene erlangen werden.

Kirchen beharren auf Schutz des Beichtgeheimnisses

Besorgt zeigten sich katholische wie evangelische Kirche in Deutschland über die Gesetzentwürfe zur Änderung des Grundgesetzes Artikel 13 und zur Ergänzung und Neufassung der Strafprozeßordnung Paragraph 100c, die geplanten Veränderungen also der rechtlichen Voraussetzungen für eine akustische Wohnraumüberwachung, die gemeinhin unter das Stichwort „großer Lauschangriff" gefaßt werden. Beide Gesetzentwürfe böten keinen ausreichenden Schutz des Beichtgeheimnisses und der Vertraulichkeit des seelsorglichen Gespräches. Die im November in Wetzlar tagende EKD-Synode hatte sich daher in einer Entschließung dafür ausgesprochen, daß es auch in Zukunft keinen Lauschangriff bei vertraulichen Gesprächen mit Seelsorgern oder in kirchlichen Beratungsstellen geben dürfe. Bei einer Anhörung des Rechtsausschusses des Bundestages Ende November, bei der es vor allem um die Zeugnisverweigerungsrechte

von Seelsorgern, Anwälten, Ärzten und vergleichbaren Berufsgruppen ging, drangen der Bevollmächtigte des Rates der EKD, Bischof *Hartmut Löwe,* und der Leiter des Kommissariates der deutschen Bischöfe, Prälat *Paul Bocklet,* darauf, das Beichtgeheimnis nicht nur durch ein „Beweisverwertungsverbot", sondern durch ein „Beweiserhebungsverbot" zu schützen. Das Beichtgeheimnis gehöre wie die Vertraulichkeit des seelsorglichen Gesprächs zum verfassungsrechtlich geschützten Kernbereich der Religionsausübung. „Derjenige der beichtet", betonte Löwe, „also sein Innerstes Gott vor einem menschlichen Zeugen offenbart, oder mit einer Pfarrerin oder einem Pfarrer ein seelsorgerliches Gespräch führt, muß nicht nur darauf vertrauen dürfen, daß der Inhalt des Gesprächs Dritten nicht preisgegeben wird, sondern schon darauf, daß es von Dritten nicht abgehört wird." Bocklet unterstrich, wenn Menschen ihr Innerstes vor Gott und den Menschen bloßlegen und bekennen, habe keine Macht der Welt dabei etwas verloren. Wohnungen von Pfarrern müßten wie alle Orte, an denen seelsorgliche Gespräche geführt werden, weiterhin einen absolut geschützten Raum darstellen. Ausdrücklich forderten die beiden Kirchenvertreter vor diesem Hintergrund, im geänderten Verfassungstext müsse klargestellt sein, daß der Schutz des Beichtgeheimnisses und der Vertraulichkeit des seelsorgerlichen Gesprächs nicht eingeschränkt wird. Die zweite und dritte Lesung der Gesetze im Bundestag ist für Mitte Januar geplant.

UNESCO-Deklaration zum menschlichen Genom

Am 12. November 1997 wurde von der Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO) die „Allgemeine Erklärung zum menschlichen Genom und zu den Menschenrechten" verabschiedet. Während der *Europarat* mit seinem „Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin" vom November 1996 zwar nicht alle, aber doch viele Felder der Biomedizin abdeckt, ist die UNESCO-Erklärung nur einem Thema gewidmet, nämlich dem menschlichen Genom (= Inbegriff sowohl der Gene eines Individuums als auch der Gattung Mensch). Dies ist legitim und dringlich. Denn denkt man etwa nur an das ehrgeizige Human Genome Project, mit dem in internationaler wissenschaftlicher Zusammenarbeit das menschliche Erbgut bis zum Jahr 2005 entschlüsselt werden soll, so dürfte sich alleine schon von diesem Vorhaben her die Notwendigkeit einheitlicher Schutzstandards ergeben. Solche Standards versucht die UNESCO-Deklaration in 25 Artikeln zu formulieren. Sie betont zunächst den Vorrang der Menschenwürde vor allen anderen Werten (z. B. auch der Forschung) und fordert deren ausdrücklichen Schutz (Art. 2 und 10). Sie verurteilt alle Formen der Diskriminierung von Menschen auf Grund genetischer Merkmale (Art. 6); auch werden das Klonen (Art. 11) und Eingriffe in die menschliche Keimbahn (Art. 24) als mit der Menschenwürde nicht vereinbar verurteilt. Das Recht, alle Ergebnisse einer genetischen Analyse zu kennen, wird ebenso verlangt wie das Recht auf Nichtwissen respektiert wird (Art. 5 c). Auch darf das menschliche Genom nicht zu Gewinnzwecken eingesetzt werden (Art. 4). Bei der in der Öffentlichkeit heftig umstrittenen fremdnützigen *Forschung an Nichteinwilligungsfähigen* hat man sich am Text der Biomedizin-Konvention des Europarates orientiert, auch in dem UNESCO-Dokument wird sie nicht verboten (Art. 5 c). Wer bei Eingriffen in sein Genom unmittelbaren oder zwangsläufigen Schaden erleidet, hat Anspruch auf Schadenersatz (Art. 8). An der seit den ersten Entwürfen umstrittenen Formulierung, das menschliche Genom sei gemeinsames „Erbe der Menschheit" (Art. 1) hat man zwar festgehalten, will die Aussage aber „symbolisch" verstanden wissen. Mit der UNESCO-Deklaration wurde erstmals ein universieller Kodex zu den Menschenrechten im Hinblick auf das menschliche Genom verabschiedet. In der globalen bioethischen Diskussion wird künftig die Deklaration als zentrales Bezugsdokument zu beachten sein. Allerdings ist die Erklärung vor allem politischer Natur, ohne völkerrechtliche Verbindlichkeit. Die Gesetzgeber der einzelnen Länder können sich bei ihren regionalen Gesetzen an der Deklaration als einem Minimum an weltweit einheitlichen Grundsätzen orientieren, müssen es aber nicht. Die deutsche Delegation begrüßte – ebenso diplomatisch wie klug – die Annahme einer solchen Deklaration, erklärte jedoch im Namen der Bundesregierung, daß sie mit Rücksicht auf die noch andauernde breite öffentliche und parlamentarische Diskussion über das Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin des Europarates deren Ergebnisse nicht vorgreifen möchte und sich daher dem Konsens derzeit nicht anschließen könne.

Das religiöse Profil der CDU-Mitglieder

Als Interne Studie Nr. 148/1997 veröffentlichte die Konrad-Adenauer-Stiftung im Oktober 1997 Ergebnisse einer deutschlandweiten Repräsentativbefragung von ca. 3500 CDU-Mitgliedern (*Wilhelm P. Bürklin/Viola Neu/Hans-Joachim Veen*, Die Mitglieder der CDU), der ersten seit der Wiedervereinigung. Die Untersuchung ergab auch Aufschlüsse zum religiös-kirchlichen Profil von CDU-Mitgliedern, das sich von dem der Gesamtbevölkerung sowohl in den alten wie in den neuen Bundesländern unterscheidet. Während etwa in Westdeutschland 61 Prozent der CDU-Mitglieder der Aussage zustimmen „Religion ist für mich der tragende Grund meines Lebens" (in Ostdeutschland 54 Prozent), sind es in der Gesamtbevölkerung Westdeutschlands nur 37, in Ostdeutschland nur 18 Prozent. 57 Prozent der CDU-Mitglieder im Westen und 51 Prozent im Osten bejahen die Aussage: „Es wäre besser für Deutschland, wenn mehr Menschen mit einer

starken religiösen Überzeugung öffentliche Ämter innehätten"; in der Gesamtbevölkerung sind es demgegenüber 33 Prozent im Westen und 22 Prozent im Osten. Zu ihrer Herkunft befragt, geben 33 Prozent im Westen und 24 Prozent im Osten ein „sehr religiöses", 42 Prozent im Westen und 40 Prozent im Osten ein „ziemlich religiöses" Elternhaus an. Ihre Kirchenbindung stufen 38 Prozent der CDU-Mitglieder im Westen und 37 Prozent derer im Osten als stark ein; keine Kirchenbindung besteht bei 13 Prozent in den alten und 14 Prozent in den neuen Bundesländern. Die Studie enthält auch Angaben zur *konfessionellen Zusammensetzung der CDU-Mitgliedschaft* (Stand 31.12.1993). Danach sind in den alten Bundesländern 34 Prozent der CDU-Mitglieder evangelisch und 58 Prozent katholisch; in den neuen Ländern 62 Prozent evangelisch und 18 Prozent katholisch.

Bücher

Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997. 447 S. 39,80 DM.

Ende 1993 legte die EKD die wichtigsten Ergebnisse ihrer dritten Erhebung über Kirchenmitgliedschaft vor, die 1992 in West- wie Ostdeutschland durchgeführt wurde (vgl. HK, Dezember 1993, 602 ff.). Jetzt erschien der ausführliche Auswertungsband zu dieser Repräsentativbefragung evangelischer Kirchenmitglieder. Neben Informationen zur Methodik der Untersuchung (der vollständige Fragebogen ist abgedruckt) konzentriert sich die Veröffentlichung auf fünf Themenkomplexe: Den Zusammenhang von Kirchen- bzw. religiöser Bindung und Biographie, den Einfluß von Bildung und sozialer Stellung auf die Art der Kirchenbindung, spezifische Entwicklungen bei der Kirchenbindung von Frauen, das Profil evangelischer Kirchenmitglieder in den neuen Bundesländern und das Verhältnis von Konfessionslosen zur Kirche. Abgesehen vom Kapitel über die Konfessionslosen (sie wurden bei der jüngsten Erhebung erstmals einbezogen) werden die Themen jeweils in einer Doppelperspektive behandelt. Zum einen werten die Autoren die Repräsentativbefragung aus, zum anderen geben sie wichtige Teile von ausführlichen Erzählinterviews wieder, die in Ergänzung zur quantitativen Erhebung mit „fernstehenden" evangelischen Kirchenmitgliedern geführt wurden. Vor allem diese Interviewauswertungen machen den Band interessant, vermitteln sie doch genauere Einblicke in die kirchlich-religiösen Biographien und Profile von Zeitgenossen, die für den Großteil der evangelischen Kirchenmitglieder stehen. Der Frage nach Perspektiven kirchlichen Handelns widmet sich der allerdings knapp und allgemein gehaltene Schlußteil des Auswertungsbandes. *U. R.*

JAN ROHLS, Protestantische Theologie der Neuzeit. Band 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997. 892 S. 98,– DM.

Mit Respekt und Anerkennung greift man zum ersten Band dieser kompendial angelegten Theologiegeschichte, die ein einziger Autor verantwortet. Spannend lesen sich diese Ausführungen, denn sie sind hochinformativ und reichen von der Renaissance über die Aufklärung, das Zeitalter der (französischen) Revolution und der nachfolgenden Restauration bis hin zu Vormärz, Revolution und Reichsgründung und zur Epoche Bismarcks. Schon diese Kapitelüberschriften offenbaren die Einteilungsprinzipien und zeigen, daß sich die sehr eigenständige, wohl auch eigenwillige Gesamtdarstellung der protestantischen Theologie der Neuzeit auf ungewohnt neuen Bahnen bewegt. Weniger binnentheologische als vielmehr globale geschichtliche, politische und geistesgeschichtliche Zuammenhänge und Momente bilden das Gerüst und prägen das Ganze. Daher finden sich viele Theologen in verschiedenen Zusammenhängen wieder, z. T. weit auseinandergerückt, je nach dem strikten zeitgeschichtlichen bzw. epochalen Zuordnungsprinzip ihrer jeweiligen Werke. Das bleibt mehr als nur gewöhnungsbedürftig. Ein deutlicher Akzent liegt auf philosophischen Denkern, selbst wenn diese nur entfernt (wie etwa Schopenhauer) als Theologen zu bezeichnen sind. Die „Vorgeschichte" greift allzu weit aus und umfaßt Renaissance, Humanismus, Reformation und Aufklärung. Unklar bleibt, in welchem Umfang katholische Theologen einbezogen wurden. An einigen Stellen tauchen sie in breiter Zahl auf, fehlen aber offenbar dort, wo einschlägige Kenntnisse der Theologiegeschichte der anderen Konfession fehlten. Sympatisch berührt die weit über Europa hinausreichende Perspektive. Grundsätzliches Lob und Anerkennung verdient auch die über den Binnenraum der eigentlichen Theologie hinausgreifende Anlage. Da das Werk auf die Nennung von Sekundärliteratur sowie die Angabe nachprüfbarer Zitate u. ä. gänzlich verzichtet, bleibt man buchstäblich auf Gedeih oder Verderb dem souveränen Duktus dieser geistreichen Darstellung ausgeliefert. So genial eigen-artig und anregend dieser umfängliche Durchblick auch bleiben mag – der Umgang mit diesem sehr eigenständigen Werk bleibt schwierig.

A. S.

Zeitschriften

Theologie und Religion

MADELIN; HENRI. Jeunesse de l'Eglise. In: Etudes (November 1997) S. 513–521.

Die Weltjugendtage in Paris fanden im August 1997 statt – die Frage, was damals im einzelnen eigentlich geschah, ist für die Kirche in Frankreich noch nicht abschließend beantwortet. Im Gegensatz zu früheren Generationen sehe man sich, so meint der Chefredakteur der Jesuitenzeitschrift „Etudes", einer Jugend gegenüber, die die Kirche nie habe verlassen müssen, weil sie ihr gar nicht beigetreten sei, die den Empfang der Sakramente nicht verweigere, weil sie nie wirklich initiiert worden sei. Die Jugendlichen suchten nach einer Kirche, gegenüber der sie keine sonderlichen Ressentiments hegten, weil sie deren Macht nur über die Eltern vom Hörensagen her kennen. Weder das vermeintliche Monopol der Charismatiker noch der angebliche Zusammenbruch der katholischen Aktion bzw. spiritueller Bewegungen hätten sich bestätigt. Den Integralisten sei es nicht gelungen, einen Keil zwischen Papst und französischem Episkopat zu treiben. „Die einfachen und ausdrucksstarken Feiern bedeuteten eine deutliche Bestätigung der liturgischen Formen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil wünschte und von einer traditionalistischen Strömung massiv abgelehnt werden". Die Weltjugendtage hätten gezeigt, daß die Ortskirche neuer Hilfsmittel bedürfe. Der starre geographische Blickwinkel müsse flexibler werden. Zusammen mit einer mobiler gewordenen Bevölkerung müßten personalisiertere Gemeinschaftsformen zu den vorhandenen hinzutreten.

SORGE, BARTOLOMEO. Il „Progetto culturale" della Chiesa italiana. In: aggiornamenti sociali Jhg. 48 Heft 9/10 (September-Oktober 1997) S. 621–636.

Der bekannte italienische Jesuit Sorge stellt die Grundgedanken und -linien des „kulturellen Projekts" vor, das die katholische Kirche Italiens seit einigen Jahren verfolgt. Notwendig wurde dieser Neuansatz für die gesellschaftliche Präsenz der Katholiken einerseits durch das Ende der „katholischen Welt" der Nachkriegszeit mit dem politischen Engagement der Katholiken in der „Democrazia cristiana", zum anderen durch die Anstöße des Zweiten Vatikanums bezüglich der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und der eigenständigen Verantwortung der Laien. Das „kulturelle Projekt" soll auf einer inneren Erneuerung der Kirche aufruhen und zielt auf eine neue Inkulturation des Glaubens; es setzt auf die Fähigkeit der Laien, die soziale und politische und kulturelle Wirklichkeit mit den Werten des Evangeliums zu durchdringen. Sorge betont, daß eine neue politische Präsenz der italienischen Katholiken einen legitimen Pluralismus einschließen müsse. Das politische Handeln der einzelnen Katholiken müsse aber in sich kohärent sein, nicht jede politische Option sei gleichwertig. Die kleinen Nachfolgeparteien der DC sieht Sorge mehr als Rückzugsareale denn als verheißungsvolle Neuanfänge. Entscheidend ist für ihn die nur im Dialog zu verwirklichende neue gesellschaftliche Präsenz von Christen in der Mitarbeit am Aufbau der Zivilgesellschaft.

Kultur und Gesellschaft

HEINS, VOLKER. Zurück ins Mittelalter. Beitrag zur Globalisierungsdiskussion. In: Universitas. Jhg. 52 Heft 11 (November 1997) S. 1040–1049.

Der Beitrag analysiert Phänomene innerhalb der politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung der Moderne, die glauben machen können, man gehe allenthalben einer Art von „neuem Mittelalter" entgegen. Die These des Autors: Die modernen Gesellschaften gerieten zunehmend in eine Ordnung hinein, in der „Hierarchie und Anarchie, Verweltlichung und Religiosität merkwürdige, noch nicht recht begriffene Mischungsverhältnisse eingehen". Nicht-souveräne politische Akteure (z. B. transnationale Firmen, Nichtregierungsorganisationen) hätten an Umfang und Einfluß gewonnen, so daß von einem nationalstaatlichen Monopol auf Politik immer weniger die Rede sein könne. Der Konkurrenzkampf zwischen Firmen und Weltregionen trage unverkennbar nicht nur rationale, sondern auch ‚raubkapitalistische' Züge und fördere die Rückkehr einer „vorindustriellen ‚Seeräuber- und Kauffahrerethik'". Der Zusammenschluß einzelner Staaten zu föderalen Großräumen, ohne daß transnationale Souveränitäten entstehen, könnte zu einer „mittelalterlichen" Verwirrung über den eigentlichen Sitz von Souveränität führen. Kultivierte Ängste hörten auf, die alte staatliche Dialektik von „Schutz und Gehorsam" zu speisen. Migration und transnationale Konzerne bildeten „neue Formen von Loyalität" aus. Nichts sei in dieser Situation jedoch unwahrscheinlicher als ein echter „Kampf der Kulturen". Die Kulturen hörten vielmehr auf, als festumrissene, gegeneinander immune Einheiten zu bestehen. Die Zukunft gehöre dem „Typus des moralischen Mischlings in einer elektronisch geschrumpften Welt".

SAUTTER, HERMANN. Welche Kultur braucht die soziale Marktwirtschaft? In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 41 Heft 4 (1997) S. 284–293.

In seinem Beitrag für ein Themenheft der ZEE zum Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen greift der Göttinger Volkswirtschaftler Aussagen des Kirchenwortes über die „tragende und stützende Kultur" auf, in die die Strukturen einer sozial, ökologisch und global verpflichteten Marktwirtschaft eingebunden sein müßten, sollten diese dauerhaft Bestand haben. Im Kontext anderer zentraler Postulate und Thesen des Kirchenwortes interpretiert, würden die Kirchen damit für eine Klärung und Festigung kultureller Werte eintreten, die, so Sautter, „der wirtschaftlichen Effizienz ebenso zugute kommen wie der Solidarität". Dieses zu unterstützende Programm der Besinnung auf die kulturelle Dimension unserer Wirtschaftsordnung lasse sich öffentlichkeitswirksam wohl nur von den Kirchen vertreten. In der Art, wie das Kirchenwort dazu eine „Kultur des Erbarmens" entwickelt, liegt für Sautter dagegen eine unnötige Selbstbeschränkung: In der Betonung der „Bereitschaft zum Teilen", werde die „Bereitschaft zum Wandel" übersehen. Letztere sei aber nicht nur von der aktuellen Situation notwendig geboten. Unter den Topoi „Abschied und Neuanfang" sei diese Bereitschaft auch wesentlicher Bestandteil eines christlichen Menschenbildes . Die „Kultur des Erbarmens" müsse, mit einer „Kultur des Wandels" verbunden werden.

Notizen

Neuer Präsident des Internationalen Katholischen Missionswerks missio (Aachen) wird der Franziskaner Hermann Schalück (58). Er folgt dem Freiburger Diözesanpriester Dietmar Bader nach, der nur zwei Jahre als Präsident von missio amtierte und am 1. November 1997 die Leitung der Bischöflichen Studienstiftung Cusanuswerk übernommen hat. Pater Schalück war längere Zeit in der Leitung des Franziskanerordens tätig, zuletzt bis 1996 als „Generalminister", wie der höchste Ordensobere in den zur franziskanischen Familie zählenden Ordensgemeinschaften genannt wird. Der Präsident von missio wird durch die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung auf Vorschlag der Deutschen Bischofskonferenz ernannt. Die Bischofskonferenz hatte Schalück als einzigen Kandidaten vorgeschlagen.

Vor einem „Ausverkauf" der Theologischen Fakultäten durch Streichung freiwerdender Lehrstühle haben die Teilnehmer des 17. Gesprächs zwischen Bischöfen und Theologen des deutschen Sprachraums gewarnt, das Anfang Dezember in Mainz stattfand. Die Theologischen Fakultäten würden in einem schleichenden Erosionsprozeß personell und finanziell ausgedünnt. Unter Spardruck stehen die Theologischen Fakultäten derzeit sowohl in Deutschland (vgl. HK, November 1997, 550 ff.) wie auch in Österreich und in der Schweiz. Die Gespräche zwischen Bischöfen und den Sprechern der Arbeitsgemeinschaften der theologischen Disziplinen gehen auf die Diskussion über die „Kölner Erklärung" deutschsprachiger Theologen von Anfang 1989 zurück.

Auf heftige Kritik aus kirchlichen Kreisen stieß die Ende November getroffene Entscheidung des Bundestages über die Anschaffung von 180 der als „Eurofighter 2000" bezeichneten Jagdflugzeuge. Die deutsche Sektion von Pax Christi verurteilte dabei besonders die mißbräuchliche Argumentation mit der Erhaltung von Arbeitsplätzen. Anläßlich der Eröffnung der Aktion „Brot für die Welt" 1997 sprach der Direktor des evangelischen Hilfswerkes, Hans-Otto Hahn, von Scham, nicht zuletzt gegenüber den Partnern in den Entwicklungsländern: Unvorstellbar hohe Summen würden in Deutschland und anderen Industrieländern für militärische Rüstung ausgegeben, während gleichzeitig die staatliche Entwicklungshilfe zurückgefahren werde.

Mit großer Mehrheit hat die Synode der Oldenburgischen Landeskirche Ende des vergangenen Jahres Peter Krug zum neuem Bischof gewählt. Der 54jährige gebürtige Dresdner tritt damit die Nachfolge von Wilhem Sievers an, der nach zwölfjähriger Amtszeit in Ruhestand geht. Seit 1995 vertritt Krug die Landeskirchen Lippe, Rheinland und Westfalen bei Landtag und Landesregierung von Nordrhein-Westfalen. Zuvor war er 15 Jahre lange Superintendent des Kirchenkreises Saarbrücken.

Für einen sozialen Pfeiler im vereinten Europa spricht sich die katholische Kirche Luxemburgs aus. In einer Stellungnahme des Pastoralrats der Erzdiözese Luxemburg heißt es, ein Europa, das der Sozialpolitik keine zentrale Stellung einräume, sei nicht überlebensfähig. Die Europäische Union könne nicht ohne eine Harmonisierung ihrer Steuerpolitik existieren, „welche die korrekte Besteuerung aller Profite auf dem Markt gleichermaßen einschließt". Die Stellungnahme hält „Überlegungen zu einem garantierten Mindesteinkommen für jedermann in der Europäischen Union" für unverzichtbar. Der Bau Europas beruhe zur Zeit zu sehr auf dem Druck von Interessengruppen. Deshalb gelte es, „gegenüber diesem wirtschaftlichen und finanziellen Europa eine feste und demokratische Gegenkraft" zu schaffen.

Zum neuen Präsidenten der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), der die meisten nichtkatholischen Kirchen Europas angehören, wurde am 13. November 1997 der orthodoxe Metropolit Jeremias von Frankreich gewählt. Der 1935 geborene Metropolit folgt dem anglikanischen Domdekan John Arnold (Durham) als KEK-Präsident nach. Zu Stellvertretern des Präsidenten wählte das KEK-Zentralkomitee Pastorin Rut Rohrandt von der Nordelbischen Kirche und den französischen Reformierten Jean-Marc Prieur. In den Blick einer größeren Öffentlichkeit trat die KEK zuletzt mit der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz im Juni 1997 (vgl. HK, August 1997, 395), die sie zusammen mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen veranstaltete.

Venezuela sei ein reiches Land mit einem armen Volk, die Bevölkerungsmehrheit des krisengeschüttelten Staates, besonders auch die in diesem lebenden indianischen Völker, befinde sich in einer dramatischen Situation, beklagte der Bischof der venezolanischen Industriemetropole Ciudad Guayana, Ubaldo Santana, anläßlich der Eröffnung der Adveniat-Aktion 97, die den Schwerpunkt auf die Förderung kirchlicher Projekte in dem südamerikanischen Öl-Staat gelegt hatte. Besonders prangerte Santana die Korruption und eine „verschwenderische Bürokratie" an. Neben den gesunkenen Ölpreisen sei vor allem die enorme Auslandsverschuldung von rund 35 Milliarden US-Dollar verantwortlich für den Niedergang des Landes.

Als einen wichtigen Schritt nach vorn begrüßte nach Auskunft des Missions-Nachrichtendienstes „Fides" die katholische Kirche in Kambodscha die von der Regierung des Landes zugesagte rechtliche Anerkennung sowie die ebenfalls angekündigten Erleichterungen für die Einreise ausländischer Missionare. Demnach erhalten das Apostolische Vikariat Pnomh Penh und die beiden Apostolischen Präfekturen Battambang und Kompong Cham den Status juristischer Personen. In Kambodscha arbeiten derzeit 30 ausländische Priester und 35 Ordensfrauen. In den 70er Jahren waren alle Missionare ausgewiesen worden.

In einem Brief an den Präsidenten der irakischen interkonfessionellen Bischofskonferenz, den chaldäischen Patriarchen Raphael Bidawid, unterstrich Ende November der Vorsitzende der US-amerikanischen Bischofskonferenz, Bischof Anthony M. Pilla von Cleveland, seine Solidarität mit der Kirche und dem leidenden Volk im Irak. Die Sanktionen der Vereinten Nationen sollten nicht das Leben und die Gesundheit unschuldiger Menschen zerstören. Unterdessen bestätigte der Pressesaal des Apostolischen Stuhls einen Brief des irakischen Präsidenten an Johannes Paul II. Saddam Hussein habe dem Papst für das Mitgefühl mit den Leiden des irakischen Volkes gedankt. Mehrfach hatte Johannes Paul II. in den vergangenen Wochen beklagt, unter Sanktionen und Embargos hätten immer die Schwächsten der betroffenen Länder zu leiden.

Gedanken für jeden Tag

Texte von Henri Nouwen für jeden Tag des Jahres – Wegbegleitung für ein waches Leben hier und jetzt. Dieses Buch ist eine Einladung, dem Pulsschlag des Lebens unter der dicken Haut des Alltags nachzuspüren. Es legt eine Lebensspur, der zu folgen sich lohnt.



2. Auflage, *400 Seiten, gebunden, DM 36,– öS 263,– /SFr 34.- ISBN 3-451-26099-9*



6. Auflage, *400 Seiten, gebunden, DM 36,– öS 263,– /SFr 34.– ISBN 3-451-23323-1*

Mit dem beliebten Autor Anthony de Mello durch das Jahr: aufweckende, verblüffende Denkanstöße vom Meister der erzählten Spiritualität. Ein modernes, lebensnahes Alltagsbrevier für Menschen, die bewußter leben und glücklich sein wollen.



5. Auflage, *400 Seiten, gebunden, DM 36,– öS 263,– /SFr 34.– ISBN 3-451-22858-0*

Georg Moser war ein Bischof mit tiefgläubigem Wirklichkeitssinn, klugem Augenmaß, kontaktfreudiger Herzlichkeit und nicht zuletzt einer großen Portion Humor. Das Jahreslesebuch ist ein Begleiter, der jeden Tag des Jahres neuen Grund zur Hoffnung gibt.



2. Auflage, *224 Seiten, gebunden, DM 22,80 öS 166,– /SFr 22.– ISBN 3-451-23963-9*

„Dieses Buch wurde für Menschen geschrieben, die in allem mit dem Frieden des Herzens leben möchten, in der Freude, der Einfachheit und der Barmherzigkeit. Mit sehr wenigen, manchmal nur mit einigen Worten, die auf das Wesentliche verweisen, ist es möglich, sich von Tag zu Tag innerlich aufzubauen. Die Seiten dieses Buches habe ich nicht weniger für mich selbst als für die geschrieben, die sie lesen."
Frère Roger, Taizé



400 Seiten, gebunden, DM 36,– /öS 263,– SFr 34.– ISBN 3-451-23773-3

Die Texte Johannes Pauls II. vermitteln nicht nur eine Gesamtschau des theologischen Denkens und der spirituellen Suche des Karol Wojtyla, sie erschließen zugleich das Koordinatensystem eines von Wahrheit getragenen Lebens, in dem sich der Kosmos hoffender Kraft auftut.

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

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Josef Außermair, Konkretion und Gestalt. Leiblichkeit als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Assmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt. Bonifatius Verlag, Paderborn 1997. 451 S. 158,– DM.

Walter Brandmüller (Hg.), Das eigentlich Katholische. MM Verlag, Aachen 1997. 250 S. 36,– DM.

Niklaus Brantschen, Du selbst bist die Welt. Spiritualität und soziales Engagement. Benziger Verlag, Zürich – Düsseldorf 1997. 147 S. 26,– DM.

Richard Faber (Hg.), Politische Religion – religiöse Politik. Verlag Königshausen + Neumann, Würzburg 1997. 349 S. 58,– DM.

Karl Gabriel/Werner Krämer (Hg.), Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Lit Verlag, Münster 1997. 304 S. 29,80 DM.

Heiner Geißler, Das nicht gehaltene Versprechen. Politik im Namen Gottes. Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 1997. 297 S. 39,80 DM.

Günther Bernd Ginzel/Günter Fessler, Die Kirchen und die Juden. Versuch einer Bilanz. Verlag Lambert Schneider, Gerlingen 1997. 155 S. 19,80 DM.

Hansjörg Hemminger/Gilda Boysen/Joachim Keden, Seele aus zweiter Hand. Psychokurse und Psychokonzerne. Quell Verlag, Stuttgart 1997. 194 S. 29,80 DM.

Peter Hünermann/Albert Biesinger/Marianne Heimbach-Steins/Anne Jensen (Hg.), Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt? Schwabenverlag, Ostfildern 1997. 420 S. 36,– DM.

Martin Kiefhaber, Christentum als Korrektiv. Untersuchungen zur Theologie Sören Kierkegaards. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997. 192 S. 48,– DM.

Abraham Peter Kustermann, Richard Puza (Hg.), Bilderstreit um die Ehe. Theologische und kanonistische Erblasten eines aktuellen Konflikts. Universitätsverlag, Fribourg 1997. 156 S. 34,– DM.

Willi Lambert, Beten im Pulsschlag des Lebens. Gottsuche mit Ignatius von Loyola. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997. 316 S. 32,– DM.

Gerd Lüdemann, Jungfrauengeburt? Die wirkliche Geschichte von Maria und ihrem Sohn Jesus. Radius-Verlag, Stuttgart 1997. 148 S. 29,80 DM.

Roman Malek (Hg.), Hongkong: Kirche und Gesellschaft im Übergang. Materialien und Dokumente. Steyler Verlag, Nettetal 1997. 557 S. 58,– DM.

Paul Mercator, La fin des paroisses. Desclée de Brower, Paris 1997. 190 S. 150,– Ffrs.

Patrick Michel, Religion et démocratie. Editions Albin-Michel, Paris 1997. 380 S. 140,– Ffrs.

Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. Chr. Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997. 340 S. 38,– DM.

Hans-Peter Müller (Hg.), Das Evangelium und die Weltreligionen. Theologische und philosophische Herausforderungen. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1997. 120 S. 49,– DM.

Gudrun Neebe, Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae. Verlag Walter de Gruyter, Berlin – New York 1997. 295 S. 156,– DM.

Theodor Olpp, Christus, die Hoffnung der Herrlichkeit. Auslegung der Offenbarung des Johannes. Bernardus Verlag, Langwaden 1997. 310 S. 29,80 DM.

Wolf Oschlies, „Duldung" ist ein (neu)bosnisches Wort. Der Krieg in Bosnien-Herzegowina – Das Dayton-Abkommen – Die bosnischen Flüchtlinge. Verlag S. Becker, St. Augustin 1997. 240 S. 24,– DM.

Henning Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung: Band III: Renaissance, Reformation, Humanismus. Verlag C. H. Beck, München 1997. 271 S. 68,– DM.

An unsere Leserinnen und Leser

Die allgemeine Preis- und Lohnentwicklung sowie deutlich gestiegene Papierpreise machen es notwendig, die Bezugspreise für die HERDER-KORRESPONDENZ ab Januar 1998 den veränderten Verhältnissen anzupassen: Das Halbjahresabonnement kostet dann 98,40 DM (720,– öS), das Halbjahresabonnement für Studenten 75,60 DM (552,– öS), jeweils zzgl. Versandkosten. Wir bitten Sie hierfür um Verständnis.

DER VERLAG

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 1/1998

Wolfgang Seibel SJ: Ein neuer Klerikalismus – *Gerhard Kaiser:* Christentum und säkulare Literatur – *Paul M. Zulehner:* Wiederkehr der Institutionen – *Norbert Brieskorn SJ:* Petrus Canisius in seiner Zeit – *Rainer Koltermann SJ:* Evolution und Schöpfung – *Ulrich Lüke:* Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod – *Rainulf A. Stelzmann:* Befreiung und Erlösung in den Romanen Charles Johnsons – *Bernhard Sutor:* Neue Denkanstöße zur Familienpolitik.

ANZEIGER FÜR DIE SEELSORGE
Heft 1/1998

Siegfried Hübner: Kirche – wohin gehst du? – *Erwin Teufel:* Christlicher Politik geht es um Menschen – *August Wilhelm von Eiff:* Christen und der Stress des Lebens am Ende des 2. Jahrtausends – *Albert Biesinger:* Die Zukunft der Liturgie ist Familienliturgie – *Udo Körner:* So blüht Gott in Dir. Die zweifache Geburt nach Angelus Silesius – *Peter Birkhofer:* Alle Jahre wieder – an Dreikönig ist alles vorbei – *Michael Embach:* Eine wirre Zeit.

Verlag Herder

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 2 52. Jahrgang Februar 1998

Die Kirche mit all ihren Institutionen ist ein Mittel für die Menschen, und diese sind ihr Zweck.

Karl Rahner

Stunde der Laien

Für den deutschen Katholizismus ist 1998 ein *doppeltes Jubiläumsjahr*. Anfang Oktober 1848 tagte in Mainz eine nationale Versammlung katholischer Vereine, die als Geburtsstunde der Deutschen Katholikentage gilt. Ebenfalls in Mainz fand im September 1948 der erste Katholikentag nach einer durch nationalsozialistische Herrschaft und Krieg erzwungenen sechzehnjährigen Unterbrechung statt. Im Revolutionsjahr 1848 wurden die Fundamente für den organisierten deutschen Katholizismus mit seinen Vereinen und Verbänden gelegt; in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg rang man intensiv um die Frage, welche Strukturen der katholische Laienkatholizismus künftig haben sollte. 1952 folgte dann die Gründung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

„Zwischen Kirche und Gesellschaft" ist der Titel einer Monographie zur Geschichte des Zentralkomitees von 1945 bis 1970, und unter diese Überschrift ließe sich die Entwicklung des deutschen Katholizismus in den letzten hundertfünfzig Jahren insgesamt stellen. Katholiken schlossen sich zusammen, um in die Gesellschaft hineinzuwirken bzw. einander in einer weltanschaulich anders orientierten gesellschaftlich-kulturellen Umgebung den Rücken zu stärken. Der organisierte Laienkatholizismus wurde dabei gleichzeitig zu einem gewichtigen Pfeiler des kirchlichen Lebens, was immer wieder zu Spannungen mit dem Episkopat führte. Im Katholizismus stand neben der entschiedenen Hinwendung zu „weltlichen" Sachbereichen das Bemühen um religiöse Vertiefung, etwa beim „Erwachen der Kirche in den Seelen" in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts.

Im Jubiläumsjahr 1998 ist die Lage des Laienkatholizismus weder gesellschaftlich noch kirchlich besonders bequem. So müssen katholische Laien und ihre verschiedenen Zusammenschlüsse nicht erst seit gestern in einer Gesellschaft agieren, die von ihnen häufig kaum etwas weiß oder sie höchstens ganz sporadisch zur Kenntnis nimmt. Für die breitere Öffentlichkeit und für die Medien werden katholische Verbände vielleicht dann interessant, wenn sie in einen Konflikt mit dem kirchlichen Amt geraten. Aber wer kümmert sich normalerweise um ihre zahlreichen Stellungnahmen zu gesellschaftlich-politischen Fragen, mögen diese auch noch so sachlich fundiert sein? Daß es ein Zentralkomitee der deutschen Katholiken als Dachorgan der Diözesanräte, Verbände und Aktionen gibt, ist schon den meisten mit ihrer Kirche einigermaßen verbundenen Katholiken vermutlich nicht geläufig, von anderen Zeitgenossen einmal ganz zu schweigen.

Die Laien sind keine fest umrissene Größe

Natürlich zahlen hier katholische Verbände und Vereinigungen zunächst einmal einer *allgemeinen Entwicklung* Tribut, die sie nicht zu verantworten haben und an der sie auch recht wenig ändern können. Die Abschwächung der Kirchenbindung, die alle einschlägigen Untersuchungen belegen, das zunehmend verschwommene religiöse Profil auch vieler nomineller Kirchenmitglieder und das verbreitete Desinteresse gegenüber der christlichen Tradition unserer Kultur haben

die gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten der Kirchen gemindert. Herausragende Vorgänge wie die spontane Mobilisierung im katholischen Volk nach dem Kruzifixurteil des Bundesverfassungsgerichts von 1995 oder die breite Resonanz auf das Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland von 1997 taugen nur sehr begrenzt als Gegenbeispiele und belegen bei genauerem Hinsehen eher den für die Kirchen schwierigen Gesamttrend.

Dazu kommt, daß für das Durchschnittsbewußtsein heute mehr denn je *Papst und Bischöfe* das Bild der katholischen Kirche prägen. Daß es einen in gewisser Hinsicht eigenständigen Laienkatholizismus mit entsprechenden Repräsentanten gibt, tritt demgegenüber in den Schatten. Gleichzeitig kommen aber die deutschen Diözesen nicht darum herum, angesichts der Überalterung und des Nachwuchsmangels beim Klerus immer mehr Positionen, die bisher traditionell von Klerikern besetzt waren, jetzt schon und in absehbarer Zeit noch in größerem Umfang Laien anzuvertrauen. Paradoxerweise gehen so in der katholischen Kirche der Bundesrepublik derzeit „Laikalisierung" einerseits und Veramtlichung andererseits Hand in Hand, was verständlicherweise immer wieder zu gewissen Spannungen und Mißverständnissen führt.
Es trägt in einer solchen Situation wenig aus, die Laien auf ihren „Weltauftrag" hinzuweisen, der doch viel entscheidender sei als der Streit um innerkirchliche Rollenzuweisungen, ohne sich dabei wirklich klar zu machen, wie schwer dieser Auftrag in der Welt heute im alltäglichen Leben zu realisieren ist. Und den Laien ist auch wenig damit gedient, wenn ihr unverzichtbarer ehren- und hauptamtlicher Einsatz in den verschiedenen Bereichen der Pastoral in hohen Tönen gelobt wird, ohne daß sich bei den kirchlich Verantwortlichen damit ein klares und zukunftsweisendes Konzept für die Zuordnung von sakramentalem Amt und nichtsakramentalen Diensten verbindet.

Der *Klerus* ist in der katholischen Kirche eine festumrissene und dementsprechend auch einigermaßen gut beschreibbare Größe. Die *Laien* sind es nicht. Das war auch schon in früheren Epochen der Kirchengeschichte so, macht sich aber heute – nicht nur in Deutschland – besonders deutlich bemerkbar.
Was hat der kirchendistanzierte Katholik, der vielleicht an Weihnachten den Gottesdienst besucht und seine Kinder taufen läßt, aber sonst kaum erkennbares Interesse an Glauben und Gemeinschaft der Gläubigen zeigt, mit dem ehrenamtlichen Verbandsverantwortlichen gemeinsam, der auch noch im Pfarrgemeinderat sitzt? Was verbindet die ältere Frau, die fest in den traditionellen Formen katholischer Frömmigkeit verwurzelt ist, mit dem jungen Katholiken, der sich auf spiritueller Suche irgendwo zwischen Taizé, Maria Laach und einem Ashram befindet? Rein formal-kirchenrechtlich ist der entschiedene Anhänger einer geistlichen Bewegung ebenso ein Laie wie der Katholik, der von spärlichen Resten christlicher Tradition zehrt und ansonsten eine ganz und gar säkularisierte Existenz führt. Aber würden sie überhaupt eine gemeinsame Sprache finden?

Auch im *organisierten Kern* des katholischen Laientums sind die Konturen in mancher Hinsicht undeutlicher geworden. Aus verschiedenen Verbänden wird berichtet, daß das Interesse an einer stabilen Mitgliedschaft abnimmt, sich Menschen aber durchaus für bestimmte, zeitlich begrenzte Projekte und Aktionen gewinnen lassen. Neben die traditionellen Verbände, die zum Teil nach wie vor respektable Mitgliederzahlen aufweisen, sind inzwischen auch in Deutschland verstärkt die sogenannten „geistlichen Bewegungen" getreten, die jetzt auch eigene Vertreter in das Zentralkomitee der deutschen Kahtoliken entsenden. Und schließlich gibt es nicht wenige Gruppen, etwa für die Dritte-Welt-Arbeit, die sich außerhalb der Verbände engagieren.

Das Defizit an welthaltiger Spiritualität überwinden

Wer heute von „den Laien" in der Kirche spricht, sollte also jeweils genau hinsehen und sich darüber klar werden, wen er mit Ermutigungen oder kritischen Anregungen eigentlich anzielt. Dann läßt sich auch am ehesten die nicht selten praktizierte Übung vermeiden, die verschiedenen Gruppen und Kategorien von Laien je nach Bedarf gegeneinander auszuspielen: Die Ehrenamtlichen gegen die Hauptamtlichen, die Organisierten gegen die Nichtorganisierten oder umgekehrt, die „wirklich Frommen" gegen die angeblich nur Geschäftigen und Profilierungssüchtigen. Weder ist aber die aktive Zugehörigkeit zu einem Verband von vornherein ein Makel oder ein Vorteil noch das Nichtorganisiertsein. Schon Kleriker haben längst keine Einheitsspiritualität mehr; um so größer kann und muß die entsprechende Vielfalt unter den Laien sein.

Damit ist schon ein erstes Stichwort gefallen, das beim Nachdenken über die künftige Rolle der Laien im Jubiläumsjahr 1998 auf keinen Fall fehlen darf. Wir haben heute ein Defizit an welthaltiger oder sogar weltgesättigter Spiritualität, das sich je länger je mehr nachteilig auf das kirchliche Innenleben wie auf die Sendung der Kirche nach „draußen" auswirken muß. Gemeint ist damit eine Glaubens- und Lebenshaltung, die bewußt die „weltlichen" Dimensionen der Existenz in ihrer heutigen Unübersichtlichkeit und Zerrissenheit im Vertrauen auf Gott und in der Nachfolge Jesu annimmt und zu gestalten versucht.
Zweifellos ist das alles andere als einfach. Die Gefahr ist groß, daß entweder religiöses Leben und Alltagsleben mehr oder weniger unverbunden nebeneinander herlaufen, oder der Glaube nur noch als vager Horizont der Motivation und Verantwortung erscheint, der nicht mehr für heilsame „Unterbrechungen" *(J. B. Metz)* des eingespielt Gewöhnlichen sorgen kann. Genausowenig hilft es wirklich weiter, den Glauben als lebensfördernde Kraft sozusagen ständig vor sich herzutragen, und ihn als Lebenselixier und Problemlöser zu funktionalisieren.
Hier sind die Laien gefragt, ohne daß man deswegen Priestern oder Ordensleuten die Fähigkeit zur realistischen Ana-

lyse der heutigen Lebenswirklichkeit und zur produktiven Auseinandersetzung mit ihr absprechen dürfte: An ihnen liegt es vor allem, die „Welt von heute" in allen ihren Facetten als spirituelle Herausforderung zu ergreifen und damit auch diese Welt sowohl in die Kirche einzubringen wie in ihr nach Spuren des Heils Ausschau zu halten und andere Menschen auf diese zumindest neugierig zu machen. Eine solche Spiritualität wird eher nüchtern-zurückhaltende Züge tragen, ohne große Worte und Erlebnisse daherkommen. Aber es geht ja gerade um den unspektakulären, „wahren und angemessenen Gottesdienst" im Alltag der Welt, zu dem Paulus im Römerbrief (12,1) die Christen auffordert.

Paul VI. hat in seinem Schreiben „Evangelii nuntiandi" von 1975 den „Bruch zwischen Evangelium und Kultur" als das „Drama unserer Zeitepoche" bezeichnet und dieses Urteil ist seither immer wieder nachgesprochen worden. Es wäre zwar ausgesprochen naiv anzunehmen, dieser Bruch würde sich bei ausreichend gutem Willen aller Beteiligten bzw. Interessierten gleichsam über Nacht heilen lassen. Aber wer soll sich heute um die Überwindung des Bruchs zwischen Evangelium und Kultur bemühen, wenn nicht die Laien in der Kirche?
Das Christentum hat eine lange und auch spannungsreiche Tradition des Umgangs mit der Philosophie, mit den Wissenschaften und den Künsten, die von der Spätantike bis in die Moderne reicht. Gerade heute braucht es den Kontakt mit dem zeitgenössischen Denken, mit den Natur- wie Geisteswissenschaften, mit Literatur, Musik und bildender Kunst. Es braucht genauso den Kontakt mit der Politik, Justiz und Wirtschaft. Und das alles geht nicht ohne Männer und Frauen, die auf ihrem „profanen" Tätigkeitsfeld über die notwendige Kompetenz und das entsprechende Ansehen verfügen und gleichzeitig mit Ernst Christ sein wollen und der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen etwas abgewinnen können. Je weniger solche Menschen es gibt, desto mehr müssen alle noch so gut gemeinten und engagierten Versuche eines Dialogs zwischen Kirche und den verschiedenen weltlichen Sachbereichen in der Luft hängen.

Initiative und Phantasie der Laien werden dringend gebraucht

Die katholischen Vereine im Revolutionsjahr 1848 entstanden nicht auf Weisung der Hierarchie, sondern waren spontane Zusammenschlüsse von Laien, die die neuen Möglichkeiten offensiv nutzten. Es spricht einiges dafür, daß in absehbarer Zukunft die Bedeutung freier, nichtamtlicher Initiativen im deutschen Katholizismus wieder zunehmen wird. Der Verwaltungs- und Dienstleistungsapparat, den die katholische Kirche in der Bundesrepublik dank steigender Kirchensteuereinnahmen aufbauen konnte, wird in den kommenden Jahren mehr oder weniger deutlich verschlankt werden. Damit könnte eine sinnvolle Gegenbewegung zur zunehmenden Verkirchlichung vieler Aktivitäten in den letzten Jahrzehnten einhergehen, die nach der Initiative und der Phantasie von Laien geradezu ruft.
Der Bonner evangelische Systematiker *Martin Honecker* hat unlängst in einem Buch zur Lage des Protestantismus gefordert, manche Aktivität sei dahingehend zu überprüfen, ob sie nicht besser von freien Initiativen des Protestantismus wahrgenommen werde, als von kirchlichen Ämtern und Gremien verwaltet zu werden, und dabei als Beispiele die Bildungs-, Jugend-, Studenten- und Frauenarbeit genannt. Natürlich lassen sich die Verhältnisse schon wegen des unterschiedlichen Kirchen- und Amtsverständnisses nur bedingt vergleichen. Aber eine solche Überprüfung stünde auch dem deutschen Katholizismus gut an und käme dem vielgestaltigen Engagement der Laien zugute.

Wie sich dieses Engagement in Zukunft organisatorisch entwickeln wird, läßt sich allerdings nur begrenzt voraussehen. Die *Verbände* beispielsweise müssen in den nächsten Jahren einen massiven Generationswechsel verkraften. Sie leben heute in erheblichem Umfang vom Engagement der Mitglieder, die ihnen über Jahrzehnte hinweg die Treue gehalten haben. Was kommt danach? Wird es manchen Verbänden ähnlich gehen wie vielen Ordensgemeinschaften in Deutschland, die zum Aussterben verurteilt sind? Das Gewicht geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen könnte angesichts weiterer Verdunstung von Glaube und Kirchlichkeit zunehmen. Aber auch hier bleiben Fragezeichen, ebenso im Blick auf die *Räte*, in denen Laien auf den verschiedenen Ebenen ihr Wissen und ihre Erfahrung in das kirchliche Leben einbringen. Wie attraktiv ist dieses Engagement denn noch für die nachwachsende Generation?
Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken als bewährte Dachorganisation wird angesichts der genannten Unsicherheiten und Umbrüche vor allem viel Flexibilität in seinen Arbeitsformen und Strukturen brauchen. Es muß seinen Teil dazu beitragen, die Chancen für das Laienengagement in der Sendung der Kirche wahrzunehmen und zu nutzen, ohne seine Möglichkeiten dabei zu überschätzen. Man kann in diesem Zusammenhang auf den bevorstehenden Katholikentag in Mainz gespannt sein, der an geschichtsträchtigem Ort nach dem Zeugnis christlicher Hoffnung für die verschiedenen Lebensbereiche fragen soll.

Bei einer Tagung in Limburg über die künftige Gestaltung des Laienapostolats Ende 1946 sagte *Walter Dirks*: „Wenn ein christlicher Minister im Sinne seiner christlichen Verantwortung an der Gesetzgebung arbeitet, dann ist das Katholische Aktion, wenn ein katholischer Gelehrter oder Dichter ein Buch schreibt, dann ist das Katholische Aktion, wenn eine Bäuerin ein vernünftiges Wort zu ihrer Nachbarin sagt, dann kann das Katholische Aktion sein." In diesem Sinne ist es auch heute wieder an der Zeit, daß katholische Laien zum Wohl der Kirche und ihrer Sendung in der Welt mit ihren Pfunden wuchern: Selbstbewußt und auf das kirchliche Gemeinwohl verpflichtet, in der Vielfalt ihrer Fähigkeiten und von der Mitte des Glaubens getragen, mit nüchternem Wirklichkeitssinn und aus der Kraft christlicher Hoffnung. *Ulrich Ruh*

Schadensfall?

Diskussionsbedarf bei Humangenetik und Reproduktionsmedizin

Ein Kind als Schadensfall? Der Mensch als sächliches Objekt, ein Gegenstand des Haftungs- und Sachrechtes? Es waren keineswegs nur kirchliche Stimmen, die aufschrien, und es lag sicherlich nicht an der sentimentalen Stimmung der Vorweihnachtszeit, daß die Mehrzahl der Kommentatoren auf eine am 15. Dezember 1997 veröffentlichte Entscheidung des Ersten Senats des Bundesverfassungsgerichts zu zwei Fällen von Arzthaftung bei allem Bemühen um Nüchternheit und Differenzierung erschrocken und mit spürbarer Betroffenheit reagierten.
Der Erste Senat hatte die Verfassungsbeschwerde zweier Ärzte gegen ihre zivilrechtliche Verurteilung zu einer Schadensersatzzahlung abgelehnt. Im einen Fall ging es um die Haftung bei einer fehlgeschlagenen Sterilisation beziehungsweise um die mangelhafte Aufklärung über die Risiken eines solchen Eingriffs; im anderen Fall um eine fehlerhafte genetische Beratung. Im ersten Fall bekamen Eltern gegen ihren ursprünglichen Willen ein weiteres Kind, im zweiten kam ein Kind zur Welt, das denselben Erbfehler hatte wie ein älteres Geschwister. Der Arzt hatte die Eltern über Art und Risiko der Erkrankung falsch aufgeklärt.

Die Reaktion auf das Urteil, das offenbar unerwünschte, ungeplante, gar behinderte Kinder zum Schadensfall erklärt hatte, fielen heftig aus. Die einen sahen die im Grundgesetz verbürgte Unantastbarkeit der Würde des Menschen verletzt; andere bedauerten in drastischen Schilderungen die psychische Schädigung der zu Schadensfällen erklärten Kinder. Und auch der Vergleich mit den Eugenik-Programmen der Nationalsozialisten, die Warnung, es könne erneut zwischen „wertem" und „unwertem" Leben unterschieden werden, fehlten nicht.

Dabei hatte der Senat, anders als dies Schlagzeilen glauben machten, weder ein ungeplantes und nicht gewolltes noch ein behindertes Kind zum Schadensfall erklärt. Nicht das Kind werde, heißt es in der Urteilsbegründung, als der juristische Schaden betrachtet, sondern die durch seine planwidrige Geburt ausgelöste Unterhaltszahlung. Auch die personale Annahme eines Kindes beruhe ja nicht auf der Übernahme von Unterhaltspflichten.
Allerdings besteht der Unterhaltsanspruch eben nur, weil das Kind lebt. Von „phantastischer Spitzfindigkeit" sprach angesichts der Unterscheidung *Frank Ulrich Montgomery*, Vorsitzender der Ärzteorganisation Marburger Bund. Er vermutete in dieser schon einen Hinweis auf ein „ethisches Unbehagen" der Richter selbst.
Nun ließe sich beschwichtigend anführen, die kalte und sehr formale Sprache und Argumentation von Juristen mag immer Befremden auslösen, oft auch sperrig zum Rechtsempfinden der Bevölkerung stehen. Zudem war die aufsehenerregende Urteilsbegründung von dem zumindest gleichermaßen „aufregenden" Zwist im höchsten deutschen Gericht überlagert. Der Zweite Senat hatte in einem Urteil vom 28. Mai 1993 zur Abtreibungsgesetzgebung betont: Eine rechtliche Qualifikation des Daseins eines Kindes als Schadensquelle komme von Verfassung wegen nicht in Betracht.

Waren nicht zuletzt in der Verunsicherung durch die fehlende Einheitlichkeit in der Rechtsprechung des höchsten deutschen Gerichtes die Reaktionen auf das „Kind-als-Schaden-Urteil" überzogen? Schließlich ist unbestritten, daß Ärzte bei Fehlern und mangelhafter Erfüllung ihrer Aufgabe haften müssen, daß, grundsätzlich betrachtet, auch menschliches Leben und Sterben keine rechtsfreien Zonen sein können.
Fest steht jedoch auch, daß ein Urteil wie das des Ersten Senates, das ja „nur" die Rechtsprechung des Bundesgerichtshofes bestätigte, nicht ohne Folgen auf das Verhalten von Ärzten und damit das Arzt-Patient-Verhältnis bleiben kann. Es bedarf keiner übermäßigen Phantasie, auch nicht der boshaften Unterstellung für die Annahme, daß die Furcht vor einem immer höher werdenden Haftungsrisiko Auswirkungen auf ärztliches Beraten und Entscheiden haben wird, daß konkret damit etwa die Zahl „sicherheitshalber" vorgenommener Abtreibungen steigen oder noch häufiger zu einer pränatalen Untersuchung geraten wird. Ob diese Entwicklung in unserer „Klagegesellschaft" (*E. W. Böckenförde*) zu stoppen oder gar umzukehren ist, steht noch dahin. Deutlich jedoch wird einmal mehr, daß die rechtsethische Auseinandersetzung dem rasanten Fortschritt in Humangenetik und Reproduktionsmedizin ziemlich abgeschlagen hinterherhinkt.

Keinesfalls übertrieben ist auch die Sorge um bestimmte Leitvorstellungen in unserer Gesellschaft, die sich auch, jedoch keinesfalls mehr überraschend, im „Kind-als-Schaden-Urteil" beziehungsweise in der ganzen Rechtssache überhaupt manifestierten. Hierauf hoben einige Bischöfe in ihren unmittelbaren Reaktionen auf das Urteil ab, indem sie vor einem Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild warnten, das ganz von der Vorstellung der „Machbarkeit" bestimmt ist.

Wer diese Sorge mitträgt, muß kein Kulturpessimist und Fortschrittsfeind sein, nicht romantisierend eine sowieso nie gegebene natürliche Ursprünglichkeit verherrlichen und in jedem Humangenetiker und Fortpflanzungsmediziner einen Eugeniker vermuten. Aber auch hier ist es einfach nur realistisch, damit zu rechnen, daß der Fortschritt etwa in der Pränatal-Diagnostik nicht nur einen deutlichen Sog ausübt, das medizinisch-technisch Mögliche auch zu nutzen. Diese Praxis kann nicht ohne Auswirkungen bleiben auf die Vorstellungen über die individuelle und soziale Zumutbarkeit menschlichen Lebens (vgl. ds. Heft, 74ff.). Auch die Auseinandersetzung über solche Normvorstellungen, die

Einstellung zum menschlichen Leben in seinen vielfältigen Facetten, auch seiner Brüchigkeit und Unvollkommenheit hinkt der mit den technischen Möglichkeiten der Humangenetik und Reproduktionsmedizin entstandenen Dynamik auch deren scheinbaren Verheißungen deutlich hinterher. *fo*

Im Rahmen

Johannes Paul II. ernannte neue Kardinäle

Für Kardinalsernennungen hat sich im bisherigen Pontifikat Johannes Pauls II. ein Dreijahresrhythmus eingependelt. Auf die ersten beiden Ernennungsrunden von 1979 und 1983 folgten die von 1985, 1988, 1991 und 1994. Jetzt gab der Papst am 18. Januar die Namen von 20 Bischöfen bekannt, denen bei einem Konsistorium am 21. Februar die Kardinalswürde verliehen werden soll.

Unter den 30 neuen Kardinälen, die Johannes Paul II. 1994 ernannte (vgl. HK, Dezember 1994, 598ff.), waren fünf Kurienprälaten. Diesmal stellen die Kurialen acht der 20 neuen Kardinäle, davon gleich drei Präfekten von Kongregationen, die grundsätzlich von Kardinälen geleitet werden: *Jorge Arturo Medina Estévez*, aus Chile stammender Leiter der Gottesdienst- und Sakramentenkongregation, der Norditaliener *Alberto Bovone* (Chef der Kongregation für die Heiligsprechungen) und der Kolumbianer *Darío Castrillón Hoyos*, Leiter der Kleruskongregation.

Dazu kommen die Präsidenten des Laienrats, *James Francis Stafford* (früher Erzbischof im amerikanischen Denver) und des Rates für Migranten, Kurienerzbischof *Giovanni Cheli*. Einen ausgesprochen wichtigen Posten bekleidet der neue Kardinal *Lorenzo Antonetti*, seit kurzem erst Präsident der Verwaltung der Güter des Apostolischen Stuhls.

Mehr zeremoniellen Charakter hat demgegenüber das Amt des „Präfekten des Päpstlichen Hauses", das der neue Kardinal *Dino Monduzzi* versieht. Ins Kollegium aufgenommen wird auch der Apostolische Nuntius in Italien, *Francesco Colasuonno*.

Bei den Kardinalsernennungen von 1991 war der deutsche Sprachraum durch Bischof *Georg Sterzinsky* von Berlin (inzwischen Erzbischof) vertreten; dazu kam der (inzwischen zurückgetretene) Bischof des zweisprachigen, zum Teil in der Deutschschweiz gelegenen Bistums Sitten, *Henri Schwery*. 1994 erhielt dann zur allgemeinen Verblüffung der um die Theologiegeschichte des frühen Christentums hochverdiente Jesuit *Alois Grillmeier* die Kardinalswürde, als einer von zwei Nichtbischöfen.

Diesmal nahm Johannes Paul II. den Wiener Erzbischof *Christoph Schönborn* in das Kardinalskollegium auf, was alles andere als überraschend kam: Zum einen ist Wien traditionsgemäß Kardinalssitz. Zum anderen genießt der adelige Dominikaner Schönborn, der 1995 den jetzt wieder in die Schlagzeilen geratenen Kardinal Groer als Erzbischof in der österreichischen Hauptstadt ablöste, in Rom einiges Ansehen. Schließlich hatte er als Sekretär der zuständigen Kommission eine wichtige Funktion bei der Erarbeitung des „Katechismus der katholischen Kirche".

Auch bei den meisten anderen Diözesanbischöfen, die jetzt zum Kardinal ernannt wurden, war diese Auszeichnung schon durch ihren Bischofssitz fällig. Das gilt für die beiden neuen italienischen Kardinäle *Salvatore De Giorgi* (seit Frühjahr 1996 Erzbischof von Palermo) und *Dionigi Tettamanzi* (seit Frühjahr 1995 Erzbischof von Genua). Es gilt ebenso für den seit 1994 amtierenden Erzbischof von Madrid, den Galizier *Antonio Maria Rouco Varela*, und den neuen Erzbischof von Lyon, *Jean Balland* (er führt den Ehrentitel des „Primas von Gallien").

Neben den beiden Kurialen Medina Estévez und Castrillón Hoyos wurde das Kardinalskollegium um zwei weitere Lateinamerikaner erweitert: Den Erzbischof von Mexico City, *Norberto Rivera Carrera* (seit 1995 in diesem Amt) und den Erzbischof des südbrasilianischen Belo Horizonte, *Serafim Fernandes de Araújo* (auf diesem Bischofssitz seit 1986). Ebenfalls zwei neue Kardinalshüte gehen nach Nordamerika. Ernannt wurden der eben erst ins Amt berufene Erzbischof von Chicago, *Francis Eugene George*, und der Erzbischof der kanadischen Metropole Toronto, *Aloysius Matthew Ambrozic* (in Slowenien geboren).

Die östliche Hälfte Europas ging diesmal leer aus, nachdem der Papst 1994 die Erzbischöfe von Prag, Sarajewo und Minsk ins Kardinalskollegium aufgenommen hatte. Erzbischof *Josip Bozanić* von Zagreb, Kardinalssitz seit dem letzten Jahrhundert, ist erst kurz im Amt.

Die außereuropäischen Missionsländer sind unter den Neuernennungen mit zwei residierenden Bischöfen vertreten, Erzbischof *Polycarp Pengo* von Daressalam (Tansania), neben Erzbischof Schönborn der jüngste jetzt ernannte Kardinal (beide 53), und dem Bischof von Kaoshiung auf Taiwan, dem Jesuiten *Paul Shan Kuo-hsi*. Dazu kommt der in Sambia lebende polnische Missionsbischof *Adam Kozlowieski*, die am meisten aus dem üblichen Rahmen fallende Neuernennung. Nichtbischöfe wurden diesmal anders als 1991 und 1994 nicht in das Kardinalskollegium berufen.

Gerätselt werden darf über die Namen der beiden Kardinäle, die Johannes Paul II. jetzt „in pectore" ernannte, also ohne ihre Namen öffentlich zu machen. Viel interessanter für alle inner- wie außerkirchlichen Auguren bleiben auch nach den jüngsten Kardinalsernennungen allerdings Spekulationen über das nächste Konklave, zu dem sich die dann unter 80jährigen Kardinäle im Vatikan versammeln werden. Die Namen der als „papabili" gehandelten Kardinäle, seien es Kuriale oder Diözesanbischöfe, summieren sich längst zu einer stattlichen Liste. *ru*

Religiöser Nerv

Diözese bekennt sich zu Freiheit der Religionsausübung

Daß ein unscheinbares anderthalbseitiges, obendrein als intern gedachtes Papier aus einer bischöflichen Amtsstube ein erhebliches Echo im deutschen Blätterwald hervorruft, geschieht nicht jeden Tag. „Die Haltung der Diözesanleitung bezüglich anstehender Moscheebauten" lautet der Titel des Textes, um den es hier geht, und der stammt aus dem Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Seine These in der Sprache der Zeitungstitel: „Kirchenleitung bekräftigt Recht auf Moscheen" (Frankfurter Rundschau, 6.1.98).
Hintergrund des Schreibens: Die Zahl von Moscheenbauten mehrt sich in Deutschland – nicht nur im Bistum Rottenburg-Stuttgart. Das führt in nicht wenigen Fällen zu erheblichen Auseinandersetzungen in den betroffenen Kommunen und Kirchengemeinden. Manche Seelsorger suchen in dieser Situation bei ihrem Bischof bzw. beim Bischöflichen Ordinariat Rückendeckung für die Auseinandersetzungen vor Ort. Das Rottenburger Papier lehnt sich an eine entsprechende Ausarbeitung aus einer Seelsorgeregion der Erzdiözese Freiburg an.

Das Rottenburger Schreiben ist kein ausführliches Grundsatzpapier, keine breit argumentierende Denkschrift, kein Dokument mit hohem formellem Verbindlichkeitsgrad, eher ein pastorales Gelegenheitspapier, aber offensichtlich eines, das nichtsdestotrotz den religiösen Nerv der bundesdeutschen Gesellschaft trifft mit der bloßen Feststellung, daß es eine „Selbstverständlichkeit" sei, „daß die muslimischen Mitbürger eine Gebetsstätte bzw. Moschee und entsprechende Gemeinderäume haben, die auch von außen durch Symbole erkennbar sind". Selbst wenn ein Konsens im Einzelfall nicht immer erreichbar sei: „Das Recht der positiven Religionsausübung hat Vorrang."
Grundlagen dieser Argumentation sind Grundgesetz und Zweites Vatikanisches Konzil: Artikel 4 GG und Dignitatis humanae 2, die vom Grundgesetz garantierte freie Religionsausübung sowie das vom Konzil in seiner bahnbrechenden Erklärung über die Religionsfreiheit formulierte Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit.
Darüber hinaus werden die Aussagen des Konzils zum Verhältnis der Kirche speziell zu den Muslimen aufgenommen: Die „Hochachtung", mit der das Konzil von den Muslimen spricht, „die den alleinigen Gott anbeten…" Aber auch die Ermahnung, die „Zwistigkeiten und Feindschaften" der Vergangenheit „beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen" (Nostra aetate 3).
Auch die heute faktisch bestehenden Widerstände in der deutschen Gesellschaft gegen Moscheebauten werden in dem Rottenburger Papier angesprochen: Gegenargument 1: die Unterdrückung von Christen in muslimisch geprägten Ländern. Dieses Unrecht und Fehlverhalten könne man den Muslimen in Deutschland nicht zur Last legen. Das Grundrecht der freien Religionsausübung dürfe nicht zum Gegenstand politischen Handels gemacht werden.
Gegenargument 2: Fremdheit und Ängste gegenüber Moscheebauten. Für solche Haltungen zeigt man zwar Verständnis, zumal das Bild des Islams vor allem vom Handeln fundamentalistischer Muslime geprägt werde. Als Auswege werden jedoch genannt: „offenes Gespräch", „direkte Begegnung", „rechtzeitige gegenseitige sachliche Information".
Wenn das Rottenburger Papier auf die konkreten, auch politischen Fragen im Zusammenhang mit Moscheebauten nicht eingeht, wird man ihm dies schon von seiner Anlage her nicht vorhalten können. An die Erarbeitung eines systematischen, umfassenden Dokumentes zu diesen Fragen wird man auf anderer Ebene gehen müssen.
In konkreten Fällen von Moscheebauprojekten sind jedenfalls immer auch Gesichtspunkte der politischen Vernunft zu beachten; mit dem Grundrecht auf Religionsfreiheit wird nicht einfachhin jegliche Forderung in Bezug auf Ort, Größe eines Gebetsraums bzw. einer Moschee gerade auch extremer Gruppen legitimiert. Beides dürfte ebenso selbstverständlich sein wie das unteilbare Grundrecht auf freie Religionsausübung.

Alles in allem stehen wir in Deutschland erst am Beginn einer Entwicklung, in der sich solche Fragen vermehrt stellen und – zumal dann, wenn sich soziale Spannungen innerhalb der deutschen Gesellschaft verstärken sollten – ein erhebliches Konfliktpotential darstellen.
Wenn von kirchlicher Seite hier rechtzeitig Pflöcke eingeschlagen werden, kann dies nur von Nutzen sein. Selbsternannten vermeintlichen Verteidigern des christlichen Abendlandes – auch innerhalb der Kirchen – muß von vornherein klar sein, daß sie mit dieser Haltung nicht auf Unterstützung der Bischöfe rechnen können.

Im übrigen aber geht kein Weg daran vorbei, Orte und Institutionen zu schaffen, die Muslime und Christen miteinander in Kontakt und ins Gespräch bringen. Etwa so, wie dies beispielsweise mit Hilfe der „Christlich-Islamischen Gesellschaft Mannheim e.V." auch aus Anlaß eines Moscheebaus gelungen ist, ohne daß damit schon alle Schwierigkeiten beseitigt wären. Aber je enger solche Verbindungen, je mehr man gegenseitig voneinander weiß, desto berechenbarer das beiderseitige Handeln, desto leichter die Unterscheidung zwischen extremen islamischen Kräften und solchen Muslimen, die um Ausgleich und um gutnachbarschaftliche Beziehungen zu den Nicht-Muslimen bemüht sind. *nt*

Kritisch?

Die Kirchenberichterstattung des „Spiegel" und der „Mainstream" der Kirchen

Daß Journalisten Journalisten interviewen, kommt nicht häufig vor. Was immer die Gründe sind – Journalisten tun oft so, als gäbe es die Berichterstattung der anderen nicht. Umso bemerkenswerter ist es, wenn das Hamburger evangelische „Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt" (DS) in seiner Weihnachtsausgabe dieses Tabu brach und jemanden aus derselben Zunft und obendrein derselben Stadt befragte, den leitenden Redakteur des „Spiegel", *Ulrich Schwarz*. Thema: die Kirchenberichterstattung dieses Nachrichtenmagazins, weniger im Rückblick auf die über 50 Jahre, die diese Zeitschrift besteht – das war in einem zusätzlichen Beitrag nachzulesen (vgl. auch HK, Januar 1997, 95 ff.) –, als im Blick auf die gegenwärtige Situation.

Der äußere Anlaß des Gesprächs war zunächst nicht einmal „Spiegel"-spezifisch. Seit Jahren haben es sich die großen Illustrierten, Wochenmagazine und -zeitschriften, auch Tageszeitungen angewöhnt: Zu Weihnachten ist Religion angesagt. So wie selbst der säkularisierteste Zeitgenosse an Weihnachten eine Kirche zu einem Gottesdienst aufsucht, obwohl ihm dies das übrige Jahr über seltener in den Sinn kommt, so befaßt man sich in den unterschiedlichsten Presseprodukten an Weihnachten mit den vielgestaltigen Facetten von Religion: kirchlich, außerkirchlich, antikirchlich, esoterisch, exotisch, philosophisch, fundamentalistisch … Hauptsache bunt und kurzweilig, und etwas zeitanalytisch bedeutsam sollte es natürlich auch sein.

Beim Münchener Konkurrenzblatt „Focus" (20.12.97) war es diesmal „Maria soll Göttin werden", in der Kupfertiefdruckbeilage der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" ein Beitrag von *Leszek Kolakowski* über das Böse, im Pariser „Figaro magazine" (20.12. 97) das, als man als „neues Gesicht der katholischen Kirche" ausgemacht zu haben glaubt: eine Riege jüngerer katholischer Bischöfe, unter ihnen der Paderborner Weihbischof *Reinhard Marx*.

Insofern war die erste Frage des DS-Redakteurs *Jürgen Wandel* an seinen Spiegel-Kollegen naheliegend: Herr Schwarz, was wird es diesmal sein? Die DS-Leser erfuhren so schon am 19. Dezember, was in der Weihnachtsausgabe des „Spiegel" (22.12.97) zu sehen war: eine Titelgeschichte über den „Absturz" der Kirchen in die gesellschaftliche „Bedeutungslosigkeit". Titel: „Jesus, allein zu Haus" samt einem Gespräch mit dem Bischof von Fulda, Erzbischof *Johannes Dyba*. Angereichert wurde dies mit einer Geschichte über *Otto Kerns* im kirchlichen Raum vielkritisierte Abendmahlsdarstellung („Das Kreuz mit der Werbung") sowie einem differenzierten Essay des SPD-Politikers und evangelischen Theologen *Richard Schröder* zur Lage der Kirchen in Deutschland.

Die „Spiegel"-eigene Lesart des Bedeutungsverlustes der Kirche sowie die Position Erzbischof Dybas – hierzwischen bewegte sich das Interview-Gespräch, mit folgendem Ergebnis: Der „Spiegel" tritt für eine Entflechtung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Deutschland ein. Erzbischof Dyba tut dies – auf seine Weise – auch. Deshalb war der „Spiegel" gerade an ihm interessiert.

Als positiv an Dyba nennt Schwarz, daß dieser in der Lage sei, „sehr pointiert kirchliche Positionen zu vertreten". Er habe „sehr präzise Vorstellungen über den Wertezerfall und die Position der katholischen Kirche". Der kirchliche „Mainstream" dagegen sei „eher verwaschen".

Der „Spiegel" ist nicht irgendeine Zeitschrift. In einem Land, in dem mancher gerne für die Wirklichkeit hält, was jeweils ab Montag publizistisch aufbereitet der „Spiegel" präsentiert, können die Kirchen über eine solche Position nur schwerlich einfach hinwegsehen. Eigene Nachdenklichkeit scheint ihnen dieser Pressetyp offenbar nicht zu danken. Kritisch möchte der „Spiegel" selber sein. Wenn die Kirchen selbst kritisches Denken verinnerlichen – siehe Protestantismus – gelten sie als – O-Ton „Spiegel"-Schwarz – „langweilig". Um sich als kritisch beweisen zu können, muß man sich absetzen können. Von dem als „verwaschen" erkannten „Mainstream" kann man sich zu wenig unterscheiden, also ist er publizistisch uninteressant.

Da man in vielen Fragen beim „Mainstream" offene Türen einrennen würde, hält man sich an die, bei denen diese Türen weniger offen sind. Erzbischof Dybas Positionen sind alles andere als repräsentativ für den Katholizismus in Deutschland. Sein entscheidender Vorteil aus der Sicht mancher Medien: Er unterscheidet sich und bringt dies griffig auf den Punkt. Daß seine Gefolgschaft begrenzt ist – will es die Mehrheit der „Spiegel"-Leser so genau gar nicht wissen?

Der konservative Außenseiter ist nicht nur für den „Spiegel" interessanter als ein sich in Alltagsarbeit verschleissende Integrator, selbst wenn – wie Schwarz betonte – auch Bischof Lehmann schon interviewt wurde. Der Teufelsglauben, der einen das Mittelalter in die Gegenwart katapultiert, scheint aufregender als knochentrockene theologische Deutearbeit. Will der „Spiegel" den christlichen Glauben als „Köhlerglauben" hinstellen und die Kirche als eine „Ansammlung von Hinterwäldlern"?, fragte der DS-Interviewer. Die Kirchen-Berichterstattung sei sachlicher geworden, antwortete Schwarz mit einem Anflug von Selbstkritik. Alles in allem kann man dies als Leser bestätigen.

Dennoch – um bei der Weihnachtsausgabe zu bleiben: Mit dem Niedergangszenario aus der Weihnachtsnummer macht es sich der „Spiegel" zu einfach. Die äußeren Indikatoren der gegenwärtigen Entwicklung, Gottesdienstbesuch, Priesternachwuchs, Sakramentenspendung sind Fakten. Nur was bedeuten sie letztlich? Bestenfalls weisen sie darauf hin, daß eine bestimmte Gestalt von Kirche an ihre Grenzen stößt. Wer sagt jedoch, daß kirchliche Gemeinschaft z. B. auf im-

mer so sein muß und nur so sein kann, wie sie sich in der Nachkriegszeit im Westteil Deutschlands herausgebildet hatte? Die Rede vom Niedergang der Kirche wohnt letztlich eine rückwärtsgewandte Optik inne.
Was sich – nicht zufällig auch in traditionalistischer Sicht – als Niedergang ausnimmt, ist in mancherlei Hinsicht angemessener als Wandel zu beschreiben. Ganz zu schweigen davon, daß nicht jeder vermeintliche Verlust auch theologisch bzw. dem sich wandelnden Selbstverständnis der Kirche nach tatsächlich ein solcher sein muß.
Veränderungen im Raum der Kirchen sind tief verwoben mit der allgemeinen Entwicklung der gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse. Insofern ist die Kirche eben auch nicht die einzige Institution, deren gegenwärtige Lage gerne als „Niedergang" beschrieben wird. Heute verkünden Medien wie der „Spiegel" den Niedergang der Kirche, morgen den der Schule, übermorgen den der Parteien, wieder ein anderes Mal den des Staates usw. Niedergang ist nicht nur in Bezug auf Religion und Kirche eine zu ungenaue Kategorie.
Zu diesen Ungenauigkeiten gehört letztlich auch die merkwürdige Koalition aus Erzbischof Dyba und „Spiegel" für eine größere Trennung von Staat und Kirche. Der eine tritt offenbar für eine prinzipielle Trennung ein, der andere für eine Trennung dort, wo sie ihm für seine kirchenpolitischen Ziele vorteilhaft erscheint (Militärseelsorge selbstredend ausgeschlossen). Eine in sich stimmige Position zeichnet sich da jedenfalls nicht ab.
Am „Mainstream" in Kirche und Theologie in Deutschland führt kein Weg vorbei, wenn man über sie informieren will oder nach repräsentativen Gesprächspartnern sucht – nicht nur für den „Spiegel". Auch nicht für solche Kirchenmitglieder und Amtsträger, die gegenwärtig gerade die religiös-kirchliche Lage in Deutschland systematisch madig reden – möglicherweise in der Hoffnung, eines Tages gewissermaßen aus den „Trümmern" die Kirche zu errichten, die ihnen mehr zusagt. *nt*

Agrarreform: Justitia et Pax fordert gerechte Landverteilung

Angesichts der „in fast allen Erdteilen im Hinblick auf den Besitz und die Nutzung von Boden anzutreffenden skandalösen Zustände" fordert der Päpstliche Rat Justitia et Pax umfassende Agrarreformen. Mit einer Mitte Januar veröffentlichten Erklärung sollen besonders auch die Kirchen vor Ort in ihrem Einsatz für eine gerechte Landverteilung unterstützt werden.

In den entwicklungspolitischen Debatten der frühen 80er Jahre spielte das Thema Agrarreform als politische Herausforderung keine zentrale Rolle. In den 60er und 70er Jahren waren in vielen Entwicklungsländern zwar Agrarreformgesetze verabschiedet worden. Für deren Durchsetzung fehlte es jedoch meist an politischem Willen und rechtsstaatlichen Bedingungen. Teilweise wurden Pläne und Konzepte zur Änderung von Besitzverhältnissen an Land und Wasser auch nur verdrängt von den oft völlig übersteigerten Erwartungen und Hoffnungen in die sogenannte „grüne Revolution" als einer „technischen" Lösung von Armut, Hunger und Unterentwicklung.
Anfang der 90er Jahre ist das Thema Agrarreform von mehreren Seiten her auf die Tagesordnung zurückgekehrt: So hat etwa die UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio auf den Zusammenhang zwischen ungerechter Bodenverteilung, Armut, Ressourcenverschwendung und Umweltzerstörung verwiesen. In der sogenannten Agenda 21 heißt es: Agrarreform und Partizipation der Landbevölkerung seien unverzichtbare Voraussetzungen für eine nachhaltige Entwicklung der Landwirtschaft. Auch die nachfolgenden großen UN-Konferenzen zu Menschenrechten und Bevölkerungsentwicklung, besonders auch der UN-Sozialgipfel widmeten sich den notwendigen Agrarreformen.
Im südlichen Afrika, in Zimbabwe, Namibia und Südafrika, wird die Auseinandersetzung um Agrarreformen durch die Konflikte um die großen „weißen" Güter, in anderen Ländern Afrikas durch die von IWF und Weltbank auferlegten Strukturanpassungsprogramme bestimmt. In Lateinamerika haben wie in der mexikanischen Provinz Chiapas oder in Paraguay bewaffnete Aufstände an die desaströse Situation eines Großteils der ländlichen Bevölkerung, besonders auch der indigenen Gruppen, erinnert.

Die besonders dramatische Situation in Brasilien

Landreformen sind ein wichtiger Bestandteil der Friedensprozesse und -verträge Mittelamerikas, wo immer noch drei Viertel der landwirtschaftlichen Betriebe nur über zehn Prozent, sechs Prozent der Großbetriebe aber über 70 Prozent der landwirtschaftlichen Nutzfläche verfügen. International die größte Aufmerksamkeit aber finden derzeit wohl die Landkonflikte in *Brasilien.*
Die Situation scheint, obwohl im Frühjahr 1993 ein umfassendes Agrarreformgesetz verabschiedet wurde, auch besonders dramatisch: fast fünf Millionen Bauernfamilien sind ohne Land; ein Prozent der Grundbesitzer verfügen dagegen über fast die Hälfte der gesamten Anbaufläche des Landes (vgl. HK, Dezember 1997, 612 ff.). Die Opfer des brasilianischen „Landkrieges" zählen mittlerweile nach Hunderten. Auf die immer häufigeren illegalen und zum Teil auch legalen Landbe-

setzungen, organisiert von der Bewegung der Landlosen (MST) reagieren Großgrundbesitzer mit gewaltsamer Räumung, Vertreibung und Einschüchterung mit Hilfe der Militärpolizei oder gedungener Söldner und Killer.
In ihrem Kampf um Land finden Landlose, verarmte und überschuldete Kleinbauern und die von ihren angestammten Ländern vertriebenen indigenen Gruppen dabei oft die uneingeschränkte Unterstützung von Priestern und Bischöfen, die sich damit nicht selten selbst in Gefahr begeben. Die von der Brasilianischen Bischofskonferenz eigens geschaffene Kommission für Landpastoral leistet wichtige Lobbyarbeit im Land und auch im Ausland.

Als wichtige Rückenstärkung wird gerade auch die Kirche in Brasilien die am 13. Januar veröffentlichte Erklärung des Päpstlichen Rates Justitia et Pax begrüßen; der Titel des Dokumentes: „Für eine bessere Landverteilung – Die Herausforderung der Agrarreform". Mit deutlichen Worten verurteilt Justitia et Pax die Konzentration von Eigentum an Grund und Boden in einem Großteil der Entwicklungsländer als eine der Hauptursachen von Hunger und Armut trotz ausreichender Anbauflächen, als Hindernis für wirtschaftliche und soziale Entwicklung trotz großer natürlicher Ressourcen, als Quelle von Gewalt, als Grund auch großer ökologischer Schäden. Bei der Vorstellung des Dokumentes verwies denn auch der Präsident von Justitia et Pax, Kardinal *Roger Etchegaray*, auf die besondere Situation im größten Staat Lateinamerikas, betonte aber auch, in den Ländern des südlichen Afrika bestünden ähnlich problematische Verhältnisse.

Ausdrücklich knüpft die Erklärung in ihrem entschiedenen Plädoyer für Agrarreformen, das auch die Verantwortung internationaler Organisationen und die der Staatengemeinschaft nicht ausspart, an die zahlreichen einschlägigen Stellungnahmen einzelner Bischöfe wie ganzer Bischofskonferenzen gerade in Lateinamerika an. Auch der Lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM) hat in Puebla 1979 und Santo Domingo 1992 eine gerechtere Verteilung des Landes gefordert. Wie bei seiner letzten Brasilienreise im Oktober 1997 mahnte auch der Papst auf Pastoralreisen immer wieder die Abschaffung ungerechter Besitzverhältnisse an Grund und Boden an. Nun wird in dem Dokument eigens betont, viele Anregungen und Impulse aus den Ortskirchen seien aufgegriffen worden. Konkrete politische Lösungen sollen jedoch keine angeboten werden, denn dies stehe der Kirche nicht zu.

Großgrundbesitz – eine an sich unrechtmäßige Eigentumsform

Im ersten Teil des Dokuments werden die Ursachen sowie die wirtschaftlichen und sozialen Folgen des Prozesses der Landkonzentration untersucht. Ebenso werden die Gründe benannt für das Scheitern der oftmals mit großen Hoffnungen und Zielen (etwa der Eindämmung der Emigration der Landbevölkerung in die Megastädte) verbundenen Agrarreformen der letzten Jahrzehnte: von einer Industriepolitik, die in vielen Ländern zu Lasten der ländlichen Entwicklung ging, über Korruption und den Einfluß auch ausländischer Interessen, bis zu den fehlenden rechtlichen, vor allem auch finanzwirtschaftlichen Voraussetzungen oder auch den verschiedenen infrastrukturellen Rahmenbedingungen.
Das zweite Kapitel unternimmt eine *theologisch-ethische Bewertung* dieses Prozesses der Landkonzentration. Latifundien werden dabei als „an sich unrechtmäßige Eigentumsform" verurteilt, ebenso illegale Landnahme und das Brachliegenlassen von Anbauflächen im Zusammenhang mit Bodenspekulationen. „Nach der Soziallehre ist die Konzentration von Grundeigentum skandalös, weil sie – da sie es ja einem Großteil der Menschen versagt, aus den Früchten der Erde Nutzen zu ziehen – in krassem Widerspruch zum Willen Gottes und dem göttlichen Heilsplan steht" (Nr. 27). Ausführlich bekräftigt das Dokument die Beschränkung „des an sich gültig notwendigen Rechtes auf Privateigentum" durch seine Sozialpflichtigkeit und erinnert zugleich auch, die Soziallehre habe immer wieder betont, daß dort, wo ein großer Teil der Landbevölkerung tätig sei, der größtmögliche Nutzen der landwirtschaftlichen Produktion liege (Nr. 37).

Eine pauschale Rechtfertigung für die Praxis der *Landbesetzung* liefert das Dokument – „auch wenn sie auf Notlagen zurückzuführen sind" – trotz des deutlichen Urteils über die Landkonzentration nicht. Allerdings seien solche Landbesetzungen ein wichtiges Alarmsignal, „das auf gesellschaftspolitischer Ebene nach tiefgreifenden, gerechten Lösugen verlangt" (Nr. 44). Regierungen, die Agrarreformen verzögerten oder aufschöben, seien in der Verurteilung und Bekämpfung von Landbesetzungen unglaubwürdig.
Auf der Grundlage der katholischen Soziallehre werden die rechts-, wirtschafts- und steuerpolitischen Richtlinien für eine Agrarreform begründet und die Notwendigkeit ergänzender sozialpolitischer und besonders auch bildungspolitischer Maßnahmen ausgeführt. Immer wieder lenkt das Dokument die Aufmerksamkeit auf die dabei noch einmal besondere Situation *indigener Bevölkerungsteile*: Etwa mit dem ausführlichen Hinweis auf den engen Zusammenhang zwischen dem Besitz des ihnen angestammten Landes und ihren Lebensformen, kulturellen Vorstellungswelten sowie ihrer Spiritualität. Es ist so die Rede von der großen Bedeutung, die die Agrarreform für eine Politik besitzt, „die sich der Anerkennung und Achtung der Rechte der Ureinwohner verschrieben hat" (Nr. 55).

Die Warnung vor der „irrigen Annahme", die Durchführung einer Agrarreform sei mit einer Enteignung des Großgrundbesitzes und der anschließenden Aufteilung des Landes getan, eröffnet schließlich die Skizze der wichtigsten Grundzüge einer wirtschaftlich und gesellschaftlich erfolgreichen Agrarreform. Zu den unerläßlichen Voraussetzungen beim Einsatz dieses „besonders komplexen und schwierigen" Instrumentes Agrarre-

form zählt das Dokument etwa eine gerechte Steuer- und Abgabenpolitik oder konkreter die Sicherung des Zugangs zu Krediten und Kleinkrediten für eine breite Schicht der Landbevölkerung. Entsprechend der vorgelegten Analyse wird das besondere Augenmerk auf infrastrukturelle Verbesserungen, auf soziale Einrichtungen, Gesundheitswesen und vor allem auch die Gewährleistung gleicher Bildungschancen für die Landbewohner gelenkt. Ausdrücklich betont das Dokument, bei allen Reformvorhaben müsse der „ausschlaggebenden Rolle der Frauen in der landwirtschaftlichen Produktion und bei der Nahrungsmittelversorgung" Rechnung getragen werden (Nr. 52). Eine Schlüsselfunktion für die Agrarreform und die ländliche Entwicklung sieht Justitia et Pax auch in kooperativen Wirtschaftsformen.
Das Plädoyer für umfassende Agrarreformen wird in die Vorbereitung der Kirche auf das „Jubeljahr" 2000 eingebunden: „Der Geist des Jubeljahres möge uns veranlassen, angesichts der vielen Sünden auf persönlicher und gesellschaftlicher Ebene, die zu tragischer unsäglicher Armut und Ungerechtigkeit führen, auszurufen ‚genug damit!'." *A. F.*

Ökumene: Anglikanische Antwort auf Papstenzyklika

Auf die Einladung zum Dialog in der Ökumeneenzyklika Johannes Pauls II. haben die anglikanischen Bischöfe Englands jetzt reagiert. Ihre Stellungnahme macht Gemeinsamkeiten wie noch nicht bewältigte Unterschiede zwischen den beiden Kirchen deutlich.

Unmittelbar nach der Veröffentlichung der Ökumeneenzyklika „Ut unum sint" Johannes Pauls II. (vgl. HK, Juli 1995, 345 ff.) hatte die *Kirche von England* das Dokument positiv gewürdigt: Man begrüße die Enzyklika mit ihrer Bekräftigung der ökumenischen Vision des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihrer Verpflichtung auf das Ziel der christlichen Einheit. Gleichzeitig kündigte die Mutterkirche der weltweiten Anglikanischen Gemeinschaft eine ausführlichere Antwort auf „Ut unum sint" an.
Diese Stellungnahme liegt jetzt vor (May They All Be One. A Response of the House of Bishops of the Church of England to Ut unum sint, Church House Publishing, London 1997). Die anglikanischen Bischöfe nehmen damit den Ball auf, den ihnen wie der gesamten nichtkatholischen Christenheit die erste päpstliche Ökumeneenzyklika seit dem Zweiten Vatikanum zugespielt hat. Johnnes Paul II. lud in „Ut unum sint" (Nr. 96) bekanntlich zu einem „brüderlichen und geduldigen Dialog" mit ihm über den päpstlichen Primat ein, „bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören können".

Klärungsbedarf besonders beim Thema Lehramt

Von Polemik ist in der anglikanischen Antwort auf diese Aufforderung ganz und gar nichts zu spüren. Es handelt sich allerdings auch nicht um eine umfassende Stellungnahme zu den verschiedenen Themen und Bereichen des Ökumenismus, die die Enzyklika aufgreift. Vielmehr beschränken sich die Bischöfe der Church of England darauf, Übereinstimmungen und noch zu klärende Differenzen zwischen anglikanischer und katholischer Kirche knapp anzureißen und dabei deutlich zu machen, in welcher Richtung ihrer Meinung nach Lösungen zu finden wären. Breiten Raum nehmen in der Stellungnahme Verweise auf die bisherigen Ergebnisse des offiziellen anglikanisch-katholischen wie anglikanisch-lutherischen Dialogs („Porvoo-Erklärung") ein.

Über das Verständnis von *Eucharistie* und *kirchlichem Amt* sind im anglikanisch-katholischen Dialog grundlegende Übereinstimmungen erzielt worden, die auch beide Seiten offiziell als solche anerkannt haben. Derzeit geht es in der Dialogkommission um ein Dokument zum Thema „Autorität in der Kirche"; es stand auch im Mittelpunkt der jüngsten Kommissionstagung, die vom 26. August bis 4. September 1997 in der Nähe von Washington stattfand. Auch die Stellungnahme zu „Ut unum sint" befaßt sich vor allem mit Fragen aus diesem Bereich.
Nötig ist demnach ein ökumenischer Konsens über Wesen und Ausübung des *kirchlichen Lehramtes.* Hier gebe es sowohl in der katholischen wie in der anglikanischen Tradition eine gewisse Unklarheit. Im einzelnen macht die Stellungnahme drei Punkte zur weiteren Klärung namhaft: Es müsse darum gehen, wer das Lehramt verkörpert (Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium, Rolle des „Sensus fidelium" und Beziehung von Papst und Kurie), wie das Lehramt ausgeübt wird (hier wird das Verhältnis von „ordentlichem" und „außerordentlichem" Lehramt angesprochen) und wie das Glaubensgut im Blick auf seine Quellen, Schrift und Tradition zu verstehen und für die Gegenwart auszulegen ist.

Der Text wirbt um Verständnis für die Art und Weise, wie in den anglikanischen Kirchen das Lehramt ausgeübt wird und richtet damit indirekt Fragen an katholische Theorie und Praxis des Lehramts. So wird festgehalten, nach anglikanischer Auffassung komme die Autorität zur Bezeugung und Deutung des Glaubens der Kirche als ganzer zu; die Weiterentwicklung des überlieferten Glaubens sei eine „Aufgabe des ganzen Leibes Christi, bei der alle Gläubigen in jeder Einzelkirche auf je-

der Ebene ihren Teil beizutragen haben". Gleichzeitig betont die Stellungnahme die besondere Verantwortung von Bischöfen und Synoden für die Ermöglichung und Leitung dieses Prozesses.
Dementsprechend heißt es: „Anglikaner glauben, daß ihr charakteristisches Modell des ‚Bischofs in der Synode' ein konziliares Prinzip einschließt, durch das Autorität auf eine verfassungsmäßige Weise ausgeübt wird." Man bedauert konsequenterweise, daß „Ut unum sint" sich so wenig auf die Ökumenischen Konzilien und andere konziliare Formen der Konsultation und Diskussion in der Kirche beziehe. Und es wird auf die Antwort der Kirche von England zum Schlußbericht der ersten anglikanisch-katholischen Dialogkommission verwiesen, die ökumenische Bemühungen im Blick auf das Verhältnis von Primat und Kollegialität wie auf die Rolle der Laien bei der kirchlichen Entscheidungsfindung angeregt habe.

Anglikaner, so die Stellungnahme zu „Ut unum sint", seien in keiner Weise Gegner des „Prinzips wie der Praxis eines persönlichen Amtes auf Weltebene im Dienst an der Einheit". Die Erfahrungen in der Anglikanischen Gemeinschaft ließen sie vielmehr die Notwendigkeit eines persönlich ausgeübten Dienstes an der Einheit im Glauben in Ergänzung zu gemeinschaftlichen und kollegialen Ämtern hochschätzen.

Stufenweises Vorgehen auf dem Weg zur Einheit

Der Text räumt auch ein, ein weltweites Amt im Dienst an der Einheit der Kirche müsse gleichermaßen lehrmäßige wie disziplinarische Elemente aufweisen, und kommt damit dem katholischen Verständnis des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats entgegen. Zum Thema Lehrprimat erinnert die Stellungnahme aber wieder an die Antwort der Church of England zum ersten anglikanisch-katholischen Dokument über Autorität in der Kirche, die den für Anglikaner unverzichtbaren Zusammenhang von Unfehlbarkeit und Rezeption durch die Gesamtkirche herausstellte.

In Fragen der Disziplin und der Aufsicht über die kirchliche Gemeinschaft solle man, so der Text, nicht die „schwerwiegenden Hindernisse" unterbewerten, „die noch aufgrund des katholischen Verständnisses der dem Primat des Bischofs von Rom zugeschriebenen Jurisdiktion bestehen". Anfragen richten die anglikanischen Bischöfe auch an die Aussage der Enzyklika, volle und sichtbare kirchliche Gemeinschaft bedinge notwendigerweise sichtbare Gemeinschaft mit dem Papst: Das Amt der Einheit habe erwiesenermaßen nicht immer sichtbare Gemeinschaft gesichert. Eher wolkig ist dann die Hoffnung formuliert, im weiteren ökumenischen Zusammenwachsen werde man die „angemessenen Strukturen der Leitung auf allen Ebenen", einschließlich der Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, herausfinden.

Die Stellungnahme der anglikanischen Bischöfe greift die Rede von der „real bestehenden, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft" zwischen der katholischen Kirche und den anderen christlichen Kirchen aus „Ut unum sint" auf und spricht sich für ein stufenweises Vorgehen auf dem Weg zur sichtbaren Einheit aus. In diesem Zusammenhang geht der Text auf das berühmte „subsistit" des Zweiten Vatikanums ein, mit dem das Konzil in seiner Kirchenkonstitution die exklusive Gleichsetzung der katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi ein Stückweit aufgebrochen hat („Diese Kirche... ist verwirklicht in der katholischen Kirche", LG 8).
Sowohl innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche habe man dieses „subsistit" unterschiedlich interpretiert: „Deshalb müssen wir uns gemeinsam darüber verständigen, wie es verstanden werden muß." Bei einer engen Deutung der Konzilsaussage über das „Subsistieren" der Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche bleibe ein „schwerwiegendes ökumenisches Hindernis". Eine offene Auslegung dagegen eröffne die Möglichkeit für „größere substantielle Verständigung über das Wesen der Kirche und in praktischer Hinsicht für positive Schritte hin zu einer gegenseitigen Anerkennung".

Eine Herausforderung für beide Seiten

Ein eigenes Kapitel widmet die Stellungnahme der Frage, wie sich Entscheidungen der getrennten Kirchen für ihren jeweiligen Bereich auf die ökumenischen Bemühungen auswirken. In diesem Zusammenhang ist ausdrücklich von der katholischen Absage an die Priesterweihe von Frauen in „Ordinatio Sacerdotalis" die Rede; die Frauenordination in der Kirche von England wird nur indirekt angedeutet: Es habe auch in ihr einseitige Entscheidungen in Fragen gegeben, „die nach Auffassung vieler zentrale Bereiche von Glaubenslehre und Kirchenverfassung betreffen".
In einem Kommentar der anglikanischen Wochenzeitung „Church Times" zur Stellungnahme (12.12.97) hieß es, man hoffe, Rom werde nicht nur die Rosinen aus dem Text der anglikanischen Bischöfe herauspicken, sondern sich auch mit den ihm weniger sympathischen Punkten befassen. Das gilt nicht nur für den weiteren Weg des katholisch-anglikanischen Dialogs, sondern für die ökumenischen Beziehungen insgesamt: Sie können nur vorankommen, wenn alle beteiligten Partner Bereitschaft zur kritischen Selbstprüfung zeigen.

Im Verhältnis von Katholiken und Anglikanern könnte es deshalb wieder spannend werden, wenn das Dokument über Autorität in der Kirche vorliegt und sich als Herausforderung für beide Seiten erweist. In einem Bericht der Ökumenezeitschrift „Irénikon" (Nr. 3/97) über die jüngste Kommissionstagung heißt es, die Kommission betrachte ihre Arbeit als Eröffnung des Wegs zu einer „zwar nicht vollständigen, aber strukturierten Einheit". *U. R.*

Liturgisches Institut: Erneuerung als bleibende Aufgabe

Mit einer Tagung, die sich grundsätzlich der Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen widmete, feierte das Liturgische Institut in Trier am 17. Dezember des vergangenen Jahres sein 50jähriges Bestehen.

Die Bilanz der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums bleibt spannungsreich: Unter dem Eindruck immer schlechter besuchter Gottesdienste bedauern die einen die liturgischen Veränderungen durch und vor allem infolge des Konzils, fordern, in Verklärung vorkonziliarer liturgischer Formen, gar die Abkehr vom Irrweg Liturgiereform. Beklagt werden Banalisierung und Trivialisierung der Liturgie, Wildwuchs und Willkür in der liturgischen Praxis.
Andere wiederum äußern unverhohlene Enttäuschung über einen auf halber Strecke steckengebliebenen Prozeß, sehen das Maß an erwarteter und erhoffter liturgischer Pluralität, Kreativität und Spontaneität noch lange nicht erfüllt. Unbestritten herrscht Klärungs- und Diskussionsbedarf über die weitere Gestaltung und Ausrichtung der liturgischen Erneuerung als einer fortdauernder Aufgabe der Kirche.

Ein Produkt der Liturgischen Bewegung

In diese Auseinandersetzungen fiel das Jubiläum einer Institution, deren Gründung untrennbar verbunden ist mit der dem Konzil vorausgegangenen „Liturgischen Bewegung". Während der 11. Sitzung der selbst erst sieben Jahre zuvor unter Leitung der Bischöfe *Albert Stohr* (Mainz) und *Simon Konrad Landersdorfer* (Passau) geschaffenen Liturgischen Kommission der deutschen Bischöfe wurde am 17.12.1947 die Errichtung eines „Liturgischen Institutes" beschlossen. Freier und unabhängiger als dies eine bischöfliche Kommission sein konnte, sollte das neugeschaffene Institut ganz der wissenschaftlichen Begleitung und kritischen Förderung der verschiedenen liturgischen Erneuerungsbestrebungen, des „liturgischen Apostolates" dienen.

Der unmittelbare Gründungsprozeß selbst stand dabei, wie der Eichstätter Liturgiewissenschaftler *Theodor Maas- Ewerd* in der jüngsten Ausgabe des Liturgischen Jahrbuchs zeigt (LJ 47 (1997), 151–173), auch unter dem Eindruck der 1943 von Pius XII. veröffentlichten Liturgie-Enzyklika „Mediator Dei", mit der die Liturgische Bewegung die grundsätzliche Approbation durch den Heiligen Stuhl erhalten habe. Ein besonderes Verdienst um die Gründung des Liturgisches Institutes (ab 1989 Deutsches Liturgisches Institut) hatte der damalige Trierer Generalvikar *Heinrich Meurers.*

Mit dieser Gründung war in Deutschland schon vollzogen, was die Liturgiekonstitution (Nr. 44) später der ganzen Kirche empfehlen sollte: die Einrichtung bischöflicher Liturgiekommissionen, denen nach Möglichkeit pastoralliturgische Institute zur Seite gestellt werden sollten. Von 1947 bis 1976 leitete *Johannes Wagner* das Institut. Ihm folgten in diesem Amt *Heinrich Haug* (1976–1985) und der Paderborner Liturgiker *Heinrich Rennings* (1985–1994). In dessen Amtszeit fiel beispielsweise der Start eines der großen internationalen Projekte, die das Trierer Institut aktuell beschäftigen: Die Mitarbeit in der 1988 von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet eingerichteten Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch. Seit 1995 leitet *Elmar Nübold* das Institut.

Neben wissenschaftlicher Forschung und Dokumentation widmete sich das Trierer Institut von Anfang an vor allem auch der liturgischen Bildung von ehren- und hauptamtlich Verantwortlichen. Hierzu gehört etwa das vom Institut veranstaltete Projekt „Liturgie im Fernkurs". In diesen Bereich gehört aber auch die Herausgabe zweier wichtiger liturgischer Publikationen: Das im 47. Jahrgang erscheinende „Liturgische Jahrbuch. Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes" (Aschendorff Verlag, Münster) und die zusammen mit den liturgischen Schwesterinstituten Österreichs und der Schweiz herausgegebene, bei Herder 14tägig erscheinende Zeitschrift „Gottesdienst". Diese wiederum entstand aus dem enormen Vermittlungsproblem, das sich, wie der derzeitige Hauptschriftleiter *Eduard Nagel* ebenfalls in der jüngsten Ausgabe des Liturgischen Jahrbuchs beschreibt, mit der durch die Liturgiekonstitution ausgelösten Welle konkreter liturgischer Neuerungen ergeben hatte. Neben seinem eigenständigen Aufgabenprofil hat das Institut zugleich auch geschäftsführende Funktion für die Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz; der Leiter des Institutes ist zugleich Sekretär der Kommission.

Zur Feier seines 50jährigen Bestehens veranstaltete das Institut um den Gründungstag ein *Symposion*, an dem fast 200 Experten und Interessierte teilnahmen. In eben dieser aktuellen spannungsreichen Situation, die, so die Ausschreibung des Symposions, von vielen Ab- und Umbrüchen einerseits, aber auch ermutigenden Aufbrüchen andererseits geprägt sei, sollte Grundlegendes diskutiert werden: die Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen und die Menschenfähigkeit der Liturgie.
Die Ab- und Umbrüche in der gegen-

wärtigen liturgischen Praxis soziologisch zu analysieren und einzuordnen in den weiteren Kontext des Relevanz-, Vertrauens-, Mitglieder- und Integrationsverlusts der Kirchen war dabei Aufgabe des Freiburger Religions- und Kirchensoziologen *Michael N. Ebertz*: Liturgie in einer Kirche, die von einem immer größer werdenden Teil der Bevölkerung nur noch als „Sozialkirche" und als „Passagenritenkirche" akzeptiert wird.

„Den Gottesdienst auf die Mitte hin konzentrieren"

Nach wie vor bestehe eine stabile Nachfrage nach den und eine Wertschätzung der Riten zu Lebenswenden. Diese rituellen Wünsche und Bedürfnisse haben jedoch immer weniger institutionelle Bindung; mit den Riten würden subjektive Bedeutungen verbunden, die sich immer weniger mit ihrem institutionell gefaßten Sinn decken. „Familiarisierung" lautet ein Schlagwort von Ebertz für diese Entwicklung: Gottesdienst im Sinne einer privaten Familienfeier. Überdies haben die Kirchen bei einem boomenden Markt für Religiöses zunehmend mit Konkurrenz durch „freigewerbliche Ritendesigner" zu rechnen.

Aus dem Blickwinkel der systematischen Theologie trug der emeritierte Münsteraner Dogmatiker *Herbert Vorgrimler* ein Plädoyer für ein plurale „Liturgie von unten" vor, für eine stärkere Gewichtung der personalen Dimension, eine Begründung für ein möglichst weites Liturgieverständnis. Den Bezugs- und Ausgangspunkt bildete dabei der allgemeine Glaubenssinn der Gläubigen. Die Frage nach der Liturgiefähigkeit des Menschen beantwortete er in diesem Rahmen denn auch entschieden positiv: Die Menschen seien heute ebenso gewillt wie imstande, „ihre Kommunikationsprozesse auch vor dem Angesicht Gottes in gewissen rituellen Formen zu vollziehen". Voraussetzung dafür sei allerdings, daß sie nicht von vornherein genötigt würden, nur von „außen und oben" bestimmte Rituale zu praktizieren.

In diesem Sinne mahnte Vorgrimler gegen ein allzu fixiertes Zugleich „von betroffener und verehrender Zuwendung zu Gott" beispielsweise Liturgien des „Leidens an der Widersprüchlichkeit Gottes", des „Gotteszweifels", auch der „Gottesanklage" an. Ebenso wandte er sich gegen die immer noch häufig anzutreffende schlichte Gleichsetzung von Liturgie und Eucharistiefeier.

Sozusagen einem Härtefall des Feierns von Gottesdienst in zeitgenössischer Kultur widmete sich der evangelische Liturgiker *Karl-Heinrich Bieritz* aus Rostock: Eine „Technomesse" als Exempel für das Verhältnis von Liturgie und (Jugend-)Kultur. Vor dem Hintergrund einer detaillierten Analyse und kritischen Interpretation der verschiedenen Elemente, Texte, Symbole und Inszenierungen eines Techno-Gottesdienstes des Leipziger Kirchentages im vergangenen Jahr ebenso wie auch der „Techno-Religion" selbst beantwortete Bieritz seinerseits die Frage nach dem „Wie heute Gott feiern?".

Wie stets in der Christentums- und Liturgiegeschichte könne die Antwort nur „in der Spannung von Inkulturation und Konter-Kulturation des Evangeliums, in der Dialektik von Anknüpfung und Widerspruch" gefunden werden. Dabei bedauerte er, daß es heute den Kirchen an der nötigen Souveränität mangele, jene kulturellen Formen, in denen sich zeitgenössische Religiosität ausdrücke, in ähnlicher Weise von „Christus her zu prädizieren", wie es der Christenheit des 3. Jahrhunderts etwa in der Okkupation des Sonnengottkultes gelungen sei.

Die Sorge angesichts mancher Defizite, Mißverständnisse und Fehlentwicklungen prägten den Festvortrag des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* ebenso wie die Predigt des Vorsitzenden der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, des Kölner Erzbischofs Kardinal *Joachim Meisner*, beim Festgottesdienst. Meisner gab zu bedenken: Angesichts der Tatsache, daß die Kirche hierzulande oft in der bedrückenden Lage sei, die Mysterien der Sakramente in einer weitgehend säkularisierten Welt zu feiern, müsse nachgedacht werden über neue „Formen der Arkandisziplin", „die unser intimstes Mysterium des Glaubens vor dem nichtgläubigen oder noch nicht gläubigen Zugriff schützt und bewahrt".

In seinem der „Kunst, in der Grundhaltung heiliger Ehrfurcht Gottesdienst zu gestalten" gewidmeten Beitrag mahnte Lehmann etwa: Da „der Gottesdienst allein Gott dient", dürfe Liturgie nie zur „Selbstveranstaltung" degenerieren; bei aller Wertschätzung für das Vorkommen unseres Lebens in Feier und Gebet, müsse es jedoch immer um wirklich vor Gott Bedeutungsvolles gehen. Ebenso warnte er vor „wohlfeilen Subjektivitäten" im Gottesdienst oder konkreter etwa noch vor Fürbitten, die zu politischen Manifestationen verkämen.

Im Grunde befinde sich die Kirche immer noch in einer hin und her pendelnden, mal nach der einen, mal nach der anderen Richtung ausschlagenden Bewegung: zwischen einer Anhänglichkeit an altehrwürdige und unveränderliche Formen, die deren geschichtliche Bedingtheit nicht durchschaut, und dem mitunter fehlenden Sinn für die notwendige Konstanz und Geschichtsmächtigkeit vieler Symbole. Es sei offenbar schwer, „eine wirkliche Mitte zu finden, die aus sich selbst heraus überzeugt"; die Gefahr diese Mitte zu verlieren müsse immer wieder neu überwunden werden.

Besonders aber schärfte Lehmann ein, daß die Ermächtigung zur gottesdienstlichen Feier und zu ihrer Liturgie ein sakramentaler Akt sei. Viele hätten heute wenig Kenntnis und eine geringe Wertschätzung im Blick auf die sakramentale Grundstruktur von Kirche. Sein Fazit verband Lehmann mit dem Dank an das Liturgische Institut: Liturgische Bildung auf der ganzen Linie tue not. „Wir brauchen einen vertieften und immer wieder zur Umkehr bereiten, neuen Stil des liturgischen Feierns." *A. F.*

Ungewohntes Wirgefühl

Die außerordentliche Bischofssynode für Amerika

Vom 16. November bis zum 12. Dezember 1997 tagte in Rom die außerordentliche Bischofssynode für Amerika. Ihr Thema: „Begegnung mit dem lebenden Jesus Christus. Der Weg zu Umkehr, Gemeinschaft und Solidarität in Amerika". Nach der für Afrika war dies die zweite in der Reihe kontinentaler Bischofssynoden, die bis zur Jahrtausendwende stattfinden sollen. Nord- und Südamerika erlebten ein ansonsten kulturell wie kirchlich seltenes Zusammengehörigkeitsgefühl.

Selten tat man sich so schwer bei der Einschätzung eines kirchlichen Großereignisses wie im Fall der Mitte Dezember vergangenen Jahres in Rom zuendegegangenen außerordentlichen Bischofssynode für Amerika (vgl. HK, Januar 1998, 8ff.). Selten war das Interesse auch der kirchlichen Medien so einhellig gering. Und selten wurde offenbar auch unter Synodenteilnehmern so deutlich danach gefragt, ob sich die vier Wochen in der vatikanischen Synodenaula für sie tatsächlich gelohnt hätten.

Das heißt nicht, daß sich auf dieser Synode nicht auch interessante Perspektiven eröffneten – etwa der für Süd- wie Nordamerikaner ungewohnte Blickwinkel des gesamten Kontinents. Während sonst Nord- und Südamerika sich fast wie zwei Kontinente voneinander unterschieden sehen, man erst recht panamerikanischen Bestrebungen wegen ihrer hegemonialen Ziele eher mit Distanz begegnet, saß man in der Synodenaula plötzlich „in einem Boot" und spürte, wie sehr das Schicksal aller Teile dieses Erdteils zusammenhängt. Die lateinamerikanischen Bischöfen hatten Gelegenheit, ihre Beziehungen zu den „Yankee"-Mitbrüdern aus dem Norden zu überprüfen; denen aus dem Norden wurde ihre Verantwortung den Ortskirchen Lateinamerikas gegenüber deutlich vor Augen geführt.

Gesellschaftspolitische Fragen standen im Vordergrund

Vor allem aber war auch diese Bischofssynode trotz und wegen ihrer offensichtlichen Mängel und Grenzen ein getreulicher Ausdruck der derzeitigen kirchlichen Lage. Ereignisse dieser Art machen manches von dem öffentlich, was sonst eher weniger nach außen tritt. Jede Zeit hat die Bischofssynoden, wie sie die herrschenden kirchlichen Verhältnisse zulassen.

Und diese Verhältnisse stehen gegenwärtig weniger auf Selbstfindung von regionalen Teilkirchen à la Medellín und Puebla, als vielmehr auf *Bündelung* einer zentrifugalen Kräften ausgesetzten Kirche auf römisch vorgestanzten Wegen. Daß sich dafür eine in römischer Regie geführte Synode mit ihren, von früheren Synoden bekannten methodischen Schwächen besser eignet als ein regionalkirchliches Bischofstreffen, liegt auf der Hand.

Für die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche dürfte es nicht untypisch gewesen sein, daß die Bischofssynode für Amerika dann am deutlichsten vernehmbar wurde, wenn es um *gesellschaftspolitische* Fragen ging, vor allem um die internationalen Wirtschaftsbeziehungen. Was noch nichts über die Wirklichkeitsnähe dessen aussagt, was und wie hier im einzelnen gesprochen wurde. Erst recht, inwieweit tatsächlich Lösungsansätze in den Blick kamen, mit denen man auch im Gespräch mit Politikern und Wirtschaftsfachleuten bestehen könnte.

Zu den zentralen Herausforderungen der lateinamerikanischen Kirche gehört die Haltung, die sie zur herrschenden *Wirtschaftspolitik* einnimmt. Die in manchen Ländern erreichten Erfolge etwa bei der Inflationsbekämpfung können nicht darüber hinwegtäuschen, daß Einkommensunterschiede, soziale Spannungen, Armut deswegen nicht geringer werden.

Bis in die „Propositiones" hinein, die auch diesmal wieder nicht veröffentlichten (aber dennoch bekannt gewordenen) Vorschläge an den Papst für dessen nachsynodales Schreiben, das für gewöhnlich ein Jahr nach einer Synode erscheint, distanzierte man sich von einer geradezu als „ideologisch" gebrandmarkten, neoliberalistischen Wirtschaftsverfassung. Der chilenische Bischof *Ariztía Ruiz* sprach sich gar für die Suche nach einer „neuen Alternative zum neoliberalen Wirtschaftsmodell" aus. Zugleich thematisierten die Bischöfe in diesen Fragen die eigene mangelnde bis begrenzte Kompetenz verschiedentlich mit.

Als ein zentraler Teilaspekt dieses Themas erwiesen sich die *globalisierten Wirtschaftsbeziehungen*. Der Bischof von Mercedes (Uruguay), *Carlos Maria Collazzi Irazábal*, unterschied zwischen dem Phänomen als solchem und dem „ideologischen Konzept" der Globalisierung. Dieses Konzept mache die Armen glauben, sie seien „für ihre Armut selbst verantwortlich", da sie unfähig seien, als Mitbewerber auf dem freien Markt aufzutreten, was in Wirklichkeit „ungerecht und falsch" sei. Der Kirche bleibe gar nichts anderes übrig, als die Ideologie zu verurteilen. Die weltweite Einführung dieses Wirtschaftskonzeptes führe zu einem „systematischen Ausschluß der Schwächsten".

Im Verlauf der Synode blieb es nicht bei einer ausschließlich negativen Sicht von Globalisierung. Manche Bischöfe unterschieden zwischen positiven und negativen Aspekten des

Globalisierungsthemas, eine Sprachregelung, die sich schlußendlich auch in den „Propositiones" wiederfindet.
Gerade nordamerikanische Synodenteilnehmer gehörten zu denjenigen, die nicht in eine einseitig negative Bewertung einstimmten. Die englische Wochenzeitung „The Tablet" zitiert Erzbischof *Daniel Pilarczyk* von Cincinnati mit dem Hinweis, er habe gelernt, wie sehr die lateinamerikanischen Bischöfe über die Folgen der Auslandsschulden für die Armen besorgt seien. Er hoffe aber, daß ein abschließender Vorschlag „nicht hoffnungslos simpel" klingen werde.

Für die Theologie der Befreiung war kein Platz

Die diesjährige Botschaft von Johannes Paul II. zum *Weltfriedenstag* am 1. Januar – sie liest sich wie eine Fortsetzung der Diskussion auf der Synode – hält sich aus der konkreten Bewertung heraus, nennt Positives wie Negatives und stellt ansonsten Fragen. Die Globalisierung von Wirtschaft und Finanzen begreift der Papst offenbar zwar als unumkehrbare „Wirklichkeit". Die internationale Gemeinschaft hält er jedoch zur Förderung eines übernationalen „Gemeinwohls" an.

Eine zentrale Frage unter den sozialen Themen dieser Synode war die internationale *Verschuldungssituation*. Der Erzbischof von Lima, *Augusto Vargas Alzamora*, kritisierte in dem Zusammenhang, daß neuere Kredite heute die „verarmten Massen" gar nicht erreichten und wandte sich dagegen, die verschuldeten Länder des Südens für Kredite aufkommen zu lassen, die letztlich gar nicht beglichen werden könnten und die betreffenden Völker nur noch ärmer und noch abhängiger von den Geberländern machten.
In seiner traditionellen Botschaft zum 1. Januar schlägt der Papst die Förderung „konsistenter sozialer und produktiver Investitionen seitens aller weltwirtschaftlicher Instanzen" vor. In verschiedenem Rahmen war es zu diesen Fragen in jüngster Zeit mehrfach zu ranghohen Treffen von Kirchenvertretern mit Verantwortlichen der Weltbank und des Internationalen Weltwährungs-Fonds gekommen, wie jetzt auch bei der Synode betont wurde.

Im Vergleich zu den politisch-wirtschaftlichen Themen traten kirchlich bzw. pastoral brisante Fragestellungen insgesamt zurück. Lag es an der *personellen Zusammensetzung* der Synode, die bestimmte Fragen gar nicht oder doch kaum hoch kommen ließ? Oder daran, daß man es für zwecklos hielt, sich zu Fragen zu äußern, bei denen die Haltung etwa des Papstes seit langem bekannt ist und Veränderungshoffnungen schon seit einiger Zeit auf den nächsten Pontifikat vertagt werden?
Daß von der *Theologie der Befreiung* auf der Synode ausdrücklich keine Rede war, ist sowohl kennzeichend für die veränderten Verhältnisse in Lateinamerika selbst, aber vor allem auch für die Denk- und Arbeitsweise der Synode. Es sagt einiges über den analytischen Wert vieler Redebeiträge auf der Synode, wenn dieses Thema umgangen, wie ein Tabu behandelt wurde, über das man besten nicht spricht, sozusagen als Episode aus einer überwunden geglaubten Vergangenheit behandelt.
Mit der viel zu hörenden Klage über die „Strukturen der Sünden" einer neoliberalen Wirtschaftsordnung, dem Votum für eine „vorrangige Option für die Armen" sowie der Berücksichtigung der „kleinen kirchlichen Gemeinschaften" – in den „Propositiones" ist auch die Bezeichnung als „kleine ‚Basis'-Gemeinschaften" erwähnt – schien auf den ersten Blick eine gedankliche Nähe zur „Theologie der Befreiung" gegeben zu sein.
Doch damit war es nicht weit her. Die gesellschaftskritische Dimension der Basisgemeinden beispielsweise wurde kaum wahrgenommen, dafür wurden sie wie pastorale Einheiten unterhalb der Pfarrebene behandelt. In der Systematik der „Propositiones" firmieren sie zwischen „Pfarrei" und „kirchlichen Ämtern", nicht jedoch im Abschnitt über die „vorrangige Option für die Armen".

Die Ursachen hierfür haben auch mit der grundlegenden Methodik dieser Synode zu tun. Schon die *deduktive, christozentrische* – man kann auch sagen: christo-monistische – Perspektive, wie sie sich bereits in den Lineamenta und im Instrumentum laboris (vgl. HK, November 1997, 554ff.) abzeichnete, läßt die Frage nach dem örtlichen, geschichtlichen Spezifikum in den Hintergrund treten. Die Amerika-Synode war in dieser Hinsicht ein weiterer Versuch, mit gesamtkirchlichen Kategorien und Ansätzen die Kirche eines Kontinents in den Blick zu nehmen. Eine sich entschieden kontextuell verstehende Theologie (samt der damit einhergehenden eigenen Sozialformen) wie die Theologie der Befreiung hat dabei schon von daher keinen Platz.

Ängstlicher Umgang mit der Inkulturation

Auch mit einer Kategorie wie *„Inkulturation"* taten sich manche Synodenteilnehmer eher schwer. Aus den Berichten der spanischsprechenden Arbeitsgruppe E und der englischsprachigen Gruppe A sprechen eine gewisse Unsicherheit bei diesem Thema. In ersterer sprach man sich gegen eine Inkulturation aus, die zum Verlust christlicher Identität führe, und wies auf die Gefahr hin, daß Bemühungen dieser Art, ohne genügenden Sachverstand unternommen, zu „Folklore" und „Synkretismus" führen. Auf liturgischem Gebiet sei bereits genügend inkulturiert worden, heißt es. Die Befürchtungen scheinen in manchen Fällen größer gewesen zu sein als die Einsicht in die Notwendigkeit.
Ganz anders etwa der Redebeitrag des Bischofs von Carapegua (Paraguay), *Celso Yegros Estigarribia*. Er forderte die Synode auf, dem Thema Inkulturation große Bedeutung einzuräumen. Katechismen, die sich ausschließlich lehrhaft verstünden, müßten „überdacht" werden. Nähme die Kirche die Herausforderung der Inkulturation auf liturgischem Gebiet nicht an, dürfe man sich nicht wundern, wenn es zu „paralle-

len Liturgien im Volk" komme. Dann würden die Menschen die kirchliche Liturgie „passiv" über sich ergehen lassen und „freudig" auf eigene Weise feiern.
Wie schwierig und konfliktreich sich anderseits faktisch Inkulturierungsvorgänge gestalten können, erläuterte der haitianische Bischof von Les Gonaïves, *Emmanuel Constant*, am Beispiel der Haltung der Kirche seines Landes gegenüber „Voodoo". In Liturgie, Katechese und andere Gebieten der Pastoral habe man sich bemüht, kulturelle Elemente aufzunehmen. Dennoch sei auch Vorsicht geboten. „Voodoo" etwa sei keine „gültige, umfassende Antwort auf die tiefen Bedürfnisse des Menschen", sondern verursache nicht selten „Furcht, Trennung und Rache".
In Nord- und Südamerika gleichermaßen bekommt die Inkulturationsproblematik durch die verschiedenen *Minderheiten* und die *indigenen* Völker eine eigene Brisanz, was sowohl gesellschaftlich wie kirchlich erhebliche Probleme aufwirft. Viel Beachtung fand der Redebeitrag des indianisch-stämmigen US-Bischofs von Gallup (New Mexico), *Donald Edmond Pelotte*. Alle indigenen Völker des amerikanischen Kontinents litten heute unter „Vernachlässigung und Verarmung". Ihre Bemühungen um Beachtung der bestehenden vertraglichen Vereinbarungen, um Anerkennung ihrer Rechte und unterschiedlichen sozialen und kulturellen Bedürfnisse müsse man unterstützen. Tue die Kirche dies nicht, bestehe die Gefahr, diese Menschen „für immer zu verlieren". Die Inkulturation des sakramentalen Lebens, von Liturgie und Theologie sei „äußerst wichtig".
Der aus Österreich stammende Bischof *Erwin Kräutler* von der brasilianischen Prälatur Xingu betonte die *ökologische* Problematik in der Auseinandersetzung um die Lebensräume der Amazonas-Indianer. Wenn die Zerstörung (Verbrennung von Wäldern, Verschmutzung der Flüsse und Verseuchung mit Krankheiten) in der gegenwärtigen Geschwindigkeit anhalte, so Kräutler, könne man für Amazonien in einigen Jahrzehnten ein „Requiem" anstimmen. „Seel-Sorge" sei unter solchen Bedingungen für die Kirche nicht vom *Kampf für die Menschenrechte* zu trennen.

Wird Lateinamerikas Kirche ökumenischer?

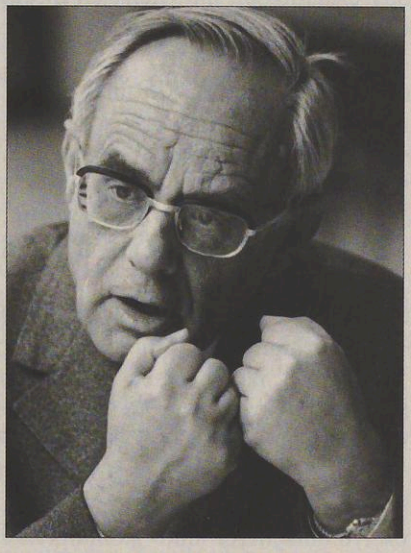
Die zunehmend enger werdende Verbindung von Nord- und Südamerika ist auf kaum einem Gebiet so spürbar wie bei den *hispanischen Einwanderern* nach Nordamerika (vgl. HK, November 1997, 579 ff.). Kardinal *Anthony Joseph Bevilacqua*, der Erzbischof von Philadelphia, wies darauf hin, daß auf lateinamerikanische Einwanderer im Jahre 2030 voraussichtlich 60 Prozent des Wachstums der US-Bevölkerung entfallen würden. Das bedeute, daß zur Mitte des nächsten Jahrhunderts 23 Prozent der Gesamtbevölkerung dieser Gruppe angehörten.

Auf die religiös-kulturellen Schwierigkeiten von in den USA lebenden „Hispanics" ging der neue Erzbischof von Chicago, *Francis Eugene George*, ein. Als katholische Einwanderer seien sie eine lateinamerikanische Minderheit innerhalb einer katholischen Minderheit in den USA. „Katholische hispanische Einwanderer müssen für sich einen neuen Weg finden, Katholik zu sein, um so ihren Glauben in einer für sie oftmals kulturell feindlich eingestellten Umgebung zu bewahren". Eine Vertreterin der afro-amerikanischen Katholiken, *Jacqueline Wilson* (Erzdiözese Washington), kritisierte dagegen, daß man sich in den USA zwar für die Bedürfnisse der hispanischen Einwanderer interessiere; unter den Afro-Amerikanern hätten jedoch viele den Eindruck, die eigenen Bedürfnisse würden demgegenüber weithin ignoriert. In der katholischen Kirche sähen viele von ihnen weiterhin eine „rassistische Institution".

Auf eine bis heute weniger beachtete Minderheitenruppe in den Vereinigten Staaten ging der Bischof von Oakland, *John Cummins*, ein, nämlich die *asiatischen* Einwanderer. Cummins wies darauf hin, daß inzwischen mehr Asiaten in die USA einwanderten als Europäer. 1995 seien mehr als doppelt so viele Menschen aus Asien in die USA eingewandert als aus dem „alten Kontinent", 270 000 gegenüber 128 000.
Allein in den letzten zehn Jahren wanderten demnach über zwei Millionen Asiaten nach Osten. Im Jahre 2025 sollen zwölf Prozent der US-Gesamtbevölkerung asiatischer Herkunft sein. Zur Integration dieser Einwanderer in das kirchliche Leben berichtete Cummmins sowohl von Bemühungen, sie als Sprachgruppen innerhalb bestehender Pfarreien anzusiedeln – was sich z. T. jedoch als schwierig erweise – , als auch über die Bildung eigener Einwandererzentren.
Zu den Themen, bei denen die Synode selbst – gerade auch gegenüber den vorsynodalen Ausarbeitungen – am meisten *eigenes Profil* zeigte, gehört die Auseinandersetzung mit dem, was man ansonsten gerne das *„Sektenproblem"* nennt. Unüberhörbar war hier das Votum zahlreicher Teilnehmer, differenzierter und ökumenisch sensibler zu sprechen, als dies bislang vielfach getan wurde.
Der aus Australien stammende Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal *Edward Cassidy*, etwa appellierte, mit dem Begriff der Sekte sorgfältig umzugehen: „Christliche Gruppen fühlen sich tief verletzt, wenn sie zusammen mit anderen nichtchristlichen Organisationen und neuen religiösen Bewegungen in einen Topf geworfen werden". Vielfach werde zwischen „sektiererhaftem Verhalten" und Sekten nicht unterschieden.

Die Synode brachte insgesamt eine *Besinnung auf den Ökumenismus* auf einem Kontinent, auf dem es manchem vorkommt, als habe er diesen wegen seiner überwiegenden katholischen Prägung nicht nötig. Der Bischof von Chitré (Panama), *José Luis Lacunza Maestrojuán*, gehörte zu denen, die für eine grundlegende Umorientierung in Sachen Ökumene plädierten. Auf der einen Seite erscheine Ökumene manchem in Lateinamerika überflüssig, eine Angelegenheit von Experten, ja ein „Zeichen von Schwäche"; auf der anderen Seite habe die aggressive Präsenz sogenannter

Karl Rahner – Wegbereiter der modernen Theologie



Karl Rahner
Sämtliche Werke
Hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung

Alle Texte in einer sorgfältigen Gesamtausgabe; die Einzelbände jeweils mit Editionsbericht, Quellennachweis und Register, im Umfang von 400-600 Seiten, sowohl einzeln wie auch zur Fortsetzung beziehbar. Jährlich erscheinen etwa zwei bis drei Bände in nicht numerischer Reihenfolge.
(Koproduktion der Verlage Benziger und Herder).

EDITIONSPLAN

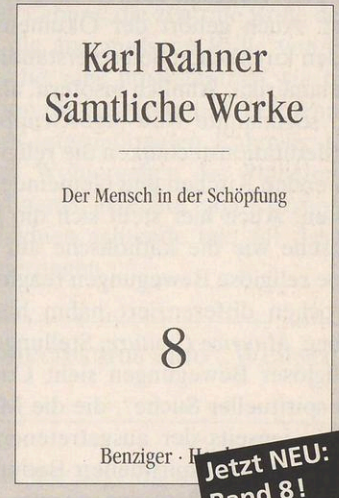
I. Grundlegung
(1922-1949 / Bände 1 bis 8)
1. Fundamente im Orden
2. Geist in Welt
3. Gnade und Mystik
4. Hörer des Wortes
5. Not der Zeit
6. Die Buße
7. Von der Not und dem Segen des Gebetes
8. Schöpfungstheologie

II. Aufbau
(1949-1963 / Bände 9 bis 17)
9. Maria im Dogma
10. Kirche in der Herausforderung der Zeit
11. Geschichte der Buße
12. Die Gestalt Jesu Christi
13. Ignatius von Loyola
14. Christliches Leben
15. Verantwortung der Theologie
16. Anstöße zur Erneuerung
17. Vorbereitung des Konzils

III. Entfaltung
(1964-1976 / Bände 18 bis 26)
18. Das Konzil
19. Selbstvollzug der Kirche
20. Das Konzil in der Ortskirche
21. Entwürfe einer Zusammenschau
22. Personale Heilsvermittlung
23. Priesterliche Existenz
24. Gemeinschaft der Glaubenden
25. Sakramente
26. Grundkurs des Glaubens

IV. Sammlung
(1977-1984 / Bände 27 bis 32)
27. Ignatianischer Geist
28. Zukunft von Christentum und Welt
29. Ökumene
30. Wandel und Pluralismus der Welt
31. Die Frage nach Gott
32. Rückblicke und Erinnerungen

Erschienen sind bisher
Band 2, 4, und 19



576 Seiten, gebunden,
bei Abnahme des Gesamtwerkes:
DM 128,– /öS 947,– /SFr 122.–
Einzelpreis: DM 158,– /öS 1169,– /SFr 150.–
ISBN 3-451-23702-4

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

Sekten Verwirrung gestiftet, Verdächtigung und defensive Verhaltensweisen gefördert, die zuweilen Vorurteile gegenüber dem ökumenischen Dialog verursacht hätten. Lacunza setzte sich ein für mehr ökumenische Bildung ein, für einen Ökumenismus ohne Wenn und Aber auch den sogenannten „historischen Kirchen" gegenüber sowie einer Überprüfung der Verwendung des Begriffs der „Sekte".

Auf eine Reihe möglicher Ursachen für die Entstehung dieses Phänomens ging der Erzbischof von Concepción (Chile), *Antonio Moreno Casamitjana*, ein. Den Priestermangel, der große Gebiete ohne die erforderliche pastorale Betreuung belasse, nannte er als eine Ursache; eine unzureichende Bildung der Gläubigen in bezug auf Glaubenslehre und Spiritualität; außerdem ein zuweilen starres und wenig einladendes Konzept pastoraler Arbeit, andererseits auch eine zunehmend aggressive Haltung evangelikaler Gruppen sowie schließlich politische und kulturelle Interessen, die die Ausbreitung dieser Gruppen in Lateinamerika begünstigten.

Was nicht in den Medien vorkommt, existiert nicht

In Nordamerika stellt sich die Lage in dieser Beziehung ebenso verschieden wie ähnlich dar. Verschieden insofern, als dieser Teil Amerikas zutiefst religiös-konfessionell plural verfaßt ist. Auch gehört der Ökumenismus dort ungleich mehr zu den kirchlichen Selbstverständlichkeiten als in Süd- und Mittelamerika. Ähnlich insofern, als im Norden esoterische bzw. sogenannte New-Age-Gruppen sowie östlich inspirierte Meditationstechniken die religiöse Landschaft über die bestehenden Kirchen und Gemeinden hinaus noch pluraler gestalten. Auch hier stellt sich die Frage, wie eine etablierte Kirche wie die katholische auf die Veränderungen durch neue religiöse Bewegungen reagiert.
Ausgesprochen differenziert nahm hierzu der Erzbischof von Québec, *Maurice Couture*, Stellung. In der Ausbreitung neuer religiöser Bewegungen sieht Couture vor allem ein „Zeichen spiritueller Suche", die die Menschen oftmals auf ein Gebiet „jenseits der ausgetretenen Pfade" führe. Die Kirche solle auf die spirituellen Bedürfnisse hören, die in den neuen religiösen Bewegungen zum Ausdruck kämen. Es könne sich hierbei um wichtige Hinweise auf Bedürfnisse handeln, die die Kirche nicht befriedigen könne, etwa die Faszination durch die Bibel und die Sehnsucht nach innerer Erfahrung.
Eine Reaktion, die Christen angemessen ist, forderte Couture: Die Gläubigen über Techniken und Annäherungsmethoden aufzuklären sei etwas anderes als in „ungerechte Attacken", wie sie von bestimmten Medien ausgingen, einzustimmen. Die Kirche müsse sich offen zeigen für die Versöhnung mit Menschen, die die Kirche in Richtung neuerer religiöser Bewegungen verlassen hätten. Schließlich müsse sie passende Hilfe für diejenigen anbieten, die durch neue religiöse Bewegungen geistig verwirrt worden seien.

Eng verwoben mit der Auseinandersetzung mit neuen religiösen Bewegungen gerade in Südamerika ist die Tatsache, daß man sich in der dortigen Kirche Gedanken macht über den verstärkten Einsatz von *Massenmedien*. Trotz der erheblichen Unterschiede in den kirchlichen wie gesellschaftlichen Kommunikationsverhältnissen sprachen sich Bischöfe Nord- wie Südamerikas dafür aus, als Kirche den Medieneinsatz zu verstärken.
Der Erzbischof von São Paulo, Kardinal *Paulo Evaristo Arns*, gehörte ebenso zu den Befürwortern eines vermehrten Medieneinsatzes wie der „Aufsteiger" dieser Synode – er wurde als einziger gleich im ersten Wahlgang in die für die Umsetzung der Synodenberatungen zuständigen Kommission gewählt –, der Erzbischof von Montréal, Kardinal *Jean-Claude Turcotte*.
Die Kirche müsse die Entwicklung der Massenkommunikation mit einem „vernünftigen Optimismus" begleiten, meinte Arns. Man dürfe hier nicht zu spät kommen, weil dann die „leeren Stühle bereits von anderen besetzt sind". Er verwies auf die bestehenden 5000 kirchlichen Radiosender Brasiliens: „Sie erreichen das breite Volk und geben ihm die Möglichkeit, am Leben der Kirche teilzunehmen – und dies ohne Proselytenmacherei und Kommerzialisierung". Turcotte sagte zum gleichen Thema, trotz aller Grenzen und Risiken einer Verkündigung über die Medien bestehe keine Grund, als Kirche ängstlich zu reagieren. Wenn Kirche nicht in den Medien vorkomme, laufe sie Gefahr, in dieser Welt nicht vorzukommen.

Schwer verständlich ist, daß eine Frage wie die nach dem bedrückenden *Priestermangel* in Südamerika – obwohl verschiedentlich erwähnt – keinen sonderlich großen Stellenwert eingenommen hat. „The Tablet" berichtet, daß zu guter Letzt ein Satz aus den „Propositiones" herausgenommen worden sei, in dem es hieß, man müsse Mittel und Wege finden, um das eucharistische Opfer den vielen Gläubigen zu ermöglichen, die es bis heute entbehren müßten (20.–27.12.97). Möglicherweise weil man befürchtete, auf diesen Satz könnten sich diejenigen berufen, die für neue Zugangswege zum Priestertum eintreten, um so allen Getauften zu ihrem „Recht" auf Eucharistie zu verhelfen.

Warum nicht mehr Synodenteilnehmerinnen?

Beispielhaft für den Ernst der Lage in Nordamerika steht der Redebeitrag des Generalsekretärs der kanadischen Bischofskonferenz, *Emilius Goulet*. Die sich fortsetzende Verringerung der Zahl der Priester bezeichnete er als „dramatisch". In einigen Diözesen finde eine Rekrutierung von Priesternachwuchs faktisch nicht mehr statt. Goulet ging auch auf die Veränderungen für die verbleibenden Priester ein: „Viele Priester haben den Eindruck, daß die Verantwortung für mehr als eine Pfarrei die Qualität ihrer Beziehung zu den Gläubigen beeinträchtigt und es ihnen nicht länger erlaubt, der Eucharistie, der Quelle und dem Höhepunkt

christlichen Lebens, einen hohen Stellenwert einzuräumen". Ganz abgesehen davon, daß eine erkleckliche Zahl an Gläubigen nicht bereit seien, die Tatsache hinzunehmen, daß sie keinen Pfarrer mehr hätten. Auf die Priester werde zunehmend großer Druck ausgeübt und ihr „Image" werde beschädigt.

So unterschiedlich die Lage von *Frauen* in Gesellschaft und Kirche in Nord- und Südamerika auch ist – dieses Thema gehörte gleichfalls eher zu jenen, die die Synode nicht eigentlich prägten. Die bolivianische Ordensfrau und Journalistin *Ana María Romero de Campero* forderte die katholische Kirche auf, sich zu öffnen für die Lage von Frauen und zu versuchen, die volle Bedeutung dessen zu verstehen, was auf diesem Gebiet gegenwärtig geschehe. Die Kirche dürfe keine „Unterlassungssünde" begehen, wenn sie mit dem Erwachen der Frauen konfrontiert werde. Sie wies vor allem auf die sich gerade für Frauen in Lateinamerika rapide verschlechternden Lebens- und Überlebensbedingungen (Armut, alleinerziehend, Gewalt) und deren Folgen für Familien, Kinder und Jugendliche hin und bedauerte den geringen Fortschritt auf dem Weg zu mehr „wirklicher Gleichheit" zwischen den Geschlechtern.
Die Präsidentin der „Leadership Conference of Women Religious" der USA – in ihr sind die weitaus meisten US-Frauen-Ordensoberen organisiert –, *Mary Waskowiak*, sprach sich dafür aus, Frauen in kirchliche Entscheidungspositionen zu bringen und ihre Fähigkeiten für Konfliktlösung und Konsensbildung zu nutzen. Trotz solcher Äußerungen fragte der Leiter des „Papst Johannes Paul II. Instituts für Soziale Studien" in Medellín (Kolumbien), *Belisamo Betancur*, warum auf der Synode nur so wenige Frauen immerhin über die Hälfte der Menschen Amerikas verträten. Er sehe darin eine „Diskriminierung", die korrigiert werden müsse.
Eine eingehende Auseinandersetzung mit der Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche trug der kanadische Bischof von Prince George, *Gerald Wiesner*, vor: Offenheit für die Anliegen von Frauen schließe die Bereitschaft ein, schwierige Fragen zu diskutieren. Die Frage der Frauenordination führe in der Kirche in Kanada zu viel Uneinigkeit. Die Verwendung einer frauengerechten („inklusiven") Sprache sei allgemeiner Standard geworden; Abweichungen von dieser Norm würden als „verdächtig, von einigen als beleidigend empfunden". Immerhin wird in den „Propositiones" die stärkere Beteiligung von Frauen in kirchlichen Leitungsdiensten („muneribus dirigentibus") sowie bei der Liturgie als notwendig bezeichnet – wenn auch hinzugefügt wird, daß dies im Rahmen dessen geschehen müsse, was die geltenden kirchlichen Normen zulassen.

Wenn – wie verschiedentlich auch von Synodenteilnehmern zu hören – von der jüngsten vatikanischen *Laien-Instruktion* kaum die Rede gewesen sein soll, so stimmt dies nur auf den ersten Blick. Auffällig war, mit welcher Deutlichkeit immer wieder Stellenwert und Bedeutung des Engagements von *Laien* in der Kirche betont wurde.
Während mancher Synodenteilnehmer erst im Flugzeug nach Rom den Wortlaut der Instruktion zur Kenntnis nehmen konnte, wurde verschiedentlich versucht, dem entstandenen Eindruck einer Lückenbüßer-Rolle von Laien in der Kirche entgegenzuarbeiten – ganz im Sinne jener Kommentare zur Instruktion, wie man sie auch von deutschen Bischöfen gehört hat. Der Bericht des französischsprachigen „Circulus minor" befaßt sich ausführlich mit diesem Thema. Mit einem Zitat aus „Evangelii nuntiandi" von Paul VI. wird betont, daß es „anerkannte und bejahte Dienste" in der Kirche gebe, die Laien übertragen würden, „dank der Ermunterung durch Papst Paul VI. zur Schaffung einer Vielzahl von Diensten".
Fragt sich schlußendlich, welche Themen diese Synode beherrschten, die lateinamerikanischen oder die nordamerikanischen? Auf den ersten Blick wird man sagen: die lateinamerikanischen. Sieht man genauer hin, zeigt sich, daß es nicht hier die lateinamerikanischen, dort die nordamerikanischen Themen gab, sondern eher lateinamerikanische und nordamerikanische Aspekte vielfach ein und desselben Themas.

Erzbischof *Rembert Weakland*, einer der bekanntesten, als liberal geltenden US-Bischöfe, war es, der eine zwischen Norden und Süden auffallend ausgewogene Themenliste vortrug. Als Elemente einer „globalen gerechten Wirtschaft und Kultur" nannte er: die Würde der menschlichen Person und die Heiligkeit des Lebens; die zentrale Rolle der Familie in der Gesellschaft; die angemessene Rolle von Frauen in Gesellschaft und Kirche; eine innerstaatlich wie international verstandene Option für die Armen; Arbeitnehmerrechte im nationalen wie im internationalen Rahmen; Erziehung für alle; ökologisches Wohlergehen des Planeten wie des amerikanischen Kontinents; gerechte, von Korruption freie, die Rechte der Individuen achtende und für das Gemeinwohl arbeitende Regierungen.

Nach dem Weltkatechismus eine „Weltsynode" in Etappen

Trotz des Einblicks in die Lage dieses Kontinents in kirchlich-religiöser wie in gesellschaftlicher Hinsicht, den die Synode lieferte – ihr inhaltlicher Ertrag blieb begrenzt und konnte über manche methodischen Schwierigkeiten nicht hinwegtäuschen. Die Synode mag Nord- und Südamerika auf neuartige Weise ins Gespräch gebracht haben, ob sie sich genügend genau und eingehend mit ihren Themen befaßte – befassen konnte – ist zu bezweifeln. Schon die Fülle der behandelten Fragen führte im Grunde dazu, daß vieles nur im Stile von Stichworten und Appellen und obendrein wenig analytisch abgehandelt wurde.
Die kontinentalen Bischofssynoden nehmen sich wie der Versuch einer katholischen Antwort auf eine sich globalisierende Weltkultur aus. Nach dem „Weltkatechismus" sozusagen eine „Welt-Synode" in Etappen: Afrika, jetzt Amerika,

dieses Jahr Asien und zu einem bisher noch nicht festgelegten Termin Europa und Australien/Ozeanien – so soll die Kirche gleichsam nach einem identischen Strickmuster für das dritte Jahrtausend fit gemacht werden. Ein differenzierter Blick auf die je verschiedene, historisch gewachsene Lage einer bestimmten Ortskirche paßt in dieses Schema offenbar nur begrenzt hinein.

Im Fall der Amerikasynode spielte man zwar mehr oder weniger lautlos mit – Vorbehalte waren aber unter den Teilnehmern zu hören. Gespannt sein darf man, wie es bei der Asiensynode weitergeht. Hier haben sich jedenfalls die japanischen Bischöfe in ihrer Antwort auf die Lineamenta äußerst kritisch zu dem „im Kontext des westlichen Christentums" entstandenen inhaltlichen Konzept geäußert. Sie setzten sich dafür ein, daß Inhalt und Ablauf der Synode für Asien nicht von Rom, sondern von den Kirchen Asiens bestimmt werden sollten (Weltkirche, Nr. 7–1997, S. 209 ff.).

Das römische Synodensekretariat mag die weiteren kontinentalen Treffen mit gleichbleibendem Eifer vorbereiten und durchführen – ein in mancherlei Hinsicht problematisches Synodenkonzept könnte sich dennoch totlaufen. Das Ausmaß des Problemdrucks auf vielen Gebieten des kirchlichen Lebens steht in einem auffälligen Mißverhältnis zur ritualisierten Wiederkehr von Bischofstreffen, die sich zu wenig intensiv mit konkreten anstehenden Problemen befassen können, um tatsächlich etwas zu bewirken. Der Reiz eines ungewohnten Wir-Gefühls könnte sich als zu kurzlebig erweisen.

Klaus Nientiedt

„Eigene Ausdrucksform von Leben"

Fragen zu Behindertenhilfe und -integration an Pastor B. Wolf (Bethel)

Skandalöse Gerichtsurteile und die Zunahme gewalttätiger Übergriffe gegen behinderte Menschen geben Anlaß zur Sorge. Auf der anderen Seite stehen etwa Erfolge bei der Integration behinderter Kinder in Regelschulen, konnte ein besonderer Diskriminierungsschutz im Grundgesetz festgeschrieben werden. Über die Lage behinderter Menschen heute sprachen wir mit Pastor Bernward Wolf, Leiter in der Westfälischen Diakonenanstalt Nazareth und Mitglied im Vorstand der von Bodelschwinghschen Anstalten Bethel. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Pastor Wolf, schon in der Art und Weise, in der Nichtbehinderte von behinderten Menschen sprechen, zeigen sich Befangenheit, Unsicherheit, Ängste, Insensibilität, aber auch der Mangel an Respekt, Anerkennung und Verständnis. Von ‚Krüppeln' und ‚Irren' spricht man heute nicht mehr, sondern meist von den ‚Behinderten'…

Wolf: Der angemessene Begriff ist sicherlich ‚Menschen mit Behinderung' oder ‚behinderte Menschen'. Von ‚Behinderten' zu reden, bedeutet, Menschen auf ihr Behindertsein zu reduzieren. Die Behinderung aber macht meist nur einen kleinen Teil einer Persönlichkeit aus. Behindertsein ist ein Attribut, eine Eigenschaft unter vielen anderen Eigenschaften eines Menschen. Behindertsein ist aber nicht nur eine Eigenschaft eines Menschen. Es hat meistens auch eine soziale Seite. Die Kampagne ‚Aktion Grundgesetz', die mit einer großen Plakataktion im letzten Jahr begonnen wurde, drückt dies so aus: Behindert ist man nicht, behindert wird man. Damit soll darauf aufmerksam gemacht werden, daß die größten Einschränkungen, die ein behinderter Mensch bewältigen muß, nicht in ihm selbst liegen, sondern darin, wie ihm seine Umwelt und unsere Gesellschaft begegnen, wie ihm Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten zur Verfügung gestellt oder verweigert werden.

HK: Hat sich auch der Sprachgebrauch in einer Einrichtung wie Bethel gewandelt?

Wolf: Hier in Bethel wurde früher von ‚unseren Kranken' gesprochen. Auch darin drückte sich eine bestimmte Haltung aus. Es gab eine hohe Identifizierung der hier Arbeitenden mit den Hilfsbedürftigen. In dem ‚unser' aber lag auch etwas Besitzergreifendes. Vor allem aber sind behinderte Menschen nicht per se krank. Behinderung ist eine Beeinträchtigung, die sich durch ein Leben hindurchzieht, eine Krankheit aber ist zeitbegrenzt, auch wenn sie sehr lange dauern kann.

„Behindertenfeindlichkeit scheint heute eher subtiler zu sein"

HK: Behindertenverbände, ihre verschiedenen Unterstützergruppen und -initiativen beklagen, wie jüngst erst anläßlich des international begangenen Tages des behinderten Menschen, ein behindertenfeindliches Klima in unserer Gesellschaft, einige sehen sogar in den letzten Jahren eine Entwicklung zum Schlechteren. Ist diese Klage berechtigt? Wel-

che Anzeichen zunehmender Behindertenfeindlichkeit beobachten Sie?

Wolf: Beispielsweise kann man mehr und mehr über Gewalt gegen behinderte Menschen hören. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß das Gewaltpotential in unserer Gesellschaft insgesamt zunimmt. Häufig richtet sich diese Gewalt gegen Menschen, die in irgendeiner Form „anders" sind. Das kann Ausländer betreffen, Menschen mit Behinderung oder auch andere. Gerade zum Jahreswechsel hat es wieder eine Reihe von erschreckenden Gewalttaten gegeben. Insgesamt scheint mir die Behindertenfeindlichkeit heute jedoch eher subtiler geworden zu sein: Anders als in den siebziger und achtziger Jahren hat Solidarität als eine gesellschaftlich anerkannte Haltung und als politisches Ziel heute nicht mehr den gleichen Stellenwert; die Bereitschaft, Solidarität zu fordern, besonders aber auch zu praktizieren, ist erkennbar geschrumpft. Dies ist auch in der behindertenpolitischen Diskussion zu spüren. Es gibt für die Weiterentwicklung der Lebensmöglichkeiten behinderter Menschen keine selbstverständliche Basis mehr, keine selbstverständlich getragene gemeinsame Verantwortung. Menschen, die auf Hilfe angewiesen sind, die sich in besonderen Lebenssituationen befinden, geraten daher zunehmend unter Rechtfertigungszwang, und das steht in Widerspruch zu den Werten, die das Grundgesetz vertritt.

HK: Wo bekommen behinderte Menschen diese veränderte Grundhaltung, diesen erhöhten Rechtfertigungsdruck zu spüren?

Wolf: Beispiele hierfür sind etwa die Debatten um die Pflegeversicherung und die Eingliederungshilfe. Bei diesen Auseinandersetzungen geht es kaum noch um die inhaltlichen Fragen der Hilfe und Unterstützung, sondern im wesentlichen nur noch um den Kostenaspekt, konkret um mögliche Einsparungen. Dabei wird auch mit falschen Argumenten gestritten. Die Rede etwa von der Explosion der Sozialkosten ist einfach nicht zutreffend. Der Anteil der Sozialausgaben am Bruttosozialprodukt hat seit Anfang der siebziger Jahre nicht zugenommen. Aber mit den für Soziales aufgewandten 33 Prozent des Bruttosozialproduktes müssen heute viel mehr Menschen unterstützt werden als noch in den siebziger Jahren, nicht zuletzt auch wegen der immer größer werdenden Gruppe der Arbeitslosen. Wer in dieser Situation für behinderte und hilfsbedürftige Menschen eintritt, spürt enormen Legitimationsdruck. Auch wenn die Situation behinderter Menschen in unserem Land vielleicht besser ist als in manchem anderen, kann das kein Grund sein, positive Entwicklungen rückgängig zu machen. Der Lebensstandard bei uns ist insgesamt vergleichsweise hoch, und da müssen natürlich auch die Menschen einbezogen werden, die besondere Unterstützung brauchen, um ihr Leben führen zu können.

HK: Was hat sich in den politischen Debatten konkret geändert, wenn denn nicht mehr in gleichem Maße wie früher Hilfe und Unterstützung für behinderte Menschen als Aufgabe der ganzen Gesellschaft verstanden werden?

Wolf: Die politische Diskussion wird immer weniger von dem gemeinsamen Interesse begründet, für Menschen, die mit bestimmten Handicaps leben müssen, Voraussetzungen zu schaffen, daß diese soweit wie möglich gleiche Lebensmöglichkeiten und -chancen haben. Darauf zielt die ‚Eingliederungshilfe' wie im Paragraphen 39 des Bundessozialhilfegesetzes beschrieben wird. Es geht darum, den behinderten Menschen „in die Gesellschaft einzugliedern", insbesondere, ihm „die Teilnahme am Leben in der Gemeinschaft zu ermöglichen oder zu erleichtern, ihm die Ausübung eines angemessenen Berufes oder einer sonstigen Tätigkeit zu ermöglichen oder ihn soweit wie möglich unabhängig von Pflege zu machen". Der damit verbundene Anspruch auf Eingliederungshilfe gilt für alle behinderte Menschen, und wir machen immer wieder die überraschende Erfahrung, welche Entwicklungen und welche Anteilnahme am Leben auch für sehr schwer behinderte Menschen möglich sind, wenn sie die entsprechende Unterstützung bekommen. Das wird in den gegenwärtigen Diskussionen kaum ernsthaft berücksichtigt. Das Ziel einer Reduzierung der Kosten verdeckt alles andere.

„Maßstab unserer Arbeit ist die Würde des behinderten Menschen"

HK: Der ganze soziale Sektor steht unter erheblichem Druck zur Kostenreduzierung. Was beunruhigt Sie da so besonders an der politischen Debatte im Bereich Hilfe für behinderte Menschen?

Wolf: Es geht jetzt darum, wieviel Geld zur Verfügung gestellt werden soll, nicht mehr darum, was behinderte Menschen brauchen. So wird versucht, möglichst viele behinderte Menschen in die Zuständigkeit der Pflegeversicherung abzuschieben. Aber das Ziel der Eingliederungshilfe kann nicht durch Leistungen der Pflegeversicherung ersetzt werden, die von einem sehr eingeschränkten Pflegeverständnis ausgeht und sich vor allem auf körperliche Pflege bezieht. Da das Pflegeversicherungsgesetz mit Blick auf alte Menschen entwickelt worden ist, war offenbar der Gesichtspunkt der Begleitung und Unterstützung zu einem möglichst normalen Leben nicht im Blick. Für behinderte Menschen geht es aber um die Gestaltung ihres gesamten Lebens und nicht nur um eine zeitlich begrenzte Phase von Krankheit oder Alter. Es mag ja die eine oder andere Stelle gegeben haben oder auch noch geben, wo Abläufe kostengünstiger gestaltet werden können oder andere Einsparungen noch möglich sind. In den vergangenen Jahren ist hier in vielen Bereichen bereits sehr viel geschehen. Es ist jetzt allerdings kaum noch Spielraum da, und wir stehen an der Grenze, jenseits derer die Lebensqualität von Menschen mit Behinderung zur Disposition steht. Der Individualismus, der unsere Gesellschaft prägt, scheint die Ansprüche und Rechte von behinderten Menschen auf Individualität auszuschließen.

HK: Inwiefern bestimmt die Orientierung an dieser Individualität die Arbeit im Bereich der Behindertenhilfe und -integration?

Wolf: Jeder muß die Chance bekommen, daß sein Leben gelingen, daß er sein Leben bejahen kann einschließlich seiner Einschränkungen. Unsere Arbeit der letzten Jahre war von dem Assistenzprinzip, also dem besonderen Anliegen bestimmt, Menschen, die mit Einschränkungen leben müssen, so zu unterstützen, daß sie so selbständig wie möglich leben können. Wir führen nicht das Leben für die behinderten Menschen, sondern begleiten und unterstützen sie. Der Maßstab unserer Arbeit ist die Würde des behinderten Menschen, seine Bedürfnisse und Entscheidungen. In der konkreten Arbeit ist dieses Assistenzprinzip allerdings oft sehr schwierig zu realisieren: Derjenige, der im Behindertenbereich arbeitet, muß erst einmal lernen, sehr genau hinzuhören und hinzuschauen, um zu erkennen, was ein behinderter Mensch wirklich will und braucht.

HK: Geraten jetzt auch diese Ziele und Standards in der Behindertenarbeit in Gefahr?

Wolf: Diese Ziele gelten auch weiterhin für unsere Arbeit. Gerade mit der Notwendigkeit, die Qualität unserer Arbeit deutlicher zu beschreiben, werden sie in der Mitarbeiterschaft intensiv diskutiert. Aber natürlich sehen wir die Gefahr, daß der Umbau oder richtiger der Abbau des Sozialstaates und die Dominanz der Kostendiskussion die Umsetzung dieser Ziele massiv gefährden. Trotzdem hoffen wir gerade im Wahljahr auf die Unterstützung von Politikerinnen und Politikern, so daß doch noch Regelungen erreicht werden, die die Eingliederungshilfe für Menschen mit Behinderungen erhalten. Die Fachverbände der Behindertenhilfe haben dafür Vorschläge gemacht, die hoffentlich auf offene Ohren stoßen.

HK: Wie setzen Sie das Prinzip der Unterstützung und Begleitung hier in Bethel um?

Wolf: Wir haben die Erfahrung gemacht, daß eine Reihe von Menschen, die vor vielen Jahren hergekommen sind und lange Zeit in einem Heim gelebt haben, heute mit einer ambulanten Betreuung selbständig in einer eigenen Wohnung leben können. In den letzten Jahren wurden neue Möglichkeiten geschaffen, damit behinderte Menschen in die Stadt ziehen können. Andere haben den Wunsch geäußert, in die Region zurückzuziehen, aus der sie ursprünglich stammen, wo vielleicht Verwandte oder Bekannte leben oder wo es einfach eine heimatliche Verbundenheit gibt. Auch dies ließ sich für eine ganze Reihe von Menschen realisieren. Es gibt andere Menschen mit stärkeren Behinderungen, die einen höheren Bedarf an Betreuung und Begleitung haben und daher eher in Einrichtungen, wie der unseren mit ständiger Begleitung leben müssen. Das Ziel bleibt aber, sie soweit wie irgend möglich und soweit sie es selber wollen, bei der Teilhabe am Leben der Gemeinschaft zu unterstützen. Für den schwerbehinderten Menschen, der sehr viel nahe Betreuung braucht, ebenso wie für den äußerlich nicht so schwer behinderten, der alleine lebt, gilt aber das gleiche Prinzip: Zuerst müssen wir erfahren und lernen, was dieser einzelne Mensch selbst will und braucht.

HK: Stehen solche Bemühungen um möglichst dezentrale, vor allem aber am Einzelfall orientierte Hilfsangebote mit der ‚Deckelung' der Mittel jetzt wieder zur Disposition?

Wolf: Das eigentlich Problem besteht darin, daß solche inhaltlichen Fragen in der aktuellen behindertenpolitischen Diskussion gar nicht oder kaum noch in den Blick geraten. Für uns wird es dort schwierig, wo nicht mehr geschaut werden kann, was für den einzelnen Menschen das Richtige ist, und eine konkrete Lebenssituation nur noch unter finanziellen Gesichtspunkten beurteilt wird. Es kann nicht jeder Preis für alles gezahlt werden. Aber die Gesellschaft muß dem gerecht werden, was sie als Anspruch artikuliert und definiert hat, nämlich die Chancengleichheit aller Menschen.

„In der Biotechnologie entsteht eine gefährliche Eigendynamik"

HK: Die Fülle der verschiedenen Behindertenorganisationen und -verbände ist kaum zu überschauen. Haben diese und andere Anwälte behinderter Menschen nicht das nötige politische Gewicht, solchen Entwicklungen entgegenzutreten?

Wolf: Es gibt die vier großen Fachverbände der Behindertenhilfe – Caritas, Diakonie, Lebenshilfe und die Anthroposophen –, die ihre Zusammenarbeit in den letzten Jahren sehr intensiviert haben, die auch im politischen Raum Beachtung finden und schon einiges bewirken konnten. Wir sind sehr froh, daß sich das so entwickelt hat. Trotzdem haben sie sicherlich nicht die gleiche politische Macht wie andere gesellschaftliche Gruppierungen und Interessenverbände. Die Fülle der Gruppen, der Selbsthilfe- wie der Unterstützerorganisationen beweist, wie viele Menschen in diesem Bereich engagiert sind. Wo es um politische Entscheidung und politische Macht geht, bleiben diese Gruppen in der aktuellen Diskussion leider relativ schwach.

HK: Wie könnte die Lobbyarbeit für behinderte Menschen gestärkt, das politische Standing von Selbsthilfe- und Unterstützergruppen verbessert werden? Wie könnten dabei auch die Kirchen in ihrer Anwaltschaft von innen wie von außen gestärkt werden?

Wolf: Die Kirchen gehören unter den gesellschaftlichen Großgruppen sicherlich zu denen, die mit am deutlichsten Position zugunsten behinderter Menschen beziehen. Sie müssen sich allerdings fragen lassen, wie weit sie das, was sie fordern, selbst einlösen. In vielen Gemeinden und kirchlichen Gruppen machen behinderte Menschen die Erfahrung, willkommen zu sein und ernst genommen zu werden. Aber viele machen eben auch die Erfahrung, ignoriert oder abgewiesen zu werden. In einem ökumenischen Memorandum

wurde 1978 dazu erklärt: Eine Gemeinde ohne behinderte Menschen gibt es nicht. Wo sie fehlen, ist eine Gemeinde behindert. Die Grenzen kirchlicher Anwaltschaft liegen dort, wo sie von ihren Mitgliedern her eben auch nur Spiegel der Gesellschaft sind.

HK: Mehr oder minder subtile Behindertenfeindlichkeit beklagen Selbsthilfe- und Unterstützergruppen auch angesichts einer anderen aktuellen Entwicklung: Der rasante Fortschritt in der Gentechnik, besonders aber dessen mangelhafte politische und ethische Gestaltung könnten dazu führen, daß behindertes Leben immer mehr als der unbedingt zu vermeidende Störfall begriffen wird. Sind solche Ängste berechtigt?

Wolf: Was die Bioethikkonvention des Europarates betrifft, die vom Bundestag ja bisher noch nicht ratifiziert wurde, sind wir völlig zu recht alarmiert. Wenn an nichteinwilligungsfähigen Menschen – dazu zählen beispielsweise Menschen, die aufgrund ihrer geistigen Behinderung nicht selbst entscheidungsfähig sind – fremdnützige Forschung ermöglicht werden soll, begeben wir uns auf eine gefährlich schiefe Ebene. Ähnlich wie im wirtschaftlichen Bereich scheint sich in der Biotechnologie und Biomedizin eine gefährliche Eigendynamik zu entwickeln: Es muß geforscht werden, um jeden Preis. Daß medizinische Forschung dem Menschen dienen soll, scheint in diesem Bereich mehr und mehr in den Hintergrund zu geraten.

HK: Besondere Bedenken bestehen gegenüber der sich mehr und mehr zur Routineuntersuchung entwickelnden pränatalen Diagnostik. Eltern behinderter Kinder sehen sich plötzlich unter Rechtfertigungszwang: das Leid des Kindes und die Kosten hätten sich doch vermeiden lassen…

Wolf: Grundsätzlich besteht sicherlich die Gefahr, daß behindertes Leben angesichts solcher Entwicklungen immer mehr unter Kosten- und Nützlichkeitsgesichtspunkten bewertet wird, bis dahin – und diese Entwicklung ist beispielsweise in den USA schon zu beobachten –, daß sich Eltern verteidigen müssen, wenn sie ein voraussichtlich behindertes Kind nicht abtreiben lassen. An dieser Stelle sind wirklich Dämme gebrochen.

HK: Was läßt sich einem solchen Dammbruch entgegensetzen? Schließlich ist es sicherlich doch so etwas wie ein Grundstreben des Menschen, Leid, Krankheit und eben auch Behinderung, wenn nicht aus der Welt zu schaffen, so doch zu vermindern…

Wolf: Mit dieser Entwicklung gerät nach und nach aus dem Blick, daß Behinderung eine eigene Ausdrucksform von Leben ist. Im Urteil über behindertes Leben ist das Bild und Verständnis des Menschen überhaupt im Kern getroffen. In der Begegnung mit einem behinderten Menschen treffe ich nicht nur auf eine andere Person, sondern ich entdecke auch sehr viel von mir selbst. Vielleicht läßt sich diese Begegnung mit der Betrachtung eines Kunstwerkes vergleichen: Dort werden manchmal auch einzelne Momente verzerrt, überdeutlich dargestellt, manchmal auch so, daß genaues Hinsehen schmerzt. Dennoch aber kommt in diesem Kunstwerk Wahrheit zur Sprache, in der Begegnung mit dem Kunstwerk wird in mir etwas angerührt, was sonst eher verborgen ist. Ähnlich ist dies auch in der Begegnung mit behinderten Menschen, die manchmal sehr anders, sehr fremd sind und die doch in diesem Anderssein, vieles von dem darstellen, was Menschsein ausmacht. Man könnte vielleicht sagen: In der Begegnung mit behinderten Menschen wird Leben in konzentrierter Form erfahrbar.

HK: Liegt in einem solchen Blick auf Behinderung und auf das mit dieser verbundene Leid nicht auch die Gefahr der Schönfärberei, einer für Nichtbehinderte bequemen, euphemistischen Verbrämung?

Wolf: Diese Gefahr besteht. Insbesondere da, wo wir in behinderten Menschen ‚immer-fröhliche' Menschen sehen. Eine Behinderung bringt für viele Menschen sehr viel Leid mit sich. Mir geht es aber um die Perspektive und die Haltung, mit denen wir behinderten Menschen begegnen und wie wir mit ihnen umgehen: Wir können diesem Leid nicht mit Mitleid begegnen. Das hilft niemandem. Die leidvolle Situation soll auch nicht gutgeredet werden. Ich als Nichtbehinderter kann den behinderten Menschen nur in seiner Ähnlichkeit wie seiner Andersheit sehen und achten und die menschliche Begegnung suchen.

HK: Wenn sich in unserer Gesellschaft wirklich die Normvorstellung herausbilden sollte, wonach bestimmte körperliche und geistige Beinträchtigungen als schlechthin unzumutbar gelten – wie kann da noch gegengesteuert werden?

Wolf: Hier gilt es ebenso dort anzusetzen wie in der Debatte über die Integration von behinderten Menschen überhaupt: Erst da, wo Menschen anderen, die anders sind, begegnen, relativieren sich Bilder und Vorstellungen. Wir machen diese Erfahrung doch wieder und wieder: Besucher kommen nach Bethel, sind aufgeregt, reserviert, ängstlich und unsicher. Nach wenigen Minuten der Begegnung beginnt dann schon eine Entkrampfung. Wenn solche Begegnungen im normalen Umfeld immer weniger vorkommen, bleibt solches Lernen aus, bleiben die vielen Bilder und Vorstellungen über *die* behinderten Menschen, deren Leben und Lebensperspektive unhinterfragt wirksam.

„Behinderte Menschen sind heute selbstbewußter und mutiger"

HK: Ist demnach eine geringere Präsenz von behinderten Menschen im alltäglichen Stadtbild möglicherweise mitverantwortlich für ein problematischer gewordenes Verhältnis ihnen gegenüber?

Wolf: Ich glaube gar nicht, daß die Präsenz gesunken ist. Behinderte Menschen sind heute präsenter als früher, weil ein Großteil von ihnen mutiger, selbstbewußter geworden ist.

Und gerade das ist ja das Ziel der Eingliederungshilfe. Sie haben gelernt, sich mit ihrer eigenen Lebenssituation auseinanderzusetzen. Sie verfügen über eine erlernte Stärke, die Lebensqualität bedeutet. Behinderte Menschen ermöglichen so von sich aus Begegnung. Die Frage ist, ob und wieweit Menschen ohne Behinderung sich darauf einlassen.

HK: Seit über drei Jahren nun ist nach langer und zum Teil kontrovers geführter Diskussion das Verbot der Diskriminierung behinderter Menschen im Grundgesetz explizit festgeschrieben. Konnten – quasi mit dem Grundgesetz im Rücken – bestehende Diskriminierungen abgebaut werden? Hatte die Verfassungsergänzung die erwünschte Signalwirkung in die Gesellschaft?

Wolf: Daß das Diskriminierungsverbot ausdrücklich festgeschrieben wurde, war in jedem Fall ein wichtiger Fortschritt. Und ich war eigentlich der Meinung, daß danach kein Gerichtsurteil mehr möglich wäre, in dem einem Reisenden eine Teilrückerstattung der Hotelkosten zugesprochen wurde, weil in seinem Hotel auch behinderte Menschen Urlaub machten, deren Anblick als wertmindernd eingestuft wurde. Ich hatte gehofft, daß so etwas heute eindeutig als Widerspruch zum Diskriminierungsverbot beurteilt würde. Um so erschrockener bin ich, daß nun ein Kölner Gericht einem Kläger Recht gegeben hat, der sich durch die ‚Fremdartigkeit' der Äußerungen behinderter Menschen in seiner Nachbarschaft gestört fühlt.

HK: Ein zentraler Aspekt in der Auseinandersetzung um Integration und Förderung behinderter Menschen ist erst jüngst Gegenstand eines Rechtsstreites geworden – die Frage nach dem Recht behinderter Kinder, in Regelschulen unterrichtet zu werden…

Wolf: Ohne das Antidiskriminierungsgesetz hätte diese Frage vielleicht gar nicht in der Form Angelegenheit eines Gerichtes werden können. Immerhin! Ob sich jedoch dieses Diskriminierungsverbot auch auf das gesellschaftliche Bewußtsein, auf die Integrationsbereitschaft und den Umgang mit behinderten Menschen überhaupt auswirkt, läßt sich nach drei Jahren kaum sagen. Ein solcher Einstellungswandel ergibt sich eben eher dadurch, daß Menschen in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft behinderte Menschen erleben und vielleicht nach anfänglichen Ängsten auch die Bereicherung solcher Begegnungen spüren. In politischen Auseinandersetzungen aber ist es sehr wichtig, sich auf den Antidiskriminierungsparagraphen berufen zu können.

HK: Wo hinkt die Integration behinderter Menschen besonders hinterher? Wo ist ihre Diskriminierung noch besonders eklatant?

Wolf: Dazu gehört sicherlich die immer noch erheblich eingeschränkte Bewegungsfreiheit behinderter Menschen in einer Stadt. Vor allem erleben Menschen mit Behinderung ihre Ausgrenzung auf dem Arbeitsmarkt. Die Arbeitslosenquote behinderter Menschen ist doppelt so hoch wie die im Durchschnitt. Nach wie vor zahlen viele Betriebe lieber die Schwerbehindertenabgabe. Handlungsbedarf besteht weiterhin aber auch bei der Integration behinderter Kinder und Jugendlicher in Kindergärten und Regelschulen. Sicherlich ist es nicht immer der richtige Weg, behinderte Kinder zusammen mit nichtbehinderten zu unterrichten. Es geht prinzipiell um die Möglichkeit, die individuell beste Lösung zu finden. Massive Diskriminierung erleben wir aber besonders, wenn wir versuchen, für behinderte Menschen Wohnungen in der Stadt anzumieten. Viele Nachbarn betrachten behinderte Menschen als Wertminderung ihrer eigenen Wohnung. Hier ist noch viel Überzeugungskraft notwendig. Entscheidend ist die Überwindung der Schwellen und Ängste und die Bereitschaft, sich auf Begegnung mit behinderten Menschen einzulassen, die in mancher Beziehung anders, in vielerlei Hinsicht aber überhaupt nicht anders sind als andere Menschen.

HK: Klage über die mangelhafte Integration Schwerbehinderter in den Arbeitsmarkt wird seit Jahren geführt. Gibt es angesichts der allgemeinen Situation auf dem Arbeitsmarkt überhaupt realistische Chancen, daß sich an der gegenwärtigen Situation etwas ändert?

Wolf: Dies ist sehr schwierig, vor allem dann wenn man die Integration behinderter Menschen nur als isoliertes Problem betrachtet. So ergeben sich sehr schnell Konkurrenzsituationen mit anderen, die auch auf Arbeit warten. Lösungen müssen für die verschiedenen Gruppen Arbeitssuchender gemeinsam gesucht und gefunden werden.

„Die Einstellung zur Behinderung ist eine Frage wachen Lebens"

HK: Können gutgemeinte Appelle an Arbeitgeber und Belegschaften dabei viel bewirken?

Wolf: Moralische Appelle sind das eine. Ich halte sie auch für wichtig, denn das Recht auf Arbeit und die Verteilung von Arbeit hat eine ethische, eine moralische Seite, ist eine Frage der Wertsetzung in unserer Gesellschaft. Das sollte deutlich benannt werden. Aber natürlich bedarf es dann auch einer Überprüfung der gesetzlichen Regelungen. Die Höhe der Schwerbehindertenabgabe muß so bemessen sein, daß darin die gesamtgesellschaftliche Verpflichtung zur Integration behinderter Menschen deutlich wird. Wenn diese Verpflichtung nicht eingehalten wird, muß die Kompensation für die Unternehmen spürbar sein. Insgesamt bestehen sicher noch viele Möglichkeiten, behinderte Menschen in normale Arbeitsprozesse einzubeziehen.

HK: Bezüglich der Integration behinderter Kinder und Jugendlicher in Kindergärten und Schulen stehen Außenstehende ratlos vor dem Streit unter Betroffenen wie unter Experten darüber, was der Förderung nun zuträglicher sei…

Wolf: Hier konnten wir in den letzten Jahren eine insgesamt positive Entwicklung beobachten. Es gibt eine ganze Reihe

Kindergärten, die integrativ arbeiten, auch Grundschulen. Wo diese Integration praktiziert wird, läßt sich immer wieder zeigen, wie auch Eltern nichtbehinderter Kinder, die zuvor sehr skeptisch waren, erkennen, daß die Entwicklung ihrer Kinder keineswegs bedroht ist. Die Kinder lernen sehr viel – nicht nur an Zuwendungsbereitschaft zu Schwächeren, sondern an Sozialverhalten überhaupt. Und sie lernen Seiten des Lebens kennen, die ihnen sonst verborgen geblieben wären. Vielleicht sind solche Erfahrungen im Einzelfall nicht leicht zu verarbeiten, letztlich aber stellen sie eine Bereicherung dar.

HK: Behinderte Kinder sollen aber auch nicht zur persönlichen Reifung ihrer nichtbehinderten Altergenossen instrumentalisiert werden. Wann nützt, wann schadet die Integration in Regelkindergärten und -schulen?

Wolf: Nicht für jedes behinderte Kinde muß die Integration in einem Regelkindergarten oder einer Regelschule der richtige Weg sein. Aber es muß doch für jedes Kind prinzipiell die Möglichkeit geben, dort aufgenommen zu werden und prinzipiell muß gewährleistet sein, daß das behinderte Kind die nötige Unterstützung bekommt, um in einem solchen Klassenverband mitleben und mitlernen zu können.

HK: Wir befinden uns in einem tiefgreifenden demographischen Wandlungsprozeß. Der Anteil älterer und alter Menschen nimmt rapide zu. Ist damit auch ein offenerer Umgang mit behinderten Menschen zu erwarten? Schließlich müssen immer mehr Menschen damit rechnen, vom Schicksal der Behinderung getroffen zu werden.

Wolf: An diesem Punkt bin ich etwas ratlos. Die Annahme ist berechtigt und wirkt plausibel: Fast automatisch müßte ich mich eigentlich solidarisch mit alten und behinderten Menschen fühlen, wenn ich mir vorstelle, daß auch ich alt werde und auch mir möglicherweise bevorsteht, auf Hilfe und Pflege angewiesen zu sein, psychisch krank zu werden oder mit einer Behinderung leben zu müssen. Nur habe ich den Eindruck, daß es dem Menschen sehr schwer fällt, sich in die Lebenssituation anderer zu versetzen. Daher wird die Zunahme alter Menschen nicht zu einer Haltungsänderung gegenüber behinderten Menschen führen, obwohl ich mir dies sehr wünschen würde.

HK: Wo aber läge dann der Ansatzpunkt für eine nötige Bewußtseinsänderung im Umgang mit behinderten Menschen. In der drastischen Drohung, Behinderung kann jeden treffen? Schließlich sind es nur etwa zehn Prozent, die von Geburt an behindert sind…

Wolf: Drohungen können sicher manches bewirken. Aber wenn es um die Entwicklung von Einstellungen und Haltungen geht, bilden sie eine schlechte Basis. Es ist eine Frage bewußten und wachen Lebens, sich immer wieder klar zu machen, was eigentlich nicht selbstverständlich ist an meinem bisherigen Lebensweg und was auf mich oder meine Angehörigen zukommen kann. Außerdem versuchen wir ja nun gerade von unserem christlichen Menschenverständnis her, uns immer wieder bewußt zu werden, daß wir einzelne Teile einer Gemeinschaft sind, daß wir aufeinander angewiesen sind, daß der andere Mensch ebenso wie wir selbst uneingeschränkt wertvoll ist – vor Gott und damit auch vor den Menschen. Aufmerksamkeit füreinander und die Bereitschaft, Verantwortung füreinander zu übernehmen, müssen dann nicht Opfer sein, sondern machen Lebensqualität aus, sind Bereicherung.

Zwischen Wissenschaft und Kirche

Der spannungsreiche Auftrag theologischer Fakultäten

Sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirche stehen die theologischen Fakultäten unter Rechtfertigungsdruck. Ein Forschungsprojekt der Theologischen Fakultät Innsbruck widmet sich derzeit der Frage nach dem Spezifikum theologischer Forschung im Horizont moderner Wissenschaftlichkeit. Auf dessen Hintergrund skizziert Wilhelm Guggenberger, Assistent am Innsbrucker Institut für Moraltheologie und Gesellschaftslehre, das Spannungsfeld, in dem sich wissenschaftliche Theologie heute bewegt.

An staatlichen Universitäten des deutschsprachigen Raumes sind Theologische Fakultäten eine weithin anerkannte, zumindest aber geduldete Realität. In einem Land wie Tirol, das meinen persönlichen Erfahrungshorizont bildet, und das sich offiziell nach wie vor gern als katholisch präsentiert, wird man als Mitglied einer solchen Fakultät im öffentlichen Leben sogar ein wenig hofiert; so wie es eben Tradition ist, den Bischof zu jeder nur irgend relevanten Festlichkeit als Ehrengast zu bitten und jedes Bauwerk, das über der Kategorie des Einfamilienhauses liegt, kirchlich segnen zu lassen. Dies mag für Theologen ein beruhigendes Ambiente sein, die Ruhe aber – weitet sie sich zu sehr aus – schadet der Regheit des Geistes; bergende Traditionen – verlieren sie an Substanz – geraten all zu leicht zur Fessel. So ringen denn

theologische Fakultäten im gesamten deutschsprachigen Raum gegenwärtig nicht nur deshalb um Kontur und Profil und um eine neue Definition ihres spezifischen Dienstes in und an der Gesellschaft, weil ihnen wie allen anderen Kultur- und Geisteswissenschaften der finanzielle Gürtel enger geschnallt wird.
Dieses Ringen entspringt im Tiefsten einem Verantwortungsbewußtsein der Theologie, das sich zwei Antwort fordernden Größen gegenüber sieht. Da ist zum einen die modern-postmoderne, plurale Gesellschaft mit dem sie repräsentierenden liberal-demokratischen Staat, von dem akademische Theologie nicht nur ihre Mittel bezieht, sondern von dem auch ihr Lehr- und Forschungsauftrag legitimiert sein muß, will sie sich rechtens im Feld der staatlichen Universität bewegen. Zum anderen ist christliche Theologie stets an Kirche rückgebunden, als Teil deren Lebens sie sich versteht und von der sie, was besonders für katholische Theologie gilt, autorisiert ist. Dies ist nun durchaus eine als prekär zu bezeichnende Situation, die zwar generell der Stellung des Christlichen in der Welt entspricht, aber durchaus der näheren Bestimmung bedarf, um kreativ und fruchtbar damit umgehen zu können.

Die spezifischen Strukturen der modernen Wissenschaft

Wissenschaft ist letztlich immer Luxus. Sie entsteht und besteht nur dort, wo nicht um die grundlegenden Lebensbedürfnisse gerungen werden muß, das heißt, sie bedarf der Muse des einzelnen und der gesellschaftlichen Ressourcen. Menschen freizustellen von Arbeit im handgreiflichen Sinn, damit sie sich der Mehrung und Vermittlung von Wissen widmen können. Daher ist die Möglichkeit institutionalisierter Wissenschaft in einem demokratischen Gemeinwesen stets an einen sie legitimierenden gesellschaftlichen Konsens gebunden. Dies gilt für Wissenschaft im Allgemeinen, es gilt aber auch für einzelne Disziplinen. Ob nun eine Disziplin als pflegenswert betrachtet wird, mißt man im Allgemeinen an zwei Kriterien, das eine ist ein formales, das andere ein funktionales.

Das formale Kriterium ist die Einforderung von *Wissenschaftlichkeit.* Daß Wissenschaft wissenschaftlich sein muß, ist eine Tautologie, was aber Wissenschaftlichkeit bedeutet, ist angesichts der vielschichtigen Diskussion über dieses Thema gar nicht immer leicht zu beantworten. Es mag hier der kurze Hinweis genügen, daß durch das Zerbrechen metaphysisch oder transzendent begründeter Weltbilder, durch die Fragwürdigkeit naturrechtlicher Argumentationen und das weitgehende Scheitern positivistischer Ansätze den Wissenschaften insgesamt die fraglosen Fundamente entzogen wurden, auf denen sie ihr Werk aufbauen könnten. Wissenschaft als Explikation menschlichen Erkennens muß – nachdem die Moderne in Postmoderne umgeschlagen ist – ihre Bodenlosigkeit erkennen. Sie ist zum selbstreferentiellen, sich selbst tragenden Unterfangen geworden. War sie in der Frühmoderne noch wesentlich Strukturierung eines übernommenen, aus dem Reichtum der Tradition lebenden Wissenszusammenhanges mit Mitteln der Logik, so wurde sie besonders in den beiden vergangenen Jahrhunderten zur empirisch-experimentellen Wissensproduktion (vgl. *R. Stichweh,* Die Autopoiesis der Wissenschaft, in: Theorie als Passion, hg. von *D. Baecker* u. a. Frankfurt a. M. 1987, 447–481, hier 452–455).

Damit wandelt sich die primäre Aufgabe des Wissenschaftlers vom Ordnen eines Ganzen zum Hinzufügen neuer Details. So wird verständlich, daß moderne Wissenschaft zwar enormen Wert auf Arbeitsteilung, Spezialisierung, und große Tiefenschärfe legt, aber relativ wenig Interesse an umfassender Theoriebildung an den Tag legt, dieser gegenüber sogar sehr kritisch eingestellt ist. Die inhaltlich prägende Theorie wird durch das methodologisch orientierende Forschungsprogramm abgelöst. Kriterien für Wissenschaftlichkeit können vor solchem Hintergrund nicht inhaltlicher, sondern nur noch formaler Natur sein. Dazu zählt dann etwa, daß Hypothesen erstellt werden können, die sich an neu hinzukommenden empirischen Fakten bewähren müssen, die diese Fakten möglichst einfach zu erklären und zu integrieren vermögen, und daß Wege für neue Erkenntnisse geöffnet werden (ähnlich etwa *I. Lakatos,* Die Methodologie der wissenschaftlichen Forschungsprogramme. Philosophische Schriften 1, hg. von *J. Worrall* u. a. Braunschweig 1982). Unter den gebildeten Hypothesen findet sich ein harter Kern und es findet sich ein Ring von Hilfshypothesen, die sich als brauchbar erweisen, aber leicht austauschbar sind, verlieren sie durch neue Erkenntnisse an Wert. Letztlich besteht aber eben auch das, was Lakatos als harten Kern bezeichnet, aus Hypothesen, das heißt aus änderbaren Sätzen. Bedenkt man die spezifische Struktur der modernen Wissenschaft, dann ist diese Änderung, die Sensation und Revolution ja gerade das, worauf es ankommt.

Kann Theologie mit einem solchen Wissenschaftsbegriff arbeiten? Gibt es eine hypothetische Theologie, die sich dem Popperschen Prinzip der Falsifizierbarkeit unterwirft? Die Quellen theologischer Erkenntnis sind die Heilige Schrift und die kirchliche Tradition. Damit entzieht sie sich doch von ihrem Grundansatz her einer vorwärtsdrängenden Wissenschaftlichkeit in der „an die Stelle der Bewahrung überlieferter Wahrheit ein Interesse für Inkonsistenzen und Irrtümer tritt, weil an diese ein Forschungsprozeß anschließbar ist“ (R. Stichweh ebd. 454). Ein Forschungsprojekt der Theologischen Fakultät Innsbruck versucht in interdisziplinärer Auseinandersetzung das Spezifikum theologischer Forschung mit den Selbstansprüchen moderner Wissenschaftlichkeit zu vermitteln (ein programmatischer Artikel dazu erschien 1996: *R. Schwager/J. Niewiadomski,* Dramatische Theologie als Forschungsprogramm, in: ZKTh 118, 317–344). Die Grundannahme dabei ist, daß Theologie als Wissenschaft im akademischen Diskurs durchaus hypothetisch formulierbar ist. Das bedeutet näher betrachtet, daß

ihre Aussagen sich in der Deutung personaler und sozialer Fragestellungen bewähren müssen, daß neues empirisches Material, das von Human- und Sozialwissenschaften geliefert wird, in ihr Programmgebäude integrierbar sein muß, ohne daß dabei geistige Kapriolen geschlagen werden, und daß von Theologie auch positive Impulse zur Gewinnung von Erkenntnissen über Mensch und Gesellschaft auszugehen haben. Wenn dies gelingt – was durchaus realistisch ist – kann sich konfessionelle Theologie als gleichberechtigter Partner im akademischen Gespräch bewähren.

Ein Problem bleibt freilich: der hypothetische Charakter des harten Kerns jener Annahmen, die das Fundament des wissenschaftlichen Forschungsprogrammes bilden. Die Lehre der Kirche ist nicht schlechthin disponibel. Hierzu kann zweierlei gesagt werden: Erstens muß der Theologe als Wissenschaftler seine Inhalte als Hypothesen in den Diskurs einführen. Als glaubender Mensch wird er freilich weitestgehend von der Richtigkeit und Unverbrüchlichkeit dieser Hypothesen überzeugt sein, da sie für ihn ja von existentieller Bedeutung sind. Diese Situation mag letztlich auch für den Geistes- oder Naturwissenschaftler gelten. Denn – so lehrt uns auch die neuere Philosophie – niemand kommt ohne gewisse unhinterfragte Grundannahmen aus, die es ihm überhaupt erst ermöglichen, sinnvoll Fragen zu stellen. Oder wie *Ludwig Wittgenstein* es in einem Spätwerk formulierte: „Der Zweifel kommt nach dem Glauben" (Über Gewißheit, hg. von *G. E. M. Ascombe/G.H. Wright,* Oxford 1969, 23).

Freilich mag der säkulare Wissenschafter im Extremfall dazu neigen, seine Grundthesen aufzugeben und einem plausiblen Gegenargument zu folgen, der Theologe hingegen wird im Zweifelsfall eher bei dem bleiben, was der Rationalität der Welt als Torheit gilt. Das aber liegt nicht so sehr an der wissenschaftlichen Methode, sondern vielmehr an ihrem Gegenstand. Denn wovon Theologie handelt, das ist eine Grunddeutung von Mensch, Geschichte und Gott, die wesentlich fundamentaler für die personale Existenz des Menschen ist als jedes Einzeldatum, oder auch ein Systemgebäude empirischer Wissenschaft. Zweitens muß gesagt werden, daß die Aussagen auch der besten Theologie immer menschliche Formulierung bleiben, die stets historischer und kultureller Bedingtheit unterliegen, so daß auch das, was der Kirche als unverbrüchlich wahr gilt, immer nochmals neu und tiefer verstanden werden kann. Eine solche Qualitätsverbesserung der Erkenntnis, die selbst Teil des Offenbarungsgeschehens ist, ist häufig gerade die Frucht heftigster Infragestellungen und Ergebnis des Durchgangs durch Krisensituationen (vgl. Schwager/Niewiadomski 330f.).

Das theologische Programm wird also fortlaufend korrigiert und nachjustiert und ist bei weitem nicht so starr und unbeweglich, wie es von Außenstehenden mitunter wahrgenommen wird. Ermöglichung dessen ist, daß der unveränderliche Kern jener Wahrheit, die vertreten wird, eine Person, nämlich Jesus Christus in Einheit mit seinem Vater und dem göttlichen Geist und nicht ein Bündel von Sätzen ist. Dieser Kern stellt jenen Fixpunkt dar, der Theologie ihren ultimativen Halt gibt. Was gelehrt und gedacht wird, erhält dadurch ein großes Maß an Freiheit und braucht sich nicht ängstlicher Buchstabentreue zu unterwerfen.

Ob eine Gesellschaft sich eine bestimmte Wissenschaft in institutionalisierter Form leisten soll und will, wird freilich nicht nur anhand deren formaler Qualität, sondern auch anhand ihrer verwertbaren Ergebnisse, ihres Outputs in die Gesellschaft geprüft. Der Siegeszug der neuzeitlichen Naturwissenschaft hat den Begriff der Nützlichkeit von Erkenntnissen nun freilich stark auf Herrschaftswissen im technischen Sinn verengt. So wurde im Hinblick auf naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse vielfach auf erkenntnistheoretische Rechtfertigung verzichtet, da ihr Erfolg für sich sprach (vgl. zur Frage des Verhältnisses Naturwissenschaft – Theologie. *W. Pannenberg,* Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973). Technische Umsetzung von Wissen hat freilich immer auch einen wirtschaftlichen Aspekt, und so sind Ökonomie und Technik zu den Leitgrößen unserer Gesellschaft geworden, zum beherrschenden Komplex, der nun in einer gewissen Eigendynamik die weitere soziale Entwicklung dirigiert. Damit gerät auch die Wissenschaft – selbst in ihrer universitären Ausformung – immer mehr unter die Zwänge betriebswirtschaftlicher Logik. Rasch umsetzbare, finanziell erfolgversprechende Ergebnisse werden erwartet, besonders dann, wenn Forschungseinrichtungen privat finanziert oder zumindest gesponsert werden. Daraus erwächst die Gefahr, daß die Räume des Unverzweckten und ökonomisch nicht Nutzbaren rapide dahinschwinden.

Das funktionale Kriterium der Nützlichkeit

Nun ist uns gegenwärtig aber die Problematik der Erfolgsstory der Moderne in eklatanter Weise zu Bewußtsein gekommen. Fortschritt und Wachstum haben ihren uneingeschränkt positiven Klang eingebüßt. Bei immer mehr Menschen macht sich eine Sehnsucht nach bedingungslosem Menschsein-Dürfen, nach Ganzheitlichkeit und umfassenden Sinnerfahrungen breit, die im wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und immer mehr auch politischen Leben nicht gestillt werden kann. Gerade die Theologie als „nutzlose" Wissenschaft ist neben der Philosophie – die heute freilich mitunter Gefahr läuft, sich in Sprachtechnologie aufzulösen – der letzte Anwalt der Bereiche des Unverzweckten, der sich im Licht einer kritischen Öffentlichkeit bewegt und nicht im Feld von Sinnangeboten unterschiedlichster Qualität und Herkunft, die sich aller rationalen Hinterfragbarkeit entziehen. Gerade in einer Zeit des Übermaßes an Information und des Fehlens von Wahrheit, in einer Situation in der „wir immer mehr Ordnungen und immer weniger Ordnung haben" (*R. Musil,* Der Mann ohne Eigenschaften, Reinbek b. Hamburg 1978, 379), mag das kurzfristig Nutzlose doch wieder zusehends als sinnvoll erscheinen, die Frage nach einer Grundorientierung, in die Details einordenbar sind, wieder an Gewicht gewinnen.

Hier soll freilich nicht eine Form der Wissenschaft gegen die andere ausgespielt werden. Denn wie Robert Musil meinte,

gibt es zwei Geistesverfassungen, die eine, naturwissenschaftlich orientierte begnügt sich damit, genau zu sein und sich an die Tatsachen zu halten, die andere, philosophisch-theologische blickt stets auf das Ganze. Die eine gewinnt dabei an Erfolg, die andere an Umfang und Würde, schließlich seien die Ergebnisse der einen aber nichts wert und die der anderen nicht wahr. Das Problem besteht dann letztlich darin, daß beide Geistesverfassungen unverbunden nebeneinanderstehen und ihr Verhältnis zueinander nicht im geringsten geklärt ist. (Vgl. ebd. 248 f.) Das heißt, daß das Ziel ein fruchtbarer Dialog zwischen Geistes-, Natur- und Sozialwissenschaften einerseits und Theologie andererseits sein muß. Dieser Dialog wird nicht immer konfliktfrei sein, denn die prophetische Dimension der Theologie bedingt eine kritische Distanz zur Eigendynamik der Welt; wird er aber so geführt, daß jeder seine Position ehrlich ins Gespräch einbringt, so dürften letztlich alle Seiten davon profitieren.

Damit ein so verstandener Profit vom Dialog zwischen Theologie und anderen Wissenschaften zu erwarten ist, muß allerdings vorausgesetzt werden, daß Theologie *gesellschaftsrelevant* sein will und sich also auch der brennenden Fragen der menschlichen Gemeinschaft annimmt. Die Thematik von Rivalität und Gewalt, von Opferungsmechanismen auf allen Beziehungsebenen, in Politik und Wirtschaft, spielt hier sicherlich eine besondere Rolle. Die biblische Botschaft bietet für diese Fragen durchaus ein konsistentes Deutungsmuster und weist auch auf Lösungswege hin. Zu Recht erwartet die Gesellschaft von Theologen, daß sie sich den Fragen der Menschen und der Menschheit stellen. So läßt sich neben der Treue zu ihren Quellen und der Verständlichkeit ihrer Sprache „Relevanz für das heutige Leben" als der (gesellschaftliche, aber letztlich auch theologische) Maßstab für die Förderungswürdigkeit von Theologie formulieren (vgl. *R. Haight,* Die Kirche als Ort der Theologie, in: Concilium 30 (1994) 483–491, hier 484).

Wenn nun also versucht wurde, Theologie als Wissenschaft im akademischen Raum zu rechtfertigen, ja ihr eine nicht unerhebliche Rolle zuzuweisen, so stellt sich die Frage, ob dies auch dann möglich ist, wenn diese Theologie sich dezidiert als kirchlich versteht. Wie verhalten sich Freiheit der Wissenschaft und ihre Offenheit gegenüber den Anfragen der Gesellschaft zur kirchlichen Gebundenheit und Unterordnung unter ein Lehramt?
Zunächst sei auf das Thema genereller Kirchlichkeit eingegangen. Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß der existentiell bedeutsame Gegenstand von Theologie die personale Realität Gottes ist, die uns in der Beziehungsgeschichte des Volkes Israel und im Lehren und Leben Jesu zugänglich ist. Die primäre Quelle von Theologie ist daher eine ganz bestimmte Geschichte, eine „story", in der Begegnungen und Erfahrungen sich ausdrücken und die von einer menschlichen Gemeinschaft geformt und überliefert wurde. Mit einem solchen Gegenstand könnte freilich auch historische Wissenschaft nach ihren Methoden arbeiten. Der Theologie geht es freilich darum, die genannte „story" bedeutsam für das Leben in Gegenwart und Zukunft zu machen. Das erfordert nun aber, daß sie forterzählt wird in Konfrontation mit den Lebensbedingungen der je konkreten Gegenwart, um prägend und verwandelnd für Zukunft sein zu können. Dazu bedarf es nicht nur einer Trägergemeinschaft, die Erinnerungen wach hält – dies könnten unter Umständen auch technische Datenträger leisten –, es bedarf vielmehr einer Lebensgemeinschaft, die neue Erfahrungen eines Lebens in Begegnung mit dem verkündeten Gott zu machen vermag und die darin auch das einzig überzeugende Beispiel der angesprochenen Lebensrelevanz von Theologie und Glaube sein kann.
Damit gilt: „Die christliche Theologie entsteht nicht nur aus einer christlichen Gemeinschaft, sondern bleibt auch immer auf sie zurückverwiesen" (R. Haight ebd.). Diese Dimension von Kirchlichkeit ist wesentlich breiter als die Subordination unter das römische Lehramt. Kirchlichkeit bedeutet die Existenz eines Sozialgefüges, das in seiner Realität als Glaubensgemeinschaft die eigentliche Lehre darstellt, die es zu verkünden gilt. Der amerikanische Moraltheologe *Stanley Hauerwas* betont das immer wieder für christliche Ethik, es gilt aber wohl für Theologie insgesamt. Ohne spirituell, liturgisch und gesellschaftlich gelebte Glaubensrealität fehlt der Theologie ein integrierender Bestandteil.

Kirchliche Eingebundenheit ist unverzichtbar

Damit ist nun freilich noch nicht eine bestimmte Form der Kirchlichlichkeit gefordert, wie sie etwa die römisch-katholische darstellt. An dieser Stelle möchte ich auf einige Erfahrungen verweisen, die jene Fakultät, der ich angehöre bei einem gemeinsamen Symposion in Rom machen durfte („Sentire cum ecclesia", Symposion der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, September 1997 in Rom). Die Gespräche mit Vertretern der römischen Kurie und einzelner Dikasterien haben doch einige – theoretisch vielleicht schon bekannte – Elemente der katholischen Kirchenform deutlich illustriert. Zum einen bietet die Universalität der römischen Kirche mit ihrer Struktur, die weltweit verankert ist, deren Verästelungen aber doch in einer Zentrale zusammenlaufen, wesentliche Chancen, was Koordination und Integration von Pluralität betrifft. Zum anderen ist Rom als Zentrale durch die Größe und Vielfältigkeit dieser Kirche an den Rand seiner Leistungs- und Verarbeitungsfähigkeit gelangt, woraus sich wohl manche ängstliche Reaktion und mancher Kommunikationsdefekt erklären lassen. Zum einen ist die katholische Kirche mit ihrer Struktur handlungs- und entscheidungsfähiger als manch andere christliche Kirche, sie ist damit auch mitunter dialogfähiger nach außen, weil sie Ansprechpartner bietet. Andererseits besteht aufgrund stark fokussierter Entscheidungsprozesse auch immer die Gefahr der Erstarrung und Verknöcherung.
Die so entstehende Spannung zwischen Identität und Offenheit ist als permanenter Motor für die Selbstreformation der Kirche zu sehen. Diese Spannung hat damit eine katalysatorische Funktion, sie treibt weiter, löst sich dabei aber nicht

auf. In ihr steht auch die Theologie beständig. Sie kann nicht auf ihre Kirchlichkeit verzichten, die nicht bloß abstrakte sein kann, sondern notwendigerweise konkret werden muß. Sie hat sich aber auch mit der modernen Welt in all ihren Facetten zu konfrontieren, muß sich an ihr reiben, von ihr lernen und sie kritisieren. Daß all dies nicht immer in reiner Harmonie – weder mit der Welt noch mit Kirche – vor sich gehen kann, versteht sich beinahe von selbst. Ein wesentlicher Beitrag zur Verminderung innerkirchlicher Reibungsverluste dürfte aber eine Verstärkung der Subsidiarität innerhalb der kirchlichen Struktur sein. Die wäre übrigens auch ein Beitrag zur zeugnishaften Verkörperung vertretener theologischer Theorie. Denn eine subsidiär-solidarische Kirche könnte durchaus Vorbildfunktion für gerechte Strukturen der Kooperation angesichts dessen, was als Globalisierung bezeichnet wird, sein.

Das Verhältnis zwischen Kirche (auch hierarchischer Kirche) und Theologie weist also eine Analogie zum Verhältnis zwischen Wissenschaft und Theologie auf. Jeweils wird einer der beiden Partner im Gespräch durch den anderen bereichert, ja, ist jeder auf den anderen angewiesen. Akademische Theologie ist Teil des wissenschaftlichen Diskurses und kann sich außerhalb dessen nicht als das bewähren, was sie ist: redliche denkerische Rechenschaft des Glaubens. Besonders der Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften, aber letztlich auch der Naturwissenschaft kann seinerseits nicht wirklich auf Orientierungswissen verzichten, das eine Zusammenordnung der vielen einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse ermöglicht. Theologie bietet ein solches Orientierungswissen an.

Auch kirchliche Eingebundenheit ist für Theologie unverzichtbar. Ohne sie verliert sie nicht nur den legitimierenden Rahmen, sondern auch eine wesentliche Erkenntnisquelle, ihr Bewährungsfeld und ihre Identität. Andererseits kann aber auch Kirche nicht ohne Theologie auskommen. Denn die Reflexion des eigenen Glaubens und die Konfrontation seiner Gehalte mit den realen Gegebenheiten einer Welt, in der er sich bewähren muß, bedürfen eines Feldes experimentellen und freien Denkens, bedürfen der Kompetenz und einer gewissen Infrastruktur. Für eine weltoffene Kirche dürfte eine Theologie, die in regem Austausch mit anderen Wissenschaften bleibt, also tatsächlich eine Notwendigkeit sein. Diese Theologie lebt in und aus einer konkreten Kirche. Ob die plurale Gesellschaft diese Theologie auch als Bereicherung im bunten Strauß der Wissenschaften sehen will, den sie sich leistet, muß ihr selbst und ihren Entscheidungsgängen überlassen bleiben, das Angebot jedenfalls besteht, und ich hoffe, es gelingt uns immer mehr, auch gute Gründe dafür zu vermitteln, es anzunehmen.

Wilhelm Guggenberger

Weder gläubig noch atheistisch

Zur religiösen Situation in Rußland

Auch im nachsowjetischen Rußland wachsen die Bäume der Kirche nicht in den Himmel. Zwar genießt die orthodoxe Kirche in der Bevölkerung beträchtliches Ansehen, wird sie als Hüterin des nationalen Erbes geschätzt. Aber die Mehrzahl der Menschen bewegt sich offensichtlich in einem weltanschaulichen Niemandsland zwischen Atheismus und fester kirchlich-religiöser Bindung.

Ende 1987 wurde in der damaligen Sowjetunion die Verfolgung der Religionsgemeinschaften eingestellt. 1990 gewährte das neue Religionsgesetz allgemeine Glaubensfreiheit für alle Religionsgemeinschaften und religiösen Sondergemeinschaften. Der Tourist sieht restaurierte und wieder geöffnete Kirchen; die von Stalin gesprengte Christus-Erlöser-Kirche ist wieder errichtet. Man kann die Bibel kaufen, an hohen christlichen Feiertagen Prozessionen auf den Straßen sehen. Zeitungsfotos zeigen Präsident Jelzin mit einer Kerze in der Hand beim orthodoxen Gottesdienst. Selbst ermordete Mafiabosse werden von orthodoxen Priestern zu Grabe getragen.

1993 schrieb *Ludmila Woronzowa* vom Museum Sergej Posad (zur Sowjetzeit „Sagorsk"): „Bis zum Jahre 1985 wurden in unserem Land Prognosen gebastelt, wann die Religion verschwunden ist. Jetzt werden Vermutungen geäußert, wann der Unglaube verschwindet." (Religion und Demokratie, Bd. II, Moskau 1993.) Man sprach von einer „zweiten Taufe Rußlands". Als L. Woronzowa über die „Vermutungen" eines Verschwindens des Unglaubens schrieb, war allerdings bereits erkennbar, daß es nicht einfach ein Prozeß des Wechsels von Unglaube zu Glaube war, sondern ein verwirrendes Gemenge von Unglauben, Halbglauben und Glauben die religiöse Situation kennzeichnete.

Gorbatschow hatte die Glaubensverfolgung nicht deswegen eingestellt, weil er besondere Sympathien für die Religion empfand. Er brauchte ganz einfach die Mitarbeit aller gläubigen Menschen für seine Perestroika. Ein weiterer Grund für die Beendigung der Religionsverfolgung war sicherlich der erschreckende *Verfall der Moral.* Die Sowjetbürger wa-

ren nicht etwa zu begeisterten „Sowjetmenschen" geworden, die selbstlos und ehrlich für den Sozialismus arbeiteten. Um zu überleben, hatten sie gelernt zu lügen, zu fälschen, sozialistisches Eigentum zu stehlen. Ein Unrechtsempfinden hatten sie nicht mehr. Mit solchen Menschen ließ sich aber keine Perestroika verwirklichen. Seit Breschnew verkam die Nomenklatura immer mehr zu einer raffgierigen Clique.

Der „religiöse Boom" der frühen neunziger Jahre

Als 1991 der damalige Premierminister der Russischen Föderation, *I. Silajew*, gefragt wurde, ob Rußland die Hilfe Gottes brauche, antwortete der Atheist, die Hilfe Gottes brauche Rußland nicht, aber die Hilfe der Kirchen, die alleine noch über sittliche Wertvorstellungen verfügten (Sobesednik Nr. 29/91). Eine Befragung in Moskau, die 1988 von amerikanischen und russischen Soziologen durchgeführt wurde, zeigte, daß nur zehn Prozent der Menschen an Gott glaubten. Von 1988 bis 1990 ereignete sich dann ein „Erdrutsch". Im Jahre 1990 erreichte der Anteil der Gläubigen in Moskau insgesamt 29 Prozent, der Anteil der Atheisten 26 Prozent.

Eine große Anzahl von Bürgern begehrte die Taufe durch die orthodoxe Kirche. Eine Befragung im Jahre 1990, die die gesamte Sowjetunion betraf, errechnete, daß sich 52 Prozent der Bevölkerung des Landes als Nichtgläubige bezeichneten. 1986 hatte es in der Sowjetunion 6794 russisch-orthodoxe Gemeinden gegeben, 1990 waren es laut Informationszentrum des Moskauer Patriarchates rund 12 000.
Wie sich bald herausstellte, war bei den Taufbewerbern jedoch zumeist kein tief religiöses Begehren im Spiel – viele kannten nicht einmal das Glaubensbekenntnis. Es war zum einen eine Absage an den atheistischen Kommunismus und zum zweiten ein Bekenntnis zum orthodoxen Rußland. In jenen Jahren war es ganz einfach Mode, sich taufen zu lassen. Die kommunistische „Prawda" (12.10.91) veröffentlichte eine bissige „Humoreske" über diese Mode: In einer Lokomotivfabrik hat sich der Direktor taufen lassen und auf dem Fabrikgelände eine Kirche eingerichtet. Als der Minister für die Lokomotivindustrie anreist, ist dessen erste Frage: „Wie steht es bei ihnen mit der Kirche?" Er rät dem Direktor, am Kircheneingang ein Plakat aufzuhängen „Religion für das Volk" statt „Religion ist Opium für das Volk".

Der „religiöse Boom" blieb nicht auf die orthodoxe Kirche beschränkt, zumal ein Zustrom von Sekten aus dem Ausland kam. Die massenhafte Zuwendung zum Islam in den Republiken der zerfallenden Sowjetunion wurde von den neuen – bzw. zumeist alten – Machthabern kräftig gefördert, im Rückgriff auf die eigene Geschichte und zur Schaffung eines Nationalbewußtseins.
1992 veröffentlichten *S. Furmann* und *S. Filatow* in der Moskauer Zeitschrift „Soziologische Forschungen" (Nr. 7/92) eine Auswertung von zwei Befragungen in der Russischen Föderation in den Jahren 1990 und 1991 (sie beschränkte sich auf die russische Bevölkerung). Das Ergebnis dieser Befragungen war, daß der „religiöse Boom" 1991 seinen Höhepunkt überschritten hatte, daß die orthodoxe Kirche Konkurrenz bekommen hatte, daß das religiöse Bewußtsein ausgesprochen diffus war. Es heißt u. a., es falle sogar schwer, dieses „religiös" zu nennen.

Dem Moskauer Patriarchat konnte diese Situation nicht verborgen bleiben. Hinzu kam, daß in den neunziger Jahren weitere Sekten aus dem Ausland Fuß faßten und zahlreiche Anhänger gewinnen konnten. Bereits 1993 und dann 1994 machte die Duma – tatkräftig unterstützt durch das Patriarchat – den Versuch, das bestehende Religionsgesetz abzuändern. Verkürzt man die Zielsetzung dieser Versuche, so ging es darum, dem Moskauer Patriarchat eine Vorrangstellung zu verschaffen und vor allem eine rechtliche Handhabe gegen die neuen Sekten zu bekommen.
Beide Versuche scheiterten daran, daß der Präsident die Gesetze nicht unterzeichnete. Der jüngste Versuch im Jahre 1997 ist im zweiten Anlauf geglückt, nachdem dem ersten Gesetzesentwurf von Jelzin wiederum die Unterschrift verweigert worden war (vgl. HK, September 1997, 446 ff.). Der überarbeitete zweite Entwurf wurde von Jelzin dann aber unterzeichnet. Die Überarbeitung war allerdings mehr oder weniger kosmetisch. Es wurde in der Präambel nun nicht nur die Orthodoxie genannt, sondern das Christentum insgesamt neben „Islam, Buddhismus, Judaismus und anderen Religionen". Beibehalten wurde die Regelung, daß nur jene religiösen Gruppierungen, die seit mehr als 15 Jahren in Rußland registriert sind, volle Betätigungsfreiheit haben.

In der „Iswestija" (20.9.97) konnte man u. a. lesen: „Bei der Annahme des neuen Gesetzes über die Gewissensfreiheit zeigten die Anführer der Fraktion der KPRF (Kommunisten) besondere Aktivität. Die Abgeordnete *Galina Starowoitowa* meint, daß eine ‚Übereinkunft zwischen KPRF und einem Teil der Hierarchen der Russisch-Orthodoxen Kirche offenkundig ist'." Diese Vermutung ist zwar nicht beweisbar, aber eines zeigt das neue Gesetz: Daß die Interessen der Russisch-orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchates Vorrang haben.

Die orthodoxe Kirche im Zarenreich und heute

Stellt man die Argumente des Moskauer Patriarchates zusammen, so ergeben sich insgesamt drei. Das erste Argument lautet, daß die orthodoxe Kirche ein untrennbarer Bestandteil des historischen, spirituellen und kulturellen Erbes Rußlands sei, ihr also eine Sonderstellung zukommen müsse. Das zweite bezieht sich auf die breite Zustimmung in der Bevölkerung, die der orthodoxen Kirche mehr Vertrauen schenke als anderen Institutionen. Als Jelzin die Unterschrift unter die erste Fassung verweigerte, äußerte das Moskauer Patriarchat Bedauern, da es annahm, „daß dieser Schritt des Präsidenten zu Spannungen zwischen den Machtorganen und der Mehrheit des Volkes führen könnte" (Fern-

sehen NTW, Mokau 24.7.97). Das dritte Argument bezieht sich darauf, daß die orthodoxe Kirche unter allen Religionsgemeinschaften die größte Anzahl von Gläubigen habe.

Es ist unbestreitbar, daß die orthodoxe Kirche untrennbar verbunden ist mit der Geschichte des russischen Staates. Ob das Moskauer Patriarchat sich als alleiniger Erbe – neben den anderen orthodoxen Kirchen – ansehen darf, steht auf einem anderen Blatt. Daß es über Jahrhunderte hinweg eine Säule der Zarenherrschaft war, daß das Moskauer Patriarchat über Jahrzehnte hinweg mit dem Sowjetregime kollaborierte, darf man in diesem Zusammenhang nicht übergehen.

Es ist heute in Rußland üblich, auf die Zeit vor der Revolution zurückzugreifen, um dort Vorbilder für die eigene Entwicklung zu finden. Auch in der Russisch-Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchates ist das üblich. Ein solcher Rückgriff kann sicherlich nützlich sein, nur darf man dabei nicht von der Vorstellung ausgehen, damals sei in der Kirche alles in Ordnung gewesen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Russisch-Orthodoxe Kirche in einem beklagenswerten Zustand. Sie war ein Instrument des Zaren, gleichzeitig die Staatskirche. Erst ab 1905 konnte z. B. ein orthodoxer Christ sich einer anderen Konfession zuwenden.

Viele Intellektuelle waren Agnostiker oder Atheisten. 1881 schrieb *W. Solowjow* in seinem Artikel „Von der geistlichen Macht in Rußland": „Die offenbare Ohnmacht des geistlichen Standes, der keine allgemein anerkannt sittliche Autorität und soziale Bedeutung besitzt, seine stumme Unterordnung unter die weltliche Macht, die Entfremdung der Geistlichkeit vom übrigen Volk..., die religiöse Unwissenheit und Ohnmacht des orthodoxen Volkes, die zahlreichen Sektierern Raum gibt, die Gleichgültigkeit oder auch Feindschaft gegenüber dem Christentum in der gebildeten Gesellschaft – das ist die gegenwärtige Lage der russischen Kirche." Die dringend notwendige Reform wurde versucht, aber verhindert. Auch wenn die Bolschewiki nicht an die Macht gekommen wären, hätte die orthodoxe Kirche viele ihrer Mitglieder verloren.
Diejenigen Vertreter des Moskauer Patriarchates, die an die Zeit vor der Revolution anknüpfen wollen, greifen leider öfters daneben. Ein Moskauer Professor erklärte mir z. B., das Problem des Ökumenismus sei ganz einfach zu lösen. Wenn ein Russe zu einem katholischen Priester komme, um getauft zu werden, solle dieser ihn zur orthodoxen Gemeinde schicken. Wenn ein Pole zu einem orthodoxen Priester komme, solle der ihn zur katholischen Gemeinde schicken usw.

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

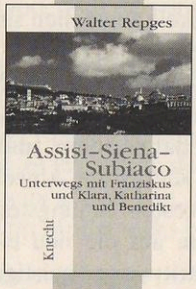
VERLAG JOSEF KNECHT FRANKFURT AM MAIN

RELIGIÖSE REISELESEBÜCHER



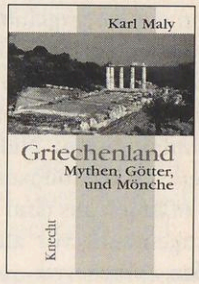
Das etwas andere REISELESEBUCH geht den biographischen und geographischen Spuren in Spanien nach, die von den drei Mystikern gezogen wurden: Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz.

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

Die verhängnisvolle Zusammenarbeit des Moskauer Patriarchates mit dem Sowjetregime hätte eigentlich der Kirche sehr schaden müssen. Aber die Archive hierüber waren nur beschränkte Zeit geöffnet, und das Thema verschwand aus der Diskussion. Mit dem Verfall des Marxismus-Leninismus und der Zunahme nationalpatriotischer (auch chauvinistischer) Bewegungen wuchs das Ansehen des Moskauer Patriarchates. Die Machthaber suchten Unterstützung bei der Kirche. Das Patriarchat wiederum suchte Rückhalt bei den Machthabern. Die Militärseelsorge wurde ihm anvertraut.

Die Kirche genießt in der Bevölkerung am meisten Vertrauen

In diesen Zusammenhang gehören auch die Vorwürfe, die katholische Kirche betreibe „Proselytismus". Der „Ökumenismus" gilt inzwischen in weiten Kreisen der Orthodoxie als Häresie. 1995 erschien in Moskau das Buch „Die Dornenkrone Rußlands" von *O. Platonow*. Es ist dem 1995 verstorbenen Metropoliten Ioann von St. Petersburg gewidmet, einem üblen Chauvinisten. Er hat diesem Buch seinen Segen gegeben. Platonow behauptet in seinem Buch, daß der Ökumenismus – für ihn eine „satanische Bewegung" – von Freimaurern ins Leben gerufen wurde. Er schreibt u. a.: „Die Forscher stellen zu Recht fest, daß der Ökumenismus vor allem gegen die orthodoxe Kirche gerichtet war, den einzigen wahren Glauben, da die übrigen christlichen Konfessionen von der Rechtgläubigkeit abgefallen sind und die christliche Reinheit verloren haben" (S. 372).
Parteien haben ihre Sympathie für das Moskauer Patriarchat erklärt, auch Kommunistenführer *Sjuganow*. Gemeinsam ist Kommunisten, Nationalpatrioten und einem erheblichen Teil des orthodoxen Klerus die Abwehr von verderblichen Einflüssen aus dem Westen. In jüngster Zeit wandte sich das Augenmerk vor allem auf die neu eindringenden Sekten; man sprach von „schrittweiser geistiger Kolonisierung des russischen Volkes".

1966 hat Ministerpräsident *Tschernomyrdin*, von dem niemals bekannt wurde, daß er Christ sei, in seinem Heimatort eine Kirche des Heiligen Johannes gestiftet. 1997 hat der Fonds Gorbatschow 25 Millionen Rubel für den Bau einer Kirche im Heimatort *Gorbatschows* gestiftet. Gorbatschow ist nicht gläubig. Präsident *Jelzin* läßt kaum eine Gelegenheit aus, um zusammen mit Patriarch *Alexej II.* in der Öffentlichkeit aufzutreten. Wie dem Fachorgan „Journalist" (Nr. 8/97) zu entnehmen ist, wurde in den Kreml-Appartements des Präsidenten ein Gebetsraum eingerichtet.
Der orthodoxe Kunstwissenschaftler und Theologe *A. Danilow* schreibt (in: G2 W. Nr. 5/97): „Nach Angaben des Russischen Zentrums zur Erforschung der gesellschaftlichen Meinung (WZIOM) Mitte 1995 ist angesichts fehlenden Vertrauens zu allen anderen Institutionen die Russische Kirche – trotz mancher Kritik – die in der Gesellschaft am meisten geachtete Institution, höher eingeschätzt als der Präsident, Parlament und Armee. Ein großer Teil der Bevölkerung sieht den Ausweg aus der ökonomischen und politischen Krise Rußlands wie auch eine Wiederbelebung der Nation allein im Schoße der orthodoxen Kirche..."
Die Zeitschrift „Wostok" bezieht sich ebenfalls auf eine Umfrage des WZIOM (Nr. 3/97) zum Thema, wem die russische Bevölkerung am meisten vertraut. Sie gab folgende Zahlen an: Der orthodoxen Kirche vertrauen voll 40 Prozent, 27 Prozent mißtrauen ihr. Auf Platz 2 folgten die Streitkräfte. Ihnen vertrauen 30 Prozent, mißtrauen 47 Prozent. Auf Platz 3 rangieren die Massenmedien. Ihnen vertrauen 19 Prozent, mißtrauen 53 Prozent. Der Bericht endet mit dem Satz: „Generell auffällig ist, daß außer der Russisch-Orthodoxen Kirche keine Institution mehr Vertrauen als Mißtrauen bei der Bevölkerung genießt."
Wendet man dieses Ergebnis nun auf die Frage an, ob den Orthodoxen irgendwelche gesetzlichen Vorteile gegenüber Atheisten oder Gläubigen anderer Konfessionen eingeräumt werden sollen, so verschiebt sich das Bild – jedenfalls im Vergleich zur Haltung des Patriarchates. Die Agentur INTERFAX gab (8.8.97) das Ergebnis einer Umfrage durch das WZIOM bekannt: 49 Prozent der befragten russischen Bürger sind demnach nicht damit einverstanden, daß den Orthodoxen Vorteile eingeräumt werden sollen. 27 Prozent vertreten hingegen den Standpunkt, daß man den Orthodoxen in Rußland einen höheren Status im Vergleich zu anderen Konfessionen einräumen solle.

Interessant ist im Gesamtzusammenhang die Frage, ob die orthodoxe Kirche in den letzten Jahren zur Hebung der Moral beigetragen hat. Sie wird bestenfalls am Rande diskutiert, etwa bei Berichten über Besuche orthodoxer Priester und Gottesdiensten in Haftanstalten. Das „Krododil" (Nr. 2/96) veröffentlichte eine Karikatur, die einen orthodoxen Beichtvater zeigt, der zu einem Mann sagt: „Denke an das Gebot ‚Du sollst nicht stehlen'". Der antwortet ihm: „Väterchen, das kann ich nicht. Das ist doch mein Beruf."

Nur unzuverlässige Zahlenangaben über die Religionsgemeinschaften

Erschreckende Zahlen zeigen, daß nicht nur Bandenkriminalität das Leben in Rußland kennzeichnet. „Moskowskie nowosti" (Nr. 44/97) verwies auf Pressemeldungen, wonach im Verlaufe eines Jahres 16 000 Frauen umgebracht würden und kommentierte: „Sie kommen nicht etwa durch die Mafia, gedungene Killer oder Terroristen ums Leben. Die Frauen kommen hauptsächlich in Familienauseinandersetzungen ums Leben, die sich im betrunkenen Zustand abspielten." Im Jahre 1919 prangerte der Zeichner *Tscheremynch* in einer Hetzzeichnung die Kirche an, sie sei an der Mißhandlung der Frauen durch ihre Männer schuld. Sie stellte einen Mann dar, der gerade dabei ist, seine Frau zu verprügeln; im Hintergrund sieht man einen Priester, der ihn dazu ermuntert. Die Situation ist heute anders; die Kirche

kann offensichtlich Verfehlungen wie die Mißhandlungen von Frauen nicht verhindern.

Zahlenangaben aus der Sowjetunion und Rußland waren immer schon ungenau oder absichtlich verfälscht. Gefälscht wurde sowohl „von unten" als auch „von oben". Die einen wollten durch überhöhte Angaben über Leistungen die Auszahlung von Prämien erreichen. Die „da oben" wollten durch überhöhte Angaben die Richtigkeit des Wirtschaftssystems beweisen, bzw. die Richtigkeit der Ideologie, wenn möglichst niedrige Angaben über die Gläubigen gemacht wurden.
Ganz allgemein – nicht nur in Rußland bzw. der Sowjetunion – sind Zahlenangaben über die Gläubigen ungenau. Dieses Problem betrifft natürlich nicht nur die Christen. So unterscheidet die Wissenschaft z. B. zwischen „Kulturislam" und „Glaubensislam". Die Anzahl der Muslime in einem Land wird oft durch die Zusammmenzählung von Völkerschaften errechnet, die von der Geschichte und Kultur her zur Welt des Islams gerechnet werden können. Nicht nur in Rußland und den ehemaligen „muslimischen" Sowjetrepubliken trifft man überall auf Personen, die sich zwar als Muslime bezeichnen, aber nicht an Allah glauben.

1897 wurde im Zarenreich eine Volkszählung durchgeführt. Glaubt man den Zahlen, so gab es damals unter den 128,24 Millionen Bürgern keinen einzigen Nichtgläubigen, knapp 70 Prozent sollen orthodoxe Christen gewesen sein. Eine Volkszählung in den dreißiger Jahren in der Sowjetunion stellte fest, daß mehr als die Hälfte der Bürger sich als gläubig bezeichneten. Sie wurde für ungültig erklärt und wiederholt. Erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges kamen aus der Sowjetunion Zahlenangaben über die orthodoxe Kirche und andere Religionsgemeinschaften. Man wollte beweisen, daß in der Sowjetunion Glaubens -und Gewissensfreiheit herrscht. Nach Beginn der Verfolgung der Religionsgemeinschaften durch Chruschtschow (1958/59) wurden die Angaben wieder sehr spärlich.
Im November 1987 veröffentlichte die atheistische Zeitschrift „Nauka i religija" (Wissenschaft und Leben; Nr. 11/87) ein Interview mit dem damaligen Leiter des staatlichen Amtes für die Religionsgemeinschaften, *K. Chartschew*. (Es leitete übrigens die Beendigung der Verfolgung ein.) Er gab an, daß in der Sowjetunion 10 bis 20 Prozent der Bevölkerung gläubig seien. Ferner druckte die Zeitschrift eine Tabelle über die „Institutionen" der Religionsgemeinschaften ab. Für die orthodoxe Kirche waren für 1961 11742, für 1986 dann 6794 angegeben.
Danach wurden immer wieder Prozentangaben über die Zugehörigkeit zu den einzelnen Konfessionen veröffentlicht, die zumeist überhöht waren. Der erwähnte Artikel von Furman und Dilatow aus dem Jahre 1992 (Auszüge in deutscher Sprache in: Osteuropa-Archiv Nr. 2/1993) korrigierte die Angaben. Diese Korrektur ist heute allgemein anerkannt und die Befragungsergebnisse von WZIOM gelten als einigermaßen zuverlässig. Zweifel sind geblieben, wie man aus folgendem Zitat von *A. Malaschenko* (Christentum und Islam in Rußland: Der Dialog beginnt erst. In: Busineß und Politik Nr. 1/97) entnehmen kann: „Nach Angaben soziologischer Befragungen und der persönlichen Meinung von anerkannten Spezialisten stellen die Gläubigen zwischen 20 und 80 Prozent der Bevölkerung von 148 Millionen. Nach Angaben aus dem von der Staatsduma erstellten Handbuch ‚Die religiösen Vereinigungen der Russischen Föderation' entfallen von den Gläubigen bis zu Dreiviertel auf die Orthodoxen." Zumeist geht man heute davon aus, daß sich 50 Prozent der Bevölkerung als Gläubige bezeichnen.
Der bereits erwähnte Furman veröffentlichte 1997 (In: Freier Gedanke Nr. 1/97) unter dem Titel „Erforschung der russischen Religiosität" die Ergebnisse einer Untersuchung im Jahre 1996 durch Wissenschaftler der finnischen und der russischen Akademie der Wissenschaften. Daraus sind alle folgenden Angaben entnommen.

Es droht keine Rückkehr zum Bolschewismus

Einleitend korrigiert Furman die Behauptung aus der Sowjetzeit, daß der Atheismus „absolut" beherrschend gewesen sei. Natürlich hätten sich in der Vergangenheit die meisten als Nichtgläubige bezeichnet. Eine Befragung von 18–28jährigen hätte jedoch erbracht, daß 17 Prozent ihren Vater, 43 Prozent ihre Mutter, 35 Prozent ihren Großvater und 66 Prozent ihre Großmutter als Gläubige bezeichnet haben. Furman geht davon aus, daß 47 Prozent derzeit angeben, sie glaubten an Gott. Von diesen Gläubigen glauben jedoch nur 38 Prozent an einen persönlichen Gott, 40 Prozent an eine „Lebenskraft"; 45 Prozent glauben an ein Weiterleben der Seele nach dem Tod und 20 Prozent an eine Auferstehung der Toten. 52 Prozent glauben an einen Himmel, 46 an eine Hölle und nur 49 Prozent meinen, daß das Leben einen Sinn hat, weil es einen Gott gibt. Ins Gotteshaus gehen nicht öfter als einmal im Monat sechs bis sieben Prozent.

Selbst unter jenen, die die Fragen „Glauben Sie an Gott?", „Ist Gott für Sie eine Person?", „Gehören Sie zur orthodoxen Kirche?" bejaht haben, glauben nur 65 Prozent an ein Leben nach dem Tod, nur 44 Prozent an eine Auferstehung der Toten, hingegen 29 Prozent an die Astrologie und 41 Prozent an eine Seelenwanderung. Die Anzahl derjenigen, die sich als *Atheisten* bezeichnen, ist auf 6 Prozent gesunken. 54 Prozent bezeichnen sich als Nichtgläubige, wollen aber keine Atheisten sein. Ähnlich wie es unter den Gläubigen viele gibt, die im strengen Sinne nicht als solche bezeichnet werden dürften, gibt es unter den Atheisten zahlreiche mit eigenen Vorstellungen von der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Furman kommt zu dem Urteil, daß die überwiegende Mehrheit der Russen weder Atheisten noch Gläubige seien.

Die Untersuchung hat sich ferner für das Verhältnis gegenüber Geschichte und Politik interessiert. Auf die Frage, ob man den Zerfall der Sowjetunion hätte verhindern können und müssen, antworteten zustimmend 57 Prozent der Athei-

sten und 68 Prozent der Gläubigen. Bei der Wahl zur Duma im Jahre 1996 haben – nach ihren Angaben – 37 Prozent der Atheisten und 25 Prozent der Gläubigen die KPRF (Kommunisten) unterstützt. Furman zieht daraus die Konsequenz, daß Rußland kein orthodoxer Fundamentalismus droht, aber auch keine Rückkehr zum Bolschewismus. Die Periode der religiösen Renaissance sei vorbei, es herrsche eine weltanschauliche Unbestimmtheit.

Der Historiker *J. Paschkowskij* hat die Ausführungen von Furman kommentiert (In: Rossija i musulmanskij mir Nr. 6/97): „Nach den Angaben der Soziologen sind 1,5 bis zwei Prozent der Russen praktizierende Orthodoxe. Aber in den Augen der Mehrheit der russischen Gesellschaft wird gerade die orthodoxe Kirche eng verbunden mit der kulturell-historischen Kontinuität Rußlands und dessen Geschick."

Paul Roth

Ungelöster Konflikt

Bulgarien und seine orthodoxe Kirche

Der bulgarischen Politik ist 1997 nach einer tiefen Krise die Wende gelungen, als die Sozialisten durch die „Vereinigten Demokratischen Kräfte" als Regierungspartei abgelöst wurden. Nach wie vor gespalten ist allerdings die orthodoxe Kirche des Landes, der über 80 Prozent der Bevölkerung angehören. Ein Ende des unerfreulichen Kirchenkonflikts ist nicht abzusehen.

Ob Bulgariens Staatspräsident *Petar Stojanow* das dritte Buch Mose vor Augen hatte, als er seinen Hohepriestern die Leviten las, sei dahingestellt. Der Unmut des Staatsoberhaupts über die verbohrten obersten Streithähne in der orthodoxen Kirche seines Landes war jedenfalls nicht zu überhören: „Es ist ein Skandal, daß Bulgariens orthodoxe Kirche seit sieben Jahren unter einer Spaltung leidet", klagte Stojanow bei einer Feier zum Gedenken an den 150. Geburtstag von Christo Botew. Der 1848 geborene Nationaldichter fiel 1875 als einer der Anführer im Befreiungskampf gegen die Türkenherrschaft. Unter dem damaligen türkischen Joch „ist der Klerus ins Gefängnis und oft auch in den Tod gegangen", erinnerte der Präsident und setzte nach: „Heute verlangen wir ein kleineres Opfer von den obersten Würdenträgern unserer Kirche, nämlich daß sie von ihrem Posten zurücktreten."

Die Kirche ist seit 1992 gespalten

Die Schelte des Staatsoberhaupts traf die Kirchenhierarchie am 7. Januar, an dem Bulgariens Orthodoxie nach julianischem Kalender Weihnachten feiert. Nach alter Tradition werden an diesem Tag bei einer Militärparade vor dem Denkmal des unbekannten Soldaten in Sofia vom Patriarchen Armeefahnen gesegnet. Stojanow, zugleich Oberbefehlshaber des Heeres, sagte die Zeremonie heuer ab. Die Staatsverantwortlichen ließen sich von streitenden Bischöfen nicht in Geiselhaft nehmen, ließ er mitteilen. Generalstabschef *Miho Mihow* sekundierte, er wünsche nicht, daß die Spaltung in der Kirche in das Volk und in die Armee getragen werden.

Was die Staatsrepräsentanten wohlweislich verschweigen, ist die Mitschuld der Politik an der Kluft, an der die bulgarische Orthodoxie seit 1991 leidet. Nach der politischen Wende in Bulgarien 1990 wurde auch die Forderung nach Reformen und einem Führungswechsel in der Kirche laut. Besonders Patriarch *Maksim* geriet unter Druck. Er kam 1971 auf den Patriarchenstuhl in Sofia, offiziell durch kirchliche Wahl, nach den Vorwürfen seiner Kritiker unter massiver Intervention der damaligen kommunistischen Machthaber.

1991 scharte der damals dienstälteste unter Bulgariens Bischöfen, Metropolit *Pimen* von Newrokop, reformorientierte Kräfte hinter sich. Sie drängten auf eine Ablöse Maksims, weil dieser Handlanger der Kommunisten gewesen sei. Nachdem sich der Patriarch den Rücktrittsaufforderungen strikt verschloß, suchte Pimen Schützenhilfe durch die Politik. Der damalige Regierungschef *Filip Dimitrow* von der „Union der Demokratischen Kräfte" (SDS) erklärte im März 1992 per Verordnung die Einsetzung Patriarch Maksims von 1971 für ungültig.

Zwar hat der Verfassungsgerichtshof diesen Bescheid wieder aufgehoben, die damit begonnene Verquickung von politischem und innerkirchlichem Richtungsstreit hält aber bis heute an. Noch 1992 bildete Metropolit Pimen einen „Gegen-Synod", dem sich unter seiner Führung drei weitere Metropoliten anschlossen: *Stefan* von Weliko-Tarnowo, *Pankratij* von Stara Sagora und *Kalinik* von Wratsa. Drei weitere Bischöfe sympathisierten mit dem Reformflügel. Jener Teil der Hierarchie, der Patriarch Maksim die Treue

hielt, erklärte zunächst Metropolit Pimen für abgesetzt, ohne ihn zu exkommunizieren.
Zwei der drei mit dem Reformflügel sympathisierenden Bischöfe kehrten bis 1995 zum „kanonischen" Flügel unter Patriarch Maksim zurück, einer entzog sich durch Rücktritt dem Kirchenstreit. Metropolit Stefan von Weliko-Tarnowo demissionierte, ohne seine Kritik an Maksim zurückzunehmen; er machte dadurch aber den Weg für eine Neubesetzung der Eparchie mit einem Anhänger des Patriarchen frei. Metropolit Pankratij verließ Anfang 1996 den „Gegen-Synod" und unterstellte sich wieder Maksim. So blieben als „Abtrünnige" die Metropoliten Pimen und Kalinik (der ebenfalls von der Leitung seiner Eparchie enthoben wurde). Die beiden weihten jedoch eine Reihe neuer Metropoliten und Bischöfe, was die Spaltung verhärtete.

Datum des nächsten „Höhepunktes" des unseligen Kirchenkonflikts war das 25-Jahr-Jubiläum des Amtsantritts von Patriarch Maksim am 4. Juli 1996. Eine vom „Gegen-Synod" einberufene „Kirchenvolksversammlung" wählte in Sofia den bereits 90jährigen Pimen zum Gegen-Patriarchen. Pimen ließ sich in der St.-Paraskewa-Kirche feierlich inthronisieren, während zur gleichen Zeit Maksim im Patriarchen-Kloster Batschkowo bei Plowdiw sein Jubiläum beging. Das Schisma war damit endgültig besiegelt.
Begleitet war der Konflikt seit 1992 von einem Tauziehen, welcher der beiden Kirchenflügel die *staatliche Registrierung* erhält. Die Entscheidungen der staatlichen Behörden wechselten je nach dem, wer an der Regierung war: Die Sozialisten, hervorgegangen aus den ehemaligen Kommunisten, unterstützen den Maksim-Flügel, während die Demokraten auf Seite der „Reformer" stehen. Die Ausrufung Pimens zum Gegen-Patriarchen stieß daher auf heftige Ablehnung durch den damaligen sozialistischen Regierungschef *Schan Widenow*. Dem abgespaltenen Flügel wurde die Registrierung verweigert.
Das Blatt wendete sich mit dem Sieg des Oppositionskandidaten Petar Stojanow bei den Präsidentenwahlen im November 1996. Er vermied bei seiner Amtseinführung vorerst die Brüskierung der einen wie der anderen Seite, indem er einen wahren Balanceakt vollführte: Stojanow ließ von Patriarch Maksim in der Aleksander-Newski-Kathedrale in Sofia einen Gottesdienst zelebrieren, im Anschluß daran legte er vor der Kathedrale einen religiösen Eid auf die Bibel und das Kreuz ab. Diese Zeremonie leitete allerdings der „Gegen-Patriarch".

Als im Februar 1997 die sozialistische Regierung angesichts einer wachsenden Protestwelle endgültig scheiterte und Stojanow vorgezogene Parlamentsneuwahlen für April ausschrieb, geriet der Maksim-Flügel ins Hintertreffen. Bereits Anfang März erklärte das Oberste Verwaltungsgericht die staatliche Registrierung des Hl. Synods unter Patriarch Maksim für „null und nichtig", da sie nicht fristgerecht und ordnungsgemäß beantragt worden sei. Die gerichtliche Entscheidung war vom Pimen-Flügel angestrengt worden. Patriarch Maksim kündigte eine Klage beim Internationalen Gerichtshof in Den Haag an, da er das kanonisch rechtmäßig gewählte Kirchenoberhaupt sei.
Eine von Maksim einberufene „Kirchenvolksversammlung" startete Anfang Juli 1997 einen Versuch, die Spaltung zu überwinden. Ein solches Landeskonzil (Sabor) ist laut Statut von 1871 das höchste Autoritätsorgan in der Verwaltung der Kirche. Nur dogmatische Fragen sind den Bischöfen vorenthalten, alle anderen Entscheidungen trifft die Kirchenvolksversammlung mit höchster Autorität. Es ist im Lauf der 1100jährigen Geschichte der bulgarischen Orthodoxie erst zum vierten Mal einberufen worden. Unter dem Vorsitz des Patriarchen berieten alle Metropoliten und Bischöfe, Vertreter der Klöster und kirchlicher Einrichtungen sowie gewählte Vertreter (Klerus und Laien) aus jeder Diözese.

Vermittlungsbemühungen Konstantinopels waren ohne Erfolg

„Gegen-Patriarch" Pimen machte im Vorfeld des Konzils ein überraschendes Angebot: Sollte Maksim seinen Rücktritt anbieten, würde auch er das Feld räumen und den Weg zur Wahl eines neuen, von allen Seiten anerkannten Patriarchen freimachen. Die 130 Delegierten legten sich bei dieser ersten Sitzung des „Landeskonzils" aber auf den Standpunkt fest, das Schisma müsse „von denen beendet werden, die es verursacht haben", also von „Gegen-Patriarch" Pimen und seinen Gefolgsleuten.
Genausowenig konnte sich die Kirchenversammlung auf eine Altersgrenze von 80 Jahren für Metropoliten und Patriarchen einigen, denn damit hätte nicht nur der 91jährige Pimen, sondern auch der 82jährige Maxim sein Amt zur Verfügung stellen müssen. Maxim wurde damit de facto als Patriarch auf Lebenszeit einzementiert und die Spaltung in der bulgarischen Orthodoxie vertieft statt überbrückt.

Von der Staatsführung Bulgariens forderte die Kirchenversammlung, das orthodoxe Christentum solle in der Verfassung als „offizielles Bekenntnis" verankert werden. Im geltenden bulgarischen Grundgesetz von 1991 heißt es, die religiösen Bekenntnisse seien frei und die religiösen Institutionen vom Staat getrennt. Die religiösen Gemeinschaften und Institutionen sowie die Glaubensüberzeugungen dürften nicht für politische Ziele benutzt werden. Das orthodoxe Christentum wird als „traditionelle Religion" in der Republik Bulgarien festgehalten, nicht aber als „offizielles" Bekenntnis. Eine Verfassungsänderung im Sinne der Kirchenversammlung würde im Parlament eine Zwei-Drittel-Mehrheit erfordern, diese erscheint aber in der gegebenen politischen Konstellation unwahrscheinlich.
Die Aufgaben der jetzigen Kirchenversammlung – die Aufarbeitung von „Altlasten" aus der Zeit der kommunistischen Diktatur und die Einleitung von Reformen – konnten in der Sitzung im Juli vergangenen Jahres nur andiskutiert werden. Arbeitsausschüsse sollen bis zur nächsten Sitzung – ein genauer Termin steht noch aus – zu einzelnen Themenberei-

chen Berichte und Lösungsvorschläge erarbeiten, hieß es. Von einigen Theologen und Geistlichen wurde kritisiert, das „Landeskonzil" sei ungenügend vorbereitet, die Auswahl der Delegierten nicht in allem repräsentativ gewesen.

Daß der jetzige Aufruf von Präsident Stojanow Patriarch Maksim zum Einlenken und damit zu einem Rücktritt bewegen wird, ist zu bezweifeln. Die öffentliche Kritik des Staatsoberhaupts kann viel eher als Zeichen für weiter verhärtete Fronten gedeutet werden; hatte doch der Hl. Synod am vergangenen 19. Dezember noch beklagt, er werde von einem Teil der politisch Verantwortlichen „unter Druck gesetzt unter dem Vorwand, daß man die Einheit der orthodoxen Kirche wiederherstellen wolle". Man sehe sich gezwungen, sich an internationale Menschenrechtsorganisationen zu wenden, um „die Autonomie der Kirche zu retten". Stojanow replizierte mit dem Vorwurf, dem hohen Klerus gehörten noch immer „treue Lakaien des früheren atheistischen Regimes" an.
Wenig Erfolg war bisher auch dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, *Bartholomaios I.*, in seinen Vermittlungsbemühungen in Bulgarien beschieden. Der Ehrenprimas aller orthodoxen Kirchen versuchte zunächst, eine diplomatische Einigung herbeizuführen. Erst als eine solche aussichtslos erschien, rief er 1993 die „schismatischen Bischöfe" zur Rückkehr unter den „rechtmäßigen Patriarchen" Maksim auf. 1996 besuchte er Sofia ein zweites Mal, und er mußte erneut ohne greifbares Ergebnis abziehen.
Das mag nicht nur an der Uneinsichtigkeit einiger greiser Starrköpfe von heute liegen. Das Verhältnis zwischen der bulgarischen Orthodoxie und Konstantinopel war über tausend Jahre bis in die Mitte dieses Jahrhunderts mehr als bloß gespannt. 864 nahm der bulgarische Fürst Boris I. den christlichen Glauben an und erhielt den Taufnamen Michael. Er versuchte umgehend, ein von den Franken, von Rom und von Konstantinopel unabhängiges Patriarchat für die bulgarische Kirche zu erreichen.

Orthodoxe Nationalkirche und katholische Minderheit

Die in Saloniki geborenen Slawenapostel Kyrill und Method machten die altbulgarische Mundart Mazedoniens zur slawischen Kirchensprache. Als die Bulgaren ab 885 die aus Mähren vertriebenen Schüler Kyrills und Methods und mit ihnen das Kirchenslawische aufnahmen, war der Weg zu einem eigenen Kultur- und Kirchentum geebnet. Den ersten Höhepunkt seiner Macht und Blüte erreichte das bulgarische Reich unter Fürst Simeon I. (893–927), dem die Errichtung des ersten bulgarischen Patriarchats in Preslav gelang.
Nach der Eroberung des ostbulgarischen Reiches durch Konstantinopel 971 mußte der Patriarch ins mazedonische Ohrid übersiedeln. 1018 wurde von Byzanz auch der westliche Teil von Byzanz unterworfen und das bulgarische Patriarchat liquidiert. 1186 entstand Bulgarien wieder als eigenes Kaiserreich mit der Hauptstadt Tarnowo, wo 1235 das zweite bulgarische Patriarchat errichtet wurde. Die Eigenständigkeit währte nicht lange: 1396 gelangte Bulgarien unter türkische Herrschaft, die es 500 Jahre nicht abschütteln konnte. Die Kirche kam wieder unter die griechische Jurisdiktion Konstantinopels, die die slawische Liturgie und Literatur streng unterdrückte. 1767 wurde mit der Auflösung des Erzbistums Ohrid die letzte Spur an Autonomie der bulgarischen Kirche beseitigt.

Mit dem Aufleben des nationalen Bewußtseins Mitte des 19. Jahrhunderts entbrannte der bulgarisch-griechische Kirchenkampf neu. Ohne Genehmigung Konstantinopels und mit Hilfe des türkischen Sultans gründeten die Bulgaren 1870 ein selbständiges Exarchat und wurden dafür vom Ökumenischen Patriarchat exkommuniziert. Der Bann blieb bis 1945 aufrecht, als der Phanar der bulgarischen Orthodoxie weitgehende Eigenständigkeit gewährte. Als Sofia 1953 einseitig das dritte bulgarische Patriarchat ausrief, war der nächste Konflikt heraufbeschworen. Er konnte 1961 unmittelbar vor der ersten Panorthodoxen Konferenz von Rhodos beigelegt werden.
Obwohl die innerorthodoxe Rolle der bulgarischen Orthodoxie durch den Konflikt in den eigenen Reihen sicher geschwächt ist, soll sie nicht unterbewertet werden. Zum einen verfügt sie über traditionell gute Beziehungen zu Moskau. Zum anderen spielt sie auch eine Schlüsselrolle im Streit um die Eigenständigkeit (Autokephalie) der orthodoxen Kirche im heutigen Mazedonien. Die ehemals zur bulgarischen Kirche gehörenden Bistümer wurden 1920 vom Ökumenischen Patriarchat an Belgrad abgetreten, seit 1967 streben sie die Autokephalie an, die ihnen bis dato verweigert wird.

Für viele Bulgaren ist Mazedonien keine eigenständige Nation, sondern Teil von Groß-Bulgarien (Mazedonisch und Bulgarisch sind engstens verwandte Sprachen). Kirchlicherseits wurde vom Patriarchat in Sofia der Anspruch auf die symbolbeladene ehrwürdige Metropolie von Ohrid – die Ur-Metropolie der slawischen Orthodoxie – nie völlig aufgegeben. Als daher der Hl. Synod in Sofia 1994 die seelsorglichen Befugnisse des Metropoliten von Newrokop (Westbulgarien) auf sämtliche „orthodoxen Bulgaren in Mazedonien und Albanien" ausweitete, reagierte Skopje entsprechend heftig.
In diesem Licht sind auch die offensichtlichen Bemühungen von „Gegen-Patriarch" Pimen zu sehen, gute Kontakte zur „Mazedonischen Orthodoxen Kirche" aufzubauen. Er hatte sich kritisch zu der Ausweitung bulgarischer Jurisdiktion auf Mazedonien geäußert. Im Sinne einer „gemeinsamen Front" nicht anerkannter orthodoxer Kirchen oder Gruppierungen ist auch zu werten, daß bei der „Inthronisation" Pimens am 4. Juli 1996 der vom Moskauer Patriarchat amtsenthobene ehemalige Metropolit von Kiew, *Filaret Denysenko*, die Zeremonie leitete. Filaret hat sich 1995 an die Spitze einer der von Moskau eigenmächtig abgespaltenen „Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats" wählen lassen.
Bemerkenswert ist, daß die orthodoxe Kirche Bulgariens –

zu ihr bekennen sich mehr als 80 Prozent der 8,5 Millionen Einwohner – im eigenen Land trotz ihrer Spaltung nach wie vor in relativ hohem Ansehen steht. Sie genießt nach einer vor rund einem Jahr durchgeführten Gallup-Umfrage gleich nach der Armee die höchste Wertschätzung, deutlich mehr als etwa Justiz und Politik. Von den Jugendlichen haben rund zwei Drittel eine positive Einstellung zu Religion. Bei ihnen ist die Distanz zur Orthodoxie allerdings deutlich größer.

Die *Katholiken* stellen mit rund 90 000 Gläubigen eine kleine Minderheit in Bulgarien. Die Kommunisten verfolgten sie schwer. 1952 wurde der katholische Bischof *Ewgen Bossilkow* hingerichtet, mehrere Priester wurden ebenfalls zum Tod verurteilt. Zahlreiche andere Geistliche wanderten unter der Diktatur ins Gefängnis.

Derzeit ist der in Sofia residierende Apostolische Exarch für die 20 000 Katholiken des byzantinischen Ritus, Bischof *Christo Proykow*, Vorsitzender der Bischofskonferenz. Ferner gibt es zwei „lateinische" Diözesen: Die Diözese Sofia und Plowdiw leitet seit 1995 Bischof *Georgij Iwanow Jowcew*, an der Spitze der Diözese Nikopol-Rusa steht Bischof *Petko Christow*. Die bulgarischen Katholiken sind sozial und karitativ stark engagiert, was ihnen hohes Ansehen einträgt. Einzelne Laien haben sich in den vergangenen Jahren bemüht, das Gedankengut der katholischen Soziallehre bekannt zu machen, und sind damit durchaus auf Interesse auch bei Nichtgläubigen gestoßen. Zugleich versuchen die beiden katholischen Kirchen zu vermeiden, als Konkurrenten der orthodoxen Kirche in Erscheinung zu treten.

Die eigentliche politische Wende fand 1997 statt

Das ökumenische Klima ist dennoch nicht das beste. Das Eindringen verschiedener Sekten hat in manchen Kreisen der Orthodoxie eine generell ablehnende Haltung auch zu anderen christlichen Konfessionen gefördert. Besonders betroffen davon fühlen sich die *protestantischen Kirchen*, deren Mitglieder bzw. Sympathisanten einschließlich der Freikirchen auf rund 100 000 geschätzt werden. Sie beklagen auch Einschränkungen von Seiten der Behörden, vor allem für ihre Missionare. In der Schwarzmeerstadt Warna etwa versuchte die dortige orthodoxe Kirche, den Bau einer methodistischen Kirche zu verhindern. Renommierte orthodoxe Theologen wie *Totjo Koew* sind um Beruhigung bemüht und betonen, daß eine Mehrheit konfessionelle Trennmauern ablehne. Ein gutes Verhältnis zur orthodoxen Mehrheitskirche pflegen die rund 5000 bulgarischen Juden.

Für Mißtöne in der katholisch-orthodoxen Ökumene sorgte die Einladung an Johannes Paul II. zu einem Besuch in Bulgarien. Sie wurde bereits 1991 und 1995 vom damaligen Präsidenten Schelew ausgesprochen. Der jetzige Präsident Stojanow wiederholte sie im April des Vorjahres. Der Papst hat aber eine Beilegung des innerorthodoxen Konflikts zu einer Vorbedingung für eine Visite gemacht. Ein Besuch erscheint derzeit auch aus vatikanischer Sicht kaum realistisch. Nach wie vor ungeklärt ist die Frage, ob Bulgarien – im Auftrag Moskaus – in das Papstattentat von 1981 verwickelt war. Die italienische Justiz nahm jüngst wieder Ermittlungen gegen einen damaligen Funktionär an der bulgarischen Botschaft in Rom auf, das Außenministerium in Sofia dementierte wie bisher jede Verwicklung Bulgariens.

Beiden Kirchen gemeinsam sind der Priestermangel, die Überalterung des Klerus und sehr niedrige Gehälter für die Geistlichen. Die zwei orthodoxen Priesterseminare im Rang einer Mittelschule und die drei orthodoxen Fakultäten verzeichnen allerdings großes Interesse. Heute verfügt die bulgarisch-orthodoxe Kirche wieder über rund 120 Klöster, die Zahl der jungen Mönche ist aber noch klein. In diesem Schuljahr wird an Bulgariens Schulen erstmals nach mehr als 50 Jahren wieder Religion unterrichtet. Der Unterricht ist freiwillig und wird nach der Zustimmung der Eltern für Kinder von acht bis zehn Jahren angeboten. Für ältere Schüler soll er im nächsten Jahr eingeführt werden. Die katholischen Bischöfe zeigten sich allerdings nicht ganz zufrieden mit den Lehrplänen und den Regelungen für katholische Religionslehrer.

Politische Beobachter betrachten 1997 als das eigentliche Jahr der Wende in Bulgarien. Der kommunistische Diktator *Todor Schiwkow* trat 1989 zurück; die konservative Regierung von 1991 bis 1994 schaffte nur teilweise Reformen. 1994 errang die Bulgarische Sozialistische Partei (BSP), zum Großteil von ehemaligen Kommunisten gebildet, die absolute Mehrheit. Ihre halbherzigen und schleppenden Reformen trieben das Land in eine tiefe Krise und in den „bulgarischen Hungerwinter" 1996/97, den viele Menschen nur dank internationaler Hilfsaktionen überlebten.

Massenproteste und Streiks gipfelten in einer Besetzung des Parlaments durch Demonstranten Anfang vergangenen Jahres. Die Ex-Kommunisten wurden gezwungen, auf die Regierung zu verzichten. Stojanow schrieb Neuwahlen aus, aus denen die „Vereinigten Demokratischen Kräfte" (ODS), eine Allianz der SDS mit mehreren kleineren konservativen Parteien, mit 52 Prozent der Stimmen als Sieger hervorging. Regierungschef wurde SDS-Vorsitzender *Iwan Kostow*.

Ihm gelang in den acht Monaten seit seinem Amtsantritt eine relative wirtschaftliche Stabilisierung, die auch internationale Kredithilfen locker machte. Die Nationalwährung Lew ist seit Juli an die Deutsche Mark gebunden (1000 Lewa für eine DM), um die Inflation von annähernd 600 Prozent in den Griff zu bekommen. Sehr schwierig ist die Lage nach wie vor für Rentner und kinderreiche Familien. Die durchschnittliche monatliche Rente beträgt 50 000 Lewa (50 DM). Die vom Staat bezahlten Löhne und Gehälter liegen im Schnitt bei 200 000 Lewa (200 DM). Das Internationale Rote Kreuz gibt die Zahl jener Bulgaren, die nach wie vor auf internationale Hilfsgüter angewiesen sind, mit mehr als 150 000 an, darunter viele Kinder in Waisenhäusern.

In den vergangenen Monaten wurde auch eine raschere und transparente *Privatisierung* eingeleitet. Dazu zählt die Rückgabe enteigneter Wälder bzw. deren Ablöse, die immer wie-

der auch von Kirchen eingefordert worden war. Die Rückgabe aller nach 1944 enteigneten Immobilien, wozu alle Kirche, Klöstern, Moscheen und Synagogen zählen, ist nun ebenfalls fixiert.
Seit kurzem haben die Bulgaren erstmals die Möglichkeit, in die Geheimakten der kommunistischen Staatssicherheit Einblick zu nehmen. Auch wenn Dokumente vernichtet wurden oder verschwunden sind, ist die Akteneinsicht für viele Bulgaren ein schmerzlicher Blick in die Fratze der ehemaligen Diktatur. Besonders dann, wenn sich Freunde oder Kollegen als ehemalige Spitzel entpuppen, was – wie erste Erfahrungen zeigen – leider keine Seltenheit ist.
Eine staatliche Untersuchungskommission überprüfte in den vergangenen Monaten rund 600 Politiker und Beamte auf ihre Vergangenheit; bisher wurden 23 Abgeordnete und hohe Beamte als ehemalige Mitarbeiter der Staatssicherheit enttarnt. Die Öffentlichkeit zweifelt allerdings daran, daß die Untersuchung die ganze Wahrheit ans Licht gebracht hat. Außerdem wird kritisiert, daß den als Spitzel enttarnten Personen keine Strafen drohen.

Zu den von Kostow eingeleiteten Reformen zählt auch der Kampf gegen die weit verbreitete Korruption. Gegen hundert Beamte wird bereits ermittelt, noch in diesem Jahr soll eine eigene Finanz-Polizei installiert werden. Außenpolitisch strebt Bulgarien eine Mitgliedschaft in NATO und EU an, was zu Spannungen mit Rußland führt, mit dem traditionell enge Verbindungen bestehen. Zudem ist Bulgarien stark von russischen Erdgaslieferungen abhängig, die – derzeit noch – von mafiosen Firmen ehemaliger Kommunisten kontrolliert werden. Sofia kämpft dabei an zwei Fronten: gegen die überhöhten Preise und gegen den politischen Druck, den Moskau mit seinen Lieferungen im Bedarfsfall verknüpft.

Zusammen mit Rumänien, Lettland, Litauen und der Slowakei zählt Bulgarien zu jenen osteuropäischen Ländern, mit denen die EU noch keine unmittelbaren Beitrittsverhandlungen aufnehmen, die sie aber mit finanzieller und technischer Hilfe mittelfristig dafür reif machen will. So lauten zumindest die Beschlüsse des EU-Gipfels vom Dezember in Luxemburg.

Ein wichtiger außenpolitischer Partner Bulgariens ist das Nachbarland *Türkei*, nicht nur wegen der wachsenden wirtschaftspolitischen Beziehungen, sondern auch wegen der türkischen Minderheit in Bulgarien. Sie stellt mit 800000 Angehörigen rund zehn Prozent der Bevölkerung (dazu kommen rund 200000 bulgarisch sprechende Muslime, die Pomaken). 1984 hatte der damalige kommunistische Staatschef Schiwkow angeordnet, alle Türken das Landes müßten ihre türkischen Namen durch bulgarische ersetzen. Rund 300000 Türken, die sich dieser Maßnahme verweigerten, mußten 1989 Bulgarien verlassen.
Gegen Schiwkow ist wegen dieser Vertreibungspolitik in Bulgarien ein geheimes Verfahren im Gang. Vertriebene Türken wollen Schiwkow vor den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte bringen. Voraussetzung dafür ist aber ein abgeschlossenes Verfahren in Bulgarien selbst, das nach Ansicht von Kritikern bewußt verschleppt wird. Seit der Wende haben sich die Lage der türkischen Minderheit in Bulgarien und damit auch die Beziehungen zur Türkei deutlich verbessert. Die Islamische Weltkonferenz (ICO) hat Bulgarien vergangenen Dezember von der „schwarzen Liste" antiislamischer Länder gestrichen, auf die es 1985 gesetzt worden war. Kritik üben manche Bulgaren ihrerseits an der Förderung islamisch-fundamentalistischer Tendenzen durch arabische Länder in der türkischen Minderheit.

Josef Pumberger

Eindimensionale Papstgeschichte

Anmerkungen zur ZDF-Reihe „Vatikan – Die Macht der Päpste"

Zunächst in „Arte", dann im ZDF kam 1997 die Fernsehserie „Vatikan – Die Macht der Päpste" zur Ausstrahlung. Inhaltlich wie methodisch gab die Reihe einige Fragen auf: Wie schaffte sie die Balance zwischen den Zugeständnissen an das publizistische Genus und den sachlichen Erfordernissen? Der Leiter des Katholischen Instituts für Medieninformation in Köln, Martin Thull, nimmt eine Bewertung vor.

Das Fernsehen ist ein Medium, das sich zum Vermitteln von – auch komplizierten – Sachverhalten eignet. Jedenfalls dann, wenn sich diese Sachverhalte eingrenzen lassen auf eine bestimmte Thematik, wenn sie sich personalisieren lassen und wenn sie es aushalten, daß nicht tief genug gebohrt werden muß. Personalisierung und Oberflächlichkeit sind Tribute, die jeder Autor an das Medium leisten muß. Die Frage ist, ob er sich überhaupt und in welchem Umfang auf diese Beschränkung einläßt.
Der Vatikan als Zentrale von weltweit rund 900 Millionen Katholiken eignet sich durchaus, mit den vorgegebenen Beschränkungen ins Visier von Medienschaffenden genommen

zu werden. Er ist nach wie vor Gegenstand von Spekulationen, weil er (immer noch) möglichst wenig Einblick in sein Innerstes erlaubt. Gerade in jüngster Zeit sind beispielsweise eine Reihe von Romanen erschienen, die mehr oder weniger nahe an der Wirklichkeit diese Neugier des Publikums nutzen wollen zum vordergründigen kommerziellen Erfolg.
So verwundert es kaum, daß der „Haushistoriker" des ZDF, *Guido Knopp*, Leiter der Redaktion Zeitgeschichte auf dem Mainzer Lerchenberg, sich herausgefordert fühlte, das eine oder andere vermeintliche oder tatsächliche Geheimnis in den vatikanischen Gemäuern zu lüften. Er hat inzwischen eine Methode entwickelt, mit deren Hilfe er und sein Team versuchen, auch komplizierte historische Zusammenhänge anschaulich und publikumswirksam zu präsentieren.

Popularisierer historischer Zusammenhänge

Einen ersten Erfolg erzielte er 1995 mit dem Sechsteiler „Hitler – Eine Bilanz", Anfang 1997 folgte „Hitlers Helfer", gleichfalls eine sechsteilige Reihe. Knopp vermischt dabei historische Bilder und Filmausschnitte, die Zeugnisse von Zeitzeugen und nachgestellte, quasidokumentarische aktuelle Aufnahmen, um auf diese Weise seine Sicht der Geschichte zu präsentieren. Vereinfacht, aber effektvoll.

Das Team um Guido Knopp hat sich auf diese Weise inzwischen durchaus einen Namen gemacht als Popularisierer historischer Zusammenhänge. „Hitlers Helfer" beispielsweise wurde für das ZDF so zum Quotenhit. Und auch die zunächst im europäischen Kulturkanal Arte, dann bearbeitet und gekürzt im ZDF ausgestrahlte fünfteilige Reihe „Vatikan – Die Macht der Päpste" erreichte Einschaltquoten von rund vier Millionen Zuschauern je Folge; das Buch zur Serie schaffte den Sprung auf die Bestsellerlisten. Bemerkenswert für einen an sich sehr spröden Stoff.
Dies zu erreichen, hatte das Team um Knopp umfangreiche Recherchen angestellt. Es hatte zudem die seltene Erlaubnis erhalten, innerhalb der vatikanischen Mauern zu drehen. Schließlich hatte es weltweit Dutzende von Persönlichkeiten aufgetrieben, die entweder als Mitarbeiter oder Verwandte in enger Beziehung zu den jeweils porträtierten Päpsten standen, in politischen Funktionen dem Papst zuarbeiteten oder ihm kritisch gegenüberstanden.
So kamen auch *Richard von Weizsäcker*, *Lech Walesa* oder *Michail Gorbatschow* zu Wort. Schließlich hatten sich die ZDF-Historiker historischen und publizistischen Sachverstand gesichert wie die Zeithistoriker *Konrad Repgen* und *Heinz Hürten* oder den ZDF-Kirchenredakteur *Werner Kaltefleiter*. Denn der Anspruch, ein Psychogramm der letzten fünf Päpste zu erarbeiten, sollte nicht nur vor dem Publikum bestehen, sondern auch vor der Fachwelt.
Dennoch, vielleicht aber gerade wegen des unbestrittenen Zuschauererfolgs, bleiben Vorbehalte gegenüber der Machart dieser Art Beiträge, weil sie merkwürdig eindimensional und oberflächlich bleiben und trotz allen Aufwands am Auffinden unbekannten Archivmaterials und Interviews mit Zeitzeugen beim Zuschauer eher Verwirrung hinterlassen denn Einsicht in größere Zusammenhänge.
Dies war bereits beim letzten Projekt Knopps kritisiert worden, es bestätigt sich auch jetzt angesichts der Auseinandersetzung mit den fünf Päpsten Pius XII. („... und der Holocaust"), Johannes XXIII. („... und der Aufbruch"), Paul VI. („... und die Pille"), Johannes Paul I. („... und der Tod") sowie Johannes Paul II. („... und die Freiheit"). Schon die Titelwahl der gesamten Reihe, noch mehr die der einzelnen Teile verstärkt diesen Eindruck der vordergründigen Effekthascherei, zumal die einzelnen Beiträge streckenweise differenzierter waren, als es die boulevardeske Formulierung der jeweiligen Titelzeile vermuten ließ.
Die Vermittlung historischer Sachverhalte im Fernsehen muß dessen Gesetzmäßigkeiten beachten. Eine Fernsehsendung ist kein akademisches Kolleg. Zwischen dem Maß an Zugeständnissen gegenüber dem Publikum einerseits und dem Bemühen, dem Gegenstand der Erörterung gerecht zu werden, muß eine Balance gefunden werden. Darüber ist es im Laufe der Produktion, vor allem bei der – gegenüber Arte gekürzten – Fassung im ZDF zum offenen Streit gekommen. Repgen und Hürten wollten nicht mehr im Nachspann des Films über Johannes Paul II. als fachliche Berater genannt werden.
„Anscheinend reizte ihn (Knopp; Die Red.) mehr das populistische Evozieren gängiger Stereotypen als eine gleichermaßen populäre wie sachorientierte Beschreibung der geistig-politischen Zentralprobleme", begründete Repgen diesen Schritt (in: Rheinischer Merkur, 5.12.97). Da Knopp sich „jedem Diskurs mit uns Wissenschaftlern und über die konkreten Details seiner Sendung bis auf ein einziges, kurzes und marginales Intermezzo entzogen hat, war es konsequent, daß wir für ihn auch keine Mitverantwortung mehr übernehmen konnten", so Repgen: „Eine Chance wurde vertan."

Verzichtbare dramaturgische Mätzchen

Knopp reagierte prompt an gleicher Stelle: „Ein Fachberater hat in erster Linie Fakten zu verifizieren, deren abschließende Einordnung und Bewertung aber ist Sache der Autoren und des verantwortlichen Redaktionsleiters." Und: „Der Erfolg der Vatikan-Reihe bleibt von alledem unberührt. Sie hat in Deutschland große und insgesamt recht positive Resonanz erfahren, wird in vielen Ländern weltweit gezeigt werden und Zeugnis davon ablegen, wie Qualität und Quote, Anspruch und Zuspruch vereint werden können" (in: Rheinischer Merkur, 19.12.97).

Repgens wie Knopps Stellungnahmen belegen nur erneut, daß die „Arbeitsteilung" der verschiedenen Fachbereiche nicht befriedigend geklärt werden kann. Wenn die Historiker lediglich zu Faktenbeschaffern degradiert werden, die Einordnung aber den Publizisten überlassen bleiben soll,

dann kann dies nur zu Mißverständnissen und Fehldeutungen beim Publikum führen – jedenfalls dann, wenn sich die Publizisten auch noch als die eigentlichen Historiker fühlen. Nebenbei: Viele Mißverständnisse zwischen Kirche und Medien rühren nicht zuletzt daher, daß die eine Seite das Geschäft der jeweils andern glaubt besser besorgen zu können. So auch hier.
Schon der Untertitel „Die Macht der Päpste" führte in die Irre, ging es doch wesentlich um eine Analyse ihres pastoralen und politischen Wirkens. Auch der jeweilige Einstieg, der eher an die auf anderen Kanälen grassierende Mystery-Mode erinnert und die Pathos erzeugende und Dramatik vortäuschende Stimme von *Rolf Schult*, unterstützt durch entsprechende Musik, gaben den Stücken eine Akzentuierung, der ihren Aussagen in Wort und Bild nicht angemessen war.
Verstärkt wurde dieser Eindruck durch die Vielzahl an Aussagen von Zeitzeugen, Vertrauten des einzelnen Papstes oder Verwandten, die jede für sich durchaus erhellend sein konnten, in der raschen Aufeinanderfolge von Zitaten, die gelegentlich nur aus einem Satz bestanden, aber verwirrten. Zumal in den seltensten Fällen die einzelnen Zeugen vorgestellt und eingeordnet, sondern gleichsam als bekannt vorausgesetzt wurden. Sie wurden vor „neutralem" Hintergrund aufgenommen, nicht kommentiert und ihre sehr subjektiven Stellungnahmen bestanden zuweilen nur aus Satzfetzen.

Als störend erwiesen sich besonders die quasidokumentarischen Passagen, in denen Früheres nachgestellt wurde – wie etwa Szenen um das Attentat oder die Kontakte zum CIA bei Johannes Paul II. Oder die pure Illustration von Aussagen des Knoppschen Kommentars, wenn es dort hieß, Eile sei geboten gewesen und im Bild ein durch die vatikanischen Gänge eilender Kleriker zu sehen war. Oder wenn von der „schwankenden" Haltung Pauls VI. gesprochen und dieser auf dem gleichfalls schwankenden Tragesessel gezeigt wird. Die gegenüber der Arte-Ausstrahlung um zehn Minuten gekürzten Fassungen der einzelnen Teile bei der „Wiederaufführung" im Programm des ZDF mochten da durch Konzentration größere Intensität schaffen und zeigen, daß gelegentliche dramaturgische Mätzchen verzichtbar sind. Der Gesamteindruck oberflächlicher Geschichtsvermittlung blieb haften.

Deutlich wurde zumindest das Bemühen, die manchem Papst anhaftenden Vorurteile zu entkräften und der Vielgestaltigkeit des Amtes wie der jeweiligen Persönlichkeit des Amtsinhabers gerecht zu werden. Möglicherweise wollten Knopp sowie sein Ko-Autor *Martin P. Remy* tatsächlich die breite Masse der Zuschauer ansprechen, weniger den vorgebildeten, nachdenklichen und kritischen Zeitgenossen.
Mag sein, daß sich dazu das Massenmedium tatsächlich eher eignet und insofern die eingesetzten Mittel legitim sind. Daß die Quote bei Arte nicht überwältigend, dennoch aber besser als bei den sonst zu diesem Termin üblichen Dokumentarstücken lag, mag Knopp recht geben. Im übrigen verzeichnete Arte im überwiegend protestantischen Norden der Bundesrepublik die besten Quoten. Wobei die Quote ja zunächst nur etwas über Quantitäten aussagt und noch kein Gütesiegel bedeutet.
Deshalb ist zu fragen, ob nicht die stringenter durchgeführte Vermischung von Dokumentation und Drama in den Filmen von *Heinrich Breloer* (zuletzt „Das Todesspiel" um die Entführung und Ermordung von *Hanns Martin Schleyer*/ARD) eher geeignet ist, historische Zusammenhänge sichtbar und verstehbar zu machen als das doch merkwürdig anmutende Nachstellen von Szenen bei Knopp, wie etwa die dem vermeintlich noch schlafenden Papst Kaffee hinstellende Nonne bei Johannes Paul I. Fernsehen benötigt Bilder, keine Frage. Aber solche?

Der Zwang zur Serie schuf Probleme

Über den 33-Tage-Papst Johannes Paul I. lag nicht so sehr viel Material vor. Der Zwang zur Serie erforderte aber einen zeitlich gleich umfangreichen Beitrag auch über ihn. Wäre nicht die Spekulation über die mögliche Ermordung gewesen, hätte es der „lächelnde Papst" unter den übrigen noch schwerer gehabt. Deshalb gab es in dieser Folge auch ein Wiedersehen vor allem mit seinem Vorgänger Paul VI. sowie die erneute Spekulation, ob dessen Verbot der „Pille" vom Nachfolger aufrechterhalten worden wäre. Ein bißchen viel Spekulation für eine so kurze Amtszeit.
Bei allem Bemühen, den einzelnen Päpsten gerecht zu werden, blieben Einseitigkeiten nicht aus. Paul VI. ist nicht auf seine Enzyklika „Humanae vitae" zu beschränken, Johannes Paul I. nicht allein von der Spekulationen um seinen schnellen Tod her zu begreifen. Dies ist der Preis, den Fernsehmacher zahlen, wenn sie den Gesetzen des Mediums folgen und nicht mehr differenzieren können. Knopp gebrauchte häufig den Konjunktiv und spekulierte dort, wo er bisherige Spekulationen aufbrechen wollte. „Was wäre wenn" ist aber keine legitime historische Fragestellung.

Die Eindimensionalität der Knoppschen Papstgeschichte wird noch an einem anderen Punkt deutlich: Er vermied es, Zusammenhänge aufzuzeigen. Auch hier an die Grenzen des Mediums stoßend, versäumte er nahezu zwangsläufig, Geschichte als das Fundament der Gegenwart aufzuzeigen, als Ausgangspunkt für die Gestaltung der Zukunft. Zwar wurde das Zusammenspiel etwa von Paul VI. und dem Krakauer Erzbischof Karol Wojtyla bei „Humanae vitae" angedeutet, über den Einfluß Pauls VI. auf Johannes Paul I. in dieser Frage spekuliert. Aber eben auch nicht mehr als dieses.
Insgesamt handelte es sich bei „Vatikan – Die Macht der Päpste" um eine Reihe von Fernsehbeiträgen, die dem Zuschauer die Persönlichkeiten der letzten fünf Päpste näherzubringen versuchte. Neue Entdeckungen waren nicht zu machen, manches Bekannte, aber Vergessene, wurde wieder ans Licht geholt. Mancher wichtige Aspekt gerade der Ostpolitik seit Johannes XXIII. oder der Entwicklungspolitik seit Paul VI. blieb gänzlich ausgeklammert.

Merkwürdig nur und bedauerlich, daß in diesen fast fünf Stunden so gar nichts Persönliches aus dem Munde der Päpste zu vernehmen war. Dabei gibt es zumindest vom amtierenden Papst durchaus solche Dokumente, gerade im ZDF-Archiv. Doch Knopps Art der Präsentation ließ es wohl nicht zu, ergiebiges exklusives Material von Kollegen zu nutzen.

Solche Zitate finden sich allerdings in dem aus der Serie entstandenen Buch (*Guido Knopp*: Vatikan – Die Macht der Päpste, C. Bertelsmann Verlag München 1997). Für *Peter Kurath* vom „Fernsehdienst" aus dem *Katholischen Institut für Medieninformation* ist das Buch eine Ergänzung: „Die Bildschirmsünden – Dramatisierung, Verkürzung, Pathos u. a. – fallen nicht so ins Gewicht." Neues sei in dem fleißig gesammelten Material allerdings kaum zu finden. „Wie schon in der Fernsehfassung werden auch im Buch Aussagen von Zeitzeugen kaum hinterfragt, sie werden höchstens durch andere Zitate bestätigt oder korrigiert."

Die von Knopp gezeigten Päpste lebten und leben in einer anderen Welt. Jedenfalls nicht in einer Welt, in der es inzwischen zum guten Ton zu gehören scheint, das Innerste nach außen zu kehren. Auch das hätte ein Aspekt sein können, fernab jeder aktuellen Geschichtsschreibung. Doch dieser geradezu selbstkritische Ansatz wurde nicht mal in Andeutungen sichtbar. So blieben diese Päpste, die einem einerseits vertraut schienen, doch wieder fremd. *Martin Thull*

Kein Ende in Sicht

Islamisierung und Bürgerkrieg im Sudan

Das Regime im Sudan betreibt seit Jahren eine rücksichtslose Islamisierungspolitik, unter der Christen wie Anhänger afrikanischer Religionen zu leiden haben (vgl. HK, April 1994, 205 ff.). Die Opposition im Bürgerkrieg fordert einen die Menschenrechte achtenden säkularen Staat. In jüngster Zeit gab es Ansätze zu neuen Friedensgesprächen, die jedoch wegen zu großer Meinungsverschiedenheiten kaum Aussicht auf Erfolg haben.

Nur zum Teil von den internationalen Medien dokumentiert, kam im vergangenen Jahr sowohl auf militärischer als auch auf politischer Ebene in die starre Bürgerkriegssituation im Sudan Bewegung. Die dadurch möglich gewordene Wiederbelebung der seit 1994 unterbrochenen Friedensinitiative der Intergovernmental Authority on Development (IGAD), die ab 28. Oktober 1997 zu Gesprächen zwischen der sudanesischen Regierung und der Sudanese Peoples Liberation Army (SPLA) in Nairobi führte, brachte allerdings bislang keine Ergebnisse, weil die politischen Forderungen der beiden Konfliktparteien zu weit auseinanderliegen.

Die Schuld an der Verhandlungssackgasse trifft aber weniger die SPLA, die sich zum Fürsprecher eines föderalen demokratischen säkularen Rechtsstaates macht, als vielmehr die Regierungsseite, die ihr islamistisches Gesellschaftsmodell nach wie vor im Gesamtsudan durchsetzen will. Unabhängig von den Engelszungen, mit denen die Regierung den Islam als Religion der Toleranz und des Dialogs preist und – wie Außenminister *Uthman Taha* vor der UNO-Vollversammlung in New York Ende September 1997 – zum „Dialog zwischen den Religionen und den Kulturen" aufruft, wurde (und wird) im Sudan eine repressive Politik praktiziert.

Das kompliziert strukturierte politische System des Sudan, das seit 1992 auf der Basis von hierarchisch geordneten Legislativ- und Exekutivorganen aufgebaut wurde, erfuhr mit den Wahlen zu den höchsten Organen, d. h. den Staatsversammlungen in 20 der 26 Bundesstaaten im März 1995, und der Wahl der 400köpfigen Nationalversammlung sowie der gleichzeitig stattfindenden Präsidentschaftswahl im April 1996 seine institutionelle Vollendung. Diese Wahlprozesse waren indes keine demokratische Legitimation des politischen Systems und der sudanesischen Staatsführung von Generalleutnant *Hassan al-Bashir*, blieb doch das 1989 dekretierte Parteienverbot bestehen und sorgte die landesweite Präsenz der regimeloyalen Komitees der „Rettungsrevolution" dafür, daß die Islamisten, d. h. die Anhänger der National Islamic Front unter Führung von *Hassan al-Turabi*, unter den gewählten Repräsentanten dominieren.

Christen als Opfer der Islamisierungspolitik

Insofern reflektierten die Wahlen nicht den freien Willen des sudanesischen Volkes, sondern brachten Personen in Ämter und Institutionen, die die bisherige Islamisierungspolitik und den Machterhalt des bestehenden Systems garantieren. Das Regime hat zwangsläufig zwei Zielgruppen, gegen die es vorgeht: auf religiöser Ebene alle Nichtmuslime, auf politischer Ebene alle diejenigen, die als Mitglieder der verbotenen Parteien, Gewerkschaften und sonstigen Massenorganisationen für einen säkularen Staat bzw. für ein pluralistisches Staatskonzept eintreten.

Die seit 1989 vorangetriebene *Islamisierung der Gesellschaft*, die bereits im März 1991 mit der Wiedereinführung des seit

1985 suspendierten islamischen Rechts einen maßgeblichen Durchbruch erzielte, setzte sich in den letzten Jahren mit stets neuen Maßnahmen fort, darunter 1994/95 das Verbot gemischter Schulklassen ab der fünften Klasse, die Einführung der islamischen Kleiderordnung an den Schulen, die Geschlechtertrennung im öffentlichen Transportwesen oder zuletzt im Oktober 1997 das Verbot der „unislamischen" Zeitungslotterien.

Sind die Mitglieder der christlichen Kirchen und die Anhänger afrikanischer Religionen in gleicher Weise wie die muslimischen Staatsbürger diesen Vorschriften unterworfen, so gab es darüber hinaus zahlreiche weitere Maßnahmen der Administration, die ausdrücklich die Christen und Anhänger afrikanischer Religionen zur Zielscheibe haben. Diese Maßnahmen umfaßten u. a. die Koppelung von Nahrungsmittelhilfe und Hilfsleistungen islamischer Organisationen an den Übertritt zum Islam, eine „Option", der sich viele der im Nordsudan lebenden Südsudanesen (der sogenannten „displaced persons") gegenübersahen und deren Praxis ausführlich von *Alex de Waal* in seiner von „African Rights" herausgegebenen Studie „Food and Power in Sudan. A critique of humanitarianism" (London 1997) dargestellt wurde.
Die im Sudan engagierte Hilfsorganisation Christian Solidarity International belegte ebenfalls mit vielfachen Zeugnissen den gezielten Einsatz des Hungers als Waffe. So dokumentierte sie an konkreten Einzelbeispielen, wie mittels Bargeld (häufig eine Summe von 10000 Sudanesischen Pfund) oder mittels Kleiderspenden Übertritte zum Islam materiell entlohnt wurden. Diese Praxis ist angesichts der extremen Armut auf formaler Ebene zumindest so erfolgreich, daß die in Khartum residierende „Islamic Dawa Organization" in der von der saudischen Islamischen Weltliga herausgegebenen Zeitung „The Muslim World" (Ausgabe vom 4.8.1997) voller Stolz berichtete, daß sie „100000 Animisten zum Islam bekehrte".

Dieser zum „Jihad" stilisierte Islamisierungsfeldzug wird besonders in zwei Regionen massiv vorangetrieben. Zum einen – bereits seit Januar 1992 auf der Basis eines eigens von der National Islamic Front ausgearbeiteten Strategiepapieres – in den in Südkordofan an der Grenze zum klassischen Südsudan liegenden Nuba-Bergen, zum anderen in den Bürgerkriegszonen entlang der sudanesischen Grenze zu Äthiopien und Eritrea, wo seit den Großoffensiven der in der National Democratic Alliance zusammengeschlossenen sudanesischen Auslandsopposition ab Januar 1997 eine Politik der verbrannten Erde betrieben wird.
Werden im Strategiepapier der National Islamic Front von 1997 als Bestandteile des „Jihad" u. a. die religiöse Indoktrinierung der Nichtmuslime, die politische und soziale Bevorzugung der Muslime, der „Jihad" gegen all jene, die sich dem islamischen Ruf verweigern, und die Isolierung der Nuba-Christen und die Einschüchterung ihrer Kirchenführer genannt, so werden in den Kampfgebieten des Blauen Nil die dort siedelnden Christen und Anhänger von afrikanischen Religionen aus angeblich strategischen Gründen in andere nordsudanesische Regionen „umgesiedelt", wo sie um so leichter Opfer der oben beschriebenen Politik werden.
Die bewußte Zerstörung von Kirchen im ostsudanesischen Kriegsgebiet, von der *Philip Mona Nagi* von der Sudan Interior Church (in: Die Welt, 18.2.1997) oder Vigilance Soudan (Paris, Nr. 58/59, 1997) berichteten, findet in den anderen Regionen des Nordsudan ihre Fortsetzung. Die Zerstörung des Katholischen Zentrums von Dorouchab bei Khartum im Januar 1997, der katholischen Kirche von El Tereia/Khartum im März 1997 oder der katholischen Schule von Harra 34 bei Omdurman im September 1997 wurden mit dem Hinweis, Platz für die neuen Bürgerkriegsflüchtlinge schaffen zu müssen, oder mit „stadtplanerischen Notwendigkeiten" (so z. B. Außenminister Taha) begründet. Die Proteste der betroffenen christlichen Kirchen, darunter die Stimme des Erzbischofs von Khartum, *Gabriel Zubeir Wako*, blieben trotz aller internationalen Mobilisierung und der Aufforderung von Papst Johannes Paul II. vom 18. September 1997 an das sudanesische Regime, (endlich) die Rechte der Christen im Sudan zu achten, ohne Folgen.

Staatliche Unterdrückung der demokratischen Opposition

Als Konsequenz auf den militärischen Staatsstreich vom Juni 1989 und die nachfolgende Repression verließen die meisten prominenten Politiker und Kader der verbotenen Parteien sowie zahlreiche Militärs inzwischen den Sudan. Darunter befand sich auch Ex-Premierminister *Sadiq al-Mahdi*, der im Dezember 1996 aus seinem Hausarrest ins Exil floh und sich dort der bereits im Herbst 1989 gegründeten National Democratic Alliance anschloß.
Diese hat – unterstützt durch das mit Sudan verfeindete Eritrea – seit Februar 1996 ihr Hauptquartier in der ehemaligen sudanesischen Botschaft in Asmara. Noch immer leben aber viele Aktivisten der Umma-Partei, der Democratic Union Party, der Kommunistischen Partei und der Gewerkschaften im Sudan und betreiben vor Ort ihre gefahrvolle Opposition gegen das Regime, das mit harter Repression und strikter Kontrolle der Medien bzw. des öffentlichen Lebens seinen Machtanspruch sichert.

Dokumentiert sind die begangenen Menschenrechtsverletzungen – willkürliche Verhaftungen, Folter, Hinrichtungen – vor allem für die ersten Jahre des Bashir-Regimes in zahlreichen Berichten der Menschenrechtsorganisationen Human Rights Watch/Africa, Amnesty International und Africa Rights. In den letzten Jahren kamen die Berichte zur Lage der Menschenrechte des UNO-Sonderberichterstatters für den Sudan, *Gaspar Biro*, hinzu. Biro konnte nach dreijährigem Einreiseverbot im August 1996 erstmals wieder in den Sudan einreisen. Seine niederschmetternde Menschenrechtsbilanz brachte ihm nicht nur von seiten der sudanesischen Regierung den Vorwurf ein, Teil des „internationalen Komplotts gegen den Sudan" zu sein. Er mußte auch im Ja-

nuar 1997, nach nur eintägigem Aufenthalt, wegen der „nicht zu gewährleistenden Sicherheit seiner Person" Khartum wieder verlassen, ehe er Anfang September 1997 in einem zweiten Anlauf mehrere Tage im Sudan verweilen und besonders mit südsudanesischen Politikern Gespräche führen konnte.
Seine Bilanz: Die Menschenrechtslage verschlimmerte sich unter den Kriegsbedingungen des Jahres 1997 erheblich. Dies gilt nicht für die genozidhafte Verfolgung der nubischen Christen, sondern besonders für die ost- und südsudanesischen Bürgerkriegsgebiete, wo mit Flächenbombardierungen eine Entvölkerung betrieben wird, um der militärischen Opposition die Unterstützung zu entziehen. Ein besonders trauriges Kapitel spielen in diesem Zusammenhang die sudanesischen Jugendlichen, die – oft genug bereits Waisen – in Lagern zusammengezogen werden, um als Hilfstruppen für die Regierungsstreitkräfte ausgebildet zu werden. Berühmt-berüchtigt ist das al-Huda-Camp bei Khartum, in das auch die bei Razzien aufgegriffenen Straßenkinder gebracht werden.

Die seit Jahresanfang 1997 eskalierenden militärischen Auseinandersetzungen verstärkten außerdem die bereits im Mai 1996 von der UNO-Menschenrechtskommission verurteilte fortgesetzte *Sklaverei* und den *Kinderhandel*. Frauen und Kinder aus den östlichen und südlichen Kriegsgebieten sowie der südkordofanischen Nuba-Region, d. h. in der Regel Christen oder Anhänger afrikanischer Religionen, wurden direkt von Armeeangehörigen oder Angehörigen der Milizen der National Islamic Front als Sklaven in den Nordsudan verkauft und vereinzelt von internationalen Hilfsorganisationen zum Preis von rund 100 US-Dollar freigekauft.
Urs Wegmüller von Christian Solidarity International prangerte den „Menschenraub als Kriegsstrategie" in „Pogrom" (Juli/September 1997) an. Die in London ansässige Organisation Anti-Slavery International machte im Mai 1997 in einem 24seitigen Bericht zur Sklaverei im Sudan aufmerksam. Gebessert hat sich trotz der internationalen Proteste die Situation kaum; es gibt nicht zuletzt deshalb keine Veränderungen in diesem Bereich, weil die Existenz der Sklaverei von der Regierung oder von der National Islamic Front und ihrem Führer Hassan al-Turabi schlichtweg geleugnet wird.

Sah es im ersten Halbjahr 1995 noch so aus, als könnten die Regierungsstreitkräfte die seit 1991 zersplitterte und geschwächte SPLA militärisch in die Knie zwingen (z. B. im August 1995 Einnahme des Hauptquartiers von *John Garang*/SPLA in Kaya), so schufen die Langzeitwirkungen der „historischen" Konferenz der oppositionellen National Democratic Alliance in Asmara (15. bis 23. Juni 1995) die Grundlagen für eine gegenläufige Entwicklung: seit Beginn ihrer Offensive im Januar 1997 verzeichneten die Oppositionsstreitkräfte große Siege, so daß derzeit rund ein Drittel des Staatsterrritoriums nicht mehr von Regierungsstreitkräften kontrolliert wird. Die Bedeutung der genannten Asmara-Konferenz liegt darin, daß sich in dem verabschiedeten Grundsatzdokument die nordsudanesische Opposition und

Aus dem Blauen schöpfen

Ideenreisen und Seelenflüge in tiefere Dimensionen des Lebens



Band 5009, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80
Inspirationen eines Meisters. Achtsam werden auf die tieferen Möglichkeiten des Alltags.Geschichten, die Herzen verwandeln.



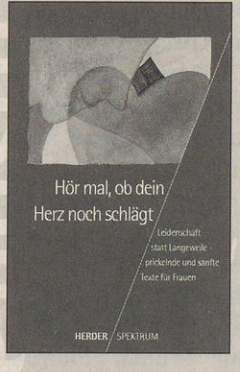
Band 5001, DM 14,80
öS 108,- /SFr 14.80
Mit den Kieseln ist es wie mit den Menschen. Jeder ist einzigartig. Die Sprache der Kiesel zu verstehen heißt, das Geheimnis der Liebe zu kennen.



Band 5008, DM 14,80
öS 108,- /SFr 14.80
Maria Ottos Blick auf den Mond ist poetisch und spirituell – beflügelt vom Zauber der Wahrheit in der Zone der Träume.



Band 5010, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80
Die Autoren begegnen Mandalas in allen Kulturen und erschließen sie als „Planskizzen einer Reise nach innen".



Band 5002, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80
Geschichten und Gedichte über Liebeslust und Arbeitswut, Stillwerden und Hingabe – von Gioconda Belli bis Ina Deter.



Band 5011, DM 14,80
öS 108,- /SFr 14.80
Die heitere Gelassenheit, für die die Meister des Zen bekannt sind, wird in diesen östlichen Weisheitstexten lebendig.

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.

die neu in der National Democratic Alliance mitwirkende SPLA auf die Regelung der „Beziehungen zwischen Religion und Politik" verständigten. Demnach soll gelten:

„I. Alle Menschenrechtsnormen und -prinzipien, die in regionalen und internationalen Menschenrechtsdokumenten und -verpflichtungen bewahrt werden, sollen integraler Bestandteil der Verfassung des Sudan werden. Jedes Gesetz, jedes Dekret, jede Verordnung oder politische Maßnahme, die im Gegensatz dazu stehen, sind als null und nichtig und als nicht verfassungskonform anzusehen.
II. Alle Gesetze müssen die volle Gleichberechtigung auf der Basis der Staatsbürgerschaft und Achtung des religiösen Glaubens und Tradition garantieren. Es darf keine Diskriminierung geben auf Grund von Religion, Rasse, Geschlecht oder Kultur. Jedes Gesetz, das dem vorher erwähnten widerspricht, wird als null und nichtig und nichtkonstitutionell betrachtet.
III. Auf religiöser Grundlage darf keine politische Partei gegründet werden.
IV. Der Staat soll den religiösen Pluralismus im Sudan anerkennen und respektieren. Er soll es übernehmen, ein friedliches gegenseitiges Zusammenwirken und eine friedliche Koexistenz, sowie Gleichheit und Toleranz unter den Religionen und ehrenwerten spirituellen Bekenntnissen zu schaffen. Er soll friedliche religiöse Missionierungen erlauben und Zwang in der Religion sowie das Ausführen jeglicher Taten oder Maßnahmen, die beabsichtigen, religiöse Spaltung oder Rassenhaß hervorzurufen, verbieten; und zwar unabhängig von jeder Örtlichkeit im Sudan" (Übersetzung: Pogrom, Juli-September 1997).

Trotz militärischer Erfolge keine politische Destabilisierung des Regimes

Der zweite wichtige Schritt der Oppositionsgruppen der National Democratic Alliance bestand nach erfolglosen politischen Bemühungen, das Regime in Khartum zu einer Kursrevision zu veranlassen (z. B. Memorandum vom Juni 1997), in dem Beschluß ihres Führungskomitees auf der Sitzung im Oktober 1997 in Asmara, die militärischen Aktionen massiv zu verstärken. Zu diesem Zweck wurde nicht nur der damalige Generalstabschef General *Fathi Ahmad Ali* zum Generalkoordinator aller militärischen Aktionen bestimmt, sondern auch zur Durchführung militärischer Operationen ein vierköpfiges Joint Military Command eingesetzt, das – dies die beachtenswerteste Besetzung – unter Führung von SPLA-Führer John Garang steht.
Nach Abschluß der Vorbereitungen begannen sukzessive und mit zumindest logistischer Unterstützung Eritreas, Äthiopiens und Ugandas insgesamt vier Großoffensiven: ab 12. Januar 1997 in den Ostregionen Blue Nile und Kassala (durchgeführt von kombinierten Streitkräften der National Democratic Alliance), ab 9. März 1997 im südsudanesischen Äquatoria (durchgeführt von SPLA-Kräften), ab 26. März 1997 in der Region Rotes Meer und ab Sommer 1997 in der Bahr-al-Ghazal-Region. Trotz der militärischen Erfolge der National Democratic Alliance-/SPLA-Streitkräfte sowohl in den Ostregionen als auch im Süden, wo in den Bundesstaaten West-Äquatoria, Bahr al-Jabal und Buhairat alle großen Städte bis auf Juba erobert werden konnten, ist es aber nicht gelungen, so viel politischen Druck zu erzeugen, um die islamistische Staatsführung zu destabilisieren.

Diese erhoffte Destabilisierung gelang auch deshalb nicht, weil das Regime selbst zum einen beträchtliche personelle, finanzielle und militärische Mobilisierungsschritte in die Wege leitete, zum anderen weil es die sudanesische Staatsführung im April 1997 verstand, mit ihrem bereits im April des Vorjahres in Angriff genommenen Projekt eines „Peace-from-within" jene dissidenten südsudanesischen SPLA-Fraktionen und Oppositionsgruppen an sich zu binden, die nach der Zusage politischer Reformen und eines Selbstbestimmungsreferendums bereit waren, das Regime im Südsudan politisch und militärisch zu unterstützen.
Vertragliche Grundlage des „Peace-from-within" war das am 21. April 1997 von der Regierung mit sechs südsudanesischen Gruppen unterzeichnete Sudan Peace Agreement. Zu den Unterzeichnern gehören als wichtigste Gruppen der Southern Sudanese Independence Movement (SSIM) unter Führung von *Riek Machar* und die SPLM/SPLA Bahr-al-Ghazal-Gruppe unter Führung von Commander *Karubino Kwanyin Bol*. Mit dem Fashoda-Abkommen vom 20. September 1997 konnte die Basis des Abkommens schließlich um den prominenten Shilluk *Lam Akol* erweitert werden. Die Aufrufe der Regierung an die SPLA/John Garang, gleichfalls dem Abkommen beizutreten, das inhaltlich „alle jene Forderungen erfülle, für die die SPLA kämpfe", blieben indes ohne Konsequenzen, nicht nur weil diese Behauptung nicht den Tatsachen entsprach, sondern auch weil sich die SPLA als Teil der National Democratic Alliance deren übergreifenden Zielen hinsichtlich einer Veränderung des politischen Systems verpflichtet fühlte, die durch den Separatfrieden nicht erfüllt worden wären.
Die SPLA stellte ihrerseits die Bedingung auf, daß es nur dann Friedensgespräche mit der sudanesischen Regierung geben könne, wenn diese die im Mai 1994 im Rahmen der Regionalorganisation IGAD ausgehandelte Prinzipienerklärung anerkenne und zum Ausgangspunkt von Verhandlungen mache. Diese von der Regierung wegen ihrer militärischen Erfolge im Jahr 1994 aufgegebene Prinzipienerklärung sah u. a. weitgehende Selbstverwaltungsrechte des Südsudan im Rahmen eines föderalen Bundesstaates und die zwingende Einrichtung eines säkularen und demokratischen Staates vor.

Als der sudanesische Präsident Bashir im August 1997 erstmals die Zustimmung signalisierte, auf der Basis der IGAD-Prinzipienerklärung mit der SPLA verhandeln zu wollen, kam dieser Schritt für die Öffentlichkeit zwar unerwartet, war aber eine Konsequenz der innen- wie außenpolitischen Entwicklung seit Frühsommer 1997. Während für die Regierungsseite die hohe und kostenintensive Mobilisierung ökonomisch auf Dauer nicht aufrechtzuerhalten ist

und militärisch die Regierungstruppen nach wie vor in erheblicher Bedrängnis waren und sind, haben die National Democratic Alliance/SPLA die Mittel und die Unterstützung für die Fortsetzung des Krieges besonders aus Eritrea und Uganda. Zudem gab es verschiedene regionale Vermittlungsansätze zur Beendigung des Konfliktes. Es waren die vermittelnden Gespräche des südafrikanischen Präsidenten *Nelson Mandela* mit Präsident Bashir Mitte und Ende August 1997, die letzteren dazu bewogen, über die Strategie des Sudan Peace Agreement hinausgehend die auf dem IGAD-Gipfel Anfang Juli 1997 in Nairobi befürwortete IGAD-Initiative zur Abhaltung von Friedensgesprächen in Nairobi zu akzeptieren.

Nach dem Taktieren beider Verhandlungsseiten um günstige Ausgangsvoraussetzungen für die Gespräche kam es am 22. September 1997 zu einem ersten Vorbereitungstreffen, auf dem sowohl das Prozedere (u. a. pro Delegation sechs Teilnehmer) als auch der geplante Gesprächsrahmen festgelegt wurden. Demzufolge begannen die IGAD-Friedensgespräche planmäßig am 28. Oktober 1997 in Nairobi, um allerdings nach insgesamt zehn Tagen mit gegenseitigen Schuldzuweisungen ohne den Abschluß eines Abkommens ergebnislos abgebrochen zu werden. Immerhin wurde vereinbart, im April 1998 zu einer neuerlichen Gesprächsrunde zusammenzukommen.

Welchen Effekt die am 4. November 1997 just während des Verhandlungsverlaufs von den USA gegen den Sudan verhängten *Wirtschaftssanktionen* wegen des Vorwurfs der Praktizierung von Terrorismus und wegen der Menschenrechtsverletzungen auf die Verhandlungen hatten, ist noch nicht geklärt. Es ist aber festzustellen, daß die von Außenminister *Taha* und SPLA-Vize *Salva Kiir* angeführten Delegationen insgesamt nicht kompromißbereit waren. Die Regierungsseite war z. B. nicht bereit, den SPLA-Vorschlag einer Konföderation zu billigen und bei der Anwendung der Scharia wesentliche Zugeständnisse an den Süden (keine Anwendung im Südsudan; keine Anwendung auf Südsudanesen im Nordsudan) zu machen. Kompliziert wurden die Verhandlungen durch die Tatsache, daß sich die SPLA zwar bereit erklärte, Positionen der National Democratic Alliance hinsichtlich einer Demokratisierung des Sudan zu vertreten, die nordsudanesischen Oppositionsgruppen innerhalb der Alliance aber der Abschaffung der Scharia weitaus geringeres Gewicht als die SPLA beimaßen.

Unabhängig von solchen Divergenzen innerhalb der sudanesischen Opposition sind die Aussichten für eine friedliche Lösung der internen Konflikte des Sudan – auch eingedenk der gescheiterten früheren Verhandlungsrunden im nigerianischen Abuja im Mai/Juni 1992 und im April/Mai 1993 sowie in Nairobi im März 1994 – äußerst pessimistisch einzuschätzen. Die unversöhnlichen Positionen der Konfliktparteien verhindern eine Annäherung und damit eine Regelung des Konfliktes.

Die Regierung kann insbesondere der SPLA als der größten und mit derzeit 15 000 bis 20 000 ausgebildeten Soldaten militärisch schlagkräftigsten Opposition nicht die geforderte Zusage geben, den Sudan in einen säkularen und demokratisch legitimierten Staat zu transformieren. Eine solche Zusage widerspräche dem in den verschiedenen Verfassungsdekreten niedergelegten Staatsverständnis und der ideologischen Basis der Machthaber – wie sie zuletzt *Hassan al-Turabi* in seinem im September 1997 in Frankreich erschienenen Buch „Islam. Avenir du Monde" ausführte – und würde die Selbstaufgabe des derzeitigen islamistischen Regimes bedeuten. Zu diesem Schritt ist das Regime aber nicht bereit, wird es auch nie bereit sein. *Hanspeter Mattes*

Friede im Land der Maya?

Guatemala nach dem Waffenstillstand

Der älteste und längste Bürgerkrieg in Lateinamerika wurde Ende 1996 durch einen Friedensvertrag beendet. Unter internationalem Druck ebneten langwierige Verhandlungen zwischen Regierung und linksgerichteter Guerilla den Weg zum Waffenstillstand in Guatemala. Inzwischen arbeitet die guatemaltekische Friedensbürokratie auf Hochtouren, doch strukturelle Veränderungen lassen auf sich warten.

Unter Anwesenheit zahlreicher lateinamerikanischer Staatschefs wurde ein „sicherer und dauerhafter" Friede am 29. Dezember 1996 in Guatemala-Stadt feierlich unterzeichnet. Das Abkommen setzte den Schlußpunkt einer militärischen Auseinandersetzung, die seit Anfang der sechziger Jahre mehr als 150 000 Opfer forderte und von skandalösen Menschenrechtsverletzungen begleitet war. Auf den Tag genau zwölf Monate später erklärte der Erzbischof von Guatemala-Stadt, *Próspero Penados del Barrio*, ohne umfassende soziale Reformen sei der Friede nach wie vor Makulatur. Von strukturellen Veränderungen ist das Land in der Tat noch weit entfernt. Beobachter stimmen darin überein, daß die Regierung unter dem Druck internationaler Direktiven zwar die im Friedensvertrag eingegangenen formalen Verpflichtungen bisher weitgehend

erfüllt hat, aber wenig Anstalten macht, dem eigentlichen Auslöser des militärischen Konfliktes in Gestalt sozialer Ungerechtigkeit zu Leibe zu rücken.

Die Umsetzung eines Vertragswerks, das unter Moderation der Vereinten Nationen seit Anfang 1994 in zehn Verhandlungskapiteln sukzessive vereinbart wurde, gestaltet sich nicht allein komplex, sondern ausnehmend kompliziert. In einer ersten Phase bis Mai 1997 wurden zunächst Voraussetzungen für einen dauerhaften Waffenstillstand geschaffen: Entmilitarisierung von zuletzt rund 3000 aktiven Aufständischen, die in vier Guerillaorganisationen formiert waren; Übergabe und teilweise Vernichtung eines überraschend kleinen Waffenarsenals unter Überwachung durch eine „Mission der Vereinten Nationen für Guatemala" (MINUGUA), deren Mandat auch die weitere Begleitung aller im Friedensvertrag vorgesehenen Maßnahmen umfaßt; materielle Eingliederungshilfen für die jahrzehntelang in unwegsamen Bergregionen agierenden Guerilleros, die teilweise bis heute in Notunterkünften biwakieren; schließlich die Öffnung eines zivilen Spielraums für ehemalige Comandantes der „Nationalen Revolutionären Einheit Guatemalas" (URNG), die das politische Anliegen der Aufständischen nach erfolgter Demobilisierung in Form einer Partei weiterführen wollen.
Erst eine Annäherung der Guerillaführer an Positionen der staatlichen Verhandlungsdelegation hatte dem Friedensprozeß überhaupt realistische Erfolgschancen eingeräumt. Die Verträge sind somit nicht zuletzt Ergebnis eines pragmatischen Kompromisses zwischen URNG und der regierenden „Partei des nationalen Fortschritts" (PAN) – Kommentatoren sprachen von den „Flitterwochen" der Comandantes mit Staatspräsident *Alvaro Arzú Irigoyen*.

Ein unübersichtliches Konvolut von Abkommen

Noch vor seinem Amtsantritt im Januar 1996 nahm Arzú als Präsidentschaftskandidat persönliche Kontakte zur Guerillaführung auf, die im Verlauf seines ersten Regierungsjahres außerhalb der offiziellen Verhandlungsrunden vertieft wurden. Die Verabschiedung und weitgehende Umsetzung eines Friedensschlusses wurde zum vornehmlichen Ziel seiner bis Anfang 2000 befristeten Amtsperiode, zahlreiche Bestimmungen der Verträge spiegeln sich bereits auf dem Hochglanzpapier des Regierungsprogrammes vom Juni 1996. Die zunehmende Kompromißbereitschaft der Comandantes am Verhandlungstisch (vor allem in sozialen Belangen, an erster Stelle beim explosiven Thema Landreform) stand in offensichtlichem Zusammenhang mit Zugeständnissen der Regierung, die der Guerillaführung Perspektiven auf Bewegungsfreiheit nach erfolgtem Friedensschluß eröffnet hatte. Dazu galt es allerdings, juristische Hindernisse aus dem Weg zu schaffen, was zwischenzeitlich im Rahmen einer *Amnestie* erfolgt ist.
Unter diesen Bedingungen war der Guerillaführung ihre persönliche politische Zukunft offensichtlich näher als das Ausfechten sozioökonomischer Maximalforderungen, die ohnehin am hartnäckigen Widerstand der guatemaltekischen Unternehmerschaft und deren Druck auf die Regierung scheitern mußten. Kurz vor der endgültigen Unterzeichnung geriet der Vertragsabschluß jedoch noch einmal in Gefahr, als eine unter Verantwortung von *Rodrigo Asturias* alias *Gaspar Ilóm* (Sohn des Literaturnobelpreisträgers *Miguel Angel Asturias*) stehende Guerillaeinheit CORPA in die Entführung einer Seniorin der Unternehmeroligarchie verwickelt war, mit tödlichem Ausgang für die Geisel.
Die ehemaligen URNG-Comandantes – von linksgerichteten Kreisen mittlerweile argwöhnisch beäugt – zeigten aber weiterhin Kooperationsbereitschaft im ersten Schritt der Vertragsumsetzung und wurden selbst von ranghohen Militärs belobigt, die sich bei politischen Angriffen wiederholt schützend vor die Guerilla stellten. Die eigentliche operative Phase der Friedensvereinbarungen setzte mit dem Frühsommer 1997 ein und erweist sich bis heute als bürokratischer Hindernislauf. Gleichwohl legt die Regierung Arzú allen Ehrgeiz in eine formale Abwicklung der Verträge und pocht auch propagandistisch auf ihre diesbezüglichen Erfolge. Dabei gerät man zunehmend in Konflikt mit den Idealen der Pressefreiheit: Aufgrund dirigistischer Eingriffe in die Berichterstattung hat das Verhältnis zu den Massenmedien Ende 1997 einen neuerlichen Tiefpunkt erreicht.

Als erhebliche Hürde zeigt sich, daß die konkreten Inhalte der Verträge, trotz Verbreitung in einzelnen Maya-Sprachen, in weiten Kreisen der Bevölkerung unbekannt sind. Rund die Hälfte der insgesamt 11 Millionen Guatemalteken gilt als analphabetisch, die Massenmedien sind in ländlichen Regionen kaum präsent, das politische Bewußtsein ist denkbar unterentwickelt. Hinzu kommt das Dickicht eines unübersichtlichen Konvolutes von Friedensabkommen, die zu ihrer rechtskräftigen Realisierung zahlreiche Verfassungsänderungen und Gesetzesvorlagen erfordern. Nachdem die vorbereitenden Vertragsinhalte teilweise bereits realisiert wurden oder binnen absehbarer Zeit zu erfüllen sind (Waffenstillstand, Demilitarisierung, Rückführung von Flüchtlingen etc.), geht es jetzt um Schlüsselthemen mit folgenschweren Auswirkungen (Verfassungs- und Wahlrechtsreformen, Bildungswesen, Rechte der Mayabevölkerung, sozioökonomische Reformen etc.).

Vor allem eine radikale Umsetzung des ethnischen Friedensabkommens von 1995 könnte der guatemaltekischen Gesellschaft ein neues Gesicht geben – wenn auf der sozioökonomischen Ebene (Abkommen 1996) ebenfalls weitreichende Reformen stattfänden. Nähere Ausführungsbestimmungen werden derzeit teilweise von Kommissionen erarbeitet, die mit Regierungsvertretern und politischen Interessengruppen besetzt sind. Entsprechende Ergebnisse sind jedoch für Regierung und Parlament, die ihrerseits über andere Kanäle tätig sind, nur eingeschränkt bindend. Über ein „Friedenssekretariat" (SEPAZ) sollen die Vorlagen schließlich im Jahresverlauf 1998 an den Nationalkongreß geleitet werden.
Die konkreten Verfahrenswege und Vorlagefristen zur Aus-

arbeitung einzelner Reformvorhaben sind jedoch selbst für Eingeweihte nur schwer durchschaubar, desto mehr für die Vertreter gesellschaftlicher Lobby-Gruppen (Gewerkschaften, Bauernorganisationen, Maya-Initiative etc.), deren Mitwirkung entscheidend wäre, die aber mit bürokratischen Mechanismen unzureichend vertraut sind. Der im Friedensprozeß maßgeblich aktive „Runde Tisch der Zivilgesellschaft" (ASC) ist in der gegenwärtigen Phase so gut wie nicht präsent. In einem Land, das seine diktatorische Vergangenheit erst vor kurzem abgestreift hat, ist die Funktionsweise demokratischer Institutionen allerdings nicht nur wenig eingespielt, sondern wird von partikulären Interessen immer wieder mißbraucht; gegenseitige Kompetenzabgrenzungen bleiben schwammig, Institutionen der Gewaltenteilung wurden bis in jüngster Zeit gegeneinander ausgespielt, Politiker stehen im öffentlichen Ansehen grundsätzlich unter Korruptionsverdacht. Innerhalb dieses Panoramas haben rechtsstaatliche Prinzipien Mühe, ihren Ort zu finden.

Das Schlüsselproblem: Arm und Reich

Gleichwohl ist eine schrittweise Verbesserung der Lebenssituation vor allem der ländlichen Bevölkerung entscheidend davon abhängig, in welchem Umfang die weitreichenden Bestimmungen der Verträge realisiert werden. Nach den Kriterien internationaler Entwicklungsorganisationen leben mehr als 80 Prozent der Guatemalteken in Armut, über die Hälfte der Bevölkerung ist absolut arm und kann den täglichen Kalorienbedarf nicht regelmäßig decken. Bis heute ist die Handelsbilanz von wenigen Agrarprodukten abhängig. Rund die Hälfte der Deviseneinkünfte im Export werden, in steter Abhängigkeit von extremen Schwankungen der Weltmarktpreise, durch die Ausfuhr von Kaffee, Zucker, Bananen und Kardamom-Gewürz erwirtschaftet. Im Rahmen der Monokultur arbeiten rund 60 Prozent der Erwerbsbevölkerung in der Landwirtschaft, vor allem als Kleinbauern (88 Prozent der Betriebe) und Tagelöhner. Demgegenüber steht eine geringe Zahl von Großplantagen (weniger als 3 Prozent), die jedoch Zweidrittel (65 Prozent) des angebauten Landes auf sich vereinigen.

Im lateinamerikanischen Vergleich zeigt Guatemala somit die sozial unausgewogenste Verteilung von Agrarland. Zwar brachten Bemühungen um Diversifizierung des Exportangebotes durch sogenannte nicht-traditionelle Produkte (Blumen, Gemüse, Gewürze, Kunsthandwerk, Arzneimittel etc.) durchaus beachtliche Erfolge, aber die defizitäre soziale Szenerie ist nach wie vor dem Agrarsektor geschuldet. Ein Masterplan des guatemaltekischen Tourismusinstitutes INGUAT soll die Einnahmen des Fremdenverkehrs zwischen 1995 und 2005 verdoppeln, doch die prognostizierten Zahlen wurden bereits in den beiden zurückliegenden Jahren bei weitem unterschritten. Obgleich der Bürgerkrieg nicht mehr als Verhinderungsgrund für Reisen in ein touristisch ausgesprochen anziehendes Land herhalten kann, pendeln die jährlichen Besucherzahlen weiterhin bei rund einer halben Million. Soziale Unsicherheit und Kriminalität, mangelnde Infrastruktur und das Fehlen attraktiver Badestrände schlagen hier negativ zu Buche.

Der *gesetzlich verordnete Grundlohn* wurde mit Januar 1998 auf täglich rund 19 Quetzal (umgerechnet ca. 6 DM) erhöht. Jüngste Daten des Arbeitsministeriums weisen jedoch aus, daß 40 Prozent der Arbeiter/innen in der Vergangenheit nicht einmal den Minimalbetrag erhielten. Der sogenannte Mindestlohn ist faktisch zumeist auch die höchste Bezahlung, wird häufig unterlaufen und reicht nicht für die bescheidenste Subsistenz selbst in ländlichen Regionen. Nach Berechnungen des Instituts für Ernährung in Zentralamerika (INCAP) benötigt ein durschnittlicher guatemaltekischer Haushalt zur Deckung elementarster Bedürfnisse ein Tageseinkommen von mehr als 40 Quetzal (ca. 13 DM). Über die Hälfte der Erwerbsbevölkerung erwirtschaftet jedoch lediglich Monatsbezüge von umgerechnet maximal 100 DM. Zwar liegt das durchschnittliche Pro-Kopf-Einkommen statistisch bei rund 1200 Dollar jährlich, eine extrem ungleiche Verteilung der Bezüge stellt die Verhältnisse jedoch auf den Kopf: Die reicheren zehn Prozent der Guatemalteken erhalten rund die Hälfte des nationalen Einkommens.

Die sozialen Interessen der Landbevölkerung artikulieren sich seit langem im Ruf nach gerechten Löhnen und Arbeitsbedingungen, aber auch in der Forderung nach Klärung ungezählter Agrarkonflikte, die zu Vertreibung und Umsiedlung der Bewohner ganzer Landstriche geführt haben. Mit der Besetzung von Latifundien provoziert die Maya- und Campesino-Bewegung in jüngster Zeit erhebliche Probleme für die guatemaltekische Regierung. Daneben haben Bauernrechtler den Marsch durch die Instanzen der Justiz angetreten, was wiederum manchen Richter mit Todesdrohungen von rechtsradikaler Seite konfrontiert. Innerhalb des ökonomisch wie innenpolitisch dominanten Zentralverbandes der Unternehmerschaft bilden die in mehreren Blöcken organisierten Agrarproduzenten eine pressure-group, die sich sozialen Reformen hartnäckig entgegenstemmt.

Aus den Reihen der Plantagenbesitzer war der Friedensprozeß einem erbitterten Widerstand ausgesetzt. Die Verhandlungen zwischen den Konfliktparteien wurden unter Ausschöpfung aller Mittel blockiert. Bei dieser Sachlage kann es nicht verwundern, wenn die entscheidende *Agrarfrage* im Rahmen der Friedensverhandlungen für einen gesonderten Vertrag reserviert wurde. Der Ruf nach Landreform zählte jedoch zu den zentralen Forderungen zahlreicher gesellschaftlicher Organisationen, an erster Stelle der Bauernbewegung. Die seit 1996 amtierende Regierungspartei PAN mit Alvaro Arzú stand vor einer delikaten Aufgabe: Sie mußte der ihr nahestehenden Unternehmerschaft eine Kompromißformel abringen, die soziale Reformen ermöglicht, ohne das brüchige Gebäude des Friedensschlusses zu unterminieren.

Der schließlich mit einjähriger Verspätung im Mai 1996 verabschiedete Vertragstext über „Sozioökonomische Aspekte und Agrarsituation" ist zweifellos das umstrittenste Teiler-

gebnis des gesamten Friedensprozesses. Daß dieses Abkommen sofort nach Bekanntwerden des Wortlautes aus Kreisen der Agrarunternehmer lebhaften Beifall erhielt, hat seinen Grund: Von einer sozialen Verpflichtung des Landeigentums ist im Text nicht die Rede, eine Agrarreform wird an keiner Stelle erwähnt. Als verbindliches Ergebnis bleiben in erster Linie die Erstellung eines aktualisierten Landkatasters zur Schlichtung von Agrarkonflikten und Erhebung von Grundsteuern, die Einrichtung eines treuhänderischen Fonds zur Umverteilung von Ländereien sowie eine Fülle administrativer Maßnahmen im Bildungs- und Sozialbereich, die jeweils mit erheblichen staatlichen Aufwendungen verbunden sind. Die seitens der Aufständischen jahrzehntelang verfochtenen Ziele eines verlustreich geführten Bürgerkriegs werden durch dieses Verhandlungsergebnis eindeutig konterkariert.

Da eine auch seitens der katholischen Kirche wiederholt geforderte umfassende Landreform unter Einschluß von Enteignungen politisch nicht durchsetzbar ist (und womöglich angesichts prekärer Aussichten kleiner Agrarbetriebe auf dem Weltmarkt und mangelnder Kreditmöglichkeiten für Minifundisten auch wirtschaftlich wenig Erfolg verspricht), bleibt für zahlreiche landlose Arbeiter in erster Linie die Hoffnung auf Zuweisung von Parzellen, die staatlicherseits erworben werden müssen. Seitens internationaler Geberorganisationen tut man sich allerdings aus guten Gründen schwer, entsprechende Regierungsfonds finanziell auszustatten; schließlich besteht die Gefahr, daß zu hochgeschraubten Preisen Ländereien angekauft werden, die deren heutige Besitzer (auch in der Reihen der Politiker und Militärs) in den zurückliegenden Jahren des militärischen Konfliktes teilweise unrechtmäßig nach der Vertreibung indianischer Kollektive übernommen haben.

Damit stellt sich generell die *Finanzierungsfrage*: Ein bei Vertragsabschluß veranschlagter vorläufiger Bedarf in Höhe von 2,4 Milliarden US-$ sollte zu mehr als Zweidritteln aus internationalen Gebermitteln bestritten werden. Tatsächlich erreichte Alvaro Arzú während einer Good-Will-Reise im Januar 1997 die Zusage einer Gesamtfinanzierung in Höhe von 1,9 Milliarden US-$. Ein Jahr später sind jedoch von diesen Beträgen nach Regierungsangaben wenig mehr als 100 Millionen US-$ geflossen, größtenteils in administrative Maßnahmen zur Vorbereitung der Vertragserfüllung. Die Freigabe größerer Beträge wird von zahlreichen Geberorganisationen, allen voran Weltbank und Internationaler Währungsfonds, an die Erhöhung eines Steueraufkommens geknüpft, das sich in Guatemala mit 8,5 Prozent des Bruttoinlandsproduktes (BIP) auf dem niedrigsten Stand in ganz Lateinamerika bewegt. Um dem Eindruck entgegenzuwirken, die einheimischen Eliten ließen sich den Friedensprozeß einseitig von der internationalen Gemeinschaft finanzieren, hat die Regierung das vorgegebene Ziel von 12 Prozent des BIP für das Jahr 2000 akzeptiert. Wie dieser Limit in der verbleibenden Frist erreicht werden soll, steht in den Sternen.

Noch im Jahre 1994 scheiterte ein Gesetzesvorhaben des damaligen Präsidenten *Ramiro de León Carpio*, das Steuerhinterziehung erstmalig als Delikt im Strafgesetzbuch verankern sollte, am Widerstand breiter Kreise der Unternehmerschaft. Auch der gegenwärtige Staatschef Arzú verfügt nur über geringen Handlungsspielraum gegenüber einer Finanzelite, aus deren Kreisen seine Partei hervorgegangen ist. Ein vom Nationalkongreß Ende 1997 verabschiedetes Steuerpaket tastet die Interessen der Unternehmer kaum an. Die Steigerung staatlicher Einnahmen soll vielmehr, wie allgemein befürchtet, durch eine weitere Erhöhung indirekter Abgaben auf die Bevölkerung abgewälzt werden.

Das staatliche Geamtbudget erreicht derzeit nicht einmal 3 Milliarden US-$, die zu rund achtzig Prozent über die Mehrwertsteuer erhoben werden. Ohne erhebliche Ausweitung ihres finanziellen Spielraums wird die Regierung allerdings ihre Verpflichtungen aus den Friedensverträgen langfristig nicht erfüllen können. Angesichts eines bisher kaum gebremsten Bevölkerungsanstiegs von 2,8 Prozent jährlich sind sozialpolitische Maßnahmen ohnehin ein Wettlauf mit der Zeit. Selbst ein Wirtschaftswachstum von mehr als fünf Prozent im Jahresdurchschnitt kann nicht verhindern, daß breite Schichten weiter verarmen. Die mit der Ära Arzú programmatisch verfolgte liberale Öffnung des Marktes ohne ausreichende soziale Abfederung hat diesen Prozeß – wie in beinahe sämtlichen Ländern Lateinamerikas – weiter beschleunigt. Wenn der Einsatz internationaler Geldmittel aus Friedensfonds dazu dienen sollte, die negativen Folgen neoliberaler Politik zu kaschieren, würde der wirtschaftliche Spielraum der guatemaltekischen Bevölkerung auf Sozialhilfe reduziert.

Die Menschenrechte sind auch weiterhin bedroht

Von den Folgen des Bürgerkriegs und Auswirkungen sozialer Mißstände besonders betroffen ist die *indianische Bevölkerungsmehrheit* (ca. 60 Prozent) der Maya in Guatemala. Die politisch relevante Entwicklung eines ethnischen Bewußtseins seit Beginn der neunziger Jahre mündete im Rahmen des Friedensprozesses in eine völkerrechtliche Argumentation, die den in jeder Beziehung benachteiligten Indigenas weiträumige Rechte zuerkennt (vgl. HK, Januar 1997, 44 ff.). Erstmals in der guatemaltekischen Geschichte erfuhren die ethnischen Rechte der Maya (Anspruch auf eigene Sprache, Kultur, Identität, ausreichende materielle Versorgung etc.) eine offizielle Anerkennung, auf die jede weitere gesetzliche Regelung Bezug nehmen muß. Die guatemaltekische Realität ist damit auch in regierungsamtlicher Sprachregelung als multiethnisch, plurikulturell und vielsprachig ausgewiesen; dies hat nicht zuletzt einschneidende Konsequenzen für Bildungswesen und Kulturpolitik. Trotz umfangreicher Organisation auf zahlreichen Ebenen sind die in zwanzig ethnische Sprachgruppen zersplitterten Maya-Funktionäre allerdings bis heute nur unzureichend befähigt, die Interessen ihrer Bevölkerung im Blick auf Gesetzesvorlagen zu Gehör zu bringen.

Obgleich der Friedensprozeß bereits seit Anfang 1994 entscheidende Durchbrüche erzielte, konnte von einer generellen Verbesserung der Menschenrechtslage zunächst keine Rede sein. Sogenannte außergerichtliche Hinrichtungen und gezielte Einschüchterungsaktionen hielten in den beiden Folgejahren unvermindert an und brachten die guatemaltekische Regierung vor der Genfer UN- Menschenrechtskommission regelmäßig in eine peinliche Lage. Erst im Verlauf von 1996 erfolgte eine deutliche Einschränkung von Gewalttaten gegen oppositionelle Kräfte. Selbst Angehörige der ehemaligen Guerilla sprechen inzwischen von einem Klima der politischen Freizügigkeit.

Dennoch sind systemkritische Akteure nach wie vor Drohungen und Terroraktionen ausgesetzt; vor allem ehemalige Guerilleros, Vertreter der linksgerichteten Partei „Demokratische Front" und Bauernführer sind von den Übergriffen betroffen, die nicht selten tödlich enden. Trotz umfangreicher Säuberungsmaßnahmen im Verwaltungsapparat verlaufen sich international beachtete Strafprozesse weiterhin im Dickicht der Institutionen oder scheitern bereits im Vorfeld an Einschüchterungen der Justizpersonen.

Wichtiger als die mittlerweile in einzelnen Fällen wegen erwiesener Menschenrechtsvergehen gegen untere militärische Ränge verhängten Urteile sind jedoch Vorgänge von symbolischer Tragweite: Das Massaker von Xamán, bei dem im November 1995 elf Campesinos den Tod fanden, führte unmittelbar zum Rücktritt des damaligen Verteidigungsministers *Mario Enríquez*. Die 1997 erfolgte Verurteilung dreier hoher Regierungsfunktionäre zu langjährigen Gefängnisstrafen wegen Verantwortung für polizeiliche Übergriffe mit Todesfolgen ist ebenfalls als Demonstration von Rechtsstaatlichkeit zu verstehen, beweist allerdings eher Unsicherheit in der Anwendung strafrechtlicher Mittel. Die drakonischen Sanktionen wurden inzwischen auf dem Revisionswege rückgängig gemacht.

Mit der Entlassung sogenannter „Militärbeauftragter" (comisionados militares), der Auflösung und Entwaffnung paramilitärischer Zivilpatrouillen (PAC) und einer im Friedensvertrag ausgehandelten Reduzierung der Streitkräfte um ein Drittel (von 46900 Soldaten gingen 15600 in den Ruhestand) hat man die permanenten Forderungen internationaler Menschenrechtsorganisationen erfüllt. Andererseits wurde im Verlauf des Jahres 1997 die Militärpräsenz in ländlichen Regionen entgegen Protesten aus der Bevölkerung teilweise wieder verstärkt. Zudem wurde die ökonomische Basis der Streitkräfte in Gestalt zahlreicher Wirtschaftsaktivitäten durch den Friedensvertrag nicht beschnitten – das Militär bleibt auch im Frieden weiterhin ein herausragender Machtfaktor.

Demgegenüber steht eine sprunghafte *Zunahme krimineller Gewalttaten*, die das öffentliche Leben zu paralysieren drohen und die Ohnmacht des Justizsystems vor Augen führen. Daß für Guatemala neuartige Funktaxiunternehmen in den beiden zurückliegenden Jahren einen wahren Boom erlebten, hat mit allgemeiner Verunsicherung zu tun: Gewisse Stadtviertel werden gemieden, man steigt nur ungern zu unbekannten Chauffeuren ins Auto. Bewaffnete Überfälle auf Stadtbusse waren in letzter Zeit an der Tagesordnung. Die Erpressung von Lösegeldern droht sich zur Industrie auszuweiten, amtliche Quellen sprechen von durchschnittlich vier Entführungsfällen täglich. Entscheidende Fortschritte gegen die im Lande herrschende Straflosigkeit konnten bisher nicht erzielt werden; die Grenze zwischen gewöhnlicher Delinquenz und politischer Kriminalität sind weiterhin fließend. An zahlreichen Orten wehrte sich die Zivilbevölkerung mit spontanen Lynchaktionen gegen tatsächliche oder vermeintliche Delinquenten, wobei nicht wenige Unschuldige zu Tode kamen.

Inzwischen wird mit Unterstützung der spanischen Guardia Civil eine neue Zivilpolizei ausgebildet. Die Angehörigen dieser Einheit patrouillieren allerdings in Begleitung von Militärs, was wiederum in der Öffentlichkeit Kritik erfährt. Bis zur Neudefinition ihrer Rolle durch eine bevorstehende Verfassungsänderung, die den Einsatz der Streitkräfte auf die Landesverteidigung beschränken soll, fühlen sich die Streitkräfte nach jahrzehntelangem Einsatz gegen Guerilla und Zivilbevölkerung weiterhin für Belange der inneren Sicherheit zuständig; in den Friedensverträgen wird diese Funktion allerdings ausgeschlossen. Mafiös organisierter Drogenhandel und unter Politikern und Militärs weitverbreitete Korruption heizen auch in Friedenszeiten ein Klima der Gewalt an. Angesichts überbordender Kriminalität wird die Todesstrafe in jüngster Zeit nicht nur verhängt, sondern in einzelnen Fällen auch unmittelbar vollstreckt. Die spektakuläre Fernsehübertragung von Erschießungen zur Jahresmitte 1997 wurde allerdings nach erregten Protesten wieder gestoppt.

Die Kirche ist eine der wenigen glaubwürdigen Institutionen

Die vom Parlament ratifizierte Regelung für Straftaten im Rahmen der militärischen Auseinandersetzung kommt einer Generalamnestie gleich und läßt befürchten, daß in diesem Zusammenhang auch zurückliegende Menschenrechtsvergehen künftig nur schwer zu ahnden sind. Ohne Abrechnung mit der Vergangenheit wird sich aber das tiefsitzende sozialpsychologische Trauma eines jahrzehntelangen Bürgerkriegs kaum überwinden lassen. Anfang August 1997 wurde unter Leitung des deutschen Völkerrechtlers *Christian Tomuschat* eine im Friedensvertrag vorgesehene Kommission zur Aufklärung von Menschenrechtsvergehen eingesetzt, die ihre Erhebungen nach zehnmonatiger Frist vorzulegen hat. Die Arbeitsergebnisse sollen jedoch keine strafrechtlichen Konsequenzen nach sich ziehen. Nachdem zögerliche Zuweisungen finanzieller Mittel die Tätigkeit dieser sogenannten „Wahrheitskommission" von Beginn an Frage stellte, beklagte sich Tomuschat Ende 1997 gegenüber der Presse über mangelnde Kooperationsbereitschaft staatlicher Behörden und Behinderung beim Zugang zu militärischem Archivmaterial.

Das Beispiel der Nachbarländer Nicaragua und El Salvador seit Beilegung des zentralamerikanischen Konfliktes zeigt, daß die zivile Wiedereingliederung von ehemaligen Kämpfern beider Lager die öffentliche Sicherheit vor eine harte Zerreißprobe stellt – eine ähnliche Situation zeichnet sich jetzt auch in Guatemala ab. Die materielle Zukunft zahlreicher entwaffneter Guerilleros und entlassener Militärs ist ungewiß. Lediglich die Führungskader der Aufständischen erzielten mit der Aussicht auf politische Betätigung im Rahmen einer jetzt zu legalisierenden Partei reale Perspektiven auf eine Funktion in der Zivilgesellschaft. Ein Großteil der Aktivisten beider Lager muß sich demgegenüber fragen, wozu sie ihre Haut jahrzehntelang zu Markte getragen haben. Eine solche Mentalität der Ernüchterung angesichts eines Friedensprozesses, der in den Mühlen der Bürokratie zu versickern droht, macht sich auch in der Zivilgesellschaft breit.

Unter den Militärdiktaturen der siebziger und achtziger Jahre stand der guatemaltekische Katholizismus mit dem Rücken zur Wand und erfuhr einen erheblichen Aderlaß durch systematische Eliminierung sozialkritischer Priester und Katecheten. Einer explosionsartigen Ausbreitung fundamentalistischer Sekten konnte man wenig entgegensetzen. Inzwischen ging die Kirche jedoch längst in die Offensive und erfüllt eine wichtige Funktion für die Stabilisierung des demokratischen Systems. Friedensgespräche und ein runder Tisch der Zivilgesellschaft wurden von einem katholischen Prälaten moderiert (*Rudolfo Quezada Toruño*). Bischöfe wie *Alvaro Ramazzini* (San Marcos) oder *Julio Cabrera* (Santa Cruz del Quiché) scheuen in ihrer sozialpastoralen Arbeit nicht den Konflikt mit staatlichen Institutionen und Grundbesitzern und sind entsprechenden Drohungen ausgesetzt. Hirtenworte zu sozialen Fragen, vor allem zum ungelösten Landproblem, finden erhebliche Resonanz in der Öffentlichkeit.

Das Erzbischöfliche Menschenrechtsbüro in Guatemala Stadt (ODHA) dokumentiert Menschenrechtsverletzungen im Rahmen eines großangelegten sozialtherapeutischen Programms (REMHI), dessen Ergebnisse zur Jahresmitte 1998 veröffentlicht werden sollen. Der guatemaltekische Katholizismus ist von einer Basiskirche weit entfernt, sticht jedoch durch seinen pragmatischen Einsatz für die sozialen Rechte der Bevölkerung hervor. In einer Situation von Chaos und Entmutigung ist die katholische Kirche in eine von wenigen Institutionen, die ihre Glaubwürdigkeit verteidigen können. Guatemala hat sich an Gewalt längst gewöhnt – auch der Ausbruch des Friedens konnte daran bislang nichts ändern. (Zum gesamten Themenkomplex vgl. R. Allebrand [Hg.]: Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala, Bad Honnef 1997.) *Raimund Allebrand*

Kurzinformationen

Der Papst an das Diplomatische Corps

In seiner Neujahrsansprache an die beim Heiligen Stuhl akkreditierten Diplomaten zieht Johannes Paul II. jeweils Bilanz der positiven wie negativen Entwicklungen des vergangenen Jahres. Auf der positiven Seite betonte er beim diesjährigen Empfang am 9. Januar unter anderm die Fortschritte im Demokratisierungsprozeß in Mittel- und Osteuropa ebenso wie in Lateinamerika. Er ermutigte alle Seiten, den in *Nordirland* begonnenen Friedensdialog fortzusetzen. Mit Blick auf Asien begrüßte der Papst besonders die in Genf zwischen den beiden Teilen *Koreas* aufgenommenen Gespräche. Ausdrücklich äußerte er den Wunsch, die Entwicklungen in *China* sollten die Aufnahme erster Beziehungen mit dem Apostolischen Stuhl ermöglichen, damit die Katholiken des Landes ihren Glauben in uneingeschränkter Gemeinschaft mit der ganzen Kirche auf dem Weg zum großen Jubiläum im Jahr 2000 leben könnten. Besorgt zeigte sich Johannes Paul II. dagegen angesichts der kirchlichen Situation in *Vietnam* und *Osttimor*. Bei den aktuellen Krisen- und Konfliktpunkten hob der Papst vor allem die jüngsten Geschehnisse in *Algerien* hervor; er sprach von der Geiselhaft eines ganzen Landes unter unmenschlicher Gewalt, die sich weder religiös noch politisch rechtfertigen lasse. Ebenso bedauerte er die nach wie vor schwere Diskriminierung der Christen im *Sudan*. Breiten Raum nahm die Situation im *Nahen Osten* ein: Zu den auf der Konferenz von Oslo getroffenen Richtlinien von 1993 gebe es keine Alternative. Der Heilige Stuhl werde mit allen betroffenen Parteien den Dialog weiterführen, um damit den Frieden zu stärken. Scharf verurteilte er die „Nötigung eines ganzen Volkes“ im *Irak*; politisches, wirtschaftliches und strategisches Kalkül dürfe sich nie gegen das Allgemeinwohl der Bevölkerung stellen. Er rief aber auch die internationale Gemeinschaft dazu auf, Schwache und Unschuldige nicht für Fehler zahlen zu lassen, die diese nicht zu verantworten hätten. In der Bilanz der Entwicklungen in Afrika rückte Johannes Paul II. das „Drama“ der Bevölkerung *Zentralafrikas* in den Vordergrund. Es werde in Afrika keinen Frieden und keine Entwicklungsfortschritte geben, solange gewaltsame Machtergreifung, Ethnozentrismus, die systematische Ignoranz demokratischer Vertretung, Waffenhandel und Korruption die Situation beherrschten. Dabei forderte Johannes Paul II. entschieden mehr Solidarität der afrikanischen Länder untereinander.

Exkommunikation Tissa Balasuriyas aufgehoben

Mit einer vom 2. Januar 1997 datierten „Notificatio" hatte die Glaubenskongregation erklärt, der srilankische Theologe und Angehörige des Oblatenordens, *Tissa Balasuriya,* sei vom Glauben abgewichen und habe sich nach can. 1364 CIC die Tatstrafe der Exkommunikation zugezogen (vgl. HK, Februar 1997, 58f.). Der Hauptanklagepunkt war Balasuriyas Buch „Maria und die menschliche Befreiung". Das Verdikt Roms gegenüber dem profilierten und um die Kirche seines Heimatlandes ebenso wie die Kirche Asiens insgesamt verdienten Theologen war weltweit in der Kirche auf Protest und Bedauern gestoßen. Ein Jahr später meldete jetzt die katholische Nachrichtenagentur UCA News: Am 15. Januar 1998 habe der Erzbischof von Colombo, *Nicholas Marcus Fernando*, im Einverständnis mit der Glaubenskongregation ein „Dokument der Versöhnung" zwischen Balasuriya und der Kirche unterzeichnet. Bei einer in der Privatkapelle des Bischofs begangenen Aussöhnungszeremonie, an der auch der Apostolische Nuntius in Sri Lanka sowie der Vorsitzende der Bischofskonferenz teilgenommen hatten, habe der Oblatenpater seinerseits eine „Aussöhnungserklärung" überreicht, die die Unterschriften des Generaloberen der Oblaten, *Marcello Zago*, sowie acht weiterer Ordensangehöriger trägt. Mit dem „Aussöhnungsdekret" ist die Exkommunikationsstrafe aufgehoben. Vor der Exkommunikation hatte die Glaubenskongregation verlangt, Balasuriya solle einem speziell auf seine Aussagen zugeschnittenen Glaubensbekenntnis zustimmen. Mit dem von Balasuriya statt dessen unterschriebenen Glaubensbekenntnis Pauls VI. wollte Rom sich nicht begnügen, vor allem wegen eines von dem Oblatenpater angefügten, als Einschränkung aufgefaßten Zusatzes. In dem vom Bischof von Colombo unterzeichneten „Aussöhnungsdekret" heißt es nun: Balasuriya habe das Glaubensbekenntnis Pauls VI. anstelle der von der Glaubenskongregation vorbereiteten Formel verwendet; er habe geltend gemacht, daß beide Formeln denselben Glauben der Kirche ausdrückten. Balasuriya bedaure den Schaden, der durch sein Buch sowie die nachfolgenden Ereignisse entstanden sei. Für die Zukunft habe der Theologe versprochen, schriftliche Abhandlungen zu Glaube und Moral sowohl dem Bistums- als auch dem Ordensordinarius zum Imprimatur zu übermitteln und sich jeder Erklärung zu enthalten, die im Widerspruch zu der Aussöhnung stehe. In der „Aussöhnungserklärung" erklärt Balasuriya: Vom Ziel, der Kirche und der menschlichen Befreiung zu dienen, sei auch sein Bemühen um eine Inkulturation des Glaubens in Asien begründet gewesen. „Nach einer langen, brüderlichen Unterredung mit dem Generaloberen und einigen Mitgliedern des Generalrates meines Ordens" habe er erkannt, daß sein Buch „Maria und die menschliche Befreiung" schwerwiegende Vieldeutigkeiten und Irrtümer enthalte.

Kontroverses Echo auf den Brief von Bischof Stecher

Der Rundbrief des Innsbrucker Altbischofs *Reinhold Stecher* aus Anlaß der vatikanischen Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (vgl. HK, Januar 1998, 31ff.) löste unter Österreichs Bischöfen ein überaus kontroverses Echo aus. Der Nachfolger Stechers, der Innsbrucker Bischof *Alois Kothgasser*, merkte zu dem Brief an, daß er dessen „Grundorientierung" „voll und ganz" teile, und kündigte an, daß er die von seinem Vorgänger angeschnittenen Fragen bei seinem Antrittsbesuch in Rom ansprechen werde. Der Feldkircher Bischof *Klaus Küng* erklärte, Stechers Aussagen seien „ohne Zweifel Ausdruck einer ehrlichen und großen pastoralen Sorge" angesichts mancher Entwicklungen der vergangenen Jahre. Auch sieht er in der Sorge um das Image der Kirche „bis zu einem gewissen Maß" Übereinstimmungen mit Stecher. Nicht teilen könne er dagegen etwa Stechers Kritik am Papst. Küng distanzierte sich auch von Stechers Analyse der Probleme beim Sakramentenempfang aufgrund des Priestermangels. Der Wiener Erzbischof *Christoph Schönborn* zeigte sich zwar froh über die ernstzunehmende Auseinandersetzung über die Themen des Stecher-Briefes, schloß sich im übrigen aber der Stellungnahme von Bischof Küng an. Letzteres gilt auch für den Klagenfurter Bischof *Egon Kapellari.* Während der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz, der Bischof von Graz, *Johann Weber*, sich vorsichtig positiv zu Stechers Brief äußerte – der Brief sei ein „Sturm", der auch „ein neues Wetter herbeiführen" könne –, bekräftigte der St.Pöltener Bischof *Kurt Krenn* den Inhalt der vatikanischen Instruktion mit der Bemerkung: „Es gibt – ich sage aber ausdrücklich: nicht in der Diözese St. Pölten – genug, was nicht mehr zu vertreten war. Wir müssen den Wesensunterschied von Priester und Laien stärker herausstellen." Der Salzburger Erzbischof *Georg Eder* entschuldigte sich in einem Brief an Johannes Paul II. für die „maßlose Kritik" an ihm, für das „schwerste Unrecht", das ihm mit dem Brief seines Mitbruders angetan worden sei. Der Wiener Weihbischof *Helmut Krätzl* nahm Stecher gegen den Vorwurf in Schutz, er habe in seinem Brief eine „grobe Papstschelte" geübt. In der öffentlichen Darstellung werde übersehen, aus welcher „brennenden Sorge" um die Seelsorge, um das Miteinander von Priestern und Laien in der Kirche, um die Behandlung der laisierenden Priester Bischof Stecher seinen Brief geschrieben habe.

Katholischer Kirchenvertrag für Sachsen-Anhalt

Am 15. Januar wurde in Magdeburg der Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Sachsen-Anhalt unterzeichnet. Es handelt sich um den vierten Vertrag des Heiligen Stuhls mit einem der neuen Bundesländer; ihm gingen die Verträge mit Sachsen, Thüringen und zuletzt mit Mecklen-

burg-Vorpommern voraus. In Gliederung und Inhalt entspricht der sachsen-anhaltinische Vertrag weitgehend den anderen Verträgen. Auch er enthält eine Gewährleistung des *katholischen Religionsunterrichts* als ordentlichem Lehrfach an öffentlichen Schulen (Art. 4), erlaubt die Errichtung kirchlicher Schulen (Art. 6), die Anstaltsseelsorge und die Erhebung von Kirchensteuern. Art. 9 gewährleistet die kirchliche Jugendarbeit und ihre Berücksichtigung im Rahmen der allgemeinen staatlichen Förderung. Nähere Regelungen des Verfahrens zur Anerkennung von kirchlichen Einrichtungen der *Erwachsenenbildung* und ihrer Mitfinanzierung aus öffentlichen Mitteln bleiben dem Landesrecht vorbehalten. Gemäß Art. 11 wird das Land darauf hinwirken, „daß die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten der Katholischen Kirche angemessene Sendezeiten für ihren Verkündigungsdienst zur Verfügung stellen". Zur *Besetzung kirchlicher Ämter* (Art. 12) wird festgehalten: „Einige Tage vor der Bestellung eines Geistlichen im Bistum Magdeburg zum Ortsordinarius, zum Weihbischof oder zum Generalvikar wird die zuständige kirchliche Stelle dem Ministerpräsidenten von dieser Absicht und von den Personalien des betreffenden Geistlichen Kenntnis geben." Die *Staatsleistung* an die katholische Kirche wird rückwirkend für 1991 auf 4,2 und für 1992 auf 5,3 Millionen DM festgesetzt. Für die Anpassung der Staatsleistung gilt gemäß Schlußprotokoll ab 1993 eine Gleitklausel. Der Vertrag sieht regelmäßige Gespräche zwischen der Landesregierung und den Diözesanbischöfen vor. Bei Gesetzgebungsverfahren und Programmen auf Sachgebieten, die die Belange der katholischen Kirche unmittelbar betreffen, „wird die Landesregierung die Katholische Kirche angemessen beteiligen" (Art. 2).

Meinungsstreit zum Abtreibungsstrafrecht

Vor dem Hintergrund der neuesten Abtreibungsstatistik sowie dem Warten auf die inzwischen erfolgte Antwort aus Rom zur Frage des Verbleibs kirchlicher Beratungsstellen im staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung kam es zu einer neuerlichen Auseinandersetzung über den § 218 StGB. Anfang Dezember 1997 teilte das *Statistische Bundesamt* in Wiesbaden mit, die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche habe im 2. Quartal 1997 in Deutschland um 1709 höher gelegen als im entsprechenden Quartal des Vorjahres, nämlich bei 34087. Fachleute warnen jedoch vor einer voreiligen Interpretation dieser Daten. Die statistisch erfaßten Abtreibungen dürften nicht gleichgesetzt werden mit der Zahl der real vorgenommenen Abtreibungen. Es würden längst nicht alle Schwangerschaftsabbrüche zur Bundesstatistik gemeldet. Schwankungen in den Zahlen spiegelten auch Veränderungen im Meldeverhalten wider. Eine kontroverse Debatte löste Bundesfamilienministerin *Claudia Nolte* daraufhin mit einer Interview-Bemerkung vom Dezember aus, die seit Oktober 1995 geltende Neuregelung habe bisher nicht zu einem Rückgang der Schwangerschaftsabbrüche geführt. Falls die Zahl der Abtreibungen nicht zurückgehe, müsse jedoch das Gesetz nachgebessert werden. Bundeskanzler *Helmut Kohl* versuchte Mitte Januar die Diskussion mit der Bemerkung zu beenden, die geltende Rechtslage könne gegenwärtig noch nicht bewertet werden. Proteste lösten Bemerkungen des Erzbischofs von München und Freising, Kardinal *Friedrich Wetter*, zu diesem Thema in seiner Silvesterpredigt aus. Im Zusammenhang mit einer scharfen Kritik am geltenden Abtreibungsrecht fügte er hinzu, zu Recht sei das ganze Land über den Sexualmord an dem siebenjährigen Mädchen Natalie entsetzt, der in jüngster Zeit über Bayern hinaus Empörung hervorgerufen hatte. Man müsse aber fragen, wo das Entsetzen darüber bleibe, daß „Jahr um Jahr Tausende und Abertausende kleiner Nathalies bereits im Schoß der Mutter getötet werden". Gegenüber der Ansicht, er habe damit Schwangerschaftsabbrüche mit einer Sexualstraftat verglichen, verwahrte sich der Münchener Kardinal. Unterdessen wurde der Streit zwischen der Familie des Mädchens und Kardinal Wetter beigelegt. In einer gemeinsamen Erklärung heißt es, bei einem Gespräch sei das Mißverständnis ausgeräumt worden, der Kardinal habe das Verbrechen an dem Mädchen mit Abtreibungen verglichen.

Bücher

ULRICH BECK (Hg.), Kinder der Freiheit (Edition Zweite Moderne). Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1997. 404 S. 30,– DM.

Sich wie Münchhausen am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen, wirkt nicht unbedingt überzeugend und verheißungsvoll. Doch genau dies versuchen die in diesem anregenden Sammelband von dem bekannten Soziologen Ulrich Beck zusammengetragenen Studien. Ausgerechnet jene Freiheit, die im Zuge der Moderne zu immer größerer Pluralisierung und Individualisierung geführt hat, soll als neues inneres Band der Gesellschaft erkannt und genutzt werden. „Das, was als Werteverfall verteufelt wird, *erzeugt* Orientierungen und Voraussetzungen, welche diese Gesellschaft – wenn überhaupt – in die Lage versetzen können, die Zukunft zu meistern" (17). Es geht, ganz nach Alexis de Tocqueville, sozu-

sagen um die Geburt der Sozialität und der Verantwortung für andere aus dem Geist der Freiheit. „Selbstbehauptung, Selbstgenuß *und* Sorge für andere schließen sich nicht etwa aus, sondern ein, gehören zusammen, bekräftigen, bereichern sich gegenseitig" (15). Aus gelebter und engagiert vollzogener politischer Freiheit heraus ergibt sich die Perspektive einer neuen, durchaus altruistisch orientierten Gesellschaft: „Wer für sich lebt, muß sozial leben" (19). In einer ebenso mutigen wie zupackenden Diagnose gegenwärtiger Kultur und Gesellschaft skizziert Beck eingangs deren Grundbestimmung als Ambivalenz (von Aufbruch und Angst) sowie als „Vakuum". In dieses hinein situiert er die für alle folgenden Beiträge leitmotivische „Neugierde auf die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben" (32). Fallbeispiele vor allem aus dem amerikanischen Raum, eine Skizze zur „Demokratisierung der Familie", Überlegungen zur Vielfalt des Singletums, Globalisierung und City-Mentalität, Schule und Ausbildung im Zeichen der Individualität und eine (künftigen Ausarbeitungen vorgreifende) mutige Skizze einiger „Väter der Freiheit" (wie z. B. Kant, Nietzsche) markieren die Eckpunkte dieses hochinteressanten Sammelbandes. Daß aus gelebter Freiheit nicht Chaos und Vereinzelung, sondern Altruismus, Sozialität und Ordnung entstehen kann, bleibt die erklärte Hoffnung nicht nur dieses Bandes, sondern offenbar der damit eröffneten ganzen Reihe. Diese scheinbar un-zeitgemäßen Gedanken provozieren. Sie verlangen nicht zuletzt vom Christentum, sich auf seine Grundbestimmung als Religion der Freiheit zu besinnen und darin zeitgemäß und wegweisend zu wirken. *A. S.*

GERHARD KAISER, Christus im Spiegel der Dichtung. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997. 191 S. 29,80 DM.

Der Freiburger Germanist Gerhard Kaiser hat sich seit seiner bahnbrechenden Dissertation über Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland immer wieder mit der Frage nach der Rolle der Literatur im Säkularisierungsprozeß seit der Aufklärung befaßt. Er hat dabei eindrücklich und anschaulich gezeigt, wie christliches Sprach- und Bildmaterial auch in einem säkularen Kontext wirksam bleibt, selbst wenn es dabei manchmal bis zur Unkenntlichkeit verändert wird. Sein Buch über Christus im Spiegel der Dichtung setzt diese Überlegungen an Texten zwischen Barock und Gegenwart fort. Es handelt sich um eindringliche und dichte Interpretationen etwa zu Friedrich Hölderlins Christushymnus „Der Einzige", zum Sturm-und-Drang-Autor Lenz, zu Werken von Friedrich Raabe und Gottfried Keller oder zu Dürrenmatts Drama „Die Ehen des Herrn Mississippi". Kaiser zeichnet sorgsam und immer wieder vergleichend nach, wie sich die jeweiligen literarischen Werke auf die Person Christi einlassen, sei es, daß sie Christus wie Hölderlin in den Horizont der antiken Götterwelt rücken oder wie Keller (in seinem Gedicht „Abend auf Golgotha") „unter dem Schein einer formal und inhaltlich traditionellen, geradezu orthodoxen Bibelparaphrase in der Christusdarstellung selber eine Gegen-Christologie" bieten (S. 112). Kaiser überformt und vereinnahmt die literarischen Texte nicht theologisch und nutzt sie auch nicht zur Entgegensetzung eines „anderen" Christus der Literaten zu einer erstarrten kirchlichen Christologie. Ihm geht es vielmehr um den Aufweis der Kulturbedeutung des Christentums jenseits der entscheidenden Zäsur der Aufklärung, mit der dieses seine kulturbeherrschende Stellung verloren hat. Gleichzeitig möchte er Christen Mut machen, sich auf die Kultur der Moderne aus ihrem Glauben heraus einzulassen: Die literarischen Spiegelungen Christi in säkularer Dichtung bezeugen für ihn schon deshalb „mehr als bloße Rückzugsgefechte des Christentums, weil der Gott der Christen sich dergestalt offenbart, daß er gerade als Verdrängter siegende Gegenwärtigkeit gewinnt" (S. 160). *U. R.*

HARTMUT ZINSER, Der Markt der Religionen. Wilhelm Fink Verlag, München 1997. 178 S. 38,– DM.

Daß Religionen mittlerweile auf dem offenen Markt angeboten und gleichsam gehandelt werden, wird kaum jemand ernsthaft bestreiten können. Dieses Phänomen zum Thema einer eindringlichen Darstellung gemacht zu haben, bleibt das Verdienst dieser Publikation. Beginnend mit den historischen Wurzeln und der Entstehungsgeschichte eines echten Marktes der Religion, der letztlich in der neuzeitlichen Religionsfreiheit gründet, führt der Weg zur konkreten Beschreibung verschiedenster Angebote von Religion auf diesem freien Markt. Okkultismus wie Esoterik kommen hier ebenso zur Sprache wie das Phänomen der Magie und die ganze Breite der Neuen Religionen. Auch die Frage, wieweit deren Benennung als „Sekten" Probleme und Fehleinschätzungen mit sich bringt, bleibt nicht ausgespart. Am Ende steht eine grundlegende Besinnung auf den Begriff der Religion, der für die Darstellung maßgeblich wird. Dabei zeigt sich, daß Religion als „eine geistige Deutungskategorie" verstanden wird und damit „vorläufig das als Religion anzusehen ist, was von den Anhängern einer Religion und ihrer sozialen Umwelt als Religion betrachtet wird. In einer Gesellschaft muß mithin die Kategorie Religion, die selber geschichtlich und gesellschaftlich entfaltet ist, vorgegeben sein, damit Menschen ihre Handlungen und Vorstellungen als religiös klassifizieren und von anderen Handlungen und Lehren unterscheiden können" (163 f.). Neben solchen Erwägungen zur Bedeutung von Religion enthält das Buch, wie der Titel sagt, ein „Warenangebot" samt Preisindex und somit recht anschauliche sowie solide Informationen über den „Markt der Religionen" und dessen ökonomische Aspekte. Die eigentliche Stärke dieses Buches aber liegt in der Darstellung eines modernen Okkultismus und in der eindringlichen Beschreibung des religiösen Marktplatzes. *A. S.*

Notizen

Vor dem Hintergrund der politischen Auseinandersetzungen über rechtsextremes Gedankengut in der Bundeswehr hat Militärbischof Johannes Dyba anläßlich des Neujahrsempfangs der Diözese Fulda erneut gewarnt, einzelne Vorfälle zur pauschalen Verurteilung der ganzen Bundeswehr zu nutzen. Die von den Medien angeprangerten rechtsradikalen Umtriebe entsprächen nicht dem Gesicht und Geist der Bundeswehr. Ebenso hatte sich auch der evangelische Militärbischof Hartmut Löwe für eine rückhaltlose Aufklärung der Vorfälle ausgesprochen, eine rechtsextreme Bewegung innerhalb der Bundeswehr aber bestritten. Der Leiter des Hamburger Instituts für Theologie und Frieden, Heinz-Gerhard Justenhoven, erklärte, die Bundeswehr müsse aufpassen, keine Sammelbecken für Rechtsradikale zu werden. Nötig seien eine „Kultur der politischen Bildung" und eine grundsätzliche Diskussion über den Auftrag der Bundeswehr.

Mit einem zunächst auf die Dauer von drei Jahren angelegten „Katholischen Fonds für weltkirchliche und entwicklungsbezogene Bildungsarbeit" wollen die deutschen Diözesen die Arbeit der sogenannnten Eine-Welt-Gruppen unterstützen. Für 1998 bewilligte der Verband der Diözesen eine Million Mark, mit denen vor allem Gruppen auf Gemeindeebene gefördert werden sollen. Nach Mitteilung des für den Fonds verantwortlichen internationalen Missionswerks Missio in München steht im Hintergrund der Entscheidung eine Studie (vgl. HK, Februar 1996, 64 ff.), die gezeigt habe, welches Potential in den christlichen Eine-Welt-Gruppen stecke, daß diese jedoch meist unterhalb ihrer tatsächlichen Möglichkeiten arbeiteten.

Vom 29. Dezember bis zum 2. Januar kamen rund 80 000 zumeist jugendliche Teilnehmer in Wien zum 20. von der ökumenischen Brüdergemeinschaft von Taizé (Frankreich) veranstalteten Europäischen Jugendtreffen zusammen. Unter den Teilnehmern waren diesmal rund 26 000 Polen, 8000 Jugendliche aus den baltischen Staaten, Rußland und der Ukraine sowie 7000 aus Deutschland und der Schweiz. Grundlage der Gespräche war ein unter dem Titel „Ungeahnte Freude" veröffentlichter Jahresbrief 1998 des Taizé-Gründers Frère Roger Schutz. In einem Interview mit der Wiener Tageszeitung „Die Presse" betonte Frère Roger, er und seine Brüder hätten im Umfeld von Taizé nie eine feste Bewegung aufbauen wollen. Man wolle vielmehr den Jugendlichen Mut machen, nach ihrer Rückkehr in die lokalen Pfarrgemeinden zu gehen. Zum Abschluß des Treffens wurde eine Hilfsaktion („Operation Hoffnung") zugunsten hungernder Menschen in Nordkorea gestartet.

Daß die neue irische Präsidentin, die katholische Juristin Mary McAleese, im Dezember letzten Jahres mit ihrer Familie bei einem anglikanischen Gottesdienst in der Dubliner Christ Church Cathedral die Kommunion empfing, löste eine so heftige wie kontroverse Diskussion in kirchlichen und politischen Kreisen aus. Während etwa der katholische Erzbischof von Dublin, Desmond Connell, die Geste der neuen Präsidentin bei ihrer ersten offiziellen Teilnahme an einem anglikanischen Gottesdienst scharf kritisierte, verteidigte die Dominikanerzeitschrift Doctrine and Life das Handeln von Katholiken, die an der anglikanischen Kommunion teilnehmen unter Hinweis auf die Verständigung der anglikanisch-katholischen Dialogkommission über die Eucharistie. Der irische Premierminister Bertie Ahern sagte im Rundfunk, er wundere sich über die Aufregung und lobte die Bemühungen der Präsidentin, Brücken zwischen den Kirchen zu bauen.

Die französischen Bischöfe verabschiedeten auf ihrer jüngsten Vollversammlung im November 1997 in Lourdes eine Erklärung zur Asyl- und Ausländerpolitik. Die Stellungnahme trägt den Titel „Zum Zusammenleben aufgerufen" und wurde als ein Dokument der zuständigen Kommission der Bischofskonferenz veröffentlicht (Wortlaut in: Documentation catholique, 7.12.97, S. 1037 ff.). Die Bischöfe sprechen sich darin für eine Richtungsänderung in der Einwanderungspolitik aus. Anstatt eine Politik zu verfolgen, mit der man sich vor Zuwanderung schützen wolle, solle man besser eine positive Politik der Solidarität und der Entwicklungszusammenarbeit mit den Herkunftsländern verfolgen. Die Bischöfe bekräftigen, der Gesetzgeber dürfe unter keinem Vorwand Maßnahmen beschließen, die das Recht, als Familie zusammenzuleben, oder das Recht auf Asyl einschränkten oder die zur Diskriminierung von Ausländern beitragen könnten. Die französischen Bischöfe veröffentlichten ihren Text zu einem Zeitpunkt, an dem in Frankreich heftig um Änderungen in der Ausländerpolitik gerungen wird. Ihre Darlegungen wollen sie als vom Evangelium abgeleitete „Anhaltspunkte" für die laufende Diskussion verstanden wissen.

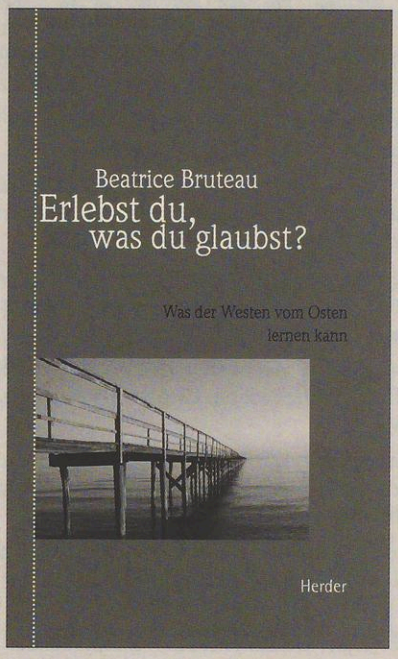
Anläßlich der Gründung der Deutschen Kommission Justitia et Pax vor 30 Jahren bezeichnete der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, die Arbeit von Justitia et Pax als weltweites Erkennungszeichen für das katholische Bemühen um eine bessere Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden. In Deutschland habe sich Justitia et Pax vor allem dadurch ausgezeichnet, daß es gelungen sei, unterschiedliche Kräfte der katholischen Kirche zu einem gemeinsamen Ziel zusammenzuführen. Die Kommission sei ein gutes Beispiel für die Zusammenarbeit von Bischöfen, kirchlichen Werken, Verbänden und katholischen Bewegungen.

Auf Einladung der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) und der Kommission der Europäischen Union stattete eine Gruppe polnischer Bischöfe Brüssel und den europäischen Institutionen im November 1997 einen Besuch ab. Hintergrund der Reise waren die in der Kirche in Polen bestehenden Vorbehalte gegenüber der europäischen Integration. Der Erzbischof von Gnesen, Henryk Muszyński, meinte im Anschluß an die Reise, das Image, das die polnische Kirche in Brüssel habe, sei falsch. Falsch seien aber auch die Vorstellungen von der Europäischen Union, die man sich in Polen mache.

Im nächsten Heft

- Nach dem Papstschreiben zur Schwangerenberatung
- Sekten in Deutschland
- Die Gemeinschaft von Sant'Egidio
- Protestanten auf Identitätssuche
- Rassismus in den USA
- Brauchen wir eine neue Grundwertedebatte?
- 150 Jahre Schweizer Bundesstaat

Wege zu einer persönlichen Spiritualität



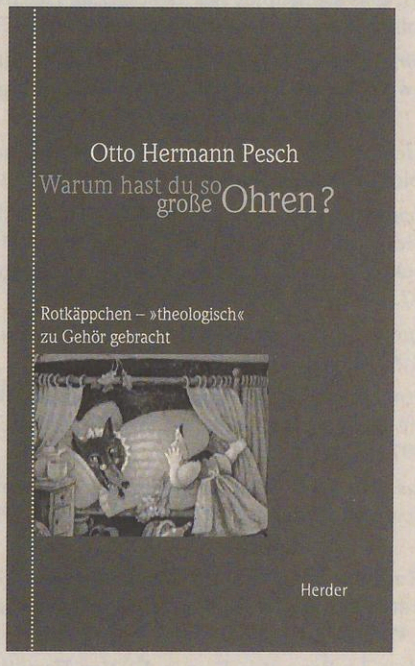
NEU *180 Seiten, Paperback,*
DM 26,80 /öS 196,– /SFr 25.–
ISBN 3-451-26088-3

Immer mehr wächst in unserer Gesellschaft das Bedürfnis nach authentischer Glaubenserfahrung – im Gegensatz zu angelesenem oder katechetischem Wissen.
Mit Hilfe der fernöstlichen Traditionen eröffnet Beatrice Bruteau eine neue, unverbrauchte Perspektive auf die christliche Spiritualität. Dabei geht es nicht darum, östliche Glaubensinhalte zu vermitteln, sondern durch eine neue Art zu fragen den eigenen Glauben mit frischer Kraft zu beleben.

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

Ein märchenhafter Streifzug durch die Welt der Theologie



NEU *160 Seiten, gebunden mit*
Schutzumschlag, DM 24,80
öS 181,– /SFr 24.–
ISBN 3-451-26386-6

Eine hintergründig schmunzelnde Lektüre: Der renommierte Hamburger Theologe nimmt seine Zunft mit einer gehörigen Portion Ironie aufs Korn. Er läßt die einzelnen Abteilungen seiner Wissenschaft das Märchen von Rotkäppchen auslegen. Da sprechen der unfehlbare Dogmatiker und der weisheitliche Alttestamentler. Ihnen folgen der tolerante Ökumeniker und der süffisante Neutestamentler, sodann der langatmige Kirchengeschichtler, die adrette Feministin, der tief schürfende Kirchenrechtler. Auch das bischöfliche Hirtenwort weiß Umfassendes zu verkünden. Eine solch vergnügliche Theologie hat Seltenheitswert.

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

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Klaus Berger, Ist Christsein der einzige Weg? Quell Verlag, Stuttgart 1997. 216 S. 29,80 DM.

Franz Brendle/Klaus Lefringhausen (Hg.), Ökonomie und Spiritualität. Verantwortliches Wirtschaften im Spiegel der Religionen. EB-Verlag, Hamburg 1997. 168 S. 25,– DM.

Bernd Claret, Das Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel. Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien 1997. 440 S. 77,– DM.

Manfred Görg/Michael Langer (Hg.), Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1997. 244 S. 44,– DM.

Hanspeter Heinz/Hans Mendl (Hg.), AIDS. Eine Herausforderung für die Theologie. Wißner Verlag, Augsburg 1997. 170 S. 19,80 DM.

Christian Hennecke, Die Wirklichkeit der Welt erhellen. Ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung. Bonifatius Verlag, Paderborn 1997. 496 S. 148,– DM.

Konrad Hilpert, Caritas und Sozialethik. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1997. 251 S. 48,– DM.

Peter Hünermann (Hg.), Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1997. 110 S. 28,– DM.

Rudolf Kraus, Das neue Leistungsrecht für Asylbewerber und Bürgerkriegsflüchtlinge. Verlag Die Heimstatt, Köln 1997. 78 S. 7,80 DM.

Karl-Josef Kuschel, Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Patmos Verlag, Düsseldorf 1997. 463 S. 49,80 DM.

Gérard Leclerc, Le Pape et la France. Édition Bartillat, Paris 1997. 187 S. 99,– FF.

Gerald Messadié, Teufel, Satan, Luzifer. Eichborn Verlag, Frankfurt 1997. 435 S. 48,– DM.

Johann Baptist Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997. 216 S. 36,– DM.

Karl-Georg Michel, Konsumethik in der Wohlstandsgesellschaft. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1997. 249 S. 38,– DM.

Christian Möller/Hans-Georg Ulrichs (Hg.), Fußball und Kirche – wunderliche Wechselwirkungen. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. 128 S. 19,80 DM.

Bernhard Nacke (Hg.), Sozialwort der Kirchen in der Diskussion. Argumente aus Parteien, Verbänden und Wissenschaft. Echter Verlag, Würzburg 1997. 458 S. 49,– DM.

Franz-Josef Nocke, Sakramententheologie. Ein Handbuch. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1997. 300 S. 39,80 DM.

Peter J. Opitz (Hg.), Der globale Marsch. Flucht und Migration als Weltproblem. Verlag C. H. Beck, München 1997. 345 S. 24,– DM.

Reiner Preul, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche. Verlag Walter de Gruyter, Berlin – New York 1997. 422 S. 78,– DM.

Albert Raffelt/Hansjürgen Verweyen, Karl Rahner. Verlag C. H. Beck, München 1997. 143 S. 17,80 DM.

Werner Ritter/Martin Rothgangel (Hg.), Religionspädagogik und Theologie. Festschrift für W. Sturm zum 65. Geburtstag. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1997. 360 S. 59,80 DM.

Johannes Jürgen Siegmund, Auf den Spuren der Ökumene in Italien. Zwei Protestanten unterwegs in kritisch heiterem Dialog. Bernardus-Verlag, Langwaden 1997. 293 S. 29,80 DM.

Günter Scheich, Positives Denken macht krank. Vom Schwindel mit gefährlichen Erfolgsversprechen. Eichborn Verlag, Frankfurt 1997. 198 S. 36,– DM.

Peter Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. Verlag Paul Haupt, Bern – Stuttgart – Wien 1997. 560 S. 76,– DM.

Joachim Valentin, Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997. 296 S. 54,– DM.

Klaus Vellguth (Hg.), Gedankenblitz – Stolpersteine. Predigt-Kontexte zum Lesejahr C. Verlag Bergmoser + Höller, Aachen 1997. 283 S. 29,50 DM.

Hans Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II. Verlag Norbert M. Borengässer, Alfter 1997. 525 S. 65,– DM.

Maria Widl, Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1997. 180 S. 27,– DM.

Heinz Zahrnt, Das Leben Gottes. Aus einer unendlichen Geschichte. Piper Verlag, München 1997. 288 S. 39,80 DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 2/1998

Bernhard Grom SJ: Von Religionskritik zu Religionssympathie? – *Roman Bleistein SJ:* Die Freizeit und das Alter. Reflexionen zu einer Altenpastoral – *Eduard Kaeser:* Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit – *Dirk Steinfort:* Letzte Runde. Sterben und Tod in der Gegenwartsliteratur – *Hanspeter Schmitt OCarm:* Einfühlungsvermögen und ekklesiale Streitkultur – *Hans Gasper:* Sekten und Psychogruppen. Zum Zwischenbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags – *Brigitte Gayler:* Jugendtourismus.

DIAKONIA
Heft 1/1998
Schwerpunkt: Im Umbruch der Arbeitsgesellschaft

Markus Schlagnitweit: Es geht nicht nur ums tägliche Brot. Kirche im Umbruch der Arbeitsgesellschaft – *Günter Wilhelms:* Der Mensch und die Arbeit – *Erich Kitzmüller:* Von der Erwerbsarbeits- zur Tätigkeitsgesellschaft – *Ulrich Thien:* Die Arbeits- und Gewinnergesellschaft mit der Trauer und den Ängsten der Verliererinnen und Verlierer wahrnehmen.

Verlag Herder

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 3 52. Jahrgang März 1998

Die Kirche muß sich auch auf schwierige und zweideutige Situationen einlassen, um zu retten, was zu retten ist.

Bischof Franz Kamphaus

Nach dem Papstbrief

Seit Monaten dachte man auf den „Tag X" hin, an dem sich Johannes Paul II. in der Beratungsfrage äußern würde. Die einen in der Hoffnung, daß ein päpstliches Machtwort endlich die ersehnte Klarheit bringen würde. Die meisten in der Befürchtung, Rom könne zu einer Entscheidung mit einem sehr hohen lehramtlichen Verbindlichkeitsgrad greifen, die unabsehbare Folgen für die Kirche in Deutschland gehabt hätte. Die Nerven der katholischen Kirche in Deutschland lagen blank.

Die Wochen und Tage vor der Sitzung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz bzw. vor der Veröffentlichung des Papstbriefes wie auch der Antwort der Bischofskonferenz förderten ein absurdes Medienspektakel zutage, das wenig mit der Sache, dafür um so mehr mit Stimmungen und Spekulationen zu tun hatte. Je weniger man wußte, um so mehr redete man darüber.

Keine Forderung nach sofortigem Ausstieg aus der Beratung im staatlichen System

Am Tag der Veröffentlichung von Papstbrief und Bischofsantwort sank die Fieberkurve dieser Auseinandersetzung noch rapider, als sie zuvor gestiegen war. Die Unterschiedlichkeit der Zeitungsüberschriften deutete die Verlegenheit an, in die der Brief aus Rom und sein Begleitbrief aus Würzburg nicht nur die Journalisten stürzten: Entschieden ist bislang nichts, Lösungen sind alles andere als absehbar. Bischof *Karl Lehmann*, der Konferenzvorsitzende, dachte gar schon öffentlich – im „Stern" – darüber nach, unter welchen Bedingungen eine nächste Bischofsreise nach Rom unumgänglich sein könnte.

Dennoch ist es nicht so, als sei nichts geschehen. Man muß den Papstbrief nicht schönreden um festzustellen, daß er nicht so ausgefallen ist, wie es manche Befürworter des bestehenden kirchlichen Engagements im staatlichen System befürchtet haben. Wer die von einer katholischen Beratungsstelle ausgestellte Bescheinigung über eine erfolgte Beratung eine „Tötungslizenz" nennt, kann sich auf diesen Brief nicht berufen. Auch der moraltheologische Streit um eine vorliegende oder nicht vorliegende „materielle" oder „formelle" Mitwirkung an der Tötung findet sich interessanterweise in ihm nicht. Wenn diese Argumentationslinie so zentral wäre, wie sie von den sogenannten Lebensschützern ausgegeben wird, wäre es schlechterdings unverständlich, sie an dieser Stelle nicht zumindest zu erwähnen.

Vergleichsweise „einfühlsam" (so mehrere Bischöfe) wird in dem Papstbrief das Dilemma beschrieben, in das sich die Kirche mit der Beratung im staatlichen System begeben hat. Der Dissens zwischen Rom und der Mehrheit der deutschen Bischöfe, so wie ihn der Papstbrief herausarbeitet, besteht weniger in einer prinzipiellen moraltheologischen Bewertung des Beratungsscheins, als vielmehr in der Frage, wie man sich in diesem konkreten *Dilemma* verhält: Der eine scheut jede Art von Kompromiß, jede Konstellation, die den Hauch einer Zweideutigkeit an sich haben könnte – das ist in diesem Fall der Papst. Der andere sieht das Dilemma im Kern ebenso, meint aber den Kompromiß, die Zweideutig-

keit verantworten zu können, um der Möglichkeit willen, betroffene Frauen in ihrer Konfliktsituation auch tatsächlich erreichen zu können – das ist bzw. war bislang die Ansicht der Mehrheit der deutschen Bischöfe.
Vor allem aber kann sich niemand auf den Papstbrief berufen, der einen bedingungslosen, umgehenden Auszug der katholischen Kirche aus dem Beratungsangebot im staatlichen System fordert. Die Schlüsselformulierung lautet, man möge „Wege ... finden, daß ein Schein solcher Art in den kirchlichen oder der Kirche zugeordneten Beratungsstellen nicht mehr ausgestellt wird". Hätte der Papst die deutschen Bischöfe auf ein Vorgehen à la Fulda verpflichten wollen, wäre es überflüssig, noch Wege finden zu sollen. Diesen Weg gibt es bereits – mit dem bekannten Ergebnis.

Und auch der unmittelbar anschließende Satz deutet darauf hin, daß der Papst nicht einfachhin auf den bedingungslosen Ausstieg drängt. Man solle dies „auf jeden Fall so tun, daß die Kirche auf wirksame Weise in der Beratung der hilfesuchenden Frauen präsent bleibt". Eben dies ist das entscheidende Argument derjenigen, die für den Verbleib im staatlichen System plädieren: Eine Präsenz ohne Scheinerteilung mag zwar nicht völlig wirkungslos sein, zumal wenn man das weitere Umfeld von Ehe und Familie in die Beratung miteinbezieht. „Wirksam" kann eine Hilfe jedoch eigentlich nur genannt werden, wenn auch Frauen die Beratungsstelle aufsuchen, für die ein Schwangerschaftsabbruch zumindest nicht von vornherein ausgeschlossen ist. Denn genau bei manchen dieser Frauen läßt sich offenbar noch etwas beraterisch bewegen.
Andererseits ist der Papstbrief in der Frage, inwieweit die Wege bei der Beratungsregelung wirklich offenstehen, nicht eindeutig. Verfechter eines Ausstiegs aus der staatlichen Beratung können sich an den Satz halten: „Die Präsenz der Kirche darf letztlich nicht vom Angebot des Scheins abhängen." In dieser Absolutheit sagt dies zwar niemand in Deutschland – soviel ist jedoch klar: Ein Ausstieg aus dem staatlichen System würde die vom Papst eingeforderte Wirksamkeit der Beratung verringern. Einer der entschiedensten Befürworter des Verbleibs im staatlichen System, der Limburger Bischof *Franz Kamphaus*, spricht daher von einer Art „Doppelbeschluß" des Papstes: bleibt drin, aber anders.

Ein „gewaltiges Aufbegehren" in Deutschland gegen die Ausstellung des Beratungsscheins?

Wenn – wie dies selbst der Kommentar des „Osservatore Romano" ausdrücklich feststellt – der Papstbrief keine unmittelbare Aufforderung enthält, aus der gesetzlichen Beratung auszusteigen, wundert man sich um so mehr, wie sehr sich die Würzburger Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz um die klare Feststellung herumwindet, daß vorläufig alles beim alten bleibt. Einzelne Bischöfe sind in eigenen Erklärungen zu diesem Punkte klarer. Die gerade von Bischof Lehmann immer wieder hervorgehobene Einstimmigkeit der Bischofserklärung wurde offenbar mit solchen Beschränkungen in der Sache erkauft.
Kennzeichnend für die Sicht, aus der heraus Rom meint in dieser Frage handeln zu müssen, ist eine Passage des Papstbriefes, die auf die Diskussionslage in Deutschland eingeht. Die Gruppe derjenigen, die vor einem Ausstieg aus dem staatlichen System warnen, wird denjenigen gegenübergestellt, die vehement für eine Änderung eintreten. Diese Parallelisierung kann nur einer verzerrten Wahrnehmung der kirchlichen Wirklichkeit hierzulande entstammen.
Am Rande eines Auftritts in Hamburg bei der jüngsten ökumenischen Sankt-Ansgar-Vesper sprach Kardinal *Joseph Ratzinger* Anfang Februar in einem Fernsehinterview von einem „gewaltigen Aufbegehren" in Deutschland gegen die kirchliche Beratung im staatlichen System. Das klare Votum eines überaus qualifizierten Teils der katholischen Kirche in Deutschland bzw. des deutschen Katholizismus zählt offenbar wenig bzw. nichts gegenüber den Bemühungen einer alle Register ziehenden Minderheit.
Sosehr es zunächst auch zu begrüßen ist, daß der Papstbrief nicht in dem Ton gehalten und mit dem Verbindlichkeitsgrad ausgestattet ist, den manche befürchteten – daran, daß er eine veränderte Praxis einklagt, besteht kein Zweifel. Die Kernaussage dieses Briefes besteht darin, daß der Papst es den deutschen Bischöfen nicht freistellt, begründet auf Dauer den bestehenden Zustand aufrechtzuerhalten. Die Änderung muß nicht so ausfallen, wie sie der Bischof von Fulda für seine Diözese durchgesetzt hat, aber die Möglichkeit, daß man auch ohne Änderung auskommt, bleibt nach diesem Brief kaum.
Der Ständige Rat in Würzburg hat mit seinem „im Prinzip ja, aber wie?" eine durchaus positiv zu würdigende „Denkpause" (*Hanna-Renate Laurien*) möglich gemacht, die es zu nutzen gilt. Die Möglichkeit zu einem offenen Nein an die Adresse des Papstes dürfte wohl nur theoretisch bestanden haben. Bei aller Komplexität der Fragestellung, bei aller berechtigten Empörung über die nicht zuletzt auf römisches Betreiben hin entstandene Lage, bei allen Meinungsverschiedenheiten – auch ohne Erzbischof Dyba – unter den Bischöfen selbst – die Einheit untereinander und die Einheit mit dem Bischof von Rom ist und bleibt ein „hohes Gut" (Bischof Kamphaus).
Was bedeutet die nun entstandene Situation für die weitere Entwicklung? Der Würzburger Beschluß der Bischöfe hat zwar unmittelbar nichts geändert am Status quo, er bietet aber auch keine Lösung. Die Alternativen, die einzelne Bischöfe – so auch der Konferenzvorsitzende – in ihren persönlichen Erklärungen erwähnen, sind bislang allenfalls Denkanstöße, aber nicht wirklich erfolgversprechend. Mehr noch. Selbst wenn sich ein Weg fände, mit dem Staat, was vor allem heißt: mit den Ländern, einen Modus vivendi zu finden – ob damit der innerkirchliche Streit beendet wäre, ist sehr zu bezweifeln.
Die Einwände, die gegen den heutigen Schein vorgebracht werden, ließen sich nämlich prinzipiell auch gegen eine mündlich erfolgende Information, eine Art Vor-Schein zur

eigentlichen rechtsverbindlichen Bescheinigung oder eine Beratung mit anschließender eidesstattlicher Erklärung beim Arzt vorbringen. Von daher ist nicht zu erkennen, wie man aus der entstandenen Kalamität herausfinden will. Immer unterstellt, daß die katholische Kirche kein Interesse daran haben kann, daß auf den Schein – und das heißt ja im Kern auf den Zwang zur Beratung – völlig verzichtet wird.

Ähnliches gilt für die aus der katholischen Laienschaft aus nachvollziehbaren Motiven vorgebrachte Idee der Gründung neuartiger Träger auf Vereinsbasis. Selbst wenn dies finanziell und organisatorisch machbar sowie mit den rechtlichen Grundlagen der Beratung im staatlichen System vereinbar wäre – der inneren Stimmigkeit der Beratungsarbeit wäre ein solcher „Trick" vermutlich abträglich. Die katholische Kirche in Deutschland kommt nicht umhin, eine kohärente Position in der Beratungsfrage zu entwickeln (von der – wie bisher schon – Ausnahmen möglich sein können). Abgesehen davon, daß die „eindringliche" Bitte des Papstes an die deutschen Bischöfe so formuliert ist, daß darin auch andere Organisationsformen eingeschlossen sind: Eine Verselbständigung der Beratungsdienste auf Vereinsbasis würde das innere Gefüge der subsidiär wahrgenommenen kirchlichen Sozialdienste ins Wanken bringen – und das obwohl nur eine kleine Minderheit unter den Katholiken in Deutschland an einer Veränderung tatsächlich interessiert ist.

Wenn im Papstbrief auffallend positiv auf das „reiche Potential an intellektuellen Kräften wie an Innovationsfähigkeit und Kreativität" der kirchlichen „Institutionen" und „Organisationen" verwiesen wird, klingt dies ausgesprochen mehrdeutig. Gerade diese im Papstbrief hochgelobten „Institutionen" und „Organisationen" gehören – wie jeder weiß – zu denjenigen in Deutschland, die den Verbleib im staatlichen System für unverzichtbar halten. Während diejenigen, die für den Ausstieg aus dem staatlichen System eintreten, zu den erklärten Gegnern eben dieser „Institutionen" und „Organisationen" zählen.

Im übrigen: Sollte „Kreativität" hier auch – wie schon in der Diskussion um die Einführung des Euro – für taktisch geschickte, aber sachlich problematische Verschleierung der eigentlichen Verhältnisse stehen? Bei seinem Besuch in Hamburg wies Kardinal Ratzinger darauf hin, wie schwer vermittelbar in der Weltkirche angeblich die kirchliche Mitwirkung an der staatlichen Beratungsregelung in Deutschland sei. Könnte es nicht auch in Deutschland verständliche Grenzen der Vermittelbarkeit kirchlicher „kreativer" Wünsche zur Abänderung der gesetzlichen Bestimmungen der Beratungsregelung geben? Den Wunsch nach Entgegenkommen durch die Politik kann man auch überziehen.

Eine der im Vorfeld vielfach gestellten Fragen lautete, inwieweit der Papstbrief und seine Folgen die Zusammenarbeit von Staat und Kirche in Deutschland in Frage stellen würden. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt kann man hierzu nichts Abschließendes sagen. Von staatlicher Seite wurde in den letzten Monaten jedenfalls erneut deutlich, wie sehr man auf eine kirchliche Mitwirkung angewiesen ist. Selbst wenn der Staat entsprechend dem System subsidiär wahrgenommener sozialer Verantwortung einen mehr oder minder großen Teil der Unkosten erstattet, so weiß man doch gerade in Zeiten der knappen Kassen die Bedeutung kirchlicher Mitarbeit zu schätzen. Aus Politikeräußerungen wie auch aus den Medienberichten der letzten Wochen über die Arbeit kirchlicher Beratungsstellen sprach im übrigen ein hohes Maß an Respekt vor der Qualität der Beratung.

Wie steht es um die eigene Leitungsvollmacht der Bischöfe?

Die Schwierigkeit besteht gegenwärtig darin, Vorgänge voneinander zu unterscheiden, die sich in der öffentlichen Debatte zu vermischen drohen: Auf verschiedenen Gebieten der Zusammenarbeit von Staat und Kirche sind Änderungen in der Diskussion (z. B. Religionsunterricht, Theologische Fakultäten). Hierbei geht es jedoch nicht um eine prinzipielle Infragestellung der Zusammenarbeit, sondern um Anpassung an die realen Erfordernisse und die veränderten religiös-kirchlichen wie gesellschaftlichen Verhältnisse.

Als erklärte Gegner der kirchlichen Mitwirkung bei der Konfliktberatung im staatlichen System jedoch führen diejenigen das Wort, die für eine prinzipielle Änderung eintreten bzw. die bestehende Zusammenarbeit aus kirchenpolitischen Interessen heraus schlechtreden. Jene scheinbare Koalition aus sich betont romtreu gebenden und auf Distanz zur modernen Gesellschaft dringenden Katholiken einerseits und Morgenluft witternden Laizisten andererseits bildet jedoch keine in sich stimmige und eben nur dann politisch ernstzunehmende Strömung.

Sehr ernst zu nehmen sind dagegen die Folgewirkungen der jetzigen Debatte auf die komplizierte Austarierung der Kräfte, Beziehungen und Zuständigkeiten zwischen Rom einerseits und den Bischöfen nicht nur hierzulande andererseits. Gerade weil es sich in der Frage der Beratungsregelung um eine „pastorale Frage mit … lehrmäßigen Implikationen" handelt, wie es im Papstbrief heißt, ist schwer einzusehen, wie es mit der den Bischöfen verliehenen „eigenen, ordentlichen und unmittelbaren Gewalt" vereinbar sein soll, wie in diesem Fall mit ihnen verfahren wird. Bischöfe sind nicht Filialleiter einer von Rom aus zentral gelenkten multinationalen Organisation, sondern „sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne und heißen in voller Wahrheit Vorsteher des Volkes, das sie leiten" (Lumen gentium 27).

Mit dem Beschluß, der Bitte des Papstes Folge zu leisten, haben die deutschen Bischöfe für den Moment Zeit gewonnen. Die Bitte lautete nicht: „Aussteigen!", sondern „Wege finden!". Die strikte Alternative „Ausstieg aus dem staatlichen System – ja oder nein?", wie sie die öffentliche Diskussion der letzten Monate beherrschte, ist damit vom Tisch, vorläufig wenigstens. Ausruhen kann man sich auf dieser Beschlußlage nicht. Ob und wie schnell andere Wege gefunden werden, ist nicht absehbar. Und ob solche Wege – das Einverständnis des Staates vorausgesetzt – eines Tages auch die Zustimmung Roms finden, noch weniger.

Klaus Nientiedt

Flurschaden?

Nicht bei ökumenischen Irritationen stehenbleiben

Geraten wir in Deutschland ökumenisch in eine Schieflage? Anzeichen dafür gibt es jedenfalls: Während die Bischofskonferenz der Bitte des Papstes entsprechend nach einer Übergangszeit eine Schwangerschaftsberatung ohne den derzeitigen Beratungsschein anstrebt, gibt die evangelische Kirche zu Protokoll, sie werde sich weiterhin an der gesetzlich vorgeschriebenen Schwangerschaftskonfliktberatung beteiligen. Während im deutschen Protestantismus mit zum Teil harten Bandagen um die lutherisch-katholische Erklärung zur *Rechtfertigungslehre* gestritten wird (vgl. ds. Heft, S. 132 ff.), bleibt es auf katholischer Seite ruhig. Während die katholische Amtskirche das Prinzip der Konfessionalität des *Religionsunterrichts* hochhält, wünscht man sich im evangelischen Lager mehr Kooperation.

Solche und andere Asymmetrien haben zunächst schlicht mit der Tatsache zu tun, daß es zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen nach wie vor erhebliche Unterschiede in Verständnis und Praxis von Amt und kirchlicher Lehre gibt. Vereinfacht formuliert: Katholiken haben einen Papst als oberste Autorität, Protestanten nicht. Protestantische Kirchen erkennen Bekenntnisschriften an, aber diese haben nicht den gleichen Stellenwert wie katholische Dogmen und andere lehramtlichen Äußerungen.
Daran wird sich in absehbarer Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach nichts ändern, auch nicht durch einen weitreichenden Konsens in der Rechtfertigungslehre. Bleiben wird und muß aber auch die jeweilige innerkirchliche Diskussion über Amt und verbindliche Lehre, sowohl im Katholizismus wie im Protestantismus. Sie hat auf katholischer Seite durch gesamtkirchliche Verlautbarungen der letzten Jahre neue Nahrung bekommen.
Schon dehalb ist mit vereinfachenden Schemata nicht weiterzukommen. Der Protestantismus ist nicht nur einfach „Religion der Freiheit"; Katholiken wiederum müssen ihren Verstand und ihre christliche Mündigkeit nicht zugunsten einer fraglosen Unterordnung unter autoritative Weisungen aus Rom abgeben.
Das zeigt sich gerade in der Diskussion über das weitere kirchliche Vorgehen bei der Schwangerschaftsberatung. Die deutschen Bischöfe wollen der Bitte Johannes Pauls II. zu einem „Umstieg" der derzeitigen bisherigen Praxis nachkommen. Sie sind sich aber gleichzeitig der möglichen Nachteile einer Änderung bewußt und werden sich in den kommenden Monaten mit aller Kraft um eine Lösung bemühen, die den Vorgaben aus Rom ebenso Rechnung trägt wie den bisherigen Erfahrungen in der Bundesrepublik.

Gleichzeitig fehlt es auch auf evangelischer Seite nicht an Stimmen, die unter dem Eindruck des katholischen Ringens um den angemessenen Weg Klärungsbedarf für die eigene Position sehen. So wurde im Magazin „Focus" der Landesbischof von Schaumburg-Lippe mit der Aussage zitiert (9.2.98), ein möglicher neuer Lösungsweg der katholischen Bischöfe werde auch in der evangelischen Kirche neue Überlegungen herausfordern. Es könne schließlich keinen christlichen Glauben erster und zweiter Klasse geben. Daß es auf dem evangelikalen Flügel des deutschen Protestantismus Befürworter eines Ausstiegs aus der Schwangerschaftskonfliktberatung gibt, ist ohnehin bekannt.

Zur evangelisch-katholischen Ökumene wird auch in den kommenden Jahren gehören, daß sich die Kirchen aneinander reiben. Sie tragen schließlich ihr jeweiliges theologisches, kulturelles und strukturelles Erbe mit sich herum, das sich nicht abschütteln läßt und das die Kirchen und Konfessionen um ihrer Identität willen auch nicht abschütteln können. Sie haben zur Zeit viel Mühe damit, den eigenen Laden angesichts vieler Spannungen und auseinanderstrebender Kräfte einigermaßen zusammenzuhalten und mit den für sie jeweils spezifischen Herausforderungen fertig zu werden, sei es der sich verschärfende Priestermangel auf katholischer oder das Verhältnis von EKD und Landeskirchen auf evangelischer Seite. Das bindet Kräfte und schafft Empfindlichkeiten.
Dennoch sollten die beiden großen Kirchen in Deutschland auch weiterhin so oft wie möglich an einem Strang ziehen. Das gilt nicht zuletzt für die jetzt schon stattfindende und für die Zukunft zu erwartende Diskussion über das Verhältnis von Staat und Kirche, etwa im Blick auf den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und die Theologischen Fakultäten. Hier geht es nicht um evangelische oder katholische Spezialitäten, sondern um die konfessionsübergreifende Grundfrage nach der Präsenz des in den Kirchen institutionalisierten christlichen Glaubens in einem demokratischen Rechtsstaat.
Es ist für Deutschland seit der Reformation charakteristisch, daß es zwei prägende konfessionelle Kulturen gibt, die sich heute weniger denn je gegeneinander abschotten können. Schon deshalb sollten gelegentliche ökumenische Irritationen nicht dazu verleiten, den seit einigen Jahrzehnten eingeschlagenen Weg der Zusammenarbeit und des Voneinanderlernens beharrlich fortzusetzen. *ru*

Arbeitsteilung

Missio und Misereor demonstrieren Gemeinsamkeit

Sie wollten es nicht nur als eine praktische und naheliegende Lösung verstanden wissen, für die man sich entschieden hatte, weil nun einmal in beiden, in derselben Stadt gelegenen Häusern zur selben Zeit die Neubesetzung an der Spitze zu feiern war: Die beiden neuen „Chefs" des kirchlichen

Werkes für Entwicklungshilfe, Misereor, und des Internationalen Katholischen Missionswerkes Missio, *Josef Sayer* und *Hermann Schalück*, wollten bewußt zu Beginn ihrer Dienstzeit mit einem gemeinsamen Festakt ein Zeichen setzen. Nicht gegeneinander wollten und dürften die kirchlichen Hilfswerke agieren, unterstrich der neue Misereor-Hauptgeschäftsführer am 20. Januar in Aachen, „sondern mit je eigenem Profil miteinander im Dienst der Menschen in der sogenannten Dritten Welt und in Deutschland bzw. Europa".

Der frühere Fribourger Pastoraltheologe Sayer, der in mehrjähriger Tätigkeit in Peru reichlich „Dritte-Welt-Erfahrung" sammeln konnte, entwickelte beim Festakt das eigene Profil von Misereor in gleichermaßen entschieden biblischer und politischer Diktion – ausgehend von dem Leitthema „Die Armen zuerst", das Misereor für sein in diesem Jahr zu feierndes 40jährige Jubiläum gewählt hat: Selbst- und absichtslose Solidarität mit den Armen. Misereor erfülle diesen Dienst nicht in der Illusion, alle Ungerechtigkeit, Hunger und Krankheit beseitigen zu können, vielmehr im Sinne eines Hoffnungszeichens für die Armen in „menschenentwürdigenden Situationen" wie sie auch die weltweit verbreitete neoliberale Ideologie hervorbringe.

Dem Miteinander der in ihrem je eigenen Profil verschiedenen Werke widmete sich auch der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, *Karl Lehmann*, bei der Einführung von Sayer und Schalück, der von 1991 bis 1997 Generaloberer des Franziskanerordens war. Weitausholend beschrieb Lehmann eine im Kern des christlichen Auftrags begründete Zusammengehörigkeit in Verschiedenheit von Mission und Entwicklungsarbeit. Er unterstrich damit auch Recht und Anspruch der seit langem eingespielten Aufgaben- und Arbeitsteilung zwischen Misereor und Missio und zeigte zugleich deren Grenzen auf.
Elemente des Wettbewerbs ließen sich in dieser Aufgabenteilung nicht völlig ausschließen. „Aber sie müßten in einem gemeinsamen Rahmen dienen, der auf die Befreiung des Menschen von Unterdrückung, die Entfaltung seiner Freiheit und die Begegnung mit dem Evangelium Jesu Christi ausgerichtet bleibt."
Daß ein solchermaßen reflektiertes, in einem „modernen Missionsbegriff" begründetes Zueinander eigenständiger Werke sich oftmals nur wenig in der Einschätzung beider Institutionen im öffentlichen Bewußtsein innerhalb wie außerhalb der Kirche niederschlägt, bedauerte auch Lehmann. Aufgrund von „einengenden Klischees" förderten die einen lieber Misereor, in mehr oder weniger ausgeprägter Distanz zum missionarischen Glaubenszeugnis der Kirche. Andere wollen die stärkere Beschränkung der Kirche auf die Verkündigung im engeren Sinn der Kirche, sehen dieses Anliegen gerade bei Missio verwirklicht. Die kirchlichen Entwicklungshelfer aber geraten in den Verdacht einer Politisierung des Evangeliums.
In Deutschland bilden die kirchlichen Hilfswerke bislang ein eingespieltes System der Aufgaben- und Arbeitsteilung. In dieses ließ sich nach anfänglichen Bedenken und Vorbehalten auch mit Renovabis eine neue Institution, die „Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa", erfolgreich integrieren. Es war auch keinesfalls umstritten, daß die Kirchen in den Ländern des ehemaligen Ostblocks unserer Solidarität bedürfen. Man sorgte sich nur, mit einem weiteren Werk, einem weiteren Aktionssonntag, weiteren Spendensammlungen auch die gutwilligsten Christen zu überfordern.
Wie problematisch und unbefriedigend gegenüber dem eigentlichen inhaltlichen Anspruch bei näherem Hinsehen das Image sein mag, über das das ein oder andere Hilfswerk verfügt: In ihrer Vielfalt können sie dem breiten und erst einmal legitimen Spektrum der Überzeugungen, Wünsche und Bedürfnisse der Spender und Unterstützer ihrer Arbeit Rechnung tragen. Überdies bemühen sich alle diese Werke und Aktionen mehr oder weniger intensiv in der immer deutlicher an Aufmerksamkeit gewinnenden Inlands- und Bewußtseinsarbeit die gröbsten Mißverständnisse über Grundlagen und Ziele ihres Tuns aufzuklären.
Spannend bleibt dennoch die Frage, ob dieses eingespielte System der Arbeits- und Aufgabenteilung, der deutlich identifizierbaren Profile und spezifischen Arbeitsfelder stärkerem Druck von außen standhalten wird. Insgesamt sinkende Spendenaufkommen, eine immer größere Konkurrenz mit den auch nichtkirchlichen Hilfswerken sowie die Sparzwänge in öffentlichen und kirchlichen Haushalten könnten das vertraute System kräftig durcheinanderbringen. Wie verengend die Klischees im öffentlichen Bewußtsein dann auch gegenüber dem eigentlichen Auftrag und Dienst sein mögen, im einen Fall werden sie sich eben positiv, im anderen Fall negativ auf das Spendenaufkommen auswirken.

Einmal wird die Spezialisierung auf Katastrophenhilfe, ein andermal die an den Rhythmus des Kirchenjahres gebundene Aktion höhere Aufmerksamkeit erzielen können. Entweder werden die zeitlich begrenzte Aufbauarbeit in Osteuropa oder eher die pastoralen Projekte bei den faszinierend jungen Kirchen Afrikas bei der Mobilisierung von Spendern förderlich sein. Die einen müssen sich mit der immer stärkeren Konkurrenz von nichtkirchlichen Entwicklungsorganisationen herumschlagen, andere leiden an geschichtlich bedingten Vorurteilen, die der Name ihres Werkes hartnäckig weitertransportiert.

Die Gefahr, daß aus einer begründeten Arbeitsteilung erst Wettbewerb, dann offene Konkurrenz wird, ist unter den drohenden finanziellen Bedingungen nicht von der Hand zu weisen. Eine um so größere Herausforderung ist es für jedes einzelne Hilfswerk, nach außen wie nach innen glaubwürdig zu vertreten, daß sie bei aller Unterschiedenheit ihrer Projektförderung, ihres „fund-raising", ihrer Bildungsarbeit und Organisation demselben Grundauftrag der Kirche verpflichtet sind. *fo*

Öffentlichkeit!

Können fünf Millionen Arbeitslose in Deutschland unsichtbar bleiben?

Noch immer nicht ist die Talsohle erreicht, die schon so oft beschworene Trendumkehr auf dem Arbeitsmarkt erkennbar. Die neuen Zahlen aus Nürnberg bleiben Hiobsbotschaft, immer wieder rekordverdächtig. Seit Monaten folgt auf die Veröffentlichung durch die Bundesanstalt für Arbeit im Bundestag das gleiche Ritual gegenseitiger Vorwürfe und Beschuldigungen: Blockierer dort, Reformverweigerer hier.

Wo bleiben aber die nach neuesten Berechnungen 4,8 Millionen Arbeitslosen? Wo ist dieser immer weiter wachsende Teil unserer Gesellschaft überhaupt in der Öffentlichkeit präsent? Diese Fragen stellen sich nicht erst angesichts der spektakulären Bilder aus französischen Städten, der fast sieben Wochen andauernden Protestaktionen, mit denen die Arbeitslosen in Frankreich der Forderung nach neuen Jobs und höherer Arbeitslosenunterstützung Nachdruck verliehen. Warum sind ihre deutschen Leidensgenossen so still, so wenig öffentlich sichtbar?

Es wurde in den letzten Wochen viel spekuliert: Sind Mentalitätsunterschiede verantwortlich oder ein anderes Arbeitsethos der Deutschen? Verfügt man auf der anderen Seite des Rheins einfach über mehr anarchisches Potential, republikanische Courage? Ist es die so eigene französische Liaison zwischen Intellektuellen und Arbeitslosen, die zur Öffentlichkeit drängt? Oder sind typisch deutsche Konsenssucht und Konfliktscheu, fehlende Konfliktkultur und -erprobung verantwortlich, wie besonders angelsächsische Beobachter immer wieder vermuten?

Auch hatte der Bundesarbeitsminister recht, wenn er angesichts solcher Spekulationen, der Suche nach Importmöglichkeiten und der offenen Drohung mit französischen Zuständen in deutschen Städten zum nüchternen Blick mahnte: Die Situationen der Arbeitslosen hier und dort sind nicht direkt vergleichbar, deutsche Arbeitslose besser abgesichert. Vor allem aber bildet im Nachbarland die Jugendarbeitslosigkeit ein noch einmal ungleich prekäreres Problem.

Dennoch schwappte etwas von der Mobilisierungswelle der französischen Arbeitslosen über den Rhein. Deutsche Arbeitsloseninitiativen, gestützt von einem breiten Bündnis gesellschaftlicher Gruppen, unter diesen auch die Kirchen, riefen Anfang Februar zu einem bundesweiten Protesttag. Eine Fortsetzung für die nun beginnende heiße Phase des Bundestagswahlkampfs wurde angekündigt. Wenn es dabei gelang, 40 000 Arbeitslose auf die Straße zu bringen, bestätigt dies jedoch nur einmal mehr, wie schwer eine Mobilisierung fällt. Offen, auch vor laufenden Kameras zeigten denn auch die, die sich etwa an Besetzungen von Arbeitsämtern beteiligt hatten, Enttäuschung, Unverständnis und Zorn über die anderen, die zu Hause geblieben waren. Der Slogan „Arbeit für alle, sonst gibt es Krawalle" wollte nicht recht überzeugend klingen, die Drohung mit dem „Aufstand des Arbeitslosenheeres" wirkte wie Pfeifen im Wald.

Das „Heer" der deutschen Arbeitslosen bleibt weiter verborgen. Eine einfache Erklärung gibt es dafür sicherlich nicht, verschiedene Gründe und Faktoren mischen sich: Zuerst verhindert eine gut funktionierende Arbeitslosenverwaltung – zum Glück –, daß Arbeitslose, wie es etwa die Bilder der 30er zeigen, vor den Arbeitsämtern Schlange stehen müssen. Aus dem alltäglichen Stadtbild ist das Problem der Massenarbeitslosigkeit damit jedoch auch verschwunden.

In der politischen Rhetorik ist die Festellung, daß Arbeitslose keine mächtige Lobby besitzen, die ihre Anliegen und Bedürfnisse in die Öffentlichkeit tragen könnte, längst zum Allgemeinplatz geworden. Die Erkenntnis blieb allerdings bislang folgenlos. Auch verbirgt sich hinter den zusammengerechneten abstrakten Zahlen eine sehr heterogene Gruppe, deren Mobilisierung nur sehr differenziert erfolgen könnte.

Und nach wie vor ist es – wie die zahlreichen Arbeitsloseninitiativen zu berichten wissen – auch Scham, die Arbeitslose sich verstecken läßt: die Scham über die als individuelles Schicksal, als persönliches Versagen empfundene Arbeitslosigkeit. Auch eine Arbeitslosenquote um die 15 Prozent hätte das Vorurteil nicht entkräften können, daß wer Arbeit sucht, auch Arbeit findet. Das fehlende Mobilisierungspotential bei den Arbeitslosen ist aber auch Produkt einer bestimmten Sozialkultur: Arbeitslose bleiben Einzelkämpfer, die im anderen, vom gleichen Schicksal getroffenen, eher noch Konkurrenz wittern.

Ein Einwand gegenüber der Klage über die fehlende Öffentlichkeit von Massenarbeitslosigkeit wirkt auf den ersten Blick überzeugend: Durch Demonstrationen und Proteste entstehen keine Arbeitsplätze. Protestkundgebungen von Arbeitslosen sind auch kein Innovationsanreiz. Das französische Beispiel zeigt auch, wie wenig sie letztlich politisch bewirken können.

Und dennoch: Eine viel deutlichere Präsenz der Arbeitslosen in der Öffentlichkeit ist nötig. Denn hinter Zahlen bleiben die Einzelschicksale, die psychosozialen Folgen von Arbeitslosigkeit verborgen. Die „Vergeudung menschlicher Fähigkeiten und der Verlust an Humanität in der Gesellschaft", wie es im Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen heißt, wird an konkreten Menschen sichtbar, in den Gesichtern von Jugendlichen, älteren oder jüngeren Männern und Frauen. Nur mit konkreten Menschen ist Solidarisierung möglich. Nur in der Konfrontation mit den Sorgen, Ängsten und Problem des einzelnen, vieler einzelner, entsteht das nötige Fundament für die von allen Seiten beschworene Neuverständigung über die Verteilung und den Wert der Arbeit, über die zukünftige Gestaltung einer Nicht-mehr-Vollbeschäftigungs-Gesellschaft. *fo*

Österreich: Facetten einer Kirchenkrise

Im katholischen Österreich, dem der Papst im Juni einen dritten Besuch abstatten möchte, hängt der Haussegen derzeit schief: Neue Vorwürfe gegen Kardinal Groer, der pointierte Brief von Bischof Stecher, Vorschläge prominenter Laien zur Krisenbewältigung.

Kaum hat die katholische Kirche in Österreich die erste Groer-Krise einigermaßen überstanden, wird sie nun in der gleichen Angelegenheit in neue Turbulenzen gestürzt. Wieder geht es um die Person des Benediktinermönchs *Hans Hermann Groer*, der 1986 völlig überraschend und – wie sich später herausgestellt hat – ohne ausreichende Erkundigungen vor Ort zum Erzbischof von Wien und in der Folge zum Kardinal ernannt worden ist. 1995 beschuldigte ein ehemaliger Zögling Groers den Kardinal sexueller Übergriffe. Diese Vorwürfe lösten aufgeregte, emotional übersteigerte und auch demagogische publizistische Attacken über viele Wochen und Monate aus und führten zu tausenden Kirchenaustritten in allen österreichischen Diözesen.

Unter dem Eindruck dieser katastrophalen Konsequenzen kam es nach einigen Monaten zum Rücktritt des Erzbischofs, der sich in eine kleine Ordenskommunität nach Roggendorf im nördlichen Niederösterreich zurückzog. 1996 wurde Groer dort zum Prior bestellt, was sofort zu neuen medialen Angriffen und Protesten führte. Zu den Anschuldigungen gegen seine Person schweigt Groer bis zum heutigen Tage. Bemühungen des Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz, Bischof *Johann Weber* (Graz), eine Untersuchung zur Causa Groer einzuleiten, scheiterten – offensichtlich am Widerstand römischer Zentralstellen.

Ende 1997 tauchten dann plötzlich neue Vorwürfe gegen Groer auf. Drei Mönche des niederösterreichischen Benediktinerklosters Göttweig in der Wachau beschuldigten ihren ehemaligen Mitbruder, von ihm vor Jahren sexuell bedrängt worden zu sein. Der zuständige Abt, *Clemens Lashofer*, handelte schnell: Er setzte Groer als Prior im Januar ab und beantragte eine apostolische Visitation, die schon demnächst beginnen soll. Damit könnte der Konflikt in absehbarer Zeit bereinigt sein, wenn nicht die verhängnisvolle Spaltung in der österreichischen Hierarchie mit hineinspielen würde. Denn der Diözesanbischof von St. Pölten, *Kurt Krenn*, stellte sich sofort demonstrativ vor Groer, bezeichnete ihn im Fernsehen als ein „unschuldiges Opfer" und warf Abt Lashofer vor, einen „Unschuldigen am Altar der um Quoten ringenden Medien" zu opfern.

Stürmische Reaktion auf den Stecher-Brief

In Wirklichkeit ist diese Auseinandersetzung wohl auch von der Tatsache bestimmt, daß der Göttweiger Abt im Bereich der Diözese St. Pölten schon seit langem ein starker Gegenpol zu Bischof Krenn ist. Eigene Ordensangehörige hat er wiederholt gegen den Bischof in Schutz genommen. Dazu kommt noch der Umstand, daß Krenn bald nach der Ernennung von Hans Hermann Groer zum Erzbischof zu einem der Wiener Weihbischöfe bestellt wurde. Diese Doppel-Ernennung wurde damals von vielen österreichischen Katholiken als oktroyierter Kurswechsel für die Kirche in Österreich empfunden und weckte bis heute eine erhöhte Sensibilität gegenüber römischen Maßnahmen und Weisungen.

So ist es z. B. nicht verwunderlich, daß die vatikanische Instruktion über die Mitarbeit von Laien am Dienst der Priester viel Widerspruch in Österreich fand. „Ich hätte mir von Rom mehr an Ermutigung und Dankbarkeit gegenüber den Laien erwartet", sagte Bischof Weber ganz offen. Ohne Zweifel müsse der Priesterberuf gefördert werden. Durch die bloße Auflistung der bestehenden Ordnung könnte jedoch der Eindruck entstehen, Laien seien nur ein Notbehelf.

Noch viel stürmischer gestalteten sich die Reaktionen auf den Brief des Innsbrucker Bischofs *Reinhold Stecher*, den dieser kurz vor seiner Amtsübergabe geschrieben hatte (vgl. HK, Januar 1998, 31 ff.). Der St. Pöltener Amtskollege Krenn befand diesen Brief „unanständig" und „unberechtigt". Der Salzburger Erzbischof *Georg Eder* entschuldigte sich sogar beim Papst für diesen Brief. Und der Wiener Erzbischof *Christoph Schönborn* zeigte sich verwundert und schmerzlich berührt, daß ein Bischof, der eben seine Amtszeit beendet hat, mit scharfen Vorwürfen gegen die Amtsführung des Papstes und seiner kurialen Mitarbeiter vorgeht: „Mir ist allemal Rom noch lieber als jedes Nationalkirchentum. Eine österreichische ‚Eigenkirche' mit einem Sonderweg – los von Rom, von der Weltkirche – kann ich mir nicht vorstellen."

Stechers Nachfolger, der neu ernannte Innsbrucker Bischof *Alois Kothgasser*, teilte hingegen schon in seiner Antrittspressekonferenz die Sorgen seines Vorgängers voll und ganz. Mehr Demokratie könne der Kirche nicht schaden, meinte der gebürtige Steirer, wenn die Mitverantwortung der Katholiken richtig wahrgenommen wird: „Wir können aber nicht über das Evangelium entscheiden." *Thomas Plankensteiner* vom „Kirchenvolksbegehren" war erwartungsgemäß voll der Zustimmung: „Bischof Stecher hat den

Bann gebrochen, hoffentlich folgen andere seinem Beispiel."
Im Januar setzte sich dann Bischof Stecher in einem *zweiten Brief* mit den Vorwürfen einiger seiner Bischofskollegen auseinander und schrieb, sein „Verbrechen" habe darin bestanden, daß er es wagte, dieselben Worte, die Jesus an Petrus richtete, an den Petrus von heute zu richten. Seine Einwände gegen die Praxis bei der Laisierung von Priestern verstärkte Stecher in diesem seinem zweiten Schreiben noch zusätzlich und führte aus, in den vielen Jahren als Beichtvater habe er Ehebrecher, Kirchenverfolger, Betrüger, Diebe und sogar Mörder von ihren Sünden losgesprochen: „Aber einem Priester, der geheiratet hat, konnte und kann ich den Frieden der Seele nicht geben. Er ist schlechter dran als ein Mörder. Bei aller Hochachtung des Zölibatsversprechens und ohne alle Absicht, es zu bagatellisieren: Mord, Abtreibung und Glaubensabfall sind größere Sünden."

Geist des Widerspruchs bis in die Kernschichten

Wie sehr diese kritischen Worte einer verbreiteten Stimmung gerade in Kernschichten der Kirche entsprechen, beweist die Aktion des 69jährigen Claretinerpaters und Leiters der Cursillo Österreich, *Josef Garcia Cascales*, der zur Unterstützung von Bischof Stecher und seiner Kritik Unterschriften unter Priestern sammelt. Mittlerweile haben bereits 800 Priester von 4450 Klerikern in Österreich dem Innsbrucker Altbischof durch ihre Unterschrift den Rücken gestärkt. Cascales zu diesem Zwischenergebnis: „Der Grund für den nie erträumten Erfolg der Aktion ist die große Frustration der Priester. Die Bischöfe und Rom wissen nicht mehr, wie es mit dem Volk, wie es mit den Realitäten steht."
Und einer der prominenten Mitunterzeichner, der Abt des Schottenstiftes in Wien, *Heinrich Ferenczy*, sieht im Stecher-Brief den Aufschrei eines pastoral besorgten Bischofs. Man solle endlich auch verheiratete Männer zu Priestern und Frauen zu Diakonen weihen: „Die Sakramente sind für das Volk da, nicht für den Klerus." Der Papst könne nicht ‚Pfarrer der Weltkirche' sein, vieles sollte an die nationalen Bischofskonferenzen delegiert werden.
Alle diese Zitate zeigen, wie sehr sich der Geist des Widerspruchs in der österreichischen Kirche ausgebreitet hat. Alle administrativen Maßnahmen, Kritiker zum Schweigen zu bringen, haben nur das Gegenteil bewirkt. Und auch der Brief von Kardinal *Ratzinger* an die österreichischen Bischöfe, sie mögen das „Kirchenvolksbegehren" ausgrenzen, hatte lediglich kontraproduktive Folgen.
Wie sehr sich die Meinung der katholischen Kernschichten bereits von vorgegebenen Denk- und Verhaltensmustern entfernt hat, beweist eine Meinungsumfrage des Gallup-Instituts in Wien, die von der seriösen, konservativen Wiener Tageszeitung „Die Presse" in Auftrag gegeben worden ist. Laut dieser Umfrage befürworten 82 Prozent aller regelmäßigen Gottesdienstbesucher die Zulassung verheirateter Männer als Priester, 69 Prozent der regelmäßigen Kirchgänger sprechen sich auch für die Priesterweihe für Frauen aus. Ein völlig falsches Verhältnis zur Sexualität werfen der Kirche 82 Prozent aller Österreicher und immerhin 62 Prozent der regelmäßigen Gottesdienstbesucher vor. Drei von vier Österreichern sehen keinen Grund, Geschiedenen, die staatlich wieder geheiratet haben, die Kommunion zu verweigern. 63 Prozent der regelmäßigen Kirchgänger teilen diesen Standpunkt. Besonders ausgeprägt ist der Wunsch nach Mitbestimmung in der Kirche. 88 Prozent sind dafür, nur 11 Prozent dagegen. Am ausgeprägtesten ist diese Forderung in Westösterreich: In Tirol und Vorarlberg sogar mit 92 Prozent. Aus diesen Zahlen kann man ablesen, wie fatal es war, daß Rom gerade in Vorarlberg und Salzburg Bischöfe ohne weitgehenden Konsens mit der Ortskirche eingesetzt hat.
So berechtigt Vorbehalte und Reserven gegen Meinungsumfragen sind: Wenn bereits acht von zehn regelmäßigen Kirchgängern in wichtigen Fragen den offiziellen kirchlichen Standpunkt ablehnen, dann muß doch ernsthaft nachgedacht werden, was da falsch gelaufen ist. Schon tauchen da und dort Überlegungen radikaler Gruppen auf, die während des dritten Österreich-Besuches Johannes Pauls II. im Juni an Demonstrationen gegen Bischof Krenn denken, denn der Papst wird nicht nur in Wien und Salzburg, sondern auch in St. Pölten Station machen. Den vereinten Bemühungen aller Gutwilligen sollte es doch gelingen, bis dahin die ärgsten Stolpersteine aus dem Weg zu räumen, um derartige Entgleisungen zu verhindern.
Angesichts dieser vertrackten Situation hat sich der vormalige Vizekanzler und Wissenschaftsminister *Erhard Busek* in einem Interview mit der „Furche" zu Wort gemeldet und den Bischöfen ein „Bußschweigen" empfohlen: „Sie sollen längere Zeit nach außen hin den Mund halten und nach innen hin reden, und zwar miteinander. Ich habe den starken Eindruck, und das gibt es ja auch in der Politik, daß man sich momentan in der Kirche nur via Medien unterhält. Ich würde wahnsinnig gerne wissen, mit welcher Intensität die Bischöfe untereinander über die Situation reden, ob sie das genauso intensiv tun, wie sie im Fernsehen sprechen."
Der prominente Politiker gab aber in seiner Wortmeldung auch eine Analyse von der Basis der Kirche in Österreich, die ungewöhnlich offenherzig ausfiel: „Es gibt ganz tapfere Gemeinden, aber es sind die, die bei der Agape oder beim Pfarrcafé zusammenkommen, immer dieselben, sie sind ungeheuer auf sich selber zentriert und nicht nach außen. Es gibt aber auch keine Anweisung – und das ist schon eine Sache der Hirten –, wieder zu einer Kirche von Österreich zu werden. Das fehlt völlig. Die Außenorientierung fehlt, das ‚Geht hinaus in alle Welt' – kein Mensch geht heute hinaus."
Angesichts dieser offensichtlichen Kirchenkrise hat die Katholische Aktion Österreichs prominente Laien mit verschiedenster Berufserfahrung zu ei-

nem Gesprächsforum „Kirchenzukunft" eingeladen. In diesem Forum wurden mehrere Dimensionen der Krise der Kirche in Österreich festgestellt: Eine Krise der Glaubwürdigkeit, eine Krise des Stils, eine Krise der Autorität, eine Kommunikationskrise, eine Leitungskrise („Der Grundsatz der Einstimmigkeit und die Polarisierung innerhalb der Bischofskonferenz lähmen deren Handlungsfähigkeit") sowie eine Krise der Kirche Österreichs („Eine österreichische Kirche ist derzeit nur schemenhaft sichtbar. Der diözesane Provinzialismus – bei aller Anerkennung ihrer legitimen Autonomie – lähmt die Kirche").

An konkreten Maßnahmen schlug das Gesprächsforum der Katholischen Aktion vor: In der Causa Groer sind klare Worte notwendig. Die Ergebnisse der Visitationen müssen veröffentlicht werden. Die Pluralität in der Kirche ist in der Öffentlichkeit widerzuspiegeln. Auch widersprüchlichen Meinungen ist Raum zu geben. Ein „Weisenrat" soll konstituiert werden, dessen Mitglieder keine kirchlichen Funktionäre sind. Dieser Rat soll nur über die Macht des Wortes verfügen. Eine Gruppe höchstrangiger Katholiken aus Politik, Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft soll die Kardinäle Ratzinger und Sodano über die wirkliche Lage in Österreich informieren. Die Bischöfe haben nicht nur die Aufgabe, Anliegen Roms nach Österreich zu transportieren, die Kommunikation muß nach beiden Richtungen erfolgen. Der häufige Hinweis, Rom würde bestimmte Dinge nicht zulassen, mag kurzfristig die Bischöfe entlasten, langfristig tragen sie dadurch selbst dazu bei, daß „Rom" in Österreich abgelehnt wird.

Beim „Dialog für Österreich" dürfen weder Personen noch Themen ausgegrenzt werden. Daher ist auch das „Kirchenvolksbegehren" zum Dialogprozeß und zu dem für Oktober vorgesehenen Delegiertentag in Salzburg einzuladen. Beim Delegiertentag muß es keine Beschlüsse geben (gegen die die Bischöfe Krenn und Küng Einspruch erhoben), es sollen aber Abstimmungen mit zählbaren Quoten möglich sein.

Dieser Wunsch- und Forderungskatalog der Laien wurde dem Ständigen Rat der Bischofskonferenz (Weber, Schönborn, Eder, Aichern, Kapellari) übergeben, der diese Vorschläge einhellig begrüßte. Daher durfte man erwarten, daß sich die Bischöfe in der Frage, ob man wirklich alle Gruppierungen zum Dialog für Österreich und zum Delegiertentag in Salzburg einladen solle, nun doch endlich zu einer Mehrheitsentscheidung aufraffen würden. In letzter Minute ist dies aber nicht geschen. Wohl hieß es in einer von Weber und Schönborn unterzeichneten Erklärung, die „deutlich überwiegende Zahl der Bischöfe" habe den Vorschlägen der Laien zugestimmt. Ein Dialog sei „nur dann sinnvoll und ehrlich, wenn niemand davon ausgeschlossen und wichtige Themen nicht ausgeklammert werden".

Gleichzeitig hat die Bischofskonferenz jedoch eine endgültige Entscheidung über die Zulassung des „Kirchenvolksbegehrens" auf ihre Frühjahrstagung Ende März verschoben. Offenbar schreckte die Mehrzahl der Bischöfe doch davor zurück, das Veto zu überstimmen, das Krenn und Militärbischof Werner angekündigt hatten. *F. C.*

Stasi und Kirche: „Fehlverhalten einzelner"

Nach der EKD hat nun auch die katholische Kirche das Thema „DDR-Staatssicherheit" vorläufig abgeschlossen. Im Februar erschien unter dem Titel „Kirche im Visier" der Abschlußbericht der von den ostdeutschen Bischöfen eingerichteten „Arbeitsgruppe zur Aufarbeitung der Tätigkeit staatlicher und politischer Organisationen/MfS gegenüber der katholischen Kirche".

Wie bereits der Name der Arbeitsgruppe deutlich macht, war deren Auftrag anders angelegt als die Beschlüsse der evangelischen Landeskirchen in Ostdeutschland zur Überprüfung kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Die Ergebnisse der Berichte für beide Kirchen sind somit nicht einfach kongruent. Die Arbeitsgruppe betrieb zeitgeschichtliche Forschung, ihre Ergebnisse hatten keine unmittelbare disziplinarische Relevanz – allerdings konnten die Diözesanbischöfe Fälle, in denen der Verdacht einer Belastung vorlag, von einem Vorprüfungsausschuß der Deutschen Bischofskonferenz untersuchen lassen oder selbst Maßnahmen anordnen. Die Untersuchung beschränkte sich demnach nicht auf diejenigen Priester und anderen Mitarbeiter, die gegenwärtig noch im aktiven Dienst stehen, und sie hatte nicht nur die „Stasi-Kontakte" einzelner im Blick, sondern die gesamten Beziehungen zwischen der Kirche und staatlichen und politischen Organisationen der DDR.

Die Arbeitsgruppe unter Leitung des Dresdner Prälaten *Dieter Grande*, die ihre Tätigkeit im Dezember 1997 beendete, gehörten der Berliner Pfarrer *Ulrich Ackermann*, der Magdeburger Ordinariatsrat *Ulrich Berger*, der Görlitzer Generalvikar *Hubertus Zomack*, der Jenaer Pfarrer *Karl-Heinz Ducke* sowie für das Erzbischöfliche Amt Schwerin die Historiker *Georg Diderich* bzw. *Renate Krüger* an; dazu kam seit 1996 *Karl-Joseph Hummel* von der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn. Als hauptamtlicher wissenschaftlicher Mitarbeiter mit Sitz in Berlin arbeitete *Bernd Schäfer*, der zusammen mit Grande den Abschlußbericht vorlegte.

Der Bericht macht deutlich, welches Ausmaß die „Bearbeitung" der katholischen Kirche durch die staatlichen

und politischen Apparate hatte: Dabei handelte es sich auf staatlicher Ebene neben dem Ministerium für Staatssicherheit (MfS) um die Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen (und ihre Vorläufer) sowie die entsprechenden Referate auf der Ebene der 15 DDR-Bezirke und der Kreise, den SED-Parteiapparat auf Zentral- und Bezirksebene sowie die Ost-CDU, die „Nationale Front" und die „Berliner Konferenz Europäischer Katholiken".

Vier Kategorien von „IM-Vorgängen"

Im Zentrum des Abschlußberichts steht gleichwohl das MfS als „Schild und Schwert" der SED, was sich aus dessen umfangreicher, unmittelbar gegen Personen und Einrichtungen der Kirche ausgerichteten Tätigkeit ergibt. Dabei folgt der Bericht dessen Perspektive der territorialen Gliederung nach Bezirken, weil die Stasi „die katholische Kirche weniger nach kirchlichen Jurisdiktionsbezirken als nach der politisch-administrativen Struktur der DDR wahrgenommen" habe. Diese Wahrnehmung war zudem von einem „extremen Feindbild" geprägt: „Die Kirchen bzw. ihre konkreten Mitarbeiter und Mitglieder galten pauschal als verdächtig und wurden als tatsächliche oder vermeintliche Systemgegner ‚zur vorbeugenden Verhinderung' überwacht".

Mehr als 250 „IM-Vorgänge" auf der „katholischen Linie" wurden bisher ermittelt, wobei es sich jedoch nicht nur um Geistliche – diese sind in etwa 30 Prozent der Vorgänge betroffen – und hauptamtliche Laienmitarbeiter handelt, sondern auch um Mitarbeiter des Staatsapparates und der CDU sowie auf die katholische Kirche „angesetze" Personen, darunter „auch einige Nicht-Katholiken und zahlreiche Nicht-Christen". In dem Bericht werden alle diese Vorgänge mit dem jeweiligen „Decknamen" und der Registriernummer erwähnt; „Klarnamen" werden nur entschlüsselt, wenn es sich um wichtige Staats- und Parteifunktionäre von SED und CDU oder MfS-Offizieren handelt, außerdem werden die kirchlichen Gesprächsbeauftragten gegenüber den staatlichen Stellen, die ebenfalls als IM registriert wurden, namentlich genannt.

Dabei weisen Grande und Schäfer darauf hin, daß ein solcher „IM-Vorgang ... oft, aber nicht in jedem Fall mit einer tatsächlichen ‚Tätigkeit' für das MfS gleichzusetzen" sei. Diesen sogenannten „Täterakten" stehen 117 bisher bekanntgewordene „Opferakten" gegenüber, also personenbezogene Überwachungsunterlagen zu katholischen Geistlichen, kirchlichen Mitarbeitern und katholischen Laien, wobei nach Einschätzung der Autoren die tatsächliche Zahl solcher Vorgänge „weitaus höher liegen dürfte".

Vier Kategorien von „IM-Vorgängen" sind laut dem Bericht für die katholische Kirche zu unterscheiden: Die nicht-konspirativen Kontakte bischöflicher Gesprächsbeauftragter auf zentraler und diözesaner (Magdeburg und Dresden-Meißen) Ebene, die seit 1967 ohne Wissen der Betroffenen als IM registriert wurden (neun Priester); Priester und Laien, die sich vorschriftswidrig ohne Information ihrer Vorgesetzten zu Gesprächen mit dem MfS bereitfanden und von diesem gezielt „abgeschöpft" wurden – sie bilden die größte Gruppe; die Zusammenarbeit aufgrund einer schriftlichen Verpflichtungserklärung, die „selten bei Priestern, häufiger bei katholischen Laien" vorkam, und schließlich – in nur zwei bisher bekannten Fällen – eine „fiktive" IM-Registrierung von Personen, die selbst keinen direkten Kontakt zum MfS hatten, aber von tatsächlichen IM „abgeschöpft" wurden.
Das MfS verfügt laut dem Bericht bis 1989 nur über zwei direkte Kontakte zur Berliner Ordinarienkonferenz/Berliner Bischofskonferenz (BOK/ BBK) – dabei handelte es sich um den Bischöflichen Kommissar in Meiningen, *Josef Schönauer* (1894–1984), der zwischen 1956 und 1959 sporadisch vom MfS aufgesucht wurde, welches den Kontakt dann wegen dessen „feindlicher" Einstellung zur DDR abbrach, und den seit 1975 als Weihbischof in Magdeburg und seit 1988 als Apostolischer Administrator in Schwerin amtierenden *Theodor Hubrich* (1919–1992), der seit 1969 als Leiter der Ostberliner Zentralstelle des Deutschen Caritasverbands im Auftrag von Kardinal *Alfred Bengsch* Gespräche mit dem MfS führte und den Kontakt später von Magdeburg aus – mit Wissen von Bischof *Johannes Braun* – aufrechterhielt. Außerdem gab es 1985 und 1987 zwei „Besuche" eines MfS-Offiziers beim Dresdner Bischof *Gerhard Schaffran* (1912–1996).

Zurückhaltend ist der Bericht beim „Versuch einer Bewertung" – so der vorsichtige Titel des Schlußkapitels. Es werden zwar Kriterien zur Bewertung des Befundes aufgeführt, doch bei der Anwendung auf konkrete „Fälle" bleibt es häufig bei der Frageform. Zu den Kriterien gehört etwa bei denjenigen, die Gespräche in kirchlichem Auftrag führten, die Frage nach der Loyalität gegenüber den kirchlichen Vorgesetzen oder danach, ob staatliche Strukturen in Anspruch genommen wurden, „um innerkirchliche Interessen oder persönliche Vorstellungen und Wünsche durchzusetzen". Bei konspirativen Kontakten zu staatlichen oder politischen Organen – einem „Verstoß gegen innerkirchliche Richtlinien und in fast allen Fällen Vertrauensbruch gegenüber dem Dienstgeber sowie dem persönlichen Umfeld" – soll als wichtigstes Kriterium „Umfang, Inhalt und Bedeutung der zu MfS gelangten bzw. ‚gelieferten' Informationen" gelten.
Eine zusammenfassende Statistik liefern die Autoren nicht, weil sie die „Differenzierungen nicht deutlich machen" könne, die Dauer, Intensität und kirchenpolitische sowie regionale Bedeutung der Kontakte beträfen. „Statistische Angaben verharmlosen die gravierenden Fälle und übertreiben gleichzeitig die Bagatellvorgänge." Auch ergäbe sich aufgrund des „fragmentarischen Erkenntnisstandes" zu einigen Bezirken ein verzerrtes Bild.

Bei der „qualitativen Bewertung" kommt der Bericht zu dem Ergebnis,

daß der Informationsstand des MfS teilweise „auffällig hoch" gewesen sei; so seien etwa alle Telefonate kirchlicher Dienststellen in der DDR und in West-Berlin abgehört worden. Eine „bedeutende staatliche Informationsquelle" seien die kirchlichen Informationsbeauftragten gewesen; zu Prälat *Otto Groß* und seinem Nachfolger Prälat *Paul Dissemond* heißt es dazu, sie „versuchten mit und durch das MfS, über die Behandlung zahlreicher anstehender Sachfragen hinaus, Kirchenpolitik zu betreiben und ein berechenbares und kooperatives Klima zu erzeugen, wobei offen bleiben muß, wieweit sie in Loyalität die Bischöfe informiert haben."

Zur Frage des *staatlichen Einflusses auf die Kirche* heißt es in dem Bericht, trotz aller staatlichen Versuche der Einflußnahme sei die kirchliche Personalpolitik autonom gewesen, und nur in einem Fall – beim Entwurf eines Friedenshirtenbriefes vom Dezember 1981 – hätten staatlichen Stellen sehr früh den vorgesehenen Text einer Verlautbarung der katholischen Bischöfe erhalten und auf ihn Einfluß zu nehmen versucht. Bis auf zwei Ausnahmen im Bischöflichen Amt Magdeburg seien keine kirchenleitenden Personen „zur wirklich konspirativen Zusammenarbeit" gewonnen worden, und mit Ausnahme von Pastor *Karl Fischer* – der unter anderem CDU-Abgeordneter in der Volkskammer war und 1995 vorzeitig pensioniert wurde – habe kein katholischer Geistlicher öffentlich der Politik der SED akklamiert.

Die Reichweite „indirekten Einflusses" scheine dagegen vergleichsweise größer, sei aber im Einzelfall schwieriger zu ermessen. Dazu gehörten „Selbstbeschränkung" der Kirche bis zur Selbstzensur, „politische Abstinenz" und die Erklärung – etwa Bengschs – der „Loyalität" gegenüber dem Staat. Die staatlichen Stellen hätten innerkirchliche Konflikte eruiert und die kirchlichen Gesprächsbeauftragten mit diesem konspirativ erworbenen Wissen konfrontiert. Weiter heißt es, das MfS habe wenig verhindern können, „aber vieles verwirren, Personen einschüchtern und verängstigen sowie manche(s) ‚zerstören', vor allem Vertrauen und Solidarität".

Die Bischöfe: „Menschliches Versagen und Schuld"

Auch die mit dem Abschlußbericht veröffentlichte *Erklärung der ostdeutschen Bischöfe* greift diesen Aspekt auf: „Die bisherigen Untersuchungen anhand staatlicher Akten haben ergeben, daß sich die Bischöfe in der Regel auf ihre Geistlichen und Mitarbeiter verlassen konnten. Es hat sich freilich auch gezeigt, daß einige sich nicht an die Vorgaben der Bischöfe gehalten haben. Es gab Priester und Laien, die auf Gesprächsangebote eingingen, aus unterschiedlicher Motivation heraus einen Weg der Annäherung suchten, begrenzte Zugeständnisse machten oder sogar aktiv mit dem MfS zusammenarbeiteten. Es ist deutlich geworden, daß es auch in unserer Kirche menschliches Versagen und Schuld im Umgang mit der SED-Diktatur gegeben hat. (...) Es bleibt festzuhalten, daß durch die unerlaubte Zusammenarbeit einzelner Geistlicher und Laien mit dem MfS und anderen staatlichen und politischen Organen kirchliche Dienstvorschriften verletzt wurden. Dieses Fehlverhalten einzelner hat in der Folge, wie sich jetzt zeigt, Schaden angerichtet und Mißtrauen gesät. Es bedarf der Schuldeinsicht und der Umkehr jener, die versagt haben oder schuldig wurden, sowie der Vergebung derer, die Unrecht erlitten haben."
Diese Einsicht ist offenbar nicht bei allen Betroffenen vorhanden, denn, so heißt es in der Erklärung: „Die Bischöfe haben nach dem Ende der DDR alle Priester, Diakone und hauptamtlichen Mitarbeiter aufgerufen, ihre Kontakte zum MfS zu offenbaren. Einige haben von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht. Anderen mußte ihr Fehlverhalten erst durch die Konfrontation mit MfS-Akten vor Augen geführt werden, ehe sie bereit waren, solche untersagten Kontakte zuzugeben. Nicht in jedem Fall gibt es Einsicht, Bekenntnis von Schuld, Reue und Zeichen der Wiedergutmachung."
Offen bleibt, welche disziplinarischen Folgen dies für die Betroffenen hatte.

Über die verhängten Strafmaßnahmen wurden keine Angaben gemacht. In Einzelfällen wurden in den vergangenen Jahren Beurlaubungen und Versetzungen bekannt. Der Vorprüfungsausschuß der Bischofskonferenz bearbeitete gut zehn Fälle, die ihm vorgelegt wurden; über dessen „Empfehlungen" an die Ortsbischöfe wurde nichts mitgeteilt. *N.Z.*

Johannes Paul II.: Auftrieb für die kubanische Kirche

Mit der Versicherung, er habe großes Vertrauen in die Zukunft des Landes, beendete Johannes Paul II. seine Pastoralreise nach Kuba vom 21. bis 25. Januar. Mit diplomatischem Geschick kritisierte der Papst die wirtschaftliche und soziale Lage, mahnte politische und kulturelle Reformen an und forderte besonders Freiräume für die Kirche.

Als eine historische Etappe mit hohem Symbolwert wertete nach seiner Rückkehr Johannes Paul II. die Reise nach Kuba und zeigte sich zugleich davon überzeugt, daß dieses „große Ereignis einer spirituellen, kulturellen und sozialen Versöhnung" langfristig nicht ohne positive Folgen für die Karibikinsel bleiben werde. Indirekt bestätigte der Papst in einer ersten Bilanz auch

einen von den zahlreichen Kommentatoren und Beobachtern immer wieder bemühten Vergleich: Oft habe er sich in Kuba an seine ersten Polenreisen erinnert gefühlt.
Wenn auch die Atmosphäre nicht durch die Euphorie und Ausgelassenheit bestimmt war, die Papstreisen in andere lateinamerikanische Länder prägten, so verfolgten die Kubaner die Reise doch mit großem Interesse, begrüßten den Papst bei seinen verschiedenen Stationen mit herzlichem Applaus, zum Teil auch mit sichtbar emotionaler Betroffenheit. In einer Fernsehansprache unmittelbar vor der Ankunft des Papstes hatte Staats- und Regierungschef *Fidel Castro* alle Kubaner aufgefordert, Johannes Paul II. mit Offenheit und dem Respekt, der einer großen historischen Persönlichkeit gebühre, zu empfangen, die Messen und Veranstaltungen mit dem Papst zu besuchen. Schulen und Betriebe sollten freigeben; für die Veranstaltungen in Havanna wurden Betriebe angewiesen, Kontingente zu stellen, die beispielsweise den Weg vom Flughafen in die Stadt säumen sollten.
Entschieden forderte der Papst bei den verschiedenen Stationen seiner fünftägigen Reise Freiräume für eine neue gesellschaftliche Rolle der Kirche und betonte die Bedeutung des kirchlichen Dienstes für den Aufbau einer freieren und pluraleren, dauerhaft friedlichen und sozial gerechten Gesellschaft. Konkret bestand Johannes Paul II. etwa auf einem der Kirche bislang vorenthaltenen angemessenen Platz im Erziehungssystem des Landes sowie dem Zugang zu den Medien.
Unmißverständlich und mit langem Beifall bedacht verurteilte der Papst beim Schlußgottesdienst auf der „Plaza de la Revolución" Havannas alle politischen und ideologischen Systeme, die Kirche, Glaube und Religion in die Privatsphäre abzudrängen versuchten. Zugleich versicherte er immer wieder, vor der Kirche und dem christlichen Glauben brauche sich niemand zu fürchten: Die Kirche strebe keine Privilegien, keine Macht an. Die im Christentum tradierten Werte seien keine Hindernisse für die soziale Entwicklung des Landes.
Wo die Kirche ihre eigene Freiheit verteidige, verteidige sie zugleich die aller Bürgerinnen und Bürger des Landes. Die Kirche stehe im Dienst nicht nur der Katholiken. In der Haltung des Dialogs und der Versöhnung wollten die Katholiken ihr Recht und ihre Pflicht zu einer gleichberechtigten Beteiligung an der öffentlichen Debatte wahrnehmen. Bei einem Treffen mit Vertretern anderer christlicher Kirchen und Gemeinschaften betonte der Papst auch ihre ökumenische Verpflichtung.
Ohne die schwierige Lage der Kirche zu verharmlosen, mahnte der Papst im Gespräch mit der Bischofskonferenz zu Dialogbereitschaft mit den staatlichen Autoritäten. Zu Offenheit und Sensibilität, einer konstruktiven und wohl auch mäßigenden Einflußnahme forderte der Papst die Bischöfe auch gegenüber den Exilkubanern auf.

„Die christliche Seele Kubas"

Immer wieder verband Johannes Paul II. die Forderung nach Freiraum für die kubanische Kirche mit der Erinnerung an die katholischen Ursprünge der Kultur des Landes, an die „christliche Seele Kubas". Dieses Erbe biete auch heute die entscheidenden Ressourcen für die anstehenden Veränderungen. So appellierte der Papst in seiner Botschaft an die Jugend, zu den kubanischen und christlichen Wurzeln zurückzukehren, um „eine Zukunft in größerer Freiheit und Würde" zu schaffen.
Auch bei einem Treffen mit etwa 400 Intellektuellen und Kulturschaffenden in der Universität von Havanna, betonte er: der katholische Glaube sei ein zentraler Bestandteil der kubanischen Identität bis heute. Diese mahnende Erinnerung verknüpfte er mit dem Andenken an den Philosophen und Priester *Félix Varela* (1788–1853), der als Vorkämpfer für die Unabhängigkeit des Landes und wegen seines Einsatzes für soziale Gerechtigkeit verehrt wird; der Papst unterstrich Varelas Bedeutung als Zeuge der Verschmelzung von christlichem Glauben und kubanischer Kultur.

Das hohe Risiko, dem sich *Fidel Castro* mit der bei einem Rombesuch im November 1996 persönlich überbrachten Einladung an den Papst aussetzte, bestimmte das überaus rege Medieninteresse (2000 Journalisten waren zum Papstbesuch angereist) an dieser 81. Auslandsreise des Papstes schon im Vorfeld (vgl. HK, Januar 1998, 45 ff.). Vergleiche wurden angestellt, nicht nur mit der Polenreise 1979, sondern etwa auch, trotz der auch offenkundigen Unterschiede, mit der Reise des Papstes nach Chile im April 1987, damals noch zusammen mit Paraguay die letzte Militärdiktatur Südamerikas (vgl. HK, März 1987, 111 ff.).

Während des Besuchs Johannes Pauls II. kam es nicht zu den teils befürchteten, teils erhofften, gegen das System, die Regierung, Partei oder den Regierungschef selbst gerichteten Demonstrationen oder gar zu Unruhen. Der Regierungschef, der sich während der fünf Besuchstage ständig und besonders vor Kameras um freundschaftliche Nähe mit dem Papst mühte, dankte diesem in seiner Abschiedsrede für alle Worte; ausdrücklich schloß Castro auch solche mit ein, bei denen er mit dem Papst nicht übereinstimme. Mit deutlichen Worten verurteilte der Papst mehrfach das vor 36 Jahren verhängte US-amerikanische Handelsembargo gegen Kuba als „ungerecht und ethisch nicht zu vertreten". Unter dem Embargo zu leiden hätten vor allem die Ärmsten und Schwächsten. Allerdings unterstrich Johannes Paul II. auch, das Wirtschaftsembargo dürfe nicht zur alleinigen Ursache der gewaltigen Probleme des Landes erklärt werden und verurteilte soziale Ungleichheit, die Beschneidung fundamentaler Freiheiten und Grundrechte und die systembedingte Entmutigung und Lähmung des Individuums.
Anläßlich der Reise des Papstes wiederholten auch mehrere US-amerikanische Bischöfe – unter ihnen die Erzbischöfe von Washington, Boston und Philadelphia, die Kardinäle *Hickey*,

Law und *Bevilacqua* – ihre Forderung nach einer raschen Beendigung des weder moralisch noch wirtschaftlich zu rechtfertigenden, die internationale Isolation Kubas zementierenden Wirtschaftsembargos.

„Die Welt muß sich auch für Kuba öffnen"

Nicht nur, daß die Papstreise für ein paar Wochen das Licht der Weltöffentlichkeit auf die Karibikinsel lenkte. Der Papst mahnte die Kubaner ebenso zu einer Öffnung in die Welt, wie er ein Ende der internationalen Isolation der Karibikinsel forderte und hierfür besonders jene Länder in die Verantwortung rief, die das gleiche christliche Erbe und/oder die Sprache mit der Insel teilten.

Allerdings mußte sich Castro auch die von Station zu Station schärfer werdende, immer mit besonders viel Applaus quittierte Kritik des Papstes an der wirtschaftlichen und sozialen Lage eines Großteils der Bevölkerung, an der unbefriedigenden Verwirklichung von Menschen- und Grundrechten und eine drastische Verurteilung des moralischen und sittlichen Klimas seines Landes anhören. Das staatliche Fernsehen übertrug sämtliche Reden, Gottesdienste und öffentlichen Begegnungen live; Kommentatoren vor Ort unterstrichen, nur Baseballspiele fänden sonst eine ähnlich große Zuschauerzahl. Die Parteizeitung „Granma" dagegen wechselte zwischen entschiedener Zustimmung und Lob für den Besuch aus Rom und dem Verschweigen unliebsamer Botschaften.
Die Predigten in Santa Clara und Camagüey waren an die Familien beziehungsweise die Jugend des Landes gerichtet. 100 000 waren zu der Messe nach Santa Clara gekommen, und der Vergleich lag auf der Hand: Bei der Überführung der Gebeine „Che" Guevaras und der Einweihung des Mausoleums für den Revolutionshelden im Oktober des letzten Jahres waren es nur 30 000 gewesen. An der Messe in Camagüey nahmen 200 000 überwiegend jugendliche Besucher teil. Beide Male verurteilte der Papst moralischen Relativismus, materialistische Einstellungen, ein lebensfeindliches Klima, Indifferenz, Eskapismus und sittliche Orientierungslosigkeit. Eine Zukunft im Sinne einer der menschlichen Wirklichkeit angemessenen Entwicklung und eines dauerhaften Friedens werde es für das Land, für die kommende Generation, nur in der Rückbesinnung auf den Glauben, christliche Werte und Tugenden geben.

Die Ausführungen zur Bedeutung von Ehe und Familie für den Aufbau der Gesellschaft verband der Papst mit der Forderung, die Familie als primäre und wichtigste Erziehungsinstanz wieder in ihr Recht zu setzen; die Forderung nach einer gesicherten Befriedigung elementarer Bedürfnisse der Familien mit der nach Garantie zentraler Grundrechte, allen voran der Gewissensfreiheit. Vor den 500 000, die am Abschlußgottesdienst auf dem mit einem riesigen Christusbild geschmückten „Platz der Revolution" in Havanna teilnahmen, bekräftigte der Papst, immer wieder unterbrochen von minutenlangem Beifall: Ein moderner Staat dürfe weder Atheismus noch eine Religion politisch verordnen.
Eine besondere Herausforderung für die Regierung war der bei einem Besuch in einem Aids- und Leprasanatorium, ebenfalls vor laufenden Kameras lancierte und wirkungsvolle Appell des Papstes, die „Inhaftierten aus Gewissensgründen" in die Gesellschaft zu integrieren. Sie seien Menschen, die ihre Überzeugungen mit Respekt und Toleranz einbringen wollten. Auf diplomatischem Wege hatte der den Papst begleitende Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* ein Gnadengesuch für, dem Vernehmen nach, 500 politische Gefangene übergeben.

Die in der Weltpresse diskutierte Frage, wer nun aus diesem Treffen als Sieger hervorgehen werde, der Papst oder Castro, wird der Komplexität dieses ersten Papstbesuches auf Kuba sicher nicht gerecht. Kurzfristige Veränderungen und das unmittelbare Ende des Castroregimes sind nicht zu erwarten. Zwar wurde der Papst von der Bevölkerung mit großer Offenheit empfangen, erwarteten viele von ihm die wirkliche Wahrheit über ihr Land zu erfahren. Zum ersten Mal seit langer Zeit wurde massenwirksam Kritik an den Mißständen im Land geübt, und einige Kubaner nutzten auch die Präsenz von so vielen ausländischen Journalisten, um ihre Unzufriedenheit mit dem Castroregime unverblümt zu Protokoll zu geben. Für viele wird jedoch das Gehörte auch erst einmal fremd gewesen sein. Längerfristig betrachtet kann der Besuch jedoch nicht folgenlos bleiben.

Impulse für den notwendigen Wandel

Wenn auch nur in kleinen Schritten – verändert hat sich in jedem Fall auch schon im Vorfeld der Reise die Situation der Kirche des Landes, die nun aus ihrem lange auferlegten Schattendasein heraustreten kann und will. Vor dem Besuch hatte die Regierung, auch dies Zeichen des „Tauwetters", Weihnachten zum Feiertag erklärt und eine Botschaft des Papstes in den Medien verbreiten lassen. Als sicheres Indiz für eine neue Rolle und ein neues Selbstbewußtsein der Kirche gewertet wurde eine mutige und entschiedene Passage in der Begrüßungsansprache des Erzbischofs von Santiago de Cuba, *Pedro Meurice Estíu*, während des Papstgottesdienstes: Er verurteilte die Verwechslung und Vermischung von „Heimat mit einer Partei", der „Nation mit einem historischen Prozeß".

Den Appell an die deutschen Katholiken und die Bundesregierung, Kuba in dieser Phase des Umbruchs und der Öffnung zu unterstützen, verband der Vorsitzende der Bischöflichen Kommission Adveniat, Weihbischof *Franz Grave*, mit der Überzeugung, die Geschichte werde einmal von einem Kuba *vor* und einem Kuba *nach* dem Papstbesuch schreiben. Der Papst habe keine radikale Wende bewirkt, aber dem dringend notwendigen Wandel entscheidende Impulse gegeben. *A. F.*

„Eindringliche Bitte“

Das römische Votum zur Schwangerschaftsberatung

Am 27. Januar 1998 wurde das vom 11. Januar datierte Schreiben des Papstes an die deutschen Bischöfe zur Mitwirkung der Kirche in der Schwangerschaftskonfliktberatung veröffentlicht. Am 25. und 26. Januar war dieser Brief Gegenstand intensiver Beratungen des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz. Wir dokumentieren den offenbar im Mit- und Gegeneinander verschiedener Kurienbehörden entstandenen Papstbrief, den ihm beigegebenen offiziösen Kommentar des „Osservatore Romano“ sowie die einstimmig verabschiedete Erklärung des Ständigen Rates (zur Bewertung vgl. ds. Heft, S. 109).

Der Brief Johannes Pauls II.

1. Am 27. Mai 1997 haben wir entsprechend der Bitte von Herrn Bischof Karl Lehmann, dem Vorsitzenden Eurer Bischofskonferenz, miteinander die Fragen über die rechte Zuordnung der katholischen Schwangerschaftsberatungsstellen zur staatlich geregelten Beratung gemäß dem Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz vom 21. August 1995 besprochen und vertieft. Noch einmal danke ich Euch für diese Begegnung, in der Ihr Euer lebendiges Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Evangelium des Lebens sowie Eure Bereitschaft, in Einheit mit dem Nachfolger Petri die richtige Entscheidung zu finden, zum Ausdruck gebracht habt.
In den seither vergangenen Monaten habe ich die verschiedenen Gesichtspunkte der Frage erneut studiert, mich weiter über sie beraten und das Problem im Gebet vor den Herrn getragen. So möchte ich heute, wie am Ende der Gespräche angekündigt, die erzielten Ergebnisse noch einmal zusammenfassen und gemäß meiner Verantwortung als oberster Hirte der Kirche einige Richtlinien für das künftige Verhalten in den umstrittenen Punkten geben.

2. Eure Bischofskonferenz setzt sich seit Jahrzehnten in unmißverständlicher Weise ein, um die Botschaft von der unantastbaren Würde des menschlichen Lebens in Wort und Tat zu bezeugen. Denn obgleich das Recht auf Leben in der Verfassung Eures geschätzten Landes eine klare Anerkennung findet, hat der Gesetzgeber die Tötung ungeborener Kinder dennoch in bestimmten Fällen legalisiert, in anderen Fällen für straffrei erklärt, auch wenn dabei der Charakter der Unrechtmäßigkeit gewahrt bleibt. Eure Bischofskonferenz hat sich zu Recht mit dem früheren und dem jetzt geltenden Abtreibungsgesetz nicht abgefunden, sondern freimütig und unerschrocken gegen die Abtreibung Stellung genommen. In vielen Ansprachen, Erklärungen, ökumenischen Initiativen und anderen Beiträgen, unter denen besonders das Hirtenwort *Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an* vom 26. September 1996 zu erwähnen ist, habt Ihr den Wert des menschlichen Lebens von der Empfängnis an verkündet und verteidigt.
Im Kampf um das ungeborene Leben muß sich die Kirche in unseren Tagen immer mehr von der sie umgebenden Umwelt unterscheiden. Sie hat dies von ihren Anfängen an getan (vgl. *Brief an Diognet* 5.1–6.2) und tut es bis heute. „Bei der Verkündigung dieses Evangeliums dürfen wir nicht Feindseligkeit und Unpopularität fürchten, wenn wir jeden Kompromiß und jede Zweideutigkeit ablehnen, die uns der Denkweise dieser Welt angleichen würde (vgl. Röm 12,2). Wir sollen in der Welt, aber nicht von der Welt sein (vgl. Joh 15,19; 17,16) mit der Kraft, die uns von Christus kommt, der durch seinen Tod und seine Auferstehung die Welt besiegt hat (vgl. Job 16,33)“ (*Evangelium vitae*, Nr. 82). Durch Eure vielfältigen Bemühungen im Dienst am Leben habt Ihr diese Worte in die Tat umgesetzt und dazu beigetragen, daß die Haltung der Kirche zur Frage des Lebensschutzes den Bürgern Eures Landes von Kindesbeinen an vertraut ist. Ich möchte Euch aus ganzem Herzen meine Wertschätzung und meine volle Anerkennung für diesen unermüdlichen Einsatz aussprechen. Ebenso danke ich allen, die in der Öffentlichkeit das Lebensrecht eines jeden Menschen verteidigen. Besondere Erwähnung verdienen dabei die Politiker, die sich in Vergangenheit und Gegenwart nicht scheuen, die Stimme für das Leben der ungeborenen Kinder zu erheben.

3. Neben einigen positiven Aussagen über den Lebensschutz und über die Notwendigkeit der Beratung sieht das Gesetz vom 21. August 1995 vor, daß die Abtreibung bei Vorliegen einer sehr vage umschriebenen „medizinischen Indikation“ bis zur Geburt rechtmäßig ist. Diese Bestimmung habt ihr zu Recht heftig kritisiert. Ebenso ist die Legalisierung der Abtreibung bei Vorliegen einer „kriminologischen Indikation“ für gläubige Christen und für alle Menschen mit wachem Gewissen völlig unannehmbar. Ich bitte Euch, weiterhin alle möglichen Schritte zur Änderung dieser gesetzlichen Verfügungen zu unternehmen.

4. Nun wende ich mich den neuen Gesetzesbestimmungen über die Beratung der schwangeren Frauen in Not zu, weil diese bekanntlich für die kirchliche Sendung im Dienst am Leben und für das Verhältnis von Kirche und Staat in Eurem Land von erheblicher Bedeutung sind. Aufgrund meiner Besorgnis über die neuen Bestimmungen fühlte ich mich verpflichtet, am 21. September 1995 in einem persönlichen

Brief einige Grundsätze in Erinnerung zu rufen, die in dieser Sache sehr wichtig sind. Ich lenkte Eure Aufmerksamkeit unter anderem darauf, daß die positive gesetzliche Definition der Beratung im Sinn des Lebensschutzes durch gewisse zweideutige Formulierungen abgeschwächt wird und daß die von den Beraterinnen auszustellende Beratungsbescheinigung nunmehr einen anderen juristischen Stellenwert hat als in der vorigen gesetzlichen Regelung. Ich ersuchte Euch, die kirchliche Beratungstätigkeit neu zu definieren und dabei darauf zu achten, daß die Freiheit der Kirche nicht beeinträchtigt wird und kirchliche Einrichtungen nicht für die Tötung unschuldiger Kinder mitverantwortlich gemacht werden können.
In den *Vorläufigen Bischöflichen Richtlinien* habt Ihr das Ziel der kirchlichen Beratung gegenüber dem Gesetz weiter im Sinn des unbedingten Lebensschutzes präzisiert. Durch diese und andere Maßnahmen habt Ihr den kirchlichen Beratungsstellen ein deutliches eigenes Profil gegeben. Im Ringen um die staatliche Anerkennung der *Vorläufigen Bischöflichen Richtlinien* in den einzelnen Ländern ist die eigenständige Position der Kirche in der Frage weiter zutage getreten.

5. Umstritten blieb die Problematik der Beratungsbescheinigung, die gewiß nicht aus dem Beratungskonzept herausgelöst werden kann, aber sorgsam gemäß ihrer objektiven rechtlichen Bedeutung zu bewerten ist. In der Ansprache vom 22. Juni 1996 während meiner Pastoralreise in Deutschland stellte ich fest: „Von unserem Glauben her ist klar, daß von kirchlichen Institutionen nichts getan werden darf, was in irgendeiner Form der Rechtfertigung der Abtreibung dienen kann."
Um in der Frage des Beratungsscheines eine Lösung zu finden, kam es – in Fortführung einer ersten Unterredung am 5. Dezember 1995 – am 4. April 1997 zu einem zweiten Gespräch zwischen einer Delegation Eurer Bischofskonferenz und Vertretern der Kongregation für die Glaubenslehre, bei dem trotz einer grundlegenden Einmütigkeit in der Lehre der Kirche zum Lebensschutz und in der Verurteilung der Abtreibung wie auch in der Notwendigkeit einer umfassenden Beratung schwangerer Frauen in Not die strittige Frage der Beratungsbescheinigung nicht endgültig gelöst werden konnte. Während der Begegnung am 27. Mai 1997 wurden alle zu berücksichtigenden Elemente noch einmal in einer brüderlichen Atmosphäre freimütig und offen vorgetragen.
In meinem Auftrag, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), richte ich mich nun wiederum an Euch, liebe Mitbrüder. Es geht nämlich um eine pastorale Frage mit offenkundigen lehrmäßigen Implikationen, die für die Kirche und für die Gesellschaft in Deutschland und weit darüber hinaus von Bedeutung ist. Auch wenn die gesetzliche Situation in Eurem Land einzigartig ist, so betrifft das Problem, wie wir das Evangelium des Lebens in der pluralistischen Welt von heute wirksam und glaubwürdig verkünden, doch die Kirche insgesamt. Der Auftrag, das Leben in allen seinen Phasen zu schützen, läßt keine Abstriche zu. Daraus folgt, daß die Botschaft und die Handlungsweise der Kirche in der Frage der Abtreibung in ihrem wesentlichen Gehalt in allen Ländern dieselben sein müssen.

6. Ihr legt großen Wert darauf, daß die katholischen Beratungsstellen in der Schwangerenberatung öffentlich präsent bleiben, um durch eine zielorientierte Beratung viele ungeborene Kinder vor der Tötung zu retten und den Frauen in schwierigen Lebenssituationen mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zur Seite zu stehen. Ihr unterstreicht, daß die Kirche in dieser Frage – um der ungeborenen Kinder willen – die vom Staat eröffneten Spielräume zugunsten des Lebens und der Beratung so weit wie möglich nützen muß und nicht die Verantwortung auf sich nehmen kann, mögliche Hilfeleistungen unterlassen zu haben. Ich unterstütze Euch in diesem Anliegen und hoffe sehr, daß die kirchliche Beratung kraftvoll weitergeführt werden kann. Die Qualität dieser Beratung, die sowohl den Wert des ungeborenen Lebens wie auch die Schwierigkeiten der schwangeren Frau ganz ernst nimmt und eine Lösung auf der Basis von Wahrheit und Liebe anstrebt, wird die Gewissen vieler Ratsuchender anrühren und für die Gesellschaft ein mahnender Aufruf sein.
Ich möchte in diesem Zusammenhang den Einsatz der katholischen Beraterinnen der *Caritas* und des *Sozialdienstes katholischer Frauen* sowie einiger anderer Beratungsstellen ausdrücklich hervorheben. Ich kenne den guten Willen der Beraterinnen und weiß um ihre Mühen und Sorgen. Ich möchte ihnen aufrichtig für ihr Engagement danken und sie bitten, weiterhin für jene zu kämpfen, die keine Stimme haben und ihr Lebensrecht noch nicht selber verteidigen können.

7. Was nun die Frage der Beratungsbescheinigung betrifft, möchte ich wiederholen, was ich Euch schon im Brief vom 21. September 1995 geschrieben habe: „Sie bestätigt, daß eine Beratung stattgefunden hat, ist aber zugleich ein notwendiges Dokument für die straffreie Abtreibung in den ersten 12 Wochen der Schwangerschaft." Ihr selber habt diese widersprüchliche Bedeutung des Beratungsscheines, die im Gesetz verankert ist, mehrmals als „Dilemma" bezeichnet. Das „Dilemma" besteht darin, daß die Bescheinigung die Beratung zugunsten des Lebensschutzes bestätigt, aber zugleich die notwendige Bedingung für die straffreie Durchführung der Abtreibung bleibt, auch wenn sie gewiß nicht deren entscheidende Ursache ist.
Der positive Text, den Ihr dem von katholischen Stellen ausgestellten Beratungsschein gegeben habt, kann diese widersprüchliche Spannung nicht grundsätzlich beheben. Die Frau kann den Schein aufgrund der gesetzlichen Bestimmungen dazu gebrauchen, um nach einer dreitägigen Frist ihr Kind straffrei und in öffentlichen Einrichtungen und zum Teil auch mit öffentlichen Mitteln abtreiben zu lassen. Es ist nicht zu übersehen, daß der gesetzlich geforderte Beratungsschein, der gewiß zuerst die Pflichtberatung sicherstellen will, faktisch eine Schlüsselfunktion für die Durchführung straffreier Abtreibungen erhalten hat. Die katholischen Beraterinnen und die Kirche, in deren Auftrag die Beraterinnen in vielen Fällen handeln, geraten dadurch in eine Situa-

tion, die mit ihrer Grundauffassung in der Frage des Lebensschutzes und dem Ziel ihrer Beratung in Konflikt steht. Gegen ihre Absicht werden sie in den Vollzug eines Gesetzes verwickelt, der zur Tötung unschuldiger Menschen führt und vielen zum Ärgernis gereicht.
Nach gründlicher Abwägung aller Argumente kann ich mich der Auffassung nicht entziehen, daß hier eine Zweideutigkeit besteht, welche die Klarheit und Entschiedenheit des Zeugnisses der Kirche und ihrer Beratungsstellen verdunkelt. Deshalb möchte ich Euch, liebe Brüder, eindringlich bitten, Wege zu finden, daß ein Schein solcher Art in den kirchlichen oder der Kirche zugeordneten Beratungsstellen nicht mehr ausgestellt wird. Ich ersuche Euch aber, dies auf jeden Fall so zu tun, daß die Kirche auf wirksame Weise in der Beratung der hilfesuchenden Frauen präsent bleibt.

8. Verehrte Mitbrüder! Ich weiß, daß die Bitte, die ich an Euch richte, ein nicht leichtes Problem anrührt. Schon seit langem und verstärkt seit der Begegnung vom 27. Mai 1997 ist von vielen Seiten, auch von Menschen, die sich für die Kirche und in der Kirche einsetzen, nachdrücklich vor einem solchen Entscheid gewarnt worden, der die Frauen in Konfliktsituationen ohne den Beistand der Glaubensgemeinschaft lasse. Ebenso nachdrücklich ist freilich auch von gläubigen Menschen aller Schichten und Stände angemahnt worden, daß der Schein die Kirche in die Tötung unschuldiger Kinder verwickelt und ihren unbedingten Widerspruch gegen die Abtreibung weniger glaubwürdig macht.
Ich habe beide Stimmen sehr ernst genommen und respektiere die leidenschaftliche Suche nach dem rechten Weg der Kirche in dieser wichtigen Sache auf beiden Seiten, fühle mich aber um der Würde des Lebens willen gedrängt, die oben dargelegte Bitte an Euch zu richten. Zugleich anerkenne ich, daß die Kirche sich ihrer öffentlichen Verantwortung nicht entziehen kann, am allerwenigsten da, wo es um das Leben und die Würde des Menschen geht, den Gott geschaffen und für den Christus gelitten hat. Das Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz bietet viele Möglichkeiten, um in der Beratung präsent zu bleiben; die Präsenz der Kirche darf letztlich nicht vom Angebot des Scheins abhängen. Nicht nur der Zwang einer gesetzlichen Vorschrift darf es sein, der die Frauen zu den kirchlichen Beratungsstellen führt, sondern vor allem die sachliche Kompetenz, die menschliche Zuwendung und die Bereitschaft zu konkreter Hilfe, die darin anzutreffen sind. Ich vertraue darauf, daß Ihr mit den vielfältigen Möglichkeiten Eurer Institutionen und Eurer Organisationen, mit dem reichen Potential an intellektuellen Kräften wie an Innovationsfähigkeit und Kreativität Wege finden werdet, die Präsenz der Kirche in der Beratung nicht nur nicht vermindern zu lassen, sondern noch zu verstärken. Ich bin davon überzeugt, daß Ihr in der geistigen Auseinandersetzung, die in der Gesellschaft Eures Landes bereits stattfindet und die nun folgen wird, alle Eure Kräfte mobilisieren könnt, um den Weg der Kirche nach innen und nach außen verständlich zu machen, so daß er auch dort wenigstens Respekt findet, wo man nicht glaubt, ihn billigen zu können.
Daß die Kirche den Weg des Gesetzgebers in einem konkreten Punkt nicht mitgehen kann, wird ein Zeichen sein, das gerade im Widerspruch zur Schärfung des öffentlichen Gewissens beiträgt und damit letztlich auch dem Wohl des Staates dient: „Das Evangelium vom Leben ist nicht ausschließlich für die Gläubigen da: es ist für alle da.... Unser Handeln als ‚Volk des Lebens und für das Leben' verlangt daher, richtig ausgelegt und mit Sympathie aufgenommen zu werden. Wenn die Kirche die unbedingte Achtung vor dem Recht auf Leben jedes unschuldigen Menschen – von der Empfängnis bis zu seinem natürlichen Tod – zu einer der Säulen erklärt, auf die sich jede bürgerliche Gesellschaft stützt, ‚will sie lediglich einen humanen Staat fördern. Einen Staat, der die Verteidigung der Grundrechte der menschlichen Person, besonders der schwächsten, als seine vorrangige Pflicht anerkennt" (*Evangelium vitae*, Nr. 101).
Noch einmal danke ich Euch für Euer vielfältiges Bemühen, das Leben der ungeborenen Kinder zu schützen, und ebenso für Eure Bereitschaft, die katholische Beratungstätigkeit neu zu umschreiben. Ich empfehle die Euch anvertrauten Gläubigen – im besonderen die in der Beratung engagierten Frauen und Männer sowie alle schwangeren Frauen in Not – Maria, der Mutter vom Guten Rat, und erteile Euch von Herzen den Apostolischen Segen.

Der Kommentar im „Osservatore Romano"

In einem längeren Schreiben an die deutschen Bischöfe hat Johannes Paul II. zu einigen Fragen im Zusammenhang mit der Schwangerenberatung in Deutschland Stellung genommen. Der Papst antwortet darin auf die Probleme, die bei der Begegnung der deutschen Oberhirten mit ihm und einigen Vertretern der Kurie am 27. Mai 1997 erörtert worden sind.

l. In dem Schreiben unterstreicht der Papst mehrmals und deutlich die *grundlegende Einmütigkeit* zwischen dem Heiligen Stuhl und den deutschen Bischöfen in der Lehre zum Lebensschutz und in der Verurteilung der Abtreibung.
Er dankt den Bischöfen für ihren freimütigen Einsatz im Kampf um das ungeborene Leben. Anerkennend hebt er hervor, daß sich die Deutsche Bischofskonferenz mit dem früheren und dem seit dem 21. August 1995 geltenden Abtreibungsgesetz nicht abgefunden hat.
Der Heilige Vater richtet Worte des Dankes an alle – besonders auch an die Politiker –, die öffentlich das Lebensrecht eines jeden Menschen verteidigen..
Er teilt das Anliegen der Bischöfe, mögliche Hilfeleistungen nicht zu unterlassen, in der Schwangerenberatung öffentlich präsent zu bleiben und dabei die vom Gesetz eröffneten Spielräume so weit wie möglich zu nützen. In diesem Zusam-

menhang hebt er ausdrücklich die Tätigkeit der katholischen Beraterinnen hervor und dankt ihnen für ihr Engagement.
Ohne im Detail auf die deutsche Rechtslage einzugehen, würdigt der Papst bei aller Kritik auch die positiven gesetzlichen Aussagen über den Lebensschutz und über die Notwendigkeit der Beratung, wie es die Bischöfe ebenfalls getan haben.

2. Das Schreiben läßt klar das *gemeinsame Bemühen* erkennen, in den offenen Fragen bezüglich der Zuordnung der katholischen Schwangerschaftsberatungsstellen zur staatlich geregelten Beratung gemäß dem neuen Gesetz im Zueinander von bischöflicher und päpstlicher Verantwortung die richtigen Entscheidungen zu treffen.
Johannes Paul II. erinnert an seinen persönlichen Brief vom 21. September 1995 und an die Ansprache vom 22. Juni 1996 während seiner Pastoralreise in Deutschland. Er verweist unter anderem auf die „Vorläufigen Bischöflichen Richtlinien", auf das Ringen um ein eigenes Profil der kirchlichen Beratungsstellen und auf das Hirtenwort der deutschen Bischöfe „Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an" vom 26. September 1996. Er ruft die beiden Gespräche zwischen einer Delegation der Deutschen Bischofskonferenz und Vertretern der Glaubenskongregation sowie die bereits erwähnte Begegnung vom 27. Mai 1997 ins Gedächtnis.
Der mehr als zwei Jahre dauernde Dialog zwischen dem Heiligen Stuhl und den Bischöfen macht deutlich, wie im Miteinander-Reden und Aufeinander-Hören um gemeinsame Lösungen gerungen wurde. Auf diesem Weg konnten denn auch alle offenen Probleme geklärt werden, abgesehen von der schwierigen Frage im Zusammenhang mit dem Beratungsschein.

3. Bezüglich der Beratungsbescheinigung legt der Papst in seiner Verantwortung als oberster Hirte der Kirche nach einer langen Zeit des Studiums, der weiteren Beratung und des Gebetes *Richtlinien für das künftige Verhalten* vor.
Er verweist auf die im Gesetz verankerte – von den deutschen Bischöfen als „Dilemma" bezeichnete – Zweideutigkeit der Bescheinigung: Der Schein soll einerseits die Pflichtberatung im Sinn des Lebensschutzes erreichen und belegen; darin liegt seine positive, dem Leben dienende Bedeutung. Er ist aber anderseits notwendige Bedingung für die straffreie, in öffentlichen Einrichtungen und teilweise mit öffentlichen Mitteln durchgeführte Abtreibung in den ersten zwölf Schwangerschaftswochen, auch wenn er nicht deren entscheidende Ursache ist; darin liegt seine negative Bedeutung. Daraus entsteht die genannte Zweideutigkeit.
Der Papst geht nicht näher auf die moraltheologische Frage ein, welche Art der Mitwirkung an der Abtreibung hier genau vorliegt. Es scheint auch nicht leicht, die entsprechenden traditionellen Kriterien unverändert auf die Problematik des Beratungsscheins anzuwenden, zumal die Sachlage überaus komplex ist und es um eine institutionelle Mitwirkung der Kirche geht, in deren Auftrag die Beraterinnen in vielen Fällen handeln.
Der entscheidende Grund, weshalb der Papst nach gründlicher Abwägung aller Argumente zur Auffassung gekommen ist, daß die Bescheinigung in kirchlichen Beratungsstellen nicht ausgestellt werden soll, liegt auf einer anderen Ebene: Durch die Ausstellung der Bescheinigung wird die Klarheit und Eindeutigkeit des Zeugnisses der Kirche und ihrer Beratungsstellen verdunkelt. Es geht letztlich darum, das Evangelium des Lebens in der pluralistischen Welt von heute wirksam und glaubwürdig zu verkünden. Der unbedingte Einsatz für jedes ungeborene Leben, der die Kirche von Anfang an von der Umwelt unterschieden hat, läßt keine Abstriche, Kompromisse oder Zweideutigkeiten zu. Vor allem in diesem Kontext muß die Aussage des Papstes gesehen werden, daß es in der Problematik um eine pastorale Frage mit offenkundigen lehrmäßigen Implikationen geht, die für Deutschland und weit darüber hinaus von Bedeutung ist.

Der Papst legt in seiner obersten Verantwortung seine Richtlinien, soweit sie sich auf die konkrete Umsetzung beziehen, in Form einer nachdrücklichen Bitte vor: Er bittet die Bischöfe eindringlich, Wege zu finden, daß ein Schein solcher Art in den kirchlichen oder der Kirche zugeordneten Beratungsstellen nicht mehr ausgestellt wird. Er betont aber eigens, daß die Kirche auf wirksame Weise in der Beratung der hilfesuchenden Frauen präsent bleiben soll. Von einer Aufforderung, aus der gesetzlichen Beratung auszusteigen, kann also keine Rede sein. Es geht vielmehr um einen Umstieg, der die Kirche von einer Fessel befreit, in die sie – mit der guten Absicht zu retten, was zu retten ist – geraten ist.

4. Was die praktische Umsetzung der Bitte betrifft, bekundet Johannes Paul II. in dem Schreiben sein *Vertrauen zu den deutschen Bischöfen und ihren Mitarbeitern.* Er überläßt nähere Fragen, etwa den Zeitpunkt der Neuordnung der katholischen Beratungsstellen, offensichtlich den Bischöfen, auch wenn sein Wunsch nach einer zügigen endgültigen Regelung im genannten Sinn deutlich aus dem Schreiben hervorgeht.
Der Papst ist überzeugt, daß die katholischen Beratungsstellen durch sachliche Kompetenz, menschliche Zuwendung und Bereitschaft zu konkreter Hilfe weiterhin Frauen in Not anziehen werden. Er betont, daß die Qualität der Beratung, die neben dem Wert des ungeborenen Lebens auch die Schwierigkeiten der schwangeren Frau ganz ernst nimmt und eine Lösung auf der Basis von Wahrheit und Liebe anstrebt, die Gewissen vieler Ratsuchender anrühren wird. Er vertraut darauf, daß die Kirche in Deutschland mit ihren vielfältigen Möglichkeiten und Potentialen Wege finden wird, die kirchliche Präsenz in der Beratung nicht nur nicht vermindern zu lassen, sondern noch zu verstärken.

Nach Auffassung des Papstes wird der Weg der Kirche, der hier in einem konkreten Punkt vom Weg des Gesetzgebers abweicht, zur Schärfung des öffentlichen Gewissens und damit letztlich auch dem Wohl von Staat und Gesellschaft dienen. Der Auftrag, die Würde und die Grundrechte jedes

Menschen, vor allem des schwächsten, zu verteidigen, ist für die Kirche eine Pflicht, von der sie nicht abrücken kann. Wenn sie in Wort und Tat immer wieder auf diese Grundrechte verweist, erfüllt sie ihre Sendung als Sauerteig der Welt und als Anwalt des von Gott erschaffenen und erlösten Menschen.

Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz

Das Schreiben des Papstes an die deutschen Bischöfe nimmt Bezug auf eine mehrjährige Diskussion über das Verhältnis der kirchlichen Beratungsstellen zum staatlich anerkannten System der Schwangerenkonfliktberatung. Der Hl. Vater hat uns Bischöfen einen verstehenden und brüderlichen Brief geschrieben, der um die nicht leichte Problematik und die verschiedenen Positionen in unserer Kirche weiß.
Das Schreiben des Papstes und der offizielle Kommentar, veröffentlicht im L'Osservatore Romano vom 27. Januar 1998, sind in einer Sprache geschrieben, die weitgehend auf theologische Fachterminologie verzichtet. Gerade darum bedarf das Schreiben einer sorgfältigen und differenzierten Analyse, ohne daß von außen herangetragene Vor-Urteile maßgebend werden dürfen.

Wir danken dem Hl. Vater, daß er die Bemühungen der Kirche in unserem Land für die Rettung des Lebens ungeborener Kinder auf allen Ebenen ausdrücklich anerkennt, ganz besonders auch im Blick auf die Beraterinnen, und die Bischöfe ermutigt, nach Kräften und wirksam die Beratungstätigkeit fortzusetzen. Gerade in den letzten Tagen ist in der öffentlichen Meinung offenbar geworden, welche hohe Anerkennung die kirchlichen Beratungsstellen auch außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft gefunden haben. Wir haben Grund, für die Tätigkeit dieser Beratungsstellen mit dem Hl. Vater dankbar zu sein.
In dem Schreiben unterstreicht der Papst mehrmals und deutlich die grundlegende Einmütigkeit zwischen dem Hl. Stuhl und den deutschen Bischöfen in der Lehre der Kirche zum Schutz des ungeborenen Kindes und in der Verurteilung der Abtreibung wie auch in der Notwendigkeit einer umfassenden Beratung schwangerer Frauen in Not.

Wie in der bisherigen Diskussion spitzt sich das Problem auf die Interpretation und Bewertung des Beratungsscheins zu. Der Nachweis einer Beratung, die ausschließlich dem Schutz des ungeborenen Kindes dienen soll, kann unter bestimmten Voraussetzungen leider auch dazu gebraucht werden, eine straffrei bleibende Abtreibung vorzunehmen, auch wenn diese rechtswidrig bleibt. Dieses Bewußtsein der Unrechtmäßigkeit hat sich in unserer Gesellschaft allerdings zu wenig durchsetzen können, so daß nicht zuletzt dadurch der „Schein" in ein gewisses Zwielicht gekommen ist. Daran hat auch eine manchmal undifferenzierte Bewertung des Scheins einen gewissen Anteil. Zugleich hat sich die gesellschaftliche Bewußtseinslage für die Rettung des bedrohten ungeborenen Kindes in letzter Zeit durch verschiedene Vorgänge verschlechtert. Wir müssen mit Enttäuschung zur Kenntnis nehmen, daß der Beratungsschein in einem solchen „Klima" seine vom Gesetz intendierte Wirkung nur bedingt bzw. kaum entfalten kann und vor der zweideutigen Annahme, es könnte ein „Recht auf Abtreibung" geben, nicht genügend geschützt werden kann.

Vor diesem Hintergrund schreibt der Hl. Vater: „Deshalb möchte ich Euch, liebe Brüder, eindringlich bitten, Wege zu finden, daß ein Schein solcher Art in den kirchlichen oder der Kirche zugeordneten Beratungsstellen nicht mehr ausgestellt wird. Ich ersuche Euch aber, dies auf jeden Fall so zu tun, daß die Kirche auf wirksame Weise in der Beratung der hilfesuchenden Frauen präsent bleibt."

Wir werden dieser Bitte Folge leisten. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die kirchliche Beratung vermindert wird. Im Gegenteil: Wir werden sie noch verstärken. Der Papst selbst wünscht ausdrücklich, daß wir die im staatlichen Beratungssystem gegebenen Spielräume zur Rettung des ungeborenen Kindes „soweit wie möglich" nützen. Von einer Aufforderung, aus der gesetzlichen Beratung auszusteigen, kann also keine Rede sein.
Es geht nicht darum, daß die Kirche ihre Anstrengungen vermindert, schwangere Frauen in Not zu beraten und ihnen Hilfen anzubieten. Diese Konfliktberatung, wo es um Leben und Tod des ungeborenen Kindes geht, soll nur ferngehalten werden vom Anschein der Zweideutigkeit und einer Verdunkelung des lebendigen Zeugnisses für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes.

Wir machen keine Abstriche im Angebot und in der Qualität der Beratung für schwangere Mütter in Not. Wir werden, wie vom Papst vorgeschlagen, nach Wegen suchen, wie wir ohne einen solchen Schein auch in Konfliktsituationen eine wirksame Beratung durchführen können. Wir werden uns um eine Fassung der Beratungstätigkeit bemühen, die ohne einen Schein der bisherigen Art erfolgt. Dabei sind wir uns bewußt, daß es wohl keinen Lösungsweg geben kann, der nicht auch Nachteile in sich birgt und Bedenken auslösen kann.
Wir haben beschlossen, eine Arbeitsgruppe einzusetzen. Ihr wird der Auftrag erteilt, genauer nach möglichen neuen Wegen zu suchen, die dem Anliegen des Papstes und unserem Anliegen entsprechen, daß die Kirche auf wirksame Weise in der Beratung hilfesuchender Frauen präsent bleibt. Wir werden zu gegebener Zeit eine entsprechende Neufassung der Ordnung unserer Beratungsstellen in Kraft setzen.

Da wir bereit sind, unsere intensive und weithin anerkannte Beratung fortzusetzen, bitten wir auch die Politikerinnen und Politiker, nach Wegen zu suchen, wie dies ohne die Zweideutigkeit des „Scheins" im bisherigen Sinne möglich ist. In diesem Zusammenhang erinnern wir auch an den Auf-

trag, den das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung vom 28. Mai 1993 an den Gesetzgeber gerichtet hat: „Er bleibt vielmehr aufgrund seiner Schutzpflicht weiterhin dafür verantwortlich, daß das Gesetz tatsächlich einen – unter Berücksichtigung entgegenstehender Rechtsgüter – angemessenen und als solchen wirksamen Schutz vor Schwangerschaftsabbrüchen bewirkt. Stellt sich nach hinreichender Beobachtungszeit heraus, daß das Gesetz das von der Verfassung geforderte Maß an Schutz nicht zu gewährleisten vermag, so ist der Gesetzgeber verpflichtet, durch Änderung oder Ergänzung der betreffenden Vorschriften auf die Beseitigung der Mängel und die Sicherstellung eines dem Untermaßverbot genügenden Schutzes hinzuwirken (Korrektur- oder Nachbesserungspflicht)."

Auch wenn der Hl. Vater uns durch seinen Brief vom 11.1.1998 eine schwierige Aufgabe übertragen hat, so sind wir doch der Überzeugung, daß eine an diesem einen Punkt erneuerte Fassung der Beratungstätigkeit zum Wohl unserer Gesellschaft sein wird und den schwangeren Frauen in Not besser dienen kann. Die Regelung der Einzelheiten hat er den Bischöfen und ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern überlassen.

„Das Evangelium neu entdecken"

Ein Gespräch mit Andrea Riccardi von der Gemeinschaft Sant'Egidio

Eine für kirchennahe Bewegungen ungewöhnliche öffentliche Aufmerksamkeit findet seit Jahren die römische Gemeinde Sant'Egidio – innerhalb Italiens mit ihren vielfältigen sozialen Aktivitäten, international mit ihren Vermittlungsbemühungen in Krisenregionen. Zweimal wurde sie bereits für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen. Wir sprachen mit einem der Gründer der Gemeinschaft, dem Historiker Andrea Riccardi. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Riccardi, was hat Sie persönlich und Ihre Freunde bewegt, als Sie sich Ende der 60er Jahre auf die Suche machten nach einer neuen Gemeinschaftsform, um sich als Christen zusammenzufinden?

Riccardi: Für uns – nicht nur für mich und meine Freunde, sondern für unsere ganze Generation – war das Datum 1968 sehr wichtig. 1968 steht für den sozialen Wandel in Nordamerika und Europa. 1968 trat eine neue Generation in den Vordergrund, die den Krieg allenfalls aus der Erinnerung der Eltern kennengelernt hatte. Diese Generation fragte sich, welche Zukunft das Abendland haben würde – auf politischem ebenso wie auf persönlichem Gebiet.

HK: Das klingt so, als hätten Sie eine insgesamt positivere Sicht dessen, wofür das Datum 1968 gemeinhin steht, positiver jedenfalls, als es vielfach in der katholischen Kirche gesehen wird...

Riccardi: Yves Congar sagte mir einmal (ich habe ihn oft in Paris besucht, und er besuchte uns in Sant'Egidio), das Konzil und '68 seien zwei Ereignisse, die zusammengehörten. Beides habe miteinander zu tun. Das eine beziehe sich auf das andere. Beide machten den Kern der 60er Jahre aus. Im übrigen war '68 keineswegs auf Westeuropa beschränkt – denken Sie an das Klima von Prag 1968. '68 steht für die Suche nach Neuem.

HK: Was haben Sie damals religiös-kirchlich an Neuem gesucht?

Riccardi: In einer bestimmten Phase meiner Biographie spürte ich in mir den Wunsch danach, gewissermaßen in der ersten Person zu leben, eigene Wege zu gehen. Die katholischen Verbände in Italien kamen mir veraltet vor. Es gab damals zuviele politische Verwicklungen. Hinzu kam die enge Verquickung mit der „Democrazia cristiana". Christsein hieß damals zugleich, einer bestimmten Partei nahestehen. Für mich bedeutete Christsein etwas anderes. Die Mentalität dieser Vermischung von Christsein und Parteipolitik war nicht meine Sache. Beim Aufstieg der Linken kam es zu anderen Zweideutigkeiten.

„Die Armen betrachten wir als unsere Freunde und Familienangehörigen"

HK: Soweit negativ zu dem, was Sie nicht wollten. Was wollten Sie positiv?

Riccardi: Meine Vorstellung damals war sehr einfach: Ich suchte nach etwas Authentischem. Der Geschmack des Evangeliums; das Evangelium in die Hände nehmen; das Evangelium lesen; was sagt das Evangelium? Wie als Christ in einer modernen Großstadt leben? In den 60er Jahren richtete sich die Kirche neu aus – in der Zeitgenossenschaft; sie ging auf die neuen Generationen zu. Wir hatten das Recht und den Willen, neu zu beginnen. Mein Erlebnis in der damaligen Zeit war: Ich entdeckte für mich das Evangelium

neu. Ich wollte nach dem Evangelium leben – ohne zuviele Hinzufügungen.

HK: Zuweilen wird Sant'Egidio in der Literatur als „Basisgemeinde" bezeichnet, als eine unter vielen, die es gerade in den 70er Jahren in Italien gab. Versteht sich Sant'Egidio als eine „Basisgemeinde"?

Riccardi: Der Begriff der „Basisgemeinde" ist für die Lage in Lateinamerika kennzeichnender als für Europa. Ich kenne die lateinamerikanische Debatte über dieses Thema vor allem aus El Salvador. Die Basisgemeinden stehen in enger Verbindung zur gesellschaftlichen und kirchlichen Wirklichkeit dieses Subkontinents. Dennoch ist natürlich richtig: Sant'Egidio war von Anfang an eine Gemeinschaft, die an der Basis, in den Vorstädten, lebte.

HK: Die italienischen Basisgemeinden der 70er Jahre sind heute weithin verschwunden, während Sant'Egidio – nimmt man den kirchenamtlichen Zuspruch zum Maßstab – inzwischen zu den etablierten Größen in der katholischen Kirche gehört. Wo liegt der Unterschied?

Riccardi: Die Frage der Unterschiede stelle ich mir in meiner Arbeit als Historiker oder Soziologe. Auf der Ebene des Glaubenszeugnisses lebt man nicht, indem man Unterschiede hervorhebt. Unsere Vorstellung bestand darin, eine kirchliche Gemeinschaft aufzubauen. Für uns war dieser Versuch, eine neue kirchliche Gemeinschaft zu leben, Schöpfung und Gabe. Wir waren nicht an Kritik gegenüber kirchlichen Institutionen interessiert. Das Konzil öffnete uns den Weg, um die Kirche als Gemeinschaft zu leben. Für mich besteht das Konzil nicht in erster Linie aus Texten, sondern aus einem bestimmten Klima, einer bestimmten Geisteshaltung. Unser Problem waren vor allem die Armen. Wir wollten Rom kennenlernen, die Armen in dieser Stadt entdecken, ähnlich wie man nach und nach einen Blick bekommt für die Armen in der sogenannten Dritten Welt.

HK: Nun ist die Arbeit etwa mit den Armen und für sie keine Erfindung von Sant'Egidio. Gerade die Kirchen mit ihren zahlreichen sozialen Institutionen tun auf diesem Gebiet einiges. Das ist in Deutschland so und in Italien im Kern sicherlich nicht viel anders. Was unterschied damals und unterscheidet bis heute Ihre Arbeit von derjenigen der etablierten Kirche?

Riccardi: Es ist keine Schande, das gleiche zu tun, auch wenn man dies auf unterschiedlichen Wegen tut. Von Anfang an war es unser Anliegen, Beziehungen zu den Armen aufzunehmen, nicht Werke, Institutionen zu errichten, selbst wenn wir auch dieses hin und wieder tun. So organisieren wir beispielsweise Häuser für alte Menschen, hier in Trastevere ein Haus für AIDS-kranke Kinder, und haben gerade ein Haus für AIDS-Kranke eingerichtet. Die institutionelle Seite ist für uns aber nicht das Entscheidende. Das Wichtigste ist für uns, freundschaftliche Beziehungen zu den Armen zu leben. Die Armen betrachten wir in Sant'Egidio als unsere Freunde und Familienangehörigen. In diesem Geist helfen wir etwa 4000 alten Menschen allein hier in Rom.

HK: Inwieweit läßt sich dieser Ansatz in der Sozialarbeit auch auf andere Bereiche der Arbeit von Sant'Egidio übertragen? Mit anderen Worten: Worin besteht die eigene Methodologie von Sant'Egidio etwa bei Friedensgesprächen?

Riccardi: Man könnte in der Tat sagen: Hier ist Sant'Egidio der Vergangenheit mit der Arbeit mit den Armen, dort Sant'Egidio der Gegenwart mit der diplomatischen Arbeit. So ist es aber gerade nicht. Es gibt ein Sant'Egidio, das sich – neben anderem – auch für den Frieden einsetzt. Wie wir das machen? Begonnen haben wir damit, daß wir Menschen aus dem Mittleren Osten, Libanesen und anderen, persönlich halfen und den Kontakt mit ihnen pflegten. Auch mit Mosambik: Wie konnte man einem zerstörten Land helfen, wenn man nicht den Frieden suchte?

HK: Aber irgend etwas muß doch hinzukommen, was dann – im Fall von Mosambik sogar erfolgreiche – Bemühungen um einen Friedensschluß auf höchster politischer und diplomatischer Ebene möglich machte. Was ist das?

Riccardi: Unsere Mittel sind: Bekanntschaft mit den Menschen vor Ort und Vertrautheit mit den örtlichen Verhältnissen, Vertrauen und ansonsten immer wieder die Versicherung, daß man nichts anderes im Sinne hat als den Frieden. Als wir das Friedensabkommen von Mosambik unterschrieben hatten, wurden wir gefragt, was wollt ihr nun in Mosambik machen? Wollt ihr künftig gewissermaßen als Garant des Friedens auftreten? Der Präsident lud mich nach Mosambik ein: großer Bahnhof, blaues Ordensband, goldenes Verdienstkreuz, nationaler Held... man kennt die Dinge. Aber wir haben das nicht gewollt. Da haben wir gesagt: Unsere Mission ist beendet. Wir kehren nach Rom zurück, um unsere normale Arbeit zu tun. Mit anderen Worten: Wir haben kein anderes Ziel als den Frieden.

„Wir sind weder der diplomatische Arm des Vatikans, noch derjenige Italiens"

HK: Mitarbeiter eines x-beliebigen Außenministeriums oder andere Fachleute aus Außenpolitik und Diplomatie kennen doch auch die Menschen vor Ort, wissen Bescheid über die örtlichen Verhältnisse und verfügen über Kontakte. Was unterscheidet Ihre Arbeit von derjenigen von Fachleuten auf diesem Gebiet? Welche Methoden wenden Sie an, die andere nicht kennen oder wenigstens nicht anwenden?

Riccardi: Die Frage müssen Sie den Diplomaten und Außenpolitikern stellen. Selbstverständlich sagen wir nicht: Nur wir können Frieden herbeiführen. Eine andere Frage ist es jedoch, ob es in einem bestimmten Fall gelingt, eine Synergie herzustellen zwischen verschiedenen Privatpersonen, den Regierungen und uns als Gesprächspartnern. Ohne die Regierung eines betreffenden Landes kann kein Frieden zustandekommen. Ob Italien in der Lage gewesen wäre, einen Friedensschluß in Mosambik herbeizuführen, kann ich nicht beurteilen. Die Rolle Italiens, Frankreichs, Portugals, der

Vereinigten Staaten war sehr wichtig in dem Friedensprozeß – das ist das eine –, die tatsächliche Zusammenarbeit mit den verschiedenen beteiligten Institutionen aber etwas anderes.

HK: Offensichtlich verfügt ein Initiator wie Sant'Egidio über Eigenschaften und Fähigkeiten, die nicht einfach identisch sind mit Expertenwissen und politischem Sachverstand. Welche sind das?

Riccardi: Ein Element hierbei ist sicherlich die nötige Beharrlichkeit und Geduld, mit der wir Kontakte pflegen und Gespräche führen. Im Fall von Mosambik haben wir anderthalb Jahre gearbeitet. Die Situation war in dieser Zeit manchmal zum Verzweifeln: Monat um Monat keine Ergebnisse. Wir haben in dieser Zeit Flexibilität gezeigt und waren zugleich überzeugt davon, daß wir es schaffen würden. An jedem Tag gab es 100, 200, 300 Tote, abscheulich. Zugleich hatten wir das Gefühl, daß das mosambikanische Volk zu uns hielt. Das ist – wenn Sie so wollen – unsere Methodologie.

HK: Geduld alleine wird andererseits auch nichts ausrichten. Daher noch einmal gefragt: Worin liegt die eigene und unverwechselbare Kompetenz von Sant'Egidio auf diesem Gebiet?

Riccardi: Diplomaten stellen uns immer wieder diese Frage. Ich weiß nicht, worin unsere Kompetenz besteht. Ich kann Ihnen Geschichten davon erzählen, wie sich die Kontakte und Gespräche zugetragen haben, worin unsere Probleme bestanden, was unsere Stärke ausmachte. Und darüber hinaus – wenn Sie mir diese Bemerkung erlauben – kann ich nur entschieden davon abraten, einen Italiener, überhaupt einen mediterranen Menschen nach seiner Methodologie zu fragen…

HK: Heißt das, daß es so etwas wie Sant'Egidio nur in Italien mit seinen spezifischen Mentalitäten und Einstellungen geben kann?

Riccardi: In verschiedenen Ländern ist die Erfahrung von Sant'Egidio entstanden. Das römische Umfeld spielt bei unserer Arbeit sicherlich eine wichtige Rolle: die alten Gemäuer dieses Klosters, die gastfreie Gemeinschaft als eine Wirklichkeit unter Menschen. Menschen, die hier hinkommen, spüren, daß wir nichts anderes wollen, als mitzuhelfen, den Frieden zu schaffen. Wir haben keine wirtschaftlichen und andere Interessen.

HK: Welche Rolle spielt dabei die Stadt Rom?

Riccardi: Der Rahmen dieser Stadt flößt Sicherheit ein. Es ist die Stadt zweier Zentren, demjenigen Italiens und demjenigen einer Weltkirche. Rom ist einerseits eine schwache Stadt. Andererseits ist Rom eine „agora". Einerseits fasziniert die Vergangenheit dieser Stadt, andererseits laufen in ihr Fäden aus der ganzen Welt zusammen, bildet sie ein Zentrum. All das trägt zu einem Klima bei, das unsere Arbeit erst möglich gemacht hat. Wenn Freunde aus Frankreich fragen: Ist das auch in Paris möglich? kann ich nur sagen: Die Frage könnt nur Ihr selbst beantworten.

HK: Welche Rolle spielt darüber hinaus die nicht nur räumliche Nähe zum Vatikan? Ist sie Teil Ihres Konzeptes?

Riccardi: Zu dieser Frage gibt es verschiedene Thesen. So wird etwa die Ansicht vertreten, Sant'Egidio sei so etwas wie der diplomatische Arm des Vatikans. Was der Vatikan – aus welchen Gründen auch immer – nicht tun kann, das macht Sant'Egidio. Das ist eine These, die plausibel klingt. Es könnte sich tatsächlich so verhalten. Ihr einziger Fehler besteht darin, daß sie falsch ist. Würde der Vatikan uns in einem konkreten Fall um einen Gefallen bitten, würden wir es tun. Aber der Vatikan ist nie an uns herangetreten. Eine Erleichterung für unsere Arbeit ist das christliche Rom insgesamt, aber nicht der Vatikan. Wir sind weder der diplomatische Arm des Vatikans, noch derjenige Italiens.

„Pfarreien sollen auf keinen Fall Abbilder von Sant'Egidio sein"

HK: Und der Papst persönlich, wie steht es um die Verbindung zu ihm?

Riccardi: Der Papst ist unser Bischof, der Bischof von Rom. Wir haben ihn in verschiedenen Pfarrgemeinden Roms getroffen. Alle anderen Kontakte haben weniger mit dem Papst als mit der Rolle Roms in der Weltkirche zu tun. Zu vielen italienischen wie auch ausländischen Priestern haben wir im Laufe der Jahre Kontakte bekommen. Das ist Rom. Man kennt sich mal mehr, mal weniger. Hinzu kommen die ökumenischen Kontakte: Protestanten, Orthodoxe.

HK: Wenn schon nicht Arm des Vatikans, so könnte Sant'Egidio vielleicht ein Werkzeug der einen oder anderen Großmacht und ihrer Diplomatie sein…

Riccardi: Im Fall von Algerien hat man gesagt, wir machten nur die Arbeit, um die die Amerikaner gebeten haben. Oder es gibt die These, daß die italienische Regierung uns hilft. Wir folgen bei der Arbeit unserem Gewissen. Die Dinge sind weniger organisch, als man gemeinhin annimmt. Wir sind die Handwerker, die anderen die Großindustrie.

HK: A propos Algerien. In Mosambik hatten Sie Erfolg, im Fall von Algerien nicht. Ohne daß wir an dieser Stelle auf Details der algerischen Friedensgespräche eingehen können – sehen Sie die algerischen Gespräche auch vornehmlich als gescheitert an?

Riccardi: Ich nenne diesen Vorgang ein Scheitern mit Erfolg. Das Scheitern von Sant'Egidio, Europas, Algeriens besteht darin, daß weiterhin Menschen sterben. Wir haben einen Versuch gewagt beim Kolloquium in Rom, der nach drei Jahren Schmerz und Terror der einzige bleibt.

HK: Und der Erfolg?

Riccardi: Er bestand darin, daß wir es fertig gebracht haben, daß die algerische Frage auf die erste Seite der Weltpresse

kam, sprich: daß dieser Frage bzw. der Suche nach einer friedlichen Lösung endlich die öffentliche Aufmerksamkeit zuteil wurde, die sie verdient hat.

HK: Was hat Sant'Egidio durch das Scheitern der algerischen Gespräche gelernt?

Riccardi: Man sollte nicht immer versuchen, der Friedensengel sein zu wollen. Dennoch muß man sich für den Frieden einsetzen, nach Wegen suchen, den Frieden herbeizuführen. Was Algerien angeht, können wir nicht zufrieden sein; trotzdem sind wir nicht nur unzufrieden mit unserer Arbeit. Nach drei Jahren spricht man immer noch vom Treffen in Rom. In mir selbst spüre ich eine tiefe Traurigkeit. Frankreich, Europa – was habt Ihr unternommen? Ich habe mit vielen europäischen Politikern darüber gesprochen. Sie sagten zumeist bloß: Algerien, was kann man da machen?

HK: Könnte man die Frage nach der ureigenen Kompetenz einer Gemeinschaft wie Sant'Egidio vielleicht beantworten mit einem Begriff, der hier nicht abwertend, sondern – im Gegenteil – durchaus positiv gemeint ist: Naivität? Eine Haltung also, die – trotz aller Einwände und Bedenken von Experten – schlicht und einfach zum Handeln herausfordert, indem man sagt: Wir können und dürfen nicht nichts tun. Und die sich in dem einen oder anderen Fall als produktiver erweisen kann als die Haltung aller Experten, die zwar alles wissen, aber meinen, wenig tun zu können?

Riccardi: Dieser Ansatz scheint mir sehr interessant zu sein. Es handelt sich um die Naivität von Männern und Frauen, die lediglich Experten in Fragen der Humanität sind. Unsere Erfahrung von Ländern wie Algerien und Mosambik hat uns dahin gebracht, uns zu engagieren. Auch im Fall von Algerien haben wir mit einer gewissen Naivität begonnen, aber mit einer durchaus verantwortlichen Naivität. Wir waren frei. Wir waren nicht Frankreich, das die Algerier im eigenen Land hat. Wir waren nicht Italien, das das Öl braucht. Wir waren nicht Deutschland, das Frankreich keine Probleme bereiten will, nicht der Vatikan, der auf die Bischöfe vor Ort Rücksicht nehmen muß. Wir haben unsere Verantwortung wahrgenommen. Wir waren es, die gesagt haben: Wir müssen das Schweigen brechen.

HK: Die Entstehung und der – in einem gewissen Sinne – Erfolg einer Gemeinschaft wie Sant'Egidio ist auch eine Antwort auf eine bestimmte innerkirchliche Lage. Inwieweit ist Sant'Egidio auch eine Reaktion auf die Krise traditioneller Sozialformen, etwa der Pfarrei?

Riccardi: Die Territorialpfarrei ist mit der Entstehung der Städte in eine Krise gekommen. Sie eignete sich besonders für das Land. Als Antwort darauf entstanden Verbände, Bewegungen und vieles andere mehr. Dennoch bin ich der Überzeugung, daß die territoriale Pfarrgemeinde weiter bestehen bleiben wird. Sie ist so etwas wie die Kirche aller. Die anderen Gruppierungen dagegen sind eher die Kirche meiner Wahl.

HK: Wie versteht sich Sant'Egidio im Unterschied und im Verhältnis zur Pfarrei?

Riccardi: Sant'Egidio ist zuallererst eine Antwort auf die Suche von Männern und Frauen nach einem Leben im Sinne des Evangeliums, in zweiter Hinsicht aber auch eine Antwort auf die Krise der Territorialpfarrei. Sant'Egidio stellt sich nicht gegen die Territorialpfarrei. Wir versuchen aber Männer und Frauen zu erreichen, die von der Territorialpfarrei nicht erreicht werden.

HK: Ist eine gewisse Konkurrenz zwischen Gemeinschaften wie Sant'Egidio und den Pfarreien nicht unvermeidlich?

Riccardi: Uns ist nicht daran gelegen, daß die Kirche als ganze so ist wie wir. Im jugendlichen Alter ist man von sich selbst überzeugt, grenzt sich von anderen ab – das gilt für Individuen ebenso wie für Gruppen. Im Laufe der Zeit ist auch bei uns die Erfahrung herangereift: Es kann nicht darum gehen, die Kirche nach unserem Beispiel anzupassen. Die Pfarreien sollen und können keine Abbilder von Sant'Egidio sein. Das wäre ein Verlust für die Kirche. Sant'Egidio versteht sich als eine Form neben und zusammen mit anderen innerhalb der Kirche.

„Der Papst hat uns nicht den Auftrag erteilt, Assisi fortzusetzen"

HK: An der Liturgie, wie sie in Sant'Egidio gefeiert wird, fällt ihre ostkirchliche Prägung auf. Welchen speziellen Stellenwert hat die Liturgie innerhalb der Gemeinschaft?

Riccardi: Es gibt einen roten Faden der Gemeinschaft, nämlich das Gebet, zu dem wir hier in der Kirche Sant'Egidio jeden Abend zusammenkommen und das auch ein fester Bestandteil des Lebens der Gemeinschaften außerhalb Roms ist, sowie die Feier der Eucharistie am Sonntag. Die Woche steht für die Arbeit, für das Engagement für den Nächsten, aber auch für das gemeinschaftliche Gebet und die Lektüre der Bibel innerhalb des zeitlichen Rahmens, den ein Wochentag bietet. Die Liturgie am Sonntag ist der Ort, an dem sich die ganze Gemeinschaft zusammenfindet. Entsprechend der ostkirchlichen Tradition braucht es für die Liturgie genügend Raum und Zeit. In der Liturgie feiern wir ein Geheimnis und hören nicht nur einem Vortrag zu. So treten wir ein in die Wirklichkeit Gottes mit uns.

HK: Steht das Interesse an „schöner" Liturgie für Sant'Egidio in Spannung zum Engagement für die Armen?

Riccardi: Gerade die Armen haben uns auf diesem Gebiet einiges gelehrt. Für uns junge bürgerliche, für uns traditionelle Kirchgänger mußte die Liturgie eine Botschaft haben, am besten noch eine Diskussion. Die Armen möchten dagegen eine „schöne" Liturgie haben. Der Tag des Herrn soll für sie ein Tag sein, der sich unterscheidet.

HK: Sant'Egidio wird in diesem Jahr 30 Jahre alt. In welcher

Hinsicht hat sich die Gemeinschaft in diesen Jahren verändert – abgesehen davon, daß ihre Mitglieder älter geworden sind?

Riccardi: Natürlich ist die Generation der Gründer älter geworden. Dennoch ist die größte Gruppe von Mitgliedern heute um die 30 Jahre alt. Verändert haben wir uns ansonsten vor allem in einem Punkt: Wir dachten zunächst überhaupt nicht daran, eine Bewegung zu schaffen, die auch außerhalb von Rom ansässig ist. Wir begannen als eine Gemeinschaft in und nur in Rom. Wir wollten keine Bewegung gründen, die in Deutschland, Belgien, Guatemala, auf Kuba, in El Salvador, Afrika oder anderswo präsent ist.

HK: Wie ist es dennoch dazu gekommen?

Riccardi: Wir haben die Welt nicht gesucht. Die Welt hat vielmehr uns gesucht. Es sind Freunde hier nach Rom gekommen und haben gefragt: Können wir Eure Erfahrungen in unserem Land leben? Unsere Antwort war: Warum nicht? Aus welchem Grund hätten wir nein sagen sollen? So ist eine Gemeinschaft nach der anderen entstanden, eine Gemeinschaft von Gemeinschaften, eine Art von Familie, die sich Sant'Egidio nennt. Wir sind keine Bewegung, wir sind eine Bruderschaft von Gemeinschaften. Das ist die wichtigste Veränderung innerhalb unserer Gemeinschaft, und sie fand vor allem in den 80er Jahren statt. Auf diese Weise ist Sant'Egidio zunächst europäisch, dann afrikanisch und schließlich lateinamerikanisch geworden.

HK: Die Vielfalt der Weltkirche bildet sich so bis zu einem gewissen Grade innerhalb Ihrer Gemeinschaft ab. Wie gehen Sie damit um?

Riccardi: Uns stellt sich zunehmend die Frage: Wie sieht ein polyzentrisches Sant'Egidio aus? Die Liturgie in Mosambik und Kamerun sind verschieden. Dennoch gibt es einen bestimmten Geist, der beide Orte verbindet, eine Freundschaft über die Grenzen der Kulturräume hinweg. Das ist der Beginn der Zukunft einer Gemeinschaft, die aus erwachsenen Gemeinschaften besteht.

HK: Der Name von Sant'Egidio verbindet sich gerade auch mit dem Engagement für die jährlich stattfindenden interreligiösen Gebete im Anschluß an das Gebetstreffen von Assisi, das 1986 auf Einladung des Papstes zustandekam. Welches Anliegen steht für Sant'Egidio hinter diesem Engagement?

Riccardi: Der Papst hat in Assisi weniger eine Rede gehalten, sondern eine Ikone aufgestellt, ein Bild, eine Vision von einer zukünftigen Welt. Dahinter steht die Vorstellung, daß in jeder Religion die Idee von Brüderlichkeit und Frieden steckt. Diese Vorstellung gilt es wachzuhalten. Die Welt soll die Vertreter der verschiedenen Religionen nicht gegeneinander gerichtet sehen, sondern den einen zusammen mit dem anderen. Das ist nicht – wie manch einer fürchtet – gleichbedeutend mit Synkretismus.

HK: Assisi fand drei Jahre vor dem Ende des Ost-West-Gegensatzes statt und dennoch scheint dieses Datum nichts von seiner visionären Kraft verloren zu haben. Inwieweit hat die Wende von 1989 die Bedeutung des interreligiösen Engagements beeinflußt?

Riccardi: Nach dem Zusammenbruch der Mauer haben Gewalt und Krieg in den Religionen eine bedeutende Rolle gespielt: in Jugoslawien, Algerien und anderswo. Die Ära der Einteilung der Welt in zwei politische Lager ist beendet. Nun ist diese eine Zivilisation gefragt, welche Rolle in ihr die Religionen spielen sollen und können. Die Religionen spielen eine öffentliche Rolle, im Guten wie im Schlechten. Religion wird immer wieder instrumentalisiert und läßt sich instrumentalisieren.

HK: Die Fortsetzung der interreligiösen Gebetstreffen über 1986 hinaus war nicht einfach selbstverständlich. Es bedurfte eines neuen Anstoßes dazu. Warum hat sich Sant'Egidio darauf eingelassen?

Riccardi: Gleich nach Assisi habe ich gesagt: Assisi muß weitergehen. Ein Kardinal sagte mir damals: Nein, Assisi ist ein einmaliges Ereignis gewesen. Ich antwortete: Assisi war einmalig, eine schöne Geste. Nun müssen wir aber von der schönen Geste zur alltäglichen Praxis kommen. Im Alltag der Religionen und Kirchen müssen wir ein Klima gemeinschaftlichen Zusammenlebens entwickeln. Als wir das erste Treffen veranstalteten, waren manche damit nicht einverstanden. Der Papst hat uns nicht den Auftrag erteilt, Assisi fortzusetzen, aber er hat anerkannt, daß Assisi – dank unserer Arbeit – jährlich weitergeht.

„Aus dem Schatz des Christentums müssen wir neue Dinge hervorholen"

HK: Aus dem kirchlichen Verbandswesen sind wir es gewohnt, daß Gruppen dieser Art sich spezialisieren auf bestimmte Sachfragen und Anliegen. Sant'Egidio kümmert sich um Obdachlose und um alte Menschen, um AIDS-Kranke und den Frieden in Jugoslawien, Burundi und Guatemala. Die Gemeinschaft tut nicht nur viel, sie tut vor allem viel Unterschiedliches. Tut sie zu viel?

Riccardi: Nein, durchaus nicht. Wir sind immer wieder dabei, uns auf das zu beschränken, was uns wesentlich erscheint, uns zu spezialisieren. Wir sind eine Gemeinschaft innerhalb der Kirche, und da gibt es viel Unterschiedliches zu tun. Es gibt die Armen, die Obdachlosen, die AIDS-Kranken, hier ist ein Problem, dort ein anderes. Zugleich helfen uns dabei aber auch viele Personen. Die Arbeit ist auf viele Schultern verteilt. Aber richtig ist, wir wollen als Gemeinschaft nicht nur für eine Gruppe, etwa die alten Menschen, arbeiten oder nur für ein Thema, etwa den Frieden in der Welt. Im übrigen gibt es immer auch Arbeiten, die beendet werden, und andere, die neu anzupacken sind, das ist Teil der Wirklichkeit dieser Stadt.

HK: Einer Gemeinschaft wie Sant'Egidio kann es nicht gleichgültig sein, wie die katholische Kirche sich gegenüber

der modernen Lebenswirklichkeit verhält. Manche in der Kirche geben sich ausgesprochen reserviert bis ablehnend, mit dem Ziel, auf diese Weise das eigene Profil zu schärfen. Wie stehen Sie zu solchen Tendenzen?

Riccardi: Wir Christen sind zuweilen in der Gefahr, unsere Zeit zu dämonisieren, aus Nostalgie, manchmal auch in Erwartung neuer, besserer Zeiten. Die zeitgenössische Wirklichkeit ist möglicherweise verrückt, aber sie ist die Wirklichkeit, in der wir leben. Ich lebe nicht im Zeitalter des Apostels Paulus, nicht in der von Franz von Assisi, weder in der Zeit der Reformation, noch der Gegenreformation. Die Modernität beherrscht uns – so ist die Wirklichkeit nun einmal –, zugleich haben wir aber auch die Fähigkeit, unser Leben in die eigene Hand zu nehmen und zu gestalten.

HK: Also kein Versuch, nach dem erfolgreich beendeten Kampf gegen den Kommunismus nun das zum Feind zu erklären, was man gerne pauschal Liberalismus nennt?

Riccardi: Das ist Vergangenheit. Das klingt nach dem überholten „dritten Weg" der Kirche zwischen Liberalismus und Marxismus. Der Liberalismus hat zwar gewonnen, aber weder hat das Abendland gewonnen noch das Christentum. Wir haben es zunehmend mit Zivilisationen zu tun, die den Werten von Christentum und Demokratie fremd gegenüberstehen. Nach dem Wegfall des Kommunismus müssen wir uns fragen, wie wir als Christen in einem neuen Rahmen anders leben können. Aus dem Schatz des Christentums müssen wir neue Dinge hervorholen, über neue Strategien der Präsenz in einer veränderten Welt nachdenken.

Umstrittener Konsens

Die Diskussion über die Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Bis zum 1. Mai sollen die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes ihre Zustimmung zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre bekunden. In Deutschland zeichnet sich ein positives, wenn auch differenziertes Votum der lutherischen Kirchen ab. Gleichzeitig äußern aber Theologen schwere Bedenken gegen den lutherisch-katholischen Text, der in entscheidenden Punkten keinen Konsens bringe.

„Aufgrund der vorgetragenen Bedenken fordern wir dazu auf, die GE (= Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre) in der vorliegenden Form abzulehnen. Will man jedoch die GE nicht in jeder Hinsicht ablehnen, dann muß in jedem Fall verneint werden, daß die GE einen ‚Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre' darstellt." In diesen Sätzen gipfelt eine von zunächst 141 deutschsprachigen evangelischen Theologieprofessoren bzw. -dozenten unterzeichnete Stellungnahme zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von Lutherischem Weltbund und Päpstlichem Einheitsrat. Dieser massive Protest theologischer Hochschullehrer, am 29. Januar veröffentlicht, markiert den bisherigen Höhepunkt einer theologisch-kirchenpolitischen, teilweise recht polemisch geführten Auseinandersetzung, die sich seit Mitte 1997 in zahlreichen Aufsätzen und Leserbriefen niedergeschlagen hat.

Der definitive Text der Gemeinsamen Erklärung liegt seit Anfang 1997 vor (vgl. HK, April 1997, 191–200). Sie wurde vom Generalsekretär des LWB mit folgender Frage an die Mitgliedskirchen versandt: „Akzeptiert Ihre Kirche die in § 40 und § 41 der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre erreichten Ergebnisse und bejaht somit, daß aufgrund der Übereinstimmung über das grundlegende Verständnis und die grundlegende Wahrheit unserer Rechtfertigung in Christus, welche die Gemeinsame Erklärung bezeugt, die Lehrverurteilungen der Lutherischen Bekenntnisschriften hinsichtlich der Rechtfertigung die Lehre der römisch-katholischen Kirche über die Rechtfertigung, wie sie in der Gemeinsamen Erklärung dargestellt ist, nicht mehr treffen?" Die offiziellen Stellungnahmen der Kirchen sollen bis 1. Mai dieses Jahres beim Weltbund in Genf eingehen.

Wie weit reicht die Übereinstimmung?

Die deutschen Mitgliedskirchen des LWB sind im „Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes" (DNK) zusammengeschlossen, das seit 1948 besteht. Ihm gehören zunächst die Gliedkirchen der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland" (VELKD) an, also die Landeskirchen Bayern, Braunschweig, Hannover, Mecklenburg, Nordelbien, Sachsen, Schaumburg-Lippe und Thüringen. Dazu kommen die Oldenburgische, Pommersche und Württembergische Landeskirche, die „Lutherische Klasse" der (ansonsten reformierten) Lippischen Landeskir-

che und die kleine Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden, die als einzige deutsche LWB-Mitgliedskirche nicht der EKD angehört.
Am 13. Juni 1997 übermittelte das Deutsche Nationalkomitee den Kirchen einen Beschlußvorschlag zur Gemeinsamen Erklärung. Demnach sollten die Kirchen erklären, daß aufgrund des in der Gemeinsamen Erklärung bezeugten Konsenses in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre die Verurteilungen der katholischen Rechtfertigungslehre in den lutherischen Bekenntnisschriften die heutige katholische Lehre nicht treffe. Nach Monaten intensiver interner wie öffentlicher Diskussion sah sich das Nationalkomitee genötigt, einen *veränderten Beschlußvorschlag* zu erstellen, der am 20. November letzten Jahres den Kirchen vorgelegt wurde.

Dem war u. a. das Votum der *Arnoldshainer Konferenz* vorausgegangen, einer seit 1967 bestehenden Arbeitsgemeinschaft von EKD-Gliedkirchen, die nicht der VELKD angehören. In ihrer Stellungnahme vom 15. Oktober 1997 hieß es, die als wesentliches Strukturmerkmal der kirchenpolitischen Intention der Gemeinsamen Erklärung aufgestellte Formel vom „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre" sei nicht nur vom Wahrheitsverständnis evangelischer Theologie her, sondern auch unter dem pragmatischen Gesichtspunkt weiterer Schritte auf dem Weg zu einer möglichen Kirchengemeinschaft problematisch. Es könne, so Arnoldshain, nicht ausgeschlossen werden, daß die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre sich als ein „Rückschritt auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft" erweisen könnte.
Die neue Beschlußvorlage des DNK unterscheidet sich vor allem in zwei Punkten von der ursprünglichen: Es ist nicht mehr mit der Gemeinsamen Erklärung von einem „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre" die Rede, sondern nur noch von den in der Erklärung dargelegten „Übereinstimmungen in der Rechtfertigungslehre". Und die Vorlage verweist ausdrücklich auf die beigefügten „Erläuterungen zum Beschluß", die als „Klarstellungen" den Hintergrund für die Entschließung abgeben sollen. Neu hinzugefügt wurde außerdem der Passus: „Die Gemeinsame Erklärung ist eine gute Grundlage für die ökumenische Weiterarbeit und ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer vertieften Kirchengemeinschaft."

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in *Bayern* ist in ihrer Ende November 1997 verabschiedeten Stellungnahme zur Gemeinsamen Erklärung nicht auf die Linie des neuen Beschlußvorschlags des Deutschen Nationalkomitees eingeschwenkt. Sie bejaht vielmehr ausdrücklich den in der Gemeinsamen Erklärung formulierten Grundkonsens und fügt hinzu: „Wir sind der Überzeugung, daß auf dieser Grundlage die verbleibenden Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar sind und daß sie diesen Konsens nicht aufheben." Auf der Grundlage von Ergebnissen und Methode der Gemeinsamen Erklärung soll, so die bayerische Stellungnahme, ein „differenzierter Konsens" auch im Blick auf die Lehre von der Kirche, vom Amt und von den Sakramenten sowie von der Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik erarbeitet werden. Zu Gesprächen über diese Themen sei man bereit.
Den im bayerischen Synodenbeschluß als solchen anerkannten Konsens stellt die Theologenerklärung von Ende Januar mit Argumenten in Frage, die auch schon in verschiedenen kritischen Voten der letzten Monate auftauchten. Es geht um die Rechtfertigung „allein aus Glauben" („sola fide"), den Glauben als Heilsgewißheit, das Sündersein des Gerechtfertigten, die Bedeutung der guten Werke für das Heil und die Funktion der Rechtfertigungslehre als Kriterium für Lehre und Leben der Kirche. In allen diesen Punkten erreicht die Gemeinsame Erklärung nach Auffassung der Theologen *keinen Konsens*. Von einem „unzureichenden Konsens" sprechen sie im Blick auf das Verhältnis von Gesetz und Evangelium; als unzureichend bezeichnet sie die mangelnde Berücksichtigung des Alten Testaments in dem lutherisch-katholischen Dokument. Alle diese Punkte finden sich auch in den „Erläuterungen" zur Beschlußempfehlung des Nationalkomitees, allerdings weniger apodiktisch formuliert und unter der Überschrift „Noch verbleibende Unterschiede trotz der Bejahung".

Prominentester Kritiker innerhalb der deutschen evangelischen Theologie ist der Tübinger Systematiker *Eberhard Jüngel*, dessen Name auf der Liste der Unterzeichner der Protesterklärung jetzt allerdings fehlt. Er hatte schon in einem Brief vom Juli 1997 schwere Bedenken gegenüber der Endfassung der Gemeinsamen Erklärung geltend gemacht und sich dann in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" (Heft 3/97, S. 394–406) in Auseinandersetzung mit Äußerungen von Bischof *Walter Kasper* von Rottenburg-Stuttgart sehr dezidiert zu Wort gemeldet.
In seinem ZThK-Aufsatz rieb sich Jüngel vor allem an Nr. 18 der Gemeinsamen Erklärung. Dort heißt es zunächst, die Rechtfertigungslehre sei ein „unverzichtbares Kriterium", das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren wolle. Dem wird hinzugefügt: „Wenn Katholiken sich von mehreren Kriterien in die Pflicht genommen sehen, verneinen sie nicht die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft." Jüngel hielt dagegen, daß die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre für die reformatorische Lehre es nicht erlaube, sich von anderen Kriterien in die Pflicht nehmen zu lassen. Wenn dies dennoch geschehe, „dann besteht an dieser entscheidenden Stelle kein Konsens mit der reformatorischen Lehre und also auch kein Konsens in den ‚Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre'".

Befürworter und Verteidiger der Gemeinsamen Erklärung sehen dagegen in ihr die unverzichtbaren Anliegen der lutherischen Reformation durchaus gewahrt bzw. verweisen auf die Bandbreite der lutherischen Tradition innerhalb der sich die Aussagen der Gemeinsamen Erklärung bewegten.

So schreibt *Harding Meyer*, ehemaliger Direktor des vom LWB getragenen Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung, in einem Beitrag für die „Evangelischen Kommentare" (Heft 1/98, S. 37 ff.), die lutherische Theologie vertrete wohl jene in der Gemeinsamen Erklärung beschriebene qualitative Einzigartigkeit des Rechtfertigungskriteriums. Sie könne aber schwerlich die numerische „Einzigkeit" des Rechtfertigungskriteriums vertreten, „so als gebe es für sie schlechterdings keine anderen Kriterien". Meyer kommt zu dem Schluß, die jüngste Kritik an der Gemeinsamen Erklärung habe keine zwingenden Gründe aufgezeigt, die es gebieten könnten, ihr die ungeschmälerte Zustimmung zu verweigern.

Unterschiedliche Konzeptionen von Ökumene und Kirchengemeinschaft

Für die Gemeinsame Erklärung haben sich auch weitere Theologen in die Bresche geworfen, die im theologischen Dialog zwischen Katholiken und Lutheranern seit Jahr und Tag engagiert waren bzw. sind, so etwa der Münchner Systematiker *Wolfhart Pannenberg* und sein Leipziger Fachkollege *Ulrich Kühn*. Die Unterzeichner der Theologenerklärung gegen die Gemeinsame Erklärung lassen sich nicht einem einzigen Lager innerhalb der gegenwärtigen evangelischen Theologie bzw. des katholisch-protestantischen Gesprächszusammenhangs zuordnen: Theologen reformierter Herkunft stehen neben solchen des liberalen Flügels und dezidierten Lutheranern. Jedenfalls zeigt sich sowohl bei Befürwortern wie Kritikern des lutherisch-katholischen Dokuments, daß es nicht nur um Einzelfragen der Rechtfertigungslehre geht, sondern um das *Grundverständnis von Ökumene und Kirchengemeinschaft*.

So sieht die Theologenerklärung die Gemeinsame Erklärung als „Baustein eines bestimmten ökumenischen Gesamtprogramms", dessen Umsetzung erst die volle Anerkennung der evangelischen Christenheit durch die katholische Kirche und die volle Gemeinschaft mit ihr bringen solle: „Es ist das Programm, das über eine Reihe von Lehrkonsensen hinausläuft auf die Integration auch der evangelischen Amtsträger in das Gefüge der römisch-katholischen Hierarchie."
Der Tübinger Systematiker *Eilert Herms*, Autor u. a. einer 1984 erschienenen kritischen Auseinandersetzung mit dem „Rahner-Fries-Plan" für eine „Einigung der Kirchen als reale Möglichkeit", bezeichnete jetzt die ökumenische Zielvorstellung der Gemeinsamen Erklärung als vollständig kompatibel mit der „römischen Zielvision" einer „Rückeingliederung... der aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften getrennter Brüder und Schwestern in die Einheit der allein in der Römischen Kirche subsistierenden Kirche Jesu Christi" (epd-Dokumentation, Nr. 3/98, S. 8). Herms fügte hinzu, es sei unklar, ob die Zielvision der Gemeinsamen Erklärung mit dem Verständnis von Kirchengemeinschaft vereinbar sei, das der Leuenberger Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa zugrundliege.

Hinter solchen und ähnlichen Äußerungen steckt der mehr oder weniger deutlich artikulierte Verdacht, „Rom" wolle die Lutheraner bzw. die reformatorischen Kirchen insgesamt auf eine Einheitskonzeption verpflichten, die mit deren Selbstverständnis nicht zu vereinbaren wäre. Demgegenüber betonen Befürworter der Gemeinsamen Erklärung eher das „fundamentale Interesse" der Reformation an „kirchlicher Einheit und Kontinuität" (Ulrich Kühn, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 6/97) und sehen den Konsens in der Rechtfertigungslehre als Chance, auch in den nach wie vor strittigen ekklesiologischen Fragen zu einem differenzierten Konsens zu kommen, ohne dabei die lutherische Identität aufs Spiel zu setzen.
„Welche Ökumene wollen wir eigentlich – können wir wollen? Diese Frage wird immer nur implizit mitverhandelt, sie müßte aber endlich als solche zum Gesprächsthema gemacht werden" – so der Heidelberger Systematiker *Wilfried Härle* (Evangelische Kommentare, 12/97), der die Theologenerklärungen wie einige andere Hochschullehrer mit schriftlichen Anmerkungen unterschrieben hat. Damit ist ein entscheidender Punkt angesprochen. Auf katholischer Seite liegt seit einigen Jahren die Ökumeneenzyklika Johannes Pauls II. vor, die ausdrücklich zum weiteren Dialog über die trennenden Fragen einlädt, aber doch auch manches im unklaren läßt. Die anglikanischen Bischöfe Englands haben sich vor kurzem mit einer differenzierten Stellungnahme zu „Ut unum sint" zu Wort gemeldet (vgl. HK, Februar 1998, 64 f.). Evangelische Theologie wäre gut beraten, sich auf diese Diskussion konstruktiv einzulassen, statt sich in konfessionalistische Schmollwinkel zurückzuziehen.
Die Auseinandersetzung um die Gemeinsame Erklärung im deutschen Protestantismus hat auch mit der Frage zu tun, wie sich künftig das Verhältnis zwischen der EKD, den Landeskirchen und den konfessionellen Zusammenschlüssen innerhalb der EKD gestalten wird. Hier werden derzeit die Karten neu gemischt (vgl. HK, Dezember 1997, 602 ff.). Es gibt Bestrebungen, die EKD als Kirche stärker zu profilieren, aber auch Stimmen nicht zuletzt aus der VELKD, die das Eigengewicht und Unverzichtbarkeit der Zusammenschlüsse bzw. konfessionellen „Familien" im protestantisch-kirchlichen Konzert.

Für Ulrich Kühn gilt es einem „neuen protestantischen Konfessionalismus" ebenso zu widerstehen wie einem „deutschen Sonderweg innerhalb des weltweiten Verbundes der lutherischen Kirchen". Demgegenüber sieht das Theologenvotum zur Gemeinsamen Erklärung eine Gefährdung der Gemeinschaft mit den nicht zum Lutherischen Weltbund gehörenden evangelischen Kirchen in Deutschland im Fall einer Bejahung der Erklärung als Lehrkonsens. Eilert Herms mahnt im selben Sinn, konstruktiv seien nur solche Beschlüsse zur Gemeinsamen Erklärung, „die Treue zu den

evangelischen Partnern wahren, weltweit, aber auch in der EKD". Luthertum in Deutschland könne sich nicht als solches abgesehen vom oder gar außerhalb vom Leben in der Leuenberger Gemeinschaft verstehen.

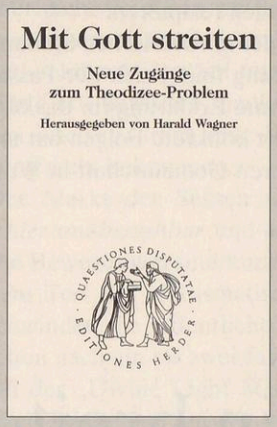
Warten auf die katholische Stellungnahme

Bisher haben von den LWB-Mitgliedskirchen in Deutschland Pommern, Bayern und zuletzt Anfang Februar Nordelbien der Gemeinsamen Erklärung zugestimmt. Die Synoden der übrigen Kirchen haben sich meist schon in einem ersten Durchgang mit dem Text befaßt; die verbindlichen Beschlüsse sind im Verlauf der nächsten Monate zu erwarten. Dabei ist keine Kirche an die Beschlußvorlage des Deutschen Nationalkomitees gebunden. Wie im Fall der bayerischen Kirche sind also auch weitere eigenständige und eigenprofilierte Stellungnahmen möglich. Mit der Ablehnung der Gemeinsamen Erklärung, wie sie vom Votum der 141 Theologen gefordert wird, ist nach derzeitigem Kenntnisstand nirgendwo zu rechnen.

In der Diskussion über die Gemeinsame Erklärung wird verständlicherweise immer wieder an die *Studie über die Lehrverurteilungen* des 16. Jahrhunderts erinnert, die 1986 vorgelegt wurde und zu der die EKD-Gliedkirchen 1993/94 offiziell Stellung genommen haben. Auch damals gab es im übrigen theologische Kritik an den Ergebnissen der Studie zu Rechtfertigung, Sakramenten und Amt, etwa von der Evangelisch-theologischen Fakultät Göttingen (Überholte Verurteilungen?, Göttingen 1991). Allerdings erreichte die Debatte seinerzeit nicht das gleiche Ausmaß und die gleiche öffentliche Beachtung wie jetzt der Streit um die Gemeinsame Erklärung.
Schon bei der Rezeption der Studie zu den Lehrverurteilungen hatten die evangelischen Kirchen in Deutschland erklärt, die in der „Konkordienformel" von 1577 enthaltene Verwerfung der katholischen Rechtfertigungslehre treffe den heutigen Partner nicht mehr. Gleichzeitig war aber auch die Stellungnahme zu den Lehrverurteilungen eine Zustimmung mit Vorbehalten und Differenzierungen. Sie war verbunden mit der Aufforderung an das katholische Lehramt, die offizielle Feststellung zu treffen, „daß die Verwerfungssätze von Trient die reformatorische Rechtfertigungslehre, das reformatorische Sakramentsverständnis, insbesondere das Abendmahlsverständnis, und das reformatorische Amtsverständnis nicht treffen, soweit dies nach dem Dokument LV (Lehrverurteilungen) und den Stellungnahmen der evangelischen Kirchen möglich ist".

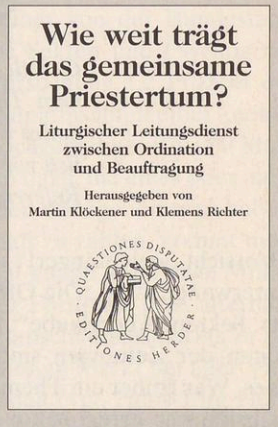
Eine offizielle katholische Antwort auf die Studie zu den Lehrverurteilungen ist bisher nicht erfolgt; es blieb bei einem in weiten Teilen zustimmenden Gutachten aus dem Einheitsrat (vgl. HK, April 1993, 175 ff.). Jetzt ist dagegen mit einer lehramtlichen Stellungnahme zur Gemeinsamen Erklärung fest zu rechnen, möglicherweise im Frühsommer. Für einen solchen Vorgang gibt es keinen Präzedenzfall:

Neu in der Reihe Quaestiones disputatae



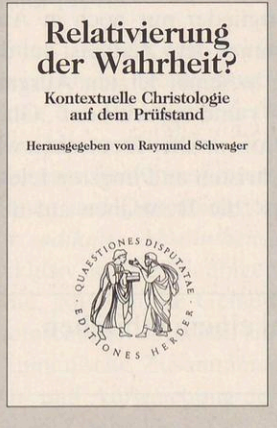
Wie sind Leid und Schmerz mit der Güte und Allmacht Gottes zu vereinbaren? Diese Frage beschäftigt Theologen und Philosophen seit Jahrhunderten. Die Autoren des vorliegenden Bandes treiben auf systematisch-theologischem Weg die Diskussion voran – aufeinander Bezug nehmend, sich voneinander absetzend, mit notwendigem Ernst wie denkerischer Freiheit.

Quaestiones disputatae, Band 169
160 S., Paperb., DM 38,– /öS 277,– /SFr 36.–
ISBN 3-451-02169-2



Durch den drastischen Priestermangel hat die Frage nach dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen eine neue Dimension erhalten. Der vorliegende Band führt die vom II. Vatikan. Konzil darüber begonnene Diskussion weiter, entwickelt zukunftweisende Perspektiven und zeigt, in welche Richtung theologisch verantwortete gangbare Wege aus diesem Dilemma führen können.

Quaestiones disputatae, Band 171
286 S., Paperb., DM 48,– /öS 350,– /SFr 46.–
ISBN 3-451-02171-4



In der Kirche ist unbestritten, daß die christliche Botschaft einer pastoralen Anpassung an die verschiedenen Völker und Kulturen bedarf. Gilt dies aber auch für das Zentrum der Botschaft, für das trinitarische und christologische Dogma – oder führt hier die Kontextualisierung zur Relativierung der Wahrheit?
Die damit zusammenhängenden Fragen sind kontrovers und sorgen für Konfliktstoff.

Quaestiones disputatae, Band 170
248 S., Paperb., DM 48,– /öS 350,– /SFr 46.–
ISBN 3-451-02170-6

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

Zum ersten Mal wird die katholische Kirche – in welcher Form auch immer – ein Ergebnis des ökumenischen Dialogs mit Kirchen der Reformation offiziell rezipieren.
Sowohl in der bayerischen wie in der nordelbischen Stellungnahme zur Gemeinsamen Erklärung findet sich der Passus: „Wir erwarten, daß die Gemeinsame Erklärung für das ökumenische Zusammenleben vor Ort konkrete Folgen hat und durch sie der Weg zu einer größeren Gemeinschaft in Wort, Sakrament und Dienst geebnet wird." Daß Ökumene einen langen Atem braucht, müßte allen Beteiligten inzwischen klar sein. Das gilt auch für Schritte über die Gemeinsame Erklärung hinaus, die in Nr. 43 selber klärungsbedürftige Fragen für das weitere Gespräch aufzählt. Bleibt die Hoffnung, daß die formelle Rezeption der Erklärung zur Rechtfertigungslehre trotz allem neuen Schwung in die ökumenische Landschaft bringt. *Ulrich Ruh*

Ein breites Spektrum

Sekten und der Markt der Weltanschauungen

Gerade auch über die Sekten ist Religion und manches, was dafür gehalten wird, zu einem Thema geworden, an dem auch die säkulare Öffentlichkeit nicht vorbeikommt. Selbst wenn das Ausmaß des Phänomens zuweilen übertrieben wird, muß es gesellschaftlich wie kirchlich-pastoral ernst genommen werden. Der Autor des folgenden Beitrags ist Referent des Bistums Limburg für Weltanschauungsfragen mit Sitz in Frankfurt.

„Vorsicht Seelenfänger!" – „Wie Scientology die Wirtschaft unterwandert"; – „Die Offensive der Gurus"; – „Wundertäter, Sekten, Aberglaube": Solche Schlagzeilen auf den Titelseiten der Zeitungen sind heutzutage nichts Ungewöhnliches. Was früher ein Thema von konfessionskundlichen Spezialisten war, erregt heute die Öffentlichkeit. Diese Tatsache scheint erklärungsbedürftig.
Auch die Glaubenslehren der großen Kirchen werden von einer wachsenden Zahl ihrer Mitglieder nur noch in Auswahl akzeptiert. Der „Spiegel", immer dem Zeitgeist auf der Spur, thematisierte den Vorgang in seiner letzten Ausgabe des vergangenen Jahres (22.12.97) und sprach vom „Glauben ohne Kirche". Nur noch 25 Prozent aller Deutschen wissen z. B. laut „Spiegel", was die Christen an Pfingsten feiern, und so sieht das Magazin bereits „die Deutschen auf dem Weg in die heidnische Republik".

Von einem dogmatischen zu einem ethischen Sektenbegriff

Um so merkwürdiger erscheint es, wenn Ketzereien gegenüber einem ohnehin nicht ernst genommenen Dogma eine zunehmend säkularisierte Öffentlichkeit so stark beschäftigen. Denn nach klassischem theologischem und religionswissenschaftlichem Verständnis zeichnet sich eine Sekte dadurch aus, daß sie sich als Minderheit mit abweichender Lehre oder Praxis von einer Mutterreligion getrennt hat: ein innerhalb der Religionsgeschichte völlig normaler Vorgang, dem viele heute bedeutsame Religionsgemeinschaften ihre Entstehung verdanken. Selbst das Christentum ist in diesem Verständnis als jüdische Sekte entstanden, ohne daß an diesem historischen Vorgang irgend etwas anstößig wäre. Freilich bezeichnet der Begriff „Sekte" immer die Sicht der Mutterreligion und ist insofern mindestens im Kontext von Judentum, Christentum oder Islam ein Kampfbegriff.
Neben einer neuen Akzentuierung der *Lehre*, einer neuen *Offenbarungsquelle* oder einer neuen *Propheten- oder Erlösergestalt* ist dabei die *Exklusivität* das entscheidende Merkmal der Sekte. „In der Regel werden nicht nur die Gläubigen, sondern auch Wahrheit und Heil exklusiv beansprucht. Die Sekten sprechen der Mutterreligion ab, daß man in ihr zum Heil gelangen könne, und umgekehrt tut dies vielleicht (nicht immer) die Mutterreligion mit der aus ihrer Sicht verlorenen Gemeinschaft der Ketzer" (so der Weltanschauungsbeauftragte der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, *Hans-Jörg Hemminger*, in: Was ist eine Sekte? Mainz/Stuttgart 1995, S. 16).

Ein derart sperrig vorgetragener Wahrheitsanspruch paßt freilich nicht ins Selbstbild einer Gesellschaft des grenzenlosen religiösen Pluralismus. Dennoch sind es nicht die dogmatischen Wahrheitsansprüche, die den Sekten ein oft ungewolltes öffentliches Interesse verschaffen. Ob die Zeugen Jehovas das trinitarische Gottesbild des christlichen Glaubens ablehnen, interessiert weder die Leserschaft noch die Redaktionen der Tageszeitungen. Wenn aber die kompromißlose Ablehnung jeder Blutübertragung (unter irriger Berufung auf Apg. 15) durch eben diese Sekte zum Tod eines Kindes aus einer Zeugen-Jehovas-Familie führt, dann füllt dies über Wochen die Schlagzeilen.

Niemand außerhalb religionswissenschaftlicher Oberseminare interessiert sich dafür, ob die Lehre der Scientology-Organisation von den acht Dynamiken des Überlebens sich zu Recht oder zu Unrecht auf die buddhistische Tradition beruft. Aufmerksamkeit bis helle Aufregung erzeugt vielmehr das Gerücht, eine bestimmte Firma sei von dem für seinen rüden Umgangs- und Führungsstil bekannten Psychokult unterwandert, so daß die erzwungene Anwendung scientologischer Management-Technik zu befürchten sei.

Daß die „Vereinigungskirche" ihren Gründer Reverend *Sun Myung Moon* als neuen Messias verehrt, der das mißlungene Erlösungswerk Jesu zu einem glücklicheren Ende führen könne, ist einer ungläubigen Welt gleichgültig; daß aber dieser Messias dank seiner übermenschlichen Fähigkeiten Ehen zwischen seinen Anhängerinnen und Anhängern nach kurzer Sicht der Paßfotos zusammenführt (das sogenannte „matching"), findet unter dem Stichwort „Massenhochzeit" Eingang bis in die Zeilen und Bilder der Boulevardpresse.

Die abweichende Haltung gegenüber einer klassischen christlichen Dogmatik wirkt heute kaum exotischer als der ernsthafte Glaube an eben diese Dogmatik selbst. Was hingegen Anstoß erregt, ist der Verstoß gegen humanistisch-ethische Standards, die unser Grundgesetz oder mindestens das ihm zugrundeliegende Menschenbild prägen: „Sektierer (sind) heute für die Öffentlichkeit nicht mehr diejenigen, die vom religiös Anerkannten abweichen. Sektierer sind diejenigen, die von den noch existierenden gemeinsamen Überzeugungen abweichen – und das sind fast nur noch ethische Überzeugungen, die den Umgang mit Menschen betreffen" (Hemminger, a.a.O., S. 65).
Die schleichende Verschiebung *von einem dogmatischen zu einem ethischen Sektenbegriff* ist zum Verständnis der aktuellen Diskussion von zentraler Bedeutung. Wer heute in der Öffentlichkeit über die Gefahren von Sekten schreibt oder spricht, meint in der Regel eine Gruppierung mit einer *autoritären Binnenstruktur*, einer überscharfen bis feindlichen *Abgrenzung* nach außen und einem bis weit ins Private hinein fordernden *Zugriff auf die Mitglieder*.

1,2 Millionen Deutsche sind Mitglieder oder Sympathisanten

Gemeinschaften dieses Zuschnitts können sich um religiöse Inhalte und Führungsgestalten scharen, aber auch um psychologische oder politische Inhalte. Entscheidend ist die Exklusivität, mit welcher der jeweils unterschiedlich begründete Wahrheitsanspruch verfochten wird. Die öffentliche Angst vor Sekten ist in Wirklichkeit die Sorge vor Ausbeutung, Abhängigkeit und totalitärer Kontrolle.

Ein Beispiel aus der Praxis mag die Problematik verdeutlichen: Ein besorgter Anrufer fragte am Telefon, ob die Mormonen eine Sekte seien. Auf Rückfrage erfuhr der Berater, der Anrufer habe eine Wohnung zu vermieten, und ein durchaus sympathischer Interessent habe im Gespräch erwähnt, er sei Mormone. An eine Sekte solle die Wohnung aber nicht vergeben werden! Der Berater konnte den Vermieter beruhigen, daß sein Bewerber vermutlich ein ruhiger und solider Mieter sei und „keinen Ärger" machen werde. Hätte er – klassisch theologisch – geantwortet, die Mormonen seien natürlich eine Sekte, hätte der Mieter die Wohnung nicht bekommen.
Der Markt der Sekten und Weltanschauungsgruppen ist *schier unübersehbar* und *außerordentlich wechselhaft*. Manche Bewegungen sind kurzlebig und vergehen spätestens mit dem Tod der charismatischen Gründungsfigur. Manchmal schwindet die öffentliche Resonanz eines solchen Gurus schon nach ein bis zwei Jahrzehnten zu dessen Lebzeiten (so bei der „Divine Light Mission"). Andere Gruppen wirken über Jahrzehnte im Verborgenen und werden selbst den Fachleuten erst im Zug dramatischer Ereignisse bekannt (so die Sonnen-Templer).
Insgesamt definieren sich nach einer von der Bundestags-Enquetekommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" in Auftrag gegebenen Untersuchung 1,2 Prozent der Deutschen als Mitglieder oder Sympathisanten einer „neuen religiösen Bewegung"; das sind hochgerechnet 820 000 Menschen. Rechnet man die diejenigen dazu, die eines oder mehrere Angebote solcher Bewegungen wahrgenommen haben, ohne sich selbst zur Anhängerschaft zu zählen, kommt man, mit allem Vorbehalt, auf eine Zahl knapp unter zwei Millionen Deutschen, die in irgendeiner Form mit dem alternativen bis sektenhaften Teil des Weltanschauungsmarkts zu tun haben. Inhaltlich lassen sich auf diesem Markt bei aller Vielfalt *vier Schwerpunkte* unterscheiden (vgl. Hans-Jörg Hemminger, Aktuelle Trends auf dem Sekten- und Psychomarkt, in: *W. Gross* [Hg.], Psychomarkt, Sekten, Destruktive Kulte, Bonn 1994).

Unter „klassischen Sekten" werden Gemeinschaften mit christlichem Hintergrund verstanden, die zumeist gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstanden sind und inzwischen eine kirchenähnliche Organisationsform entwickelt haben. Der entscheidende Unterschied zu den christlichen Konfessionen und Denominationen im Rahmen der Ökumene ist ihr *radikaler Absolutheitsanspruch*. Sie vermitteln das Heil exklusiv an ihre Gläubigen und verstehen sich als einzig legitime, gottgewollte Gemeinschaft. Anderen christlichen Gemeinschaften sprechen sie das theologische Lebensrecht ab; ökumenische Zusammenarbeit ist in dieser Logik nur eine Ab- und Aufweichung des wahren Glaubens und wird konsequent gemieden. Oft wird mit einem baldigen Einbruch der Endzeit gerechnet.

Unterschiedlich ausgeprägt ist das *Konfliktpotential* der „klassischen Sekten". Die bekannteste ist zugleich die konfliktträchtigste: die „Zeugen Jehovas" (168 000; statistische Angaben nach: Idea-Spektrum 11/96). Sowohl die oft als bedrängend empfundene *Mission* als auch die äußerst *rigiden Lebensregeln* dieser Gruppe (z. B. das bereits erwähnte Verbot jeglicher Bluttransfusion oder das Verbot der Beteili-

gung an demokratischen Wahlen) bergen vor allem für „gespaltene" Ehen und Familien erheblichen Zündstoff.
Auffallend sind allerdings einige „Aufweichungen" gerade in der letzten Zeit. So wird seit Herbst 1996 in den Zeitschriften der Zeugen Jehovas nicht mehr auf die Generation von 1914 verwiesen, die das Ende der Zeit angeblich noch erleben solle. Entgegen dem früheren Verbot von Wehr- *und* Zivildienst gilt seit ca. einem Jahr der Zivildienst als erlaubt. Auch das bislang vergebliche Bemühen um die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts deutet auf ein *Nachlassen der Naherwartung* bei den Zeugen Jehovas und auf ein allmähliches Sich-Einrichten im System dieser Welt hin (vgl. HK, August 1997, 385 f.).

Sehr viel weniger im Rampenlicht steht die größte Sondergemeinschaft in Deutschland, die „Neuapostolische Kirche" (450 000 Mitglieder). Spektakuläre Regeln wie bei den „Zeugen Jehovas" gibt es hier nicht; wohl klagen in den letzten Jahren verstärkt ehemalige Mitglieder über außerordentlich autoritäre Strukturen sowie ein enges und einschüchterndes Binnenklima. Es entstehen *Selbsthilfegruppen* und anklagende Autobiographien wie früher nur bei den „Zeugen Jehovas".
Andere klassische Sekten wie die Mormonen (39 000 Mitglieder) oder die gelegentlich mit „Scientology" verwechselte „Christian Science" („Christliche Wissenschaft", 5600 Mitglieder) weisen zwar alle theologischen Merkmale einer Sekte auf, nicht aber die im Alltag brisanten ethischen Konfliktpunkte.
Hinzuweisen ist hier schließlich auf Gruppen und Gemeinden aus dem breiten Spektrum der *Pfingstbewegung*. Einige – keineswegs alle! – dieser Gemeinden verbinden einen *bibelstrengen Fundamentalismus* mit einer Verkürzung der Christenheit auf die in ihrem Sinn „wiedergeborenen Christen". Vor allem die großen Volkskirchen gelten bei manchen Pfingstlern als liberal verwässerte Sammlung getaufter Neuheiden. Dieser Trend zu sektenförmiger Exklusivität ist beachtenswert, zumal pfingstlerische Frömmigkeit und manchmal auch deren fundamentalistischer Zungenschlag über die Bewegungen der „charismatischen Erneuerung" in den großen Konfessionen durchaus Resonanz finden.

Manche der klassischen Sekten, wie etwa die Mormonen, haben ihren Ursprung in einer vermeintlich neuen Offenbarung (hier das Buch Mormon), durch welche die biblische Lehre ergänzt und korrigiert werden soll. Neugründungen dieses Typs gibt es auch heute. Eine der umstrittenen „Jugendreligionen" der 70er Jahre zählt dazu, die „Vereinigungskirche" des Koreaners *Sun Myung Moon* (geschätzte 2000 Mitglieder). Sie fußt auf einer massiven Umdeutung der christlichen Erlösungslehre auf die neue Menschheitsfamilie und den vermeintlichen neuen Messias Moon und seine Ehefrau. Ein stramm *konservatives* und früher ebenso stramm *antikommunistisches* Weltbild verschafft ihr Bündnispartner unter konservativen Intellektuellen; die verschleiernde und vereinnahmende Werbung sorgte früher mehr, heute noch vereinzelt, für Konflikte mit der Öffentlichkeit.

Bedeutender ist heute eine deutsche Neugründung, das „Universelle Leben" um die selbsternannte Würzburger Prophetin *Gabriele Wittek* (geschätzte 40 000 Anhänger). Das angebliche Trance-Medium Wittek präsentiert nicht nur eine Fülle neuer Offenbarungen, von komplizierten kosmischen Gesetzen bis hin zu konkreten Ernährungs- und Gesundheitsratschlägen. Vor allem die Mitglieder des inneren Kerns, der „Bundgemeinde Neues Jerusalem", sind eingebunden in ein *institutionelles Geflecht von der Wiege bis zur Bahre*: Vom Christus-Kindergarten über die Christusschule zur Arbeit in einem Christusbetrieb (dessen Betriebsordnung der Bergpredigt entnommen sein soll statt weltlichem Arbeitsrecht) und gemeinschaftlichem Wohnen. Unter dem Namen „Gut zum Leben" ist vor allem die landwirtschaftliche Produktion des „Universellen Lebens" auf vielen Wochenmärkten präsent.

Die Erben der antiautoritären Welle bereiten einer neuen Autorität den Boden

Ursprüngliche Versuche Witteks, die Kirche für ihr Reformwerk („Heimholungswerk") zu gewinnen, sind einer außergewöhnlich aggressiven Kirchenkritik gewichen, während umgekehrt Beobachter des „Universellen Lebens" bei der kleinsten kritischen Äußerung mit einer Springflut juristischer Schritte und Drohgebärden rechnen müssen. Die alternde Prophetin (65 Jahre) hat die Leitung der Gemeinschaft an ein Kollektiv abgegeben; es wird sich zeigen, ob ein Nachfolger oder eine Nachfolgerin mit ähnlicher Autorität gefunden oder ob die Bewegung vom allgemeinen Esoterik-Markt aufgesogen wird, wie es etwa bei den „Sannyasin", den Anhängern von Bhagwan/Osho, nach dessen Tode geschehen ist.
Ähnlich strukturiert ist die Gruppe „Fiat Lux" um das Medium *Erika Bertschinger-Eicke*, das durch spektakuläre Prozesse um den Tod einiger Anhänger von sich reden machte. Schwerkranke Menschen aus „Fiat Lux" hatten medizinische Hilfen zu Gunsten esoterischer bis okkulter Heilmethoden von Bertschinger-Eicke („Uriella") vernachlässigt, ohne daß ein juristischer Schuldnachweis zu führen war.

Auf neue Offenbarungen und Offenbarer berufen sich auch manche stärker durchorganisierten esoterischen Bewegungen wie die Gralsbewegung (2300 Mitglieder) oder theosophische Splittergruppen, sei es um den angeblich in London verborgen lebenden endzeitlichen Retter *Maitreya* oder um den Gründer der „Universalen Kirche" *Peter Leach-Lewis*, der durch antisemitische Äußerungen Aufsehen erregte. Die Grenze zwischen organisierten spiritistischen Gruppen und offenem Esoterik-Markt ist oft schwer zu ziehen. Beiden gemeinsam ist die Bevorzugung ungeprüfter und unprüfbarer Botschaften aus höheren Welten gegenüber wissenschaftlicher Erkenntnis oder Wahrheitsfindung.
Im Zuge der sogenannten „Jugendreligionen" der 70er Jahre haben sich im Westen missionierende Strömungen

des *Hinduismus* oder *Buddhismus* (oder auch synkretistische Verschmelzungen beider mit humanistisch-therapeutischen Ideen) etabliert, die damals einen Kulturschock darstellten. Mit ihrem unvermittelten Kulturimport etwa in Sprache, Kleidung und Ernährung, ihrer Radikalität und ihrer kompromißlosen Abkehr vom bürgerlichen Leben haben sie das „Sekten-Image" bis heute geprägt. Zugleich haben darin die Erben der anti-autoritären Welle aus den sechziger Jahren einer neuen Autorität den Boden bereitet: spirituellen Meisterinnen und Meistern, Gurus, die nicht als Lehrer ihre Schüler zur Unabhängigkeit führen, sondern als Verkörperung des Göttlichen von den Anhängern unumschränkte Verehrung und Gehorsam erwarten.

Am bekanntesten damals wie heute ist sicher die „Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein" mit ca. 300 Mönchen und Nonnen in Tempeln; die Zahl der bürgerlich und familiär lebenden Anhänger und Sympathisanten wird für Deutschland auf ca. 2000 geschätzt. Gerade hier wird allerdings ein Prozeß der Öffnung nach außen und Abkehr von unlauteren Werbepraktiken verkündet, der zumindest genauer Beobachtung bedarf.

Als Gurus mit universalistischen Anspruch bedeutsam sind weiter der in New York lebende Inder *Shri Chinmoy*, der Begründer des „Surat Shabd Yoga", *Sant Thakar Singh*, oder *Shri Mataji Nirmala Devi* mit dem von ihr propagierten „Sahaja Yoga" zu nennen. Fragwürdig ist vor allem die bedenkenlose Einbeziehung von Kindern in ausgedehnte Zwangsmeditation (Thakar Singh) oder die propagierte Trennung auch kleiner Kinder von den Eltern zugunsten sekteneigener Schulen (Sahaja Yoga).
Während manche in den 70er Jahren florierende Bewegungen zur Bedeutungslosigkeit geschrumpft sind („Divine Light Mission"), versuchen andere unter Verschleierung ihres spirituellen Hintergrundes auf dem esoterischen Gesundheitsmarkt zahlende Kundschaft zu finden. Das gilt für die „Transzendentale Meditation" des *Maharishi Mahesh Yogi* samt der medizinischen Variante „Maharishi Ayurveda", aber auch für die Anhänger des 1990 verstorbenen *Bhagwan Shree Rajneesh*, die heute eher mit diversen Seminarangeboten auf dem Psychomarkt in Erscheinung treten denn als geschlossene Bewegung.
Der *alternative Psychomarkt* bildet den Mutterboden für den am meisten boomenden Sektor des Weltanschauungsmarkts.

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

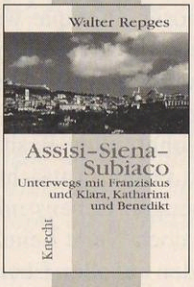
VERLAG JOSEF KNECHT FRANKFURT AM MAIN

RELIGIÖSE REISELESEBÜCHER



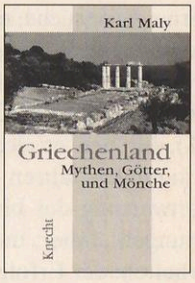
Das etwas andere REISELESEBUCH geht den biographischen und geographischen Spuren in Spanien nach, die von den drei Mystikern gezogen wurden: Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz.

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

Er stellt zugleich dessen am meisten säkularisierte Spielart dar. Erlösung wird hier nicht von transzendenten Mächten erwartet. Vielmehr treten pseudo-therapeutische Verfahren mit dem Anspruch auf, das Mängelexemplar Durchschnittsmensch zu einem vollkommenen, glücklichen, erfolgreichen und durchsetzungsfähigen Wesen hochzutherapieren.
Die verborgene religiöse Botschaft (die selten als solche deklariert wird) heißt: *Selbsterlösung durch Therapie*. Lediglich der aggressivste Anbieter auf diesem Markt, die *Scientology*-Organisation (laut Eigenangabe 30 000 Mitglieder), versucht ihren Geschäftsbetrieb mit dem Ehrenkleid der Religion zu ummänteln und damit für fachliche Kritik ebenso unzugänglich zu machen wie für die Steuerfahndung. Die Mehrzahl der Anbieter bewirtschaftet allerdings Hoffnungen, die früher der Religion vorbehalten waren: „Durchbruch" zu einem neuen Menschsein („Landmark Education"); „grenzenloses Bewußtsein" (Avatar-Training), befreites Menschsein durch befreite Sexualität („Zentrum für experimentelle Gesellschafts-Gestaltung" [ZEGG]).

Charakteristisch ist in jedem Fall die Gemengelage weltanschaulicher Vorgaben und therapeutischer Versprechungen zum „Ganz-heil-Sein". Der konkrete Zugriff auf die Person und ihr Intimleben ist enorm, auch bei Kursen, die unter Umständen vom Arbeitgeber organisiert oder mit Nachdruck empfohlen werden – unter dem Stichwort, „eine Erfolgspersönlichkeit entwickeln" (vgl. EZW-Texte, Information 132, VII/1996).
Diese verschleierten Formen der Selbsterlösung, die nüchterne Ansprüche seriöser Therapie weit hinter sich lassen, kommen dem Zeitgeist offenbar am meisten entgegen. Sie transportieren in einem weitgehend säkularisierten Umfeld die Botschaft des Gleichnisses vom „Schatz im Acker" (Mt 13), für den es sich lohnt, allen Besitz und alle bisherigen Bindungen fahren zu lassen. Tatsächlich geht eine subtile Entwertung des bisherigen Lebens mit all diesen Versprechungen einher; und doch bleibt heimlich der alte Maßstab erhalten: der Erfolg, den auf allen Ebenen zu erreichen in einer Konkurrenzgesellschaft nicht nur Geschäftsziel, sondern Lebensziel sein kann. Nicht umsonst sprach die systemkritischer Neigungen sicher unverdächtige „Frankfurter Allgemeine Zeitung" in bezug auf Scientology von „Kapitalismus als Religion" (24.10.97).

Bei den Seminaranbietern wird die Grenze allerdings fließend: Weg von den fest sektenhaft strukturierten Gruppen, bei denen „Wahrheits-und Organisationsgrenzen zusammenfallen" (*Gerhard Schmidtchen*), hin zum offenen Heilungs- und Erlebnismarkt der Esoterik. Auch der ist weltanschaulich durchtränkt; nicht wenige Alternativtherapien setzen etwa das nicht-christliche Denkmodell von Karma und Reinkarnation stillschweigend voraus. Überhaupt werden gern Elemente westlicher Psychotherapie mit östlicher Religiosität verknüpft, seien es Zen-Meditation, Praktiken des tibetischen Buddhismus oder ursprünglich hinduistisch geprägte Yoga-Techniken. Hinzu kommt die Wiederbelebung alter *esoterischer Deute- und Orakeltechniken* wie das Stellen von Horoskopen, das Legen von Tarot-Karten oder des chinesischen I-Ging.
Zur Zeit nehmen Einflüsse aus dem *Spiritismus* zu. Über ein vorgebliches Medium „gechannelte" Botschaften gewinnen Autorität zur Lebensbewältigung, wie in dem populären Programm „Ein Kurs in Wundern". UFO-Gruppen wie die Santiner-Freundeskreise versprechen heilsamen Kontakt mit Außerirdischen. Aber auch *archaische Religionspraktiken* werden imitiert, z. B. die Schwitzhütte der Pueblo-Indianer, das indianische Medizinrad oder schamanistische Rituale. In Wochenendkursen ist die geistmagische japanische Heilweise des Reiki zu erlernen. Für die eigenen Wurzeln plädieren dagegen neuheidnische Gruppierungen wie der Hexenkreis Yggdrasil, die altkeltische Runenkunde und germanische Naturreligion wiederzubeleben versuchen.

Ein Problem der Seelsorge, keine existentielle Bedrohung der Kirchen

Wer es christlicher mag, hat auch seine Chance: Heilen mit Kristallen läßt sich auch Hildegard von Bingen ablauschen, die im esoterischen Buchladen mindestens so oft vertreten ist wie im theologischen Fachgeschäft. Insgesamt prägend ist eine romantische Rückkehr zu vor- und außerwissenschaftlichen Weisen der Selbsterfahrung, Lebensbewältigung und Zukunftsdeutung. Nicht nur „seelenlose" rationale Wissenschaft wird verworfen, sondern auch ein Christentum, das gerade in einem mühsamen Prozeß innerer Aufklärung seinen Glauben mit natur- und sozialwissenschaftlicher Denkweise verträglich gemacht hatte.
Wie soll die Kirche auf diesen vielfältigen, in sich widersprüchlichen, amorphen Zeitgeist reagieren? Soll sie hurtig in die derzeitigen vorderen Wagen wechseln und Reiki oder „Heilen mit Kristallen" zum Programm kirchlicher Akademien machen? Soll sie Kurse für Erfolgreiche anbieten, damit die smarten Jungmanager nicht von Scientology & Co abgegriffen werden? Oder soll sie, wie im evangelikalen und charismatischen Lager beliebt, auf Evangelisations-Feldzüge und Massenerweckungen in traditionellem Stil setzen?

Solche Rezepte greifen zu kurz. Die Kirche muß zunächst auf sehr sorgsame Weise das Sektenproblem zugleich ernst nehmen und nicht ernst nehmen. Drei Punkte sind dabei wichtig: Unhaltbar ist die Vorstellung, der „Kampf um die Seelen" spiele sich hauptsächlich zwischen den Kirchen und den Sekten ab. Die Mehrzahl derer, die die Kirchen verlassen, landen nicht bei einer Sekte, sondern im Niemandsland religiöser *Gleichgültigkeit* oder des religiösen *Synkretismus*. „Die Sekten" wachsen nicht ständig an, sondern binden einen etwa gleich bleibenden Teil der Bevölkerung in ihre strenge bis destruktive Loyalität ein.
Die kirchliche Beschäftigung mit den Sekten hat zuallererst *pastorale* Ziele und Gründe. Kirchliche Beratungsstellen sind entstanden, weil verunsicherte und verzweifelte Menschen Rat und Information suchten und bei den Kirchen

Sachkompetenz auch für exotische und unheimliche Formen von Religiosität einklagten. Die Wahrnehmung dieser Stellen als „vorgeschobene Artillerie" der großen Volkskirchen, die auf alles schießt, was sich jenseits der eigenen Mauern bewegt, wird zwar von seiten der spirituellen Szene wie kirchlicher Konservativer gehegt und gepflegt und manchmal von der liberalen Presse nachgebetet, aber sie ist nachweislich falsch. Die Sekten sind ein *Problem der Seelsorge*, nicht eine existentielle Bedrohung der Kirchen.

Die Vielfalt und Unübersichtlichkeit der religiösen Landschaft spiegelt ein ernsthafteres Problem: den Abbruch volkskirchlicher Tradition. Noch in den 50er, 60er Jahren brauchten junge Leute vor sich und anderen gute Gründe, die angestammte Kirche zu verlassen, in die sie hineingewachsen waren wie in die Staatsbürgerschaft: ohne eigene Wahl, aber wirksam. Heute brauchen diese jungen Leute gute Gründe, in der Kirche zu bleiben, und die fordern sie ganz unbefangen auch ein. Wo sie etwas erfahren, was ihnen wichtig ist und hilft, da sind sie zum Engagement bereit, aber nicht auf Grund bloßer familiärer Tradition. Der Christ der Zukunft wird wissen müssen und sich entschieden haben, warum er Christ ist und nicht Buddhist oder Agnostiker – oder er wird kein Christ mehr sein.

Die gegenwärtige Sektendebatte impliziert aber auch eine *innerkirchliche Herausforderung*. Den ethisch-sozialpsychologischen Maßstab für das, „was eine alternativ-spirituelle Gruppe zur Sekte macht" – so der Titel eines Faltblattes des Berufsverbandes Deutscher Psychologen – müssen die Kirchen natürlich auch in den eigenen Reihen akzeptieren, wenn sie in der Diskussion ernst genommen werden wollen. Man kann nicht Wahrheitsmonopol und Gehorsamsanspruch beim Guru kritisieren und beim eigenen geistlichen Leiter propagieren. Man kann nicht magisches Denken in der Esoterik kritisieren und zugleich pseudochristlich von „okkulter Belastung" raunen.

Die Diskussion, ob es „Sekten in der Kirche" geben könne, ist eine *Scheindiskussion*, sofern sie sich auf dogmatische Korrektheit bezieht. Sie hat ihre Bedeutung, wenn sie die humanistisch-ethischen Maßstäbe des sozialpsychologischen Sektenbegriffs auch in den Kirchen einfordert. Daß der christliche Glaube die Menschenfreundlichkeit Gottes widerspiegeln sollte, das ist die Herausforderung der Sektendiskussion an die Kirchen. *Lutz Lemhöfer*

Ein besonderes Gebilde

150 Jahre schweizerischer Bundesstaat

Nach der Französischen Revolution wurde aus der alten Eidgenossenschaft in mehreren Stufen der moderne schweizerische Bundesstaat. Er war von Anfang an mitgeprägt durch das Neben- und Gegeneinander von katholischem und reformiertem Bevölkerungsteil. Im Jubiläumsjahr 1998 geht es u. a. um eine Verfassungsreform, die auch Auswirkungen auf die staatskirchenrechtliche Gefüge haben könnte.

Weil die heutige Schweiz im wesentlichen auf der Verfassung von 1848 beruht, kann sie dieses Jahr ihr 150jähriges Bestehen als Bundesstaat feiern; weil der Weg zum schweizerischen Bundesstaat mit der Errichtung der „Schweizerischen Helvetik" 1798 seinen Anfang nahm, wollte der Bundesrat (die Landesregierung) gleichzeitig 200 Jahre Helvetik und 150 Jahre Bundesstaat feiern. Das Parlament sprach sich jedoch mehrheitlich gegen den Einbezug von 1798 aus, weil die Helvetik mit dem Vormarsch französischer Truppen in die Juratäler im Dezember 1797 begann, ihre Verfassung als Einheitsstaat den Kantonen von den französischen Militärs aufgezwungen und der Widerstand der Innerschweiz militärisch gebrochen wurde.

Die Ereignisgeschichte stellt die politischen und verfassungsmäßigen Veränderungen der eidgenössischen Orte bzw. Katone in den Vordergrund. Denn die Veränderungen der staatlichen Ordnung ergaben sich mit den Revolutionen der Jahre 1798–1803, 1814/1815, 1830/1831 sowie 1845–1847.

Ende des 18. Jahrhunderts war die Eidgenossenschaft ein *lockeres Bündnisgeflecht* zwischen souveränen Stadt- und Landrepubliken, in das zugewandte und verbündete Orte einbezogen waren. Die Städte wie die Landsgemeindekantone verfügten zudem über eigene und gemeinsame Untertanengebiete. Zusammengehalten wurde diese Alte Eidgenossenschaft durch die *Tagsatzung*, einen Gesandtenkongreß, der seit der Reformation zudem zwei Blöcke bildete. Unter dem Eindruck der Französischen Revolution fanden sich die Räte der Städte Basel und Luzern 1796 zur Aufgabe ihrer Vorrechte bereit, und die bernische Waadt erklärte sich am 24. Januar 1798 zur unabhängigen Republik. Aber schon vier Tage später wurde die Waadt von französischen Truppen besetzt, und in den folgenden Wochen und Monaten wurde die ganze Eidgenossenschaft von Frankreich militärisch besetzt. Am 12. April 1798 wurde die Helvetische Republik ausgerufen und das Land zu einer „République une et indivisible", zu einer einheitlichen und unteilbaren

Republik umgestaltet. „Die helvetische Verfassung ebnete die rechtlichen Unterschiede zwischen regierenden Orten und Untertanengebieten aus und teilte das Land in handliche Verwaltungseinheiten auf" *(Beatrix Mesmer)*.

Die kurze Zeit der Helvetik war äußerst ereignisreich und namentlich auch von inneren Konflikten geprägt. 1803 drängte Napoleon Bonaparte der zerstrittenen Eidgenossenschaft eine *kleine* Restauration auf, die Mediation. Mit ihr erhielten die Kantone ihre Hoheitsrechte zurück, nicht wiederhergestellt wurden indes die Untertanenverhältnisse, das Ancien Régime. Die ehemaligen Untertanengebiete wurden zu den selbständigen und gleichberechtigten Kantonen St. Gallen, Aargau, Thurgau, Tessin und Waadt. Ferner wurde damals der Kanton Graubünden endgültig der Schweiz angegliedert.

Der Weg zur modernen Schweiz

Das Ende der Napoleonischen Zeit zog in der Eidgenossenschaft neue Verfassungskämpfe nach sich, die mit dem Bundesvertrag von 1815 zur *großen* Restauration führten. Mit diesem Bundesvertrag wurde die Eidgenossenschaft wieder zu einer losen Vereinigung von nun 22 souveränen, gleichberechtigten Orten; diesem Bund traten auch die neu der Schweiz zugeschlagenen Kantone Wallis, Genf und Neuenburg bei.

Die französische Julirevolution von 1830 gab in der Schweiz der liberalen Bewegung großen Auftrieb, und bereits 1831 hatten Revolutionen oder revolutionsähnliche Bewegungen in den elf bevölkerungsreichsten Kantonen zu neuen Verfassungen geführt, die die restaurativen Ordnungen ersetzten. Damit war die Eidgenossenschaft in einen liberalen und einen konservativen Teil gespalten. „Im Laufe der 1830er Jahre kam es insofern zu einer Radikalisierung, als der Schwung der vorsichtiger eingestellten Liberalen erlahmte, während die im Jakobinismus wurzelnden Radikalen mit ihren zentralistischen, egalitären, antikirchlichen und nationalistischen Vorstellungen zur Schlüsselgruppierung wurden und auf der konservativen Gegenseite zusätzliche Ängste schürten" *(Carlo Moos)*. Diese Gegensätze kamen vor allem in den erfolglosen Bemühungen um eine *Verfassungsreform* zum Tragen. Sie verschärften sich in den 1840er Jahren mit dem Klosterstreit im Aargau dann noch weiter. In Mißachtung der im Bundesvertrag ausgesprochenen Klostergarantie löste der Große Rat des Kantons Aargau auf Antrag des katholischen Radikalen Augustin Keller 1841 alle Klöster auf.
Auf den Vorschlag Kellers, die Jesuiten auszuweisen, antwortete der Kanton Luzern mit der am 12. September 1844 abgeschlossenen Konvention mit dem Jesuitenorden; diese Konvention verletzte den Bundesvertrag nicht, war aber doch eine politische Provokation. Ihr folgten ein radikaler Staatsstreichversuch in Luzern sowie zwei Freischarenzüge nach Luzern (1844 und 1845). Am 11. Dezember 1845 wurde die von ihren Gegnern sogleich „Sonderbund" genannte „Schutzvereinigung" der sieben konservativen Orte gegründet. Am 20. Juli 1847 beschloß die Tagsatzung mit knapper Mehrheit die Auflösung der „Schutzvereinigung" wegen Unvereinbarkeit mit dem Bundesvertrag und am 4. November den Einsatz von Waffengewalt zur Durchsetzung dieser Auflösung. Nach einem kurzen und relativ unblutigen Verlauf – 25 Tage mit 98 Toten und 493 Verletzten – des Sonderbundskrieges kapitulierte am 29. November als letzter sonderbündische Kanton das Wallis.
Weniger als ein Vierteljahr später, am 17. Februar 1848 trat die Bundesrevisionskommission unter Führung der liberal-radikalen Sieger zu ihrer ersten Sitzung zusammen und erstellte in zwei Monaten den Entwurf, der in den Monaten Juli und August in die kantonalen Parlamente und im August und September in den einzelnen Kantonen vors Volk kam; dieses stimmte um so stärker zu, je industrialisierter, städtischer und protestantischer es war. Am 12. September beschloß die Tagsatzung mit 16 ganzen und 2 halben Kantonsstimmen Annahme der Verfassung. „Das war ein eigenmächtiger, vom bestehenden Staatsrecht nicht gedeckter und mithin revolutionärer Souveränitätsakt, weil der Bundesvertrag von 1815 keine Revisionsbestimmungen enthielt" (Carlo Moos). Am 6. November 1848 trat die Bundesversammlung, das heißt der National- und der Ständerat als die beiden Kammern des Parlaments, erstmals zusammen, und am 16. November wählte sie den ersten Bundesrat. Damit war der Weg zur nationalen Einigung und zur modernen Neugestaltung der staatlichen Ordnung, der mit einer „bürgerlichen Revolution" begonnen hatte, über eine „nationale Revolution" an ein gutes Ende gekommen.

Die Katholiken im Bundesstaat

Die politischen Revolutionen des halben Jahrhunderts zwischen 1798 und 1848 wirkten sich auch auf das soziale Gefüge aus. Die neuere Geschichtsschreibung stellt vermehrt auch den beschleunigten Wandel in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur heraus. In dieser schweizerischen Revolutionszeit „durchdrang die kapitalistische Marktwirtschaft auch und gerade in der Schweiz immer stärker und immer mehr Wirtschafts- und Lebensbereiche, und gleichzeitig veränderte die Industrialisierung Arbeits- und Lebensverhältnisse. Die ständische Gesellschaft begann sich aufzulösen; eine Markt- und Leistungsgesellschaft, eine Klassengesellschaft entwickelte sich. Auch dies war eine Revolution, eine weitgehend stille zwar, aber eine nachhaltige. Der Weg zum Bundesstaat war auch ein Weg in die Moderne" *(Albert Tanner)*. Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen die Auseinandersetzungen zwischen den Katholisch-Konservativen und den Liberal-Radikalen als *Modernisierungskrise des Katholizismus*. Daß sie konfessionskämpferisch überlagert wurde, hat verschiedene Gründe.
Zunächst spalteten die kirchenpolitischen Maßnahmen der helvetischen Republik die katholische wie die reformierte

Schweiz. Ein aufgeklärter Reformkatholizismus, von dem am Ende des 18. Jahrhunderts auch ein beträchtlicher Teil des Klerus angetan war, vertrat liberales Gedankengut. Die Französische und die Helvetische Revolution spalteten diese katholischen Aufklärer. Ein Teil blieb den aufklärerischen Idealen treu, ein anderer Teil wurde antirevolutionär und schloß sich sogar den vorrevolutionären Aufklärungsgegnern an. Antiklerikale Maßnahmen der Helvetik sowie teilweise kirchenfeindliche Ideen helvetischer Politiker brachten einen Teil des reformierten Volks ebenfalls in Gegensatz zum neuen Staat. Zudem kam es nach 1815 nicht nur zu einem Wiedererstarken des Katholizismus durch Restauration und Romantik, sondern auch zu einer religiösen Erweckung im Protestantismus („Réveil"). Dieser protestantische Konservatismus richtete sich wie der katholische in politischer Hinsicht gegen Liberalismus, Radikalismus und Bundesstaatsreform. Zudem setzten sich die katholischen Konservativen im wesentlichen aus zwei Strömungen zusammen, aus föderalistischen und aus restaurativen Konservativen, aus „Ultras" *(Marco Jorio)*.

Die aufklärerischen und ab 1820 die in ihrer Tradition stehenden liberalen Katholiken traten für eine Annäherung zwischen Katholizismus und Moderne ein, während die konservativen Katholiken die modernen Werte ablehnten und sich gegen die moderne Gesellschaft für eine geschlossene katholische Gesellschaft einsetzten. Dabei ging es den Föderalisten darum, den staatsrechtlichen Zustand gemäß Bundesvertrag von 1815 zu erhalten, während sich die Ultras eine katholische Schweiz vorstellten. Ein katholisches Staatsgebilde („corpus catholicum") sollte zusammen mit einem reformierten Staatsgebilde („corpus evangelicum") den neuen eidgenössischen Bund von zwei gleichberechtigten Partnern bilden.
Innerhalb des katholisch-konservativen Lagers hatten zunehmend die Ultras das Sagen, was eine Allianz mit den reformierten Konservativen zunehmend erschwerte und schließlich verunmöglichte. In den ersten Jahrzehnten nach der Sonderbundsniederlage mußten die Katholisch-Konservativen ihren Weg im modernen Bundesstaat suchen. Der Katholizismus selber vereinheitlichte sich zusehends: mit der Sonderbundsniederlage hatten die Ultras, hatte „die politische Romantik" (Marco Jorio) ihren Rückhalt verloren; anderseits verloren die aufklärerischen bzw. liberalen Katholiken zunehmend an Bedeutung: mit der Gründung der christkatholischen Kirche im Gefolge des Ersten Vatikanischen Konzils traten sie ein letztes Mal größer in Erscheinung.

Die Bundesverfassung von 1848 enthielt mit dem *Jesuitenverbot* und der Nichtaufnahme der Klostergarantie des Bundesvertrages von 1815 eine konfessionelle Benachteiligung. Zudem kam es im Zuge der Bundesrevisionsbewegung und des anbrechenden Kulturkampfes erneut zu Auseinandersetzungen zwischen den Katholiken bzw. den Katholisch-Konservativen und den Liberalen. Während sich dieser Weltanschauungskonflikt in der Sonderbundszeit auf die Jesuitenfrage zugespitzt hatte, drehte sich der Streit im Kulturkampf um den Ultramontanismus. An einer Veranstaltung des Solothurner Forums „Religion-Gesellschaft" plädierte der Kirchengeschichtler *Victor Conzemius* neulich für eine Neubeurteilung dieses Ultramontanismus. Er könne nicht einfach als zutiefst antimoderne Unterdrückungs- und Absperrungsbewegung im Katholizismus abgetan werden. Er sei ein massenreligiöses Phänomen, eine Intensivierung der Religiosität als Antwort weniger auf die Sonderbundsniederlage als vielmehr auf das, was als Angriff auf eine globale Lebenskultur empfunden wurde.

Ausnahmerecht oder Religionsrecht?

Aber auch mit dieser Korrektur kann der Kulturkampf als die zweite Modernisierungskrise des Katholizismus im 19. Jahrhundert interpretiert werden. Mit der Verschärfung der konfessionellen Ausnahmeartikel in der Bundesverfassung von 1874 hinterließ er bis heute wirksame Spuren: es durften keine neuen Klöster gegründet werden, und die Errichtung neuer Bistümer bedarf der Zustimmung des Bundes. Während der *Klosterartikel* 1973 in einer Volksabstimmung aufgehoben wurde, gilt der *Bistumsartikel* bis heute; er steht allerdings im Rahmen der laufenden *Verfassungsreform* zur Diskussion. An sich sollte diese Reform gemäß Parlamentsbeschluß vom 3. Juni 1987 „das geltende geschriebene und ungeschriebene Verfassungsrecht (nur) nachführen, es verständlich darstellen, systematisch ordnen sowie Dichte und Sprache vereinheitlichen". Gleichzeitig wurde eine Motion überwiesen, wonach die Arbeit an der Verfassungsreform so an die Hand zu nehmen ist, daß im Jubiläumsjahr 1998 eine entsprechende Volksvorlage verabschiedet werden kann.

Zur Eröffnung der Sondersession der eidgenössischen Räte am 19. Januar 1998 hat Bundespräsident *Flavio Cotti* anläßlich des Jubiläumsjahres zu einer ausgewogenen und mutigen Gestaltung der Zukunft aufgerufen und die Verfassungsreform in diesen Zusammenhang gestellt; Schwerpunkt dieser Sondersession war denn auch der Beginn der Verfassungsdebatte in beiden Räten. Der Bundesrat legte mit seiner Vorlage nicht nur eine einfache Nachführung vor, sondern auch eigentliche Reformvorschläge für die Bereiche Volksrechte und Justiz, um die Handlungsfähigkeit der Institutionen zu stärken. Im Unterschied zum Bundesrat empfehlen die vorberatenden Kommissionen der beiden Räte, den Kirche und Staat betreffenden Artikel und damit auch den Bistumsartikel genannten Absatz ersatzlos zu streichen.
Darauf haben die Schweizer Bischofskonferenz und der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes anläßlich der Eröffnung der Sondersession der eidgenössischen Räte unterschiedlich reagiert. In einem Brief an die Parlamentsmitglieder erinnert die Bischofskonferenz an ihre Stellungnahme zum Verfassungsentwurf von 1995, in der sie die ersatzlose Streichung des Bistumsartikels beantragt hatte. „Unter dem Gesichtspunkt der Religionsfreiheit ist

dieser Artikel unbegründetes und daher unhaltbares Ausnahmerecht, zumal er nach geltender Praxis einseitig die römisch-katholische Kirche betrifft. Er ist ein Relikt der Kulturkampfzeit und paßt nicht mehr in die heutige Zeit, die das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen nicht mehr im Sinne der Unterordnung versteht", erklärte die Bischofskonferenz in ihrer Stellungnahme. In ihrem Brief verdeutlichte sie vor allem ihr Anliegen: „Die Organisation des kirchlichen Lebens einer anerkannten Landeskirche und deshalb auch die Schaffung und Festlegung von Bistumsgrenzen entsprechend den objektiven Bedürfnissen der Seelsorge, liegt in der Kompetenz der kirchlichen Autorität. Selbstverständlich werden Konkordate eingehalten und dort, wo keine bestehen, die politischen Behörden angemessen kontaktiert und informiert."

Demgegenüber hält der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes dafür, daß es im Bistumsartikel nicht um die korporative Religionsfreiheit, sondern um das Verhältnis zwischen Völkerrechtssubjekten geht. Der Bistumsartikel entspreche „einer echten Partnerschaft von zwei Völkerrechtssubjekten. Wo der Heilige (Apostolische) Stuhl als Völkerrechtssubjekt zur Errichtung eines neuen Bistums Staatsverträge unterzeichnet, soll ihm unser Land als gleichberechtigter Partner gegenüberstehen. Solange die Kantone mit dem Heiligen Stuhl Konkordate abschließen und dafür die Dienste der Bundesbehörden in Anspruch nehmen müssen, soll diese Aufgabe klar als Bundessache deklariert werden." Auch die jüngsten Ereignisse in Liechtenstein (vgl. HK, Januar 1998, 7–8) sprächen für die Aufrechterhaltung des Bistumsartikels.

Kanonische Pfarrei und öffentlich-rechtliche Kirchgemeinde

Im Gegensatz zur Schweizer Bischofskonferenz versteht auch die Römisch-Katholische Zentralkonferenz der Schweiz, der Verband der öffentlich-rechtlichen kantonalen Körperschaften und verwandter kantonaler Organisationen, den Bistumsartikel nicht als Ausnahmerecht. In ihrer Stellungnahme zum Verfassungsentwurf von 1995 schlug sie zum einen vor, die korporative Seite der Religionsfreiheit durch den Zusatz stärker zum Tragen zu bringen: „Die Religionsgemeinschaften sind frei in der Gestaltung ihrer Lehre, ihrer inneren Ordnung und ihres Kultes." Zum andern sprach sie sich für die Beibehaltung des Genehmigungsvorbehalts des Bundes für die Errichtung von Bistümern aus, weil dieser Bistumsartikel kein konfessioneller Ausnahmeartikel sei, sondern normales Religionsrecht beinhalte.
Er sei „eine Sonderbestimmung im Blick auf die Tatsache, daß der Apostolische Stuhl, der für die Errichtung und Neueinteilung von Bistümern zuständig ist, ein Subjekt des Völkerrechts ist und als solches handeln". Weil die römisch-katholische Kirche die einzige Religionsgemeinschaft sei, die über ihre Weltleitung zugleich Subjekt des Völkerrechts ist und ein eigenes Gesandtschaftswesen unterhält, sei der Bistumsartikel „kein Ausnahmerecht, keine Diskriminierung der Schweizer Katholiken, sondern eine Sonderbestimmung im Blick auf die Verhandlungen den Völkerrechtssubjekten Apostolischer Stuhl und kantonaler Staat".

Bezüglich des Bistumsartikels stellt die Bischofskonferenz also vor allem seelsorgliche Interessen in den Vordergrund, während es der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz um die Partizipationsmöglichkeiten nicht zuletzt des römisch-katholischen Bevölkerungsteils geht. In diesem Interessenunterschied kommen die *kirchliche Doppelstruktur* und der *organisatorische Dualismus* der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz zum Ausdruck, eine Besonderheit, die ebenfalls in der Helvetik bzw. der Revolutionszeit ihren Anfang genommen hat.
Denn zum einen ist die unausgewogene Bistumseinteilung der Schweiz vor allem eine Folge der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um die Neuordnung der Schweizer Quart des alamannischen Bistums Konstanz. Nach der Säkularisation der Reichskirche 1803 gehörten 14 der 19 eidgenössischen Kantone zum Bistum Konstanz, das sich um eine Neuorganisation der kirchlichen Verhältnisse auch in der Eidgenossenschaft bemühte. Diese wurde dann aber von Nuntius Fabrizio Sceberras Testaferrata zielstrebig und erfolgreich betrieben. Die Schweizer Quart wurde am 1. Januar 1815 vom Bistum Konstanz losgetrennt, noch ehe eine Neuordnung in Sicht war. „Bei den seit 1816 einsetzenden Bistumsverhandlungen verfolgten die betroffenen Kantone, die Römische Kurie und die Nuntiatur mit Hartnäckigkeit ihre je eigenen partikularen Interessen, was auf Jahre hinaus die Neuerrichtung einer schweizerischen Bistumsorganisation verhinderte" *(Franz Xaver Bischof)*. Das Ergebnis sind ein heute zu großes Bistum Basel sowie Provisorien in den Bistümern Chur und St. Gallen: die Kantone Uri (ohne Urserental), Ob- und Nidwalden, Zürich sowie Glarus stehen unter der provisorischen Administration des Bischofs von Chur, die Kantone Appenzell-Innerrhoden und -Außerrhoden unter jener des Bischofs von St. Gallen.

In der Westschweiz wurden nach der Aufnahme des Kantons Genf in die Eidgenossenschaft 1814 als eidgenössischen Gebiete des aufgehobenen Bistums Genf dem Bistum Lausanne angegliedert, das von 1821 an Bistum Lausanne und Genf hieß. Um Landes- und Diözesangrenzen zur Übereinstimmung zu bringen, wurden lausannische Diözesangebiete auf das Bistum Basel übertragen. Bis zu dieser Neuordnung unterstand beispielsweise der Kanton Solothurn drei Bistümern (Basel, Konstanz und Lausanne). Das Bistum Lugano entstand erst 1888 als Apostolische Administratur, nachdem 1884 auf Betreiben der radikalen Politik die Tessiner Täler von den Bistümern Mailand und Como getrennt worden waren.
Zum andern setzte auch die Herausbildung der kirchlichen Doppelstruktur mit der staatlichen Neuordnung ein. In den in der Alten Eidgenossenschaft konfessionell einheitlichen Kantonen waren die politischen Gemeinden für das gesamte

öffentliche Leben zuständig, also auch für die kirchlichen Angelegenheiten, und hier namentlich für die Verwaltung der Kirchengüter, mancherorts in Verbindung mit Pfarrkollaturrechten. In den paritätischen Kantonen, die Gemeine Herrschaften, das heißt katholischen und reformierten Orten gemeinsam untertane Gebiete waren, wurde eine Ausdifferenzierung der Gemeindeordnungen notwendig. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden die Einheitsgemeinden in Einwohner- und Kirchgemeinden aufgegliedert, und beide Gemeinden waren öffentlich-rechtliche Körperschaften und hinsichtlich Rechtsordnung, Behördenorganisation und Instanzenwegen gleich geordnet. So wurden die katholischen Einwohner Angehörige einer kanonisch errichteten Pfarrei und zugleich Bürger einer nach staatlichem Recht verfaßten Kirchgemeinde. Die reformierten Einwohner hingegen kannten diese Doppelstruktur nicht, denn für sie waren die staatskirchenrechtliche und die kirchliche Körperschaft eins.

Nach 1830, nachdem in einigen Kantonen die Niederlassungsfreiheit – nach der Helvetik: wieder – gewährt wurde, errichteten aber auch vier katholische Kantone eigenständige staatskirchenrechtliche Kirchgemeinden, und weitere zwei folgten in der Kulturkampfzeit. Die jüngste Phase der Bildung römisch-katholischer Kirchgemeinden setzte nach dem Zweiten Weltkrieg in ehemals reformierten Kantonen ein: die bisher privatrechtlich organisierten katholischen Pfarreien wurden den reformierten öffentlich-rechtlichen Kirchgemeinden gleichgestellt. Mit gewissen zeitlichen Verschiebungen wurden die staatskirchenrechtlichen Körperschaften auch auf kantonaler Ebene zusammengefaßt. Die Bildung von öffentlich-rechtlichen Kirchgemeinden und kantonalen Körperschaften („Landeskirchen") ist im übrigen ein noch nicht ganz abgeschlossener Prozeß.

Das zunehmende Gewicht der staatskirchlichen Seite, die über die Kirchensteuern verfügt, gegenüber der kanonischen Seite ist eine Problematik, die angegangen werden müßte. Klar angesprochen wurde sie im Zusammenhang der Auseinandersetzungen im Bistum Chur (vgl. HK, April 1997, 172–174), was ihre sachliche Bearbeitung allerdings erschweren dürfte. Als eine mögliche kirchliche Aufgabe des Jubiläumsjahres 1998 wurde sie aber nicht aufgenommen, auch wenn sie historisch damit verbunden ist. *Rolf Weibel*

Wandel oder Zusammenbruch?

Die asiatische Währungskrise am Beispiel Indonesien

Das Bild der aufstrebenden asiatischen „Tiger" hat durch die Währungs- und Kreditkrise der letzten Zeit Risse bekommen. Am Beispiel Indonesien beleuchtet Georg Cremer, Mitarbeiter von Caritas International und Privatdozent für Volkswirtschaftslehre an der Universität Freiburg, die wirtschaftlichen und politischen Zusammenhänge. In Indonesien fallen die allgemeinen südostasiatischen Krisenerscheinungen mit dem Niedergang der Suharto-Herrschaft zusammen.

Die politischen Vorgänge in Indonesien verwundern derzeit auch diejenigen, die mit diesem bevölkerungsreichsten Land Südostasiens (200 Mio. Einwohner) gut vertraut sind. Noch vor kurzem war es völlig undenkbar, daß jemand öffentlich gefordert hätte, der 76 Jahre alte Präsident *Suharto*, seit über 30 Jahren an der Macht, solle Platz machen für einen Nachfolger. Jeden potentiellen Nachfolger hatte Suharto geschickt erst eingebunden und dann demontiert. Seine Familie und ihre weitverzweigten Wirtschaftsimperien, beruhend auf Protektion bis hin zu staatlich garantierten Monopolrechten, wurden schon seit langem kritisiert, mit wachsendem Sarkasmus. Aber in der kontrollierten und durch Zwangsschließungen eingeschüchterten Presse fand sich bisher von dieser Kritik wenig.

Der drastische Sturz der indonesischen Währung Rupiah in Folge der Währungskrise in Asien hat die jetzigen politischen Turbulenzen ausgelöst. Während vor Beginn der Krise ein Dollar für 2.500 Rupiah getauscht wurde, sind es heute fast 10000 Rupiah. Das Vertrauen der Bevölkerung in die wirtschaftliche Solidität des Landes ist so gering, daß es zu Jahresbeginn zu Hamsterkäufen bei Lebensmitteln kam.

Suharto hatte in besseren Tagen durchaus Erfolge

Die Währungsturbulenzen teilt Indonesien mit seinen Nachbarn. Südostasien, über lange Zeit eine bewunderte oder von Konkurrenten gefürchtete Wachstumsregion, steckt in einer schweren Währungs- und Kreditkrise. Ihr wichtigster Grund ist die über lange Jahre bestehende feste Bindung der südostasiatischen Währungen an den Dollar. In der Zeit, als der Dollar schwach war gegenüber den europäischen Währungen und gegenüber dem japanischen Yen, wurden die Probleme der Bindung der Währungen an den Dollar nicht offensichtlich. Denn auch die an ihn gebundenen Währungen waren schwach und die Länder der Region waren erfolgrei-

che Exporteure auf den Weltmärkten. Die feste Bindung an den Dollar entsprach den Interessen der einheimischer Wirtschaftsführer, Politiker und Oberschichten, sie konnten – vermeintlich ohne großes Risiko – Kredite in harter Währung aufnehmen: für Industrieansiedlungen, staatliche Prestigeprojekte und für eine beispiellose Grundstücksspekulation.
Als der Dollar dann aber deutlich anstieg gegenüber den europäischen Währungen und dem Yen, änderte sich alles. Massive Abwertungen der südostasiatischen Währungen wurden unvermeidlich und damit stiegen die ausländischen Schulden in nationaler Währung entsprechend. Zusammenbrüche von Unternehmen und eine Krise des bisher nicht unter einer ausreichenden staatlichen Aufsicht stehenden Bankensektors waren die Folge. Viele Immobilienprojekte in den urbanen Ballungszentren Asiens waren durch im Ausland aufgenommene Kredite finanziert worden; die Krise trifft somit auch in direkter Weise den Bausektor, der in Indonesien einer der wichtigsten Sektoren für die Absorption von Neuzugängern zum Arbeitsmarkt war.

Der indonesische Präsident, dessen politisches Ende in den Turbulenzen der Währungskrise nun offen gefordert wird, hatte in besseren Tagen durchaus Erfolge zu verzeichnen. Eine Bewertung seiner Ära erfordert die Wahrnehmung differenzierter Facetten. Repression gegen politisch Andersdenkende, die Verletzung politischer Rechte der Meinungs- und Organisationsfreiheit, überhöht durch die auf die Interessen der Regierung hin gezimmerte politische Philosophie der „Pancasila"-Demokratie, zudem die mit hohen Opfern bei der Bevölkerung verbundene Annexion Ost-Timors – all dies prägt seine Ära. Auch die Korruption im Regierungsapparat ist, selbst gemessen am Standard der Länder der Dritten Welt, schwerwiegend.
Aber das ist nicht die ganze Wahrheit. Begünstigt durch hohe Einnahmen aus dem Ölexport, insbesondere nach den beiden Ölpreissprüngen von 1973 und 1979/80, hat seine Regierung die *Landwirtschaft* gefördert. Das bevölkerungsreiche Land wurde Selbstversorger mit dem Grundnahrungsmittel Reis. Das *Bildungssystem* wurde stark ausgeweitet, die Mehrheit der jungen Generation kann heute auf weiterführende Schulen gehen. Und das Land zeitigte in seiner Regierungszeit wirtschaftliche Erfolge; der Lebensstandard, und zwar nicht nur der Oberschicht und einer wachsenden Mittelschicht, hat sich im Vergleich zur Zeit des Vorgängers Sukarno deutlich verbessert. Ein Rückblick auf die Wirtschaftspolitik der Ära Suharto lohnt sich, da er Einblick gibt in die politischen Rahmenbedingungen, unter denen das Land vor der Aufgabe steht, die jüngst entstandene Währungskrise zu meistern.

Im Vergleich zu seinen wichtigsten südostasiatischen Nachbarn ist Indonesien ein *Nachzügler* bei der Verfolgung einer weltmarktorientierten Industrialisierungsstrategie. Es zählte nicht zu den Erfolgsländern Südost-Asiens. Erst ein externer Schock Mitte der achtziger Jahre in Form drastisch sinkender Ölpreise hat die Machtbalance innerhalb der indonesischen Politik so verschoben, daß eine Reform der Handels- und Industrialisierungspolitik möglich wurde. Mehrere Deregulierungsprogramme schufen die Voraussetzungen für eine stärkere internationale Verflechtung auch des Nicht-Ölsektors. Bis zum Beginn der Wirtschaftsreformen war Indonesien wenig erfolgreich beim Aufbau einer konkurrenzfähigen Industrie. Mitte der achtziger Jahre arbeiteten nur etwa 3 Prozent der Beschäftigten Indonesiens in Betrieben der gewerblichen Produktion mit mehr als 20 Beschäftigten.
Kleinsthandel sowie sonstige „informelle" Dienstleistungen waren die wichtigsten Beschäftigungen für Arbeitskräfte außerhalb der Landwirtschaft. Diese geringe Absorptionsfähigkeit des Sektors der industriellen Produktion war Folge der in den siebziger und der ersten Hälfte der achtziger Jahre, also während der Jahre des Ölpreisbooms, in Indonesien verfolgten Industrialisierungsstrategie. Diese war als Importsubstitutionsstrategie konzipiert. Staatliche Förderung zielte auf die Schaffung kapitalintensiver Industrien im Grundstoffbereich: Zement, Chemikalien, Dünger, synthetische Fasern, Eisen und Stahl. Diese Sektoren wurden durch einen kaum durchdringlichen Wall von Importrestriktionen geschützt: Hohe Importzolltarife, nicht tarifgebundene Hemmnisse, insbesondere die Beschränkung des Imports auf lizensierte Importeure, oft verbunden mit Quotenregelungen. Zudem bestand als informelles Hemmnis eine äußerst schleppende und schwer kalkulierbare Zollverwaltung. Für eine Reihe langlebiger Konsumgüter wurden zudem Importverbote verfügt.

Diese Protektionspolitik hat zwar das Wachstum in einigen Industriesektoren gefördert, sie warf jedoch Probleme auf, die in Zeiten rückläufiger Öleinnahmen brennender wurden: Bedingt durch die weitgehende Abschottung der Grundstoffgütermärkte von Importen lagen die inländischen Preise für Grundstoffe deutlich über Weltmarktniveau. Die inländische Güterversorgung wurde hierdurch erheblich verteuert. Verarbeitende Industrien waren folglich aufgrund der teureren Inputs auf den Weltmärkten nicht konkurrenzfähig. Indonesien exportierte fast ausschließlich Öl und Gas, Metalle und einige landwirtschaftliche Produkte. Der Export verarbeiteter Produkte hatte dagegen nur einen vernachlässigbar geringen Anteil am Warenexport.

Nicht unumstrittene Reformen in den achtziger Jahren

Der hohe Grad der Protektion hat über längere Zeit jeden äußeren Druck auf Kostensenkung und Qualitätssteigerung für die einheimische Industrie unterbunden. Vom Binnenmarkt allein ging ein solcher Druck nicht aus, da eine Reihe der mit massiver staatlicher Förderung errichteten Unternehmen im Grundstoffsektor eine monopolähnliche Stellung hatten und diese über die Investitionskontrollpolitik abgesichert wurde. Die staatliche Industrialisierungspolitik hat zusammen mit anderen Faktoren der indonesischen Ökonomie

trotz niedrigen Lohnniveaus den Charakter einer „high-cost-economy" aufgezwungen.
Die Protektion hatte beschäftigungspolitisch negative Folgen: Zwar wurden Arbeitsplätze in den Importsubstitutionsindustrien durch die protektionistischen Maßnahmen gegen die ausländische Konkurrenz abgesichert. Jedoch sind die geförderten Grundstoffgüterindustrien vergleichsweise kapitalintensiv. Und die protektionsbedingten höheren Inputkosten für verarbeitende Industrien haben den Aufbau beschäftigungsintensiver Sektoren für den Export behindert. Zum Beispiel lagen 1986 die Produktpreise der vor Importen geschützten inländischen Produktion von Konservendosen 60 bis 70 Prozent über den Importpreisen; solche protektionsbedingten Zusatzkosten waren ruinös für den Export eingedoster Agrar- und Fischereiprodukte, der Arbeitsplatzeffekt dieser Protektionsmaßnahme eindeutig negativ.
Ein externer Schock, der Sturz des Weltmarktpreises für Rohöl, hat Mitte der achtziger Jahre eine Reform der Handels- und Industrialisierungspolitik erzwungen. Die *Schuldendienstquote*, das Verhältnis des Schuldendienstes zu den Exporteinnahmen, stieg sprunghaft an. Der Ölpreisverfall und die Erhöhung des Schuldendienstes schränkten die fiskalischen Spielräume der Regierung stark ein. Unter diesen verschlechterten externen wirtschaftlichen Bedingungen hat die indonesische Regierung eine Serie von Anpassungsmaßnahmen durchgeführt, die auch die Absorptionsfähigkeit des industriellen Sektors erhöht haben.
Die Reform hatte verschiedene Elemente: Die Regierung wertete die indonesische Währung in Folge des Ölpreissturzes drastisch ab. Sie betrieb eine im Vergleich zur Zeit vor dem Ölpreissturz vorsichtigere Fiskalpolitik, unter anderem fuhr sie die staatlichen Zuschüsse für kapitalintensive Importsubstitutionsindustrien deutlich zurück. Eine Steuerreform erhöhte deutlich die Einnahmen der Regierung aus dem Nicht-Öl-Sektor, nicht zuletzt indem sie illegale Absprachen zwischen Steuerpflichtigen und Beamten der Finanzbehörden einzuschränken versuchte.
Zentrum der Reform aber war eine *Änderung der Handelspolitik*, in deren Folge es Indonesien gelingen sollte, es ein Stück weit den erfolgreichen „Tigern" in der Region gleichzutun: Die nicht-tarifären Handelshemmnisse, mit denen der Binnenmarkt bis dahin abgeschottet wurde, wurden in mehreren Reformschritten nach und nach deutlich reduziert, es wurde ein Übergang eingeleitet von nicht-tarifären Handelshemmnissen zu einem System des Tarifschutzes. Dies führte zu mehr Transparenz im Handelssystem und reduzierte die mißbrauchsanfälligen Zuteilungsentscheidungen, die mit Lizenzvergabe und Quotierung verbunden sind.
Durch Senkungen der Tarife ist die der inländischen Produktion gewährten Protektion schrittweise gesenkt worden, auch wenn es immer wieder Eingriffe in das Tarifsystem gegeben hat, um auf Veranlassung von Lobbygruppen einzelnen Produzenten oder Teilbranchen eine „maßgeschneiderte" Protektion zu geben. Auch die Investitionskontrollpolitik, die massive Zutrittsschranken für Neuzugänger auf den indonesischen Märkten aufbaute, wurde gelockert. Die Wirtschaft des Landes wurde als Folge der Reform stärker der internationalen Konkurrenz geöffnet, die bis dahin im geschützten Binnenmarkt agierenden indonesischen Unternehmen erreichten nach und nach die Fähigkeit, auf Weltmärkten zu konkurrieren.

Indonesien erreichte durch diese Reformen eine Phase wirtschaftlicher Entwicklung, die es seinen erfolgreichen Nachbarn ähnlicher werden ließ. Die Struktur der indonesischen Exporte hat sich grundlegend verändert. Nicht Öl und Gas, sondern Produkte der gewerblichen Produktion stellen heute den größten Teil der Exporte. Dabei sind Textilien, Textilprodukte sowie Holzprodukte zwar weiterhin noch die beiden größten Einzelposten, jedoch ist der Export einer Vielzahl von Industriegütern, bei denen Indonesien vor den Reformen nicht wettbewerbsfähig war, ebenfalls stark ausgeweitet worden. Elektrische Geräte und Computer wurden kürzlich der neue Star unter den Nicht-Ölexporten. Die Exporte sind – verglichen mit der Situation bei Beginn des Reformprogramms – deutlich diversifiziert, die Verwundbarkeit gegenüber Preiseinbrüchen auf einzelnen Exportmärkten heute deutlich geringer.
Trotz ihres Erfolges sind die Reformen nicht unumstritten. Sie haben die Interessen derer verletzt, die von der Abschottung des Binnenmarktes profitierten, und stoßen, wie nicht anders zu erwarten, auf den hinhaltenden Widerstand von Interessengruppen. Dabei ist zu unterscheiden zwischen konzeptionellen Differenzen in der indonesischen Administration und rein interessegeleiteten Lobbying-Erfolgen einzelner Investorengruppen.

Vielfach herrscht der blanke Lobbyismus

Die Wirtschaftsreformen sind vorangetrieben worden durch eine als Technokraten bezeichnete Gruppe der indonesischer Administration, die wirtschaftspolitisch liberal eingestellt sind, häufig mit wirtschaftswissenschaftlicher Ausbildung in den Vereinigten Staaten. Finanzministerium und Planungsbehörde sind Zentren der „technokratischen" Position. Heutige Vertreter sind Finanzminister *Marie Muhammed* oder der einflußreiche Wirtschaftsberater Suhartos, *Widjojo Nitisastro*. Die Nutzung der Vorteile Indonesiens in einer außenorientierten Entwicklungsstrategie sind Kern ihrer Position.
Dagegen steht eine Gruppe von Wirtschaftsnationalisten, die unter Verweis auf aus ihrer Sicht langfristig zu erwartender Vorteile nicht-wirtschaftliche High-Tech-Projekte wie Flugzeugbau, Atomenergieprogramm usw. in Trägerschaft von Staatsunternehmen propagieren. Diese Gruppe steht unter eindeutiger Führerschaft des Technologieministers *Habibie*, der Ambitionen auf das Amt des Vizepräsidenten und damit möglicherweise auch auf die Nachfolge als Staatspräsident hat. Es ist zu vermuten, daß die von der Regierung betriebene faktische Vernichtung der PDI als einer der beiden geduldeten Nicht-Regierungsparteien den Einfluß der

islamischen Partei erhöht hat, in der ein wirtschaftsnationalistisches Denken prominent vertreten ist.

Neben diesen vorrangig wirtschaftsnationalistisch begründeten Projekten gibt es weiterhin eine Vielzahl von staatlichen Eingriffen in die Wirtschaft, die gelegentlich mit industriepolitischen Argumenten legitimiert werden, aber das Ergebnis von blankem Lobbyismus sind. Erfolgreich sind hierbei insbesondere Gruppen, die in enger Beziehung zu den Söhnen und Töchtern und mittlerweile auch Enkelkindern des Staatspräsidenten stehen: So das sog. „National Car Project" Es ist nichts weiter als die Vergabe von Monopolrechten an den Suharto-Sohn *Hutomo Mandala Putra* („Tommy"), ein in Südkorea mit einigen indonesischen Einzelteilen zusammengebautes Auto zollfrei nach Indonesien zu importieren. Verfahren vor der Welthandelsorganisation sind durch Japan, EU und USA erwirkt worden.

Wie nicht anders zu erwarten, erfolgt der Verkauf im Inland trotz zollfreier Einfuhr zu einem viel höheren Preis als auf dem internationalen Markt. Obwohl günstiger als die Autos der Konkurrenten, die keine Zollprivilegien genießen, stockt der Absatz, es bestehen Zweifel an der Qualität des Wagens sowie daran, ob „Tommys" Firma auch an einem langfristigen Service-Netz interessiert ist. Prompt verdonnerte die Regierung Behörden und Staatsbetriebe, Autos aus dem „National Car Programme" zu kaufen.

Es gibt eine Vielzahl anderer Beispiele einer Royal-Family-Ökonomie, die Gegenstand sarkastischer Kommentare und eines blühenden politischen Witzes in Indonesien sind: Das mit dem Argument des Schutzes der einheimischen Industrie begründete Importverbot für Schiffe wird außer Kraft gesetzt, just wenige Tage nachdem Suharto-Sohn Bambang seine Absicht kundtut, zusammen mit einer taiwanesischen Gesellschaft in großem Stil in den heimischen Fischfang einzusteigen. Die Außerkraftsetzung des Importverbots erfolgt aber nicht als allgemeine Liberalisierung, sondern in Form von Ausnahmegenehmigungen, die wiederum Raum für willkürliche Entscheidungen der Bürokratie schaffen, den vorrangig politisch einflußreiche Gruppen nutzen können.
Oder die Vergabe von Monopolrechten für die Herstellung von Dünger in Tablettenform an eine Firma eines Enkels des Staatspräsidenten und begleitende Maßnahmen zur Absatzerzwingung in einigen der wichtigsten Reisanbaugebiete. Das Produkt, das so durchgesetzt werden sollte, wurde von den Bauern nicht angenommen. Viele große Investitionsprojekte, die aus dem Entwicklungshaushalt finanziert werden, sind zudem nur Konsortien zugänglich, an denen Gruppen der Palast-Ökonomie beteiligt sind.

Aus diesen Auswüchsen einer mehrere Jahrzehnte dauernden Herrschaft erklärt sich, daß auch schon vor der Währungskrise die Unzufriedenheit mit dem politischen System hoch war, trotz einer erfolgreichen weltmarktintegrierenden Wirtschaftspolitik, die seit Mitte der achtziger Jahre verfolgt wurde. Diese Unzufriedenheit speist sich aus vielen Quellen: Es ist die krasse Mißachtung der Grundsätze der Liberalisierungspolitik, wenn Interessen der Palast-Ökonomie tangiert sind. Es ist das Faktum, daß viele Investitionsprojekte zu einer Rechtsgrundsätze verletzenden Enteignung von Besitzergruppen geführt haben, etwa bei den großen Immobilienprojekten in Jakarta, bei denen die Eigentumsverhältnisse ganzer Stadtteile umgebrochen wurden.
Es ist die tägliche Erfahrung mit extralegalen Forderungen der Administration und dem Fehlverhalten staatlicher Institutionen. Es ist somit das bei großen Gruppen wachsende Gefühl, die Verteilung des neu geschaffenen Reichtums werde zu ihren Nachteilen verzerrt. Es ist das Faktum, daß das politische System weiterhin eine über Wahlen ausgeübte Einflußnahme auf die politischen Richtungsentscheidungen ausschließt – und gleichzeitig ein geordneter Übergang zur Nach-Suharto-Ära fraglich ist. Die Unruhen, die die Wahlen von 1997 begleitet haben, können als ein Zeichen einer wachsenden Unzufriedenheit mit dem politischen System gedeutet werden. Mit den drastischen Preissteigerungen für Lebensmittel in Folge der Wirtschaftskrise eskalierte diese Unzufriedenheit im Februar 1998 in Angriffen auf die chinesische Minorität, die auch in früheren politischen Krisen als Sündenbock herhalten mußte.

Indonesien ist heute auf Beistandskredite des Internationalen Währungsfonds (IWF) angewiesen, ein Beistandspaket von 38 Mrd. US$ ist vereinbart worden. Der Währungsfonds bindet seine Hilfe verständlicherweise an Auflagen. Hierzu gehören die Streichung prestigeträchtiger Großprojekte, eine Reform des Bankensystems und die Aufhebung wichtiger Handelsmonopole. Eine konsequente Umsetzung dieser Auflagen muß zwangsläufig auch Interessen des Imperiums der Suharto-Familie tangieren. Deshalb sind die Zweifel groß, ob der Präsident hierzu bereit ist.

Die Gefahren sind vorrangig politischer Natur

Man muß erwarten, daß Suharto, wie angekündigt, sich am 11. März dieses Jahres erneut als Staatspräsidenten bestätigen lassen wird. Er wäre am Ende der neuen Amtszeit 81 Jahre alt. Seinen Verbleib im Amt hat er durch ein wasserdichtes System „gelenkter Demokratie" gesichert; die Mehrheit des ihn bestätigenden Wahlgremiums ist von ihm selbst ernannt worden. Neben der Regierungspartei Golkar sind nur zwei Parteien zugelassen. Die bereits erwähnte Demokratische Partei ist bei den letzten Parlamentswahlen in der Bedeutungslosigkeit versunken, nachdem in einer von der Regierung inszenierten parteiinternen Auseinandersetzung Megawati, die populäre Tochter des Staatsgründers Sukarno, statutenwidrig vom Amt der Parteivorsitzenden abgesetzt wurde.

Eine organisierte Opposition mit einem politischen Programm hat sich unter der Herrschaft Suhartos nicht herausbilden können. Gegenwärtig schwer abzuschätzen ist, wie

das im Lande mächtige Militär hinter den Kulissen agiert. Einen friedlichen Wechsel der Macht hat das Land in seiner Geschichte seit der Unabhängigkeit noch nicht erfahren. Momentan bleibt nur die Hoffnung, daß es bei dem Abtritt Suhartos anders sein wird. Bei allen Turbulenzen, die die Währungskrise für Indonesien aufwirft, die Gefahren für die weitere Entwicklung Indonesiens sind vorrangig politischer Natur.

Georg Cremer

Alte und neue Wunden

Die USA und ihr Rassismusproblem

Formal sind die Bürger der Vereinigten Staaten ungeachtet ihrer Hautfarbe gleichberechtigt. Aber faktisch wirkt die lange Geschichte des Rassismus auch heute noch nach, in vielfältigen Formen von Unterprivilegierung und Diskriminierung der Afroamerikaner. Ohne eine strukturverändernde Sozialpolitik ist das Rassismusproblem nicht zu bewältigen. Darauf weisen nicht zuletzt die katholischen Bischöfe der USA immer wieder hin.

Mittwoch, der 3. Dezember 1997: ein eiskalter Tag in Omaha an der Ostgrenze Nebraskas. Über Nacht hatte sich eine dicke Schneedecke über die Bundesstaaten Nebraska, Colorado und Neu-Mexiko gelegt. Der *Omaha-World-Herald* berichtete über drei Seiten hinweg von der gestrigen Hinrichtung des *Robert Williams* im Zuchthaus von Lincoln. Auch in der Prärie interessierten sich die Leser für alle Details des Grauens: „Der erste von vier Stromstößen wurde um 10.16 Uhr ausgelöst, und um 10.23 Uhr wurde Williams für tot erklärt…" Robert Williams war vor genau vierundzwanzig Stunden hingerichtet worden. In derselben Stunde hatte ich in Santa Fe, tausend Meilen von Lincoln entfernt, den Mietwagen eilends zurückgegeben, um vor dem herannahenden Schneesturm in Richtung Osten zu entkommen. Und jetzt hatte der Schneesturm, der sämtliche Straßen blockierte und den Autoverkehr zum Erliegen brachte, mich in Omaha in seiner Gewalt.

Williams habe seine Hinrichtung zum Bekenntnis des christlichen Glaubens werden lassen, den er während neunzehn Jahren in der Todeszelle gefunden hatte, wußte der Reporter des Omaha World-Herald. Schon auf den elektrischen Stuhl geschnallt, habe Williams dem alten Farmer Wayne Rowe, dessen Frau am 12. August 1977 sein drittes Opfer geworden war, noch zugerufen: „I love you, brother Rowe." Mußte die Zeitung einen evangelikal verbrämten Hinrichtungs-Voyeurismus im winterlichen Nebraska bedienen – ein grausiges Entertainment à la Bible Belt? Läßt sich ein endlos langes Warten auf die Hinrichtung – seit dem Todesurteil im Juni 1978 – als eine Chance zur Bekehrung von Mördern verstehen?

Robert Williams war seit den drei Morden und mehreren Vergewaltigungen – alle begangen in den wenigen Tagen zwischen dem 10. und 13. August 1977 – nur noch der Inmate No. 31 861 im *Nebraska State Penitentiary* gewesen. Die Exekution war schon einmal im Jahr 1995 angesetzt gewesen, als nur wenige Stunden vor der Hinrichtung ein Berufungsgericht einen Vollstreckungsaufschub anordnete. Der allerletzte Antrag der Anwälte, vom Supreme Court in Washington feststellen zu lassen, daß eine Hinrichtung auf dem elektrischen Stuhl Nebraskas eine „grausame und unübliche Bestrafung" sei, wurde eine Stunde vor der Hinrichtung am 2. Dezember 1997 vom Supreme Court nicht zur Entscheidung angenommen.

Grundmuster: Ungleich beteiligte Gruppen

Für amerikanische Leser mußte nicht eigens darauf hingewiesen werden, daß Robert Williams ein *schwarzer* Amerikaner gewesen war. Er hatte einen jener afroamerikanischen Lebensläufe gehabt, die – statistisch gesehen – viel häufiger als die Lebensläufe weißer Mörder in einem der 38 Bundesstaaten, welche die Todesstrafe kennen, „on death row" enden. Williams war 1936 im armen Ostteil Chicagos, der schon zu Indiana gehört, geboren. Er hatte fünf Brüder und eine Schwester gehabt. Sein Vater war Alkoholiker, der Frau und Kinder mißhandelte. Als die verzweifelte Mutter die Familie verließ, wurden die sieben Kinder voneinander getrennt und den Fürsorgeeinrichtungen übergeben. Williams wurde Soldat, der im Dienstgrad eines Korporals im Jahr 1958 ehrenhaft aus der Armee entlassen wurde. In den nächsten zwanzig Jahren arbeitete Williams in wechselnden Jobs, die er in Fabriken und bei der Eisenbahngesellschaft in Omaha, St. Paul (Minnesota) und Lincoln fand. Das waren später die Städte, in denen er am Ende seiner „bürgerlichen Existenz" bei der dreitägigen Gewaltorgie die Verbrechen beging.

Die *Internationale Juristenkommission* hat in einer im Juli 1996 in Genf vorgelegten Studie über die Todesstrafe in USA festgestellt, daß die Todesurteile meist willkürlich und aus rassistischen Gründen ausgesprochen würden. Betroffen seien meistens mittellose Farbige, die der Ermordung

Weißer überführt wurden. Robert Williams hatte diese Voraussetzung sogar übererfüllt: er hatte eine weiße Frau und außerdem noch zwei schwarze Frauen ermordet.

Spätestens seit dem Ende des Bürgerkriegs (1865), der sie offiziell von den Fesseln der Sklaverei befreit haben sollte, sind arbeitssuchende Schwarze in die wachsenden Industriestädte gezogen. Was sie dabei jedoch fanden, waren immer nur schlechtestbezahlte Jobs ohne Kündigungsschutz, aber nie eine qualifizierte Arbeit mit Aufstiegschancen. Niemals wurden die sozialen Bedürfnisse der schwarzen Familien auch nur andeutungsweise erfüllt. In den Städten, wo die unqualifizierte Arbeit wartete, entstanden die Ghettos schwarzer Not und Depression. Die Kinder und Enkel von baumwollpflückenden Sklaven konstituierten nach und nach in den Industriestädten des Nordens die älteste Schicht des amerikanischen Proletariats. Die hispanische Komponente dieses Proletariats trat erst mit dem neuen Jahrhundert allmählich in Erscheinung.

Wenn wir der Einfachheit halber bloß auf New York schauen, dann erreicht die Sozialgeschichte der schwarzen Ghettos in den streckenweise verelendeten Stadtteilen Harlem und South Bronx unsere bedrückende Gegenwart. Stadtteile verfallen. Schreiende Armut, kollektive Apathie und alle Formen der Armutskriminalität setzen sich unverhüllt in Szene. Die Rassenunruhen von *South Central Los Angeles* im April 1992 (vgl. HK, Juni 1992, 260 f.) und *St. Petersburg* in *Florida* am 25. Oktober 1996 haben gezeigt, daß es nur relativ unbedeutender Anlässe bedarf, um den manifesten Armutskonflikt in den Ghettos zu offenen Rassenauseinandersetzungen, die das ganze Land erschüttern, eskalieren zu lassen. Bei diesen Eruptionen des in USA dauernd präsenten Rassenkonflikts werden die oft gebrauchten Formeln von einer „farbenblinden" Gesellschaft und einem „melting pot", der allen Bürgern angemessene ökonomische Vorteile bringt, blitzschnell zu Makulatur.
Die ungleiche Teilhabe der Bürger an der amerikanischen Gesellschaft hat sich bei einer neuen Umfrage unter Collegestudenten (Herbst 1997) auf alarmierende Weise zu erkennen gegeben. Nur ein Drittel der befragten Studenten äußerte ein Interesse daran, sich für eine Verbesserung der Rassenbeziehungen einsetzen zu wollen. Das bedeutet nicht, daß diese Studenten sich in irgendeiner expliziten Form an rassistischen Vorfällen beteiligen würden – dafür sind sie viel zu „anständig" erzogen. Es bedeutet jedoch, daß sie die „farbenblinde" Gesellschaft dahin verstehen, daß sie sich nicht mehr um die soziale und ökonomische Situation benachteiligter Gruppen – und dazu gehören vor allem einmal die Afroamerikaner – kümmern wollen. Statt dessen wollen die Studenten mit einer möglichst hohen und möglichst guten Qualifikation abschließen, um sich anschließend auf dem Arbeitsmarkt erfolgreich behaupten zu können. Das hat viel mit neokapitalistischer Lust am eigenen Erfolg und extremer Individualisierung zu tun, aber gar nichts mehr mit der Einsicht in die Notwendigkeit, daß die soziale Gleichberechtigung bisher diskriminierender Bevölkerungsgruppen von allen Amerikanern – auch von den befragten Studenten – aktiv unterstützt werden sollte.

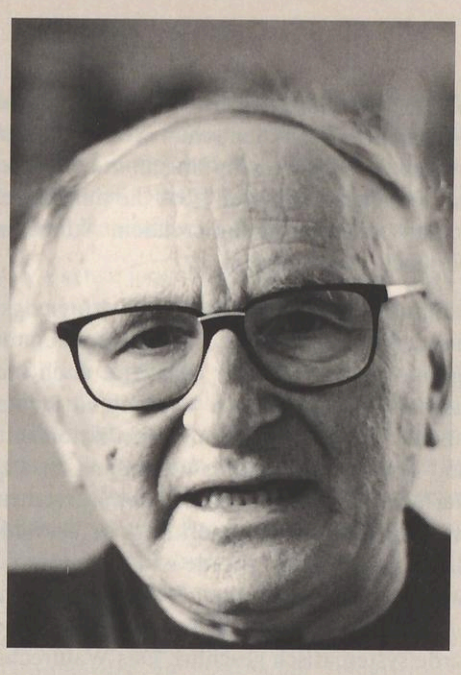
Es fällt schon seit geraumer Zeit auf, daß in den USA immer weniger Bürger zu den Wahlen gehen, die auf der Ebene des Bundes, der Einzelstaaten und der Kommunen stattfinden. 1988 und 1996 beteiligte sich nur noch die Hälfte aller Wahlberechtigten an den Präsidentenwahlen (*Milton C. Commings-David Wise*, Democracy Under Pressure, Fort Worth, 1993[7], 309), und wenn die Entscheidung zwischen den Präsidentschaftskandidaten eng ausfällt, dann wird der Präsident nur noch von einem Viertel der wahlberechtigten Amerikaner ins Weiße Haus entsandt.
Was zunächst nur als simple Parallele zu der Wahlmüdigkeit, wie sie auch in anderen Demokratien feststellbar ist, erscheint, hat in den USA angesichts der Diskriminierung der nicht-weißen Minderheiten direkte Folgen für deren politische und ökonomische Nicht-Partizipation. Immer wenn eine niedrige Wahlbeteiligung eingetreten ist, dann heißt das stillschweigend zugleich, daß die Wahlbeteiligung in mittelständisch-weißen Wohngebieten relativ hoch war, jedoch in den danebenliegenden sozialen Notstandsgebieten, wo Afroamerikaner, hispanische Einwanderer und andere Minderheiten leben, besonders niedrig ausfiel. In den sozioökonomisch benachteiligten Gruppen geht man nämlich viel seltener zur Wahl, und manchmal wissen die Angehörigen dieser Gruppen überhaupt nicht, daß gerade wieder ein Wahlkampf stattfindet.
Dieses Phänomen wird als „unequal participation" (ungleiche Teilhabe am politischen und wirtschaftlichen Leben) bezeichnet. Die „unequal participation" ist für theoretisch arbeitende Politikwissenschaftler manchmal so selbstverständlich, daß sie sich mit ihr am liebsten gar nicht mehr beschäftigen möchten. Viel bequemer ist die Flucht in die politologische Komparatistik, die sich dann intensiv mit dem Wählerverhalten in der Schweiz, in Belgien oder in Australien beschäftigt. Der abstrakte Begriff ist oft nur dazu da, um die soziale Not der Ghettos, ihre Armut, die Fehler der amerikanischen Sozialpolitik sowie die Weiterexistenz bzw. das Neuentstehen rassistischer Verhaltensmuster zu verhüllen.

Rassismus mit vielen Gesichtern

Gelegentlich tauchen Prognosen auf, die eine Entwicklung der ungleichen Rassengesellschaft in Richtung einer Gesellschaft der gleichberechtigten Bevölkerungsgruppen annehmen: „Dieses neue Amerika ist nicht mehr westlich, ist nicht mehr eine durch Europäer mit europäischen Einwanderern aufgebaute Nation, eine weiße, aus weißen Ethnien geschaffene Kultur, die dem afrikanischen, schwarzen Anderssein grausam und feindselig gegenübersteht" (*Marco D'Eramo*, Das Schwein und der Wolkenkratzer, Chicago: Eine Geschichte unserer Zukunft, München 1996, 423). Dieser theoretisch begründete Optimismus deckt sich jedoch nur selten mit den täglichen Abstandserfahrungen der Afroamerika-

Johann Baptist Metz

Ein großer Theologe und sein Werk



Zum Begriff der neuen Politischen Theologie (1967–1997)
1997. 216 S. Kt.
DM 36,– / ÖS 263,– / SFr 34,20
ISBN 3-7867-2029-0

Glaube in Geschichte und Gesellschaft
Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie
5. Aufl. 1992. 240 S. Geb.
DM 36,– / ÖS 281,– / SFr 36,–
ISBN 3-7867-1575-0

„Landschaft aus Schreien"
Zur Dramatik der Theodizeefrage
1995. 144 S. Kt.
DM 24,80 / ÖS 181,– / SFr 24,80
ISBN 3-7867-1890-3

MC: In der Zeit der Gotteskrise
Grünewald Sprechkassetten
Sprecher: J.B. Metz
1996. Laufzeit: 2 x 25 Minuten
DM 19,80 / ÖS 145,– / SFr 19,80
ISBN 3-7867-1977-2

Jenseits bürgerlicher Religion
Reden über die Zukunft des Christentums
4. Aufl. 1984. 148 S. Kt.
DM 19,80 / ÖS 145,– / SFr 19,80
ISBN 3-7867-0826-6

Zur Theologie der Welt
Topos Taschenbuch 11
5. Aufl. 1985. 152 S. Kt.
DM 10,80 / ÖS 79,– / SFr 10,80
ISBN 3-7867-0411-2

MC: Orientierungen in der Kirchenkrise
Grünewald Sprechkassetten
Sprecher: J.B. Metz
1997. Laufzeit: 2 x 25 Minuten
DM 19,80 / ÖS 145,– / SFr 19,80
ISBN 3-7867-2058-4

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 30 80 · 55020 Mainz

Jetzt auch im Internet:
http://www.kath.de/gruenewald

ner, sind sie doch zusammen mit den extrem dezimierten „Native Americans", den indianischen Ureinwohnern, jener Teil der Bevölkerung, der von Anfang an in der Neuen Welt lebte und an fast allen Orten der USA die dunkle Schattenseite der sich ansonsten in imponierendem Auftreten gefallenden Supermacht repräsentiert.

Der amerikanische Bürgerkrieg hatte das verfassungsrechtliche Ergebnis, daß im Jahr 1865 das 13. Amendment der Verfassung angefügt wurde: „Weder Sklaverei noch unfreiwillige Knechtschaft... sollen in den Vereinigten Staaten oder an irgendeinem Ort, welcher deren Jurisdiktion unterstellt ist, bestehen." Dieser gutgemeinte Verfassungszusatz entfaltete keinerlei Wirkung, weil in der Zeit der „reconstruction", die sofort mit dem Ende des Bürgerkriegs in den Südstaaten einsetzte, die den Schwarzen gerade erst eingeräumten Bürgerrechte wieder zurückgenommen wurden. Die Angst vor schwarzen Aufständen, durch welche die Weißen obdachlos würden, wurde systematisch geschürt. Das Wahlrecht wurde den Schwarzen wieder genommen, weil wegen deren hohen Bevölkerungsanteils in einigen Gebieten Zonen schwarzer Vorherrschaft entstehen würden. Das grausamste Instrument der weißen Machtbehauptung waren die *Lynchmorde*, von denen der gesamte Süden in der letzten Phase des 19. Jahrhunderts überschwemmt wurde.
Ida B. Wells, 1862 in Mississippi geboren und zeit ihres Lebens eine dynamische Vorkämpferin für die Rechte der Schwarzen, hat früh auf die grausame Lynchjustiz hingewiesen. Sie ermittelte, daß zwischen 1882 und 1903 etwa 10 000 Schwarze gelyncht wurden. Große Tageszeitungen wie die *Chicago Tribune* und die *New York Times* führten in ihren Verbrechensstatistiken die neue Rubrik „Lynchmorde" ein. Es wurde schnell gelyncht, wenn Schwarze mit Mord, Überfall, Diebstahl und Vergewaltigung in Verbindung gebracht werden konnten. Ida Wells stellte fest, daß die Vergewaltigungen weißer Frauen durch schwarze Männer meistens erfunden waren und oft von weißen Frauen vorgeschützt wurden, wenn sie sich nach einer einvernehmlich eingegangenen Beziehung im weißen Milieu vom Vorwurf der „Rassenschande" entlasten mußten.

Die Lynchmorde waren bis zum Ende des Jahrhunderts in den meisten Südstaaten gesetzlich verboten worden, ohne daß das deren Zahl wesentlich verringert hätte. Sie ging erst nach dem Ersten Weltkrieg zurück, nachdem die zurückgekehrten schwarzen Soldaten ihren Platz in der Südstaatengesellschaft mit gestärktem Selbstbewußtsein zu verteidigen begannen. Außerdem war die amerikanische Gesellschaft als ganze aufmerksamer und sensibler geworden. Serien von Lynchmorden tauchten in den dreißiger Jahren wieder auf, gingen dann während des Zweiten Weltkrieges stark zurück und tauchten noch einmal während der Bürgerrechtsauseinandersetzungen der sechziger Jahre auf. In der Gegenwart werden Morde, die rassistische Motive haben, unter der Bezeichnung „bias crimes" in die Mordstatistik eingeordnet.
Der *offene Rassismus*, der sich während mehr als sechzig Jahren in den Lynchmorden ausdrückte, hat sich aus dem öffentlichen Leben der USA zurückgezogen. In einem formalen Sinn ist die amerikanische Rechtsordnung „farbenblind" geworden, weil sie jedem Bürger ungeachtet seiner Hautfarbe den vollen Schutz des Gesetzes gewährt. Etwas anderes ist es, daß die einst klar erkennbare rassistische Diskriminierung sich in eine Struktur der *sozialen* und *sozioökonomischen Diskriminierung* der *Afroamerikaner* transformiert hat. Das schwarze Einkommen liegt im Landesdurchschnitt 50 Prozent unter dem der Weißen; 65 Prozent aller schwarzen Kinder werden unehelich geboren; in den Gefängnissen der USA sind mehr Schwarze eingesperrt, als es schwarze Studenten gibt; fast die Hälfte aller Mordopfer ist schwarz.

Was trotz der „farbenblinden" Rechtsordnung, die auch die Afroamerikaner einschließt, in den dreißiger Jahren als staatlich tolerierter, rassistischer Rechtsbruch geschehen konnte, wurde am 19. Mai 1997 erneut ins allgemeine Bewußtsein gehoben, als Präsident Clinton im Weißen Haus fünf Überlebende und Angehörige von Opfern des *Tuskegee-Experiments* empfing und sich bei ihnen für das erfahrene Leid entschuldigte. In der Kleinstadt Tuskegee in Alabama hatte die amerikanische Gesundheitsbehörde 1932 eine Langzeitstudie über den Verlauf der unbehandelten Syphilis bei schwarzen Männern begonnen. In dieser Studie wurden 399 Männer, die sich zwar krank fühlten, aber noch keine erkennbaren Symptome der Syphilis zeigten, mit dem Versprechen kostenloser Behandlung und Verpflegung als Langzeitpatienten ausgewählt. Die behandelnden Ärzte teilten den Patienten ihre Krankheit nicht mit und unterließen es, in irgendeiner medizinisch angezeigten Art gegen die Syphilis vorzugehen. Auch als das Penicillin als Mittel der Wahl zur Verfügung stand, kam es nicht zur Anwendung.
Das von den Behörden gedeckte Verbrechen an den Schwarzen in Tuskegee wurde erst 1972 durch Zeitungsberichte aufgedeckt. Zu diesem Zeitpunkt waren bereits 128 Personen an Syphilis und anderen damit verbundenen Krankheiten gestorben. Außerdem waren Dutzende von Frauen und Kindern angesteckt worden, die erst 1972 angemessen behandelt wurden. In den siebziger Jahren wurde außergerichtlich eine geringe Entschädigung von 10 Millionen Dollar an Opfer und Angehörige ausgezahlt.

Die 1972 ausgebliebene Entschuldigung wurde nach einem Vierteljahrhundert von Präsident Clinton nachgeholt: „Was getan wurde, kann man nicht ungeschehen machen. Aber wir können das Schweigen beenden. Wir können Ihnen (scil. den im Weißen Haus anwesenden Opfern) in die Augen schauen und im Namen des amerikanischen Volkes sagen: Was die Vereinigten Staaten taten, war beschämend, und es tut mir leid" (FAZ, 20.5.97). Das Tuskegee-Experiment überdauerte die Präsidenten Roosevelt, Truman, Eisenhower, Kennedy, Johnson und Nixon. In seiner Laufzeit sind der Zweite Weltkrieg, der Koreakrieg, der Kalte Krieg und die entscheidende Phase des Koreakrieges versammelt, ehe der staatlich angeordnete Medizinskandal 1972 aufgedeckt wurde. Und dann nach weiteren 25 Jahren die dünne Bot-

schaft aus dem Weißen Haus: „Was getan wurde, kann man nicht ungeschehen machen…“ wie leicht läßt sich die geschichtliche Bürde des Rassismus abwerfen?

Den rassistischen Übergriffen auf Schwarze und schwarzes Eigentum folgen die schön formulierten und unverbindlichen Selbstabsolutionen, die keine weiteren Kosten verursachen, auf dem Fuß. Das war bei der langen Serie von *Brandstiftungen* in *schwarzen Kirchen*, die seit Anfang 1995 vor allem den Süden überzog, erneut der Fall. Zwischen Januar 1995 und Juni 1996 wurden mehr als 60 schwarze Kirchen und von mehreren Rassen gleichzeitig benutzte Kirchen niedergebrannt. Präsident Clinton unterzeichnete im Juli 1996 ein Gesetz, das härtere Strafen für Kirchen-Brandstiftung vorsieht. Dieses Gesetz regelt außerdem, daß die Zerstörung kirchlichen Eigentums aus rassistischen Motiven als Delikt gilt, das nach Bundesgesetzen zu verfolgen ist.
Das Gesetz zur Eindämmung der Kirchenbrände führte nicht dazu, daß die Zahl der Brandstiftungen zurückging. Im Frühjahr 1997 war die Zahl der verbrannten Kirchen, an deren Wiederaufbau sich der Nationale Kirchenrat der USA beteiligte, bereits auf 124 angestiegen. In dieses Bild paßte die statistische Mitteilung, daß im Jahr 1995 in den USA 4831 rassistisch begründete Übergriffe auf Menschen mit anderer Hautfarbe erfaßt wurden. 61,9 Prozent der rassistischen Straftaten richteten sich gegen Schwarze, 25,4 Prozent gegen Weiße, der Rest gegen Asiaten und Hispanics. Bei 41 Prozent der Fälle handelte es sich um Einschüchterungen, 23 Prozent waren Sachbeschädigungen und immerhin 31 Prozent waren tätliche Angriffe auf Personen (darunter 20 Morde der Kategorie „bias crimes“).

Entschuldigung für die Sklaverei?

Die von Präsident Clinton wiederbelebte Erinnerung an das Tuskegee-Experiment und die einander jagenden Meldungen über immer neue Kirchenbrände beschäftigten die Amerikaner in hohem Maß. Darum schien manchen Politikern die Zeit günstig zu sein, sich dem Thema des historischen und aktuellen Rassismus zu widmen. Weiße Parlamentarier aus beiden Parteien brachten im Kongreß einen Gesetzentwurf ein, in dem eine nationale *Entschuldigung gegenüber den Nachkommen der Sklaven gefordert wurde.*
Präsident Clinton zeigte sich für diesen Vorstoß aufgeschlossen, entsprach er doch seiner eigenen Überzeugung in der Rassenfrage. Es schien plausibel zu sein, die Geschichte der inneramerikanischen Rassentrennung sowie den die Gegenwart belastenden Rassismus in einem besonderen Gesetz vor dem Beginn des dritten Jahrtausends für endgültig überwunden zu erklären. Der Blick in die Zeit jenseits des Jahres 2000 hatte sich seit dem Präsidentschaftswahlkampf 1996 an den unsicheren Zukunftsverheißungen der neuen Mediengesellschaft festgesogen. Ein vom Präsidenten mitbeeinflußtes und am Schluß unterzeichnetes Gesetz über Sklaverei und Rassismus hätte die Gelegenheit gegeben, die schwerste innenpolitische Last der amerikanischen Nation seit der Unabhängigkeitserklärung von 1776 zu einem besonders günstigen Kalendertermin abwerfen zu können. In künftigen Wahlkämpfen der Demokraten hätte sich das Gesetz über Sklaverei und Rassismus als Segen erwiesen.

In den USA setzte jedoch eine heftige öffentliche Diskussion ein. Für die einen war es zu wenig, wenn nur eine Aneinanderreihung längst bekannter Allgemeinplätze in das Gesetz hineingeschrieben würde. Intellektuelle, kritische Politiker und die liberale Presse sahen in einem unverbindlich gehaltenen Gesetz nur eine zynische Verhöhnung der schwarzen Bevölkerung. Statt dessen forderten sie, für die benachteiligten Afroamerikaner eine nennenswerte Kompensation, die sozialpolitisch verantwortet und sozioökonomisch relevant wäre. Clintons gern benutztes Sätzchen „I feel your pain“ könnte nicht ausreichen.

Wenn ein Entschuldigungsgesetz betr. Sklaverei mit einem in Dollarmilliarden zu messenden Schadensersatz für die heute lebende schwarze Bevölkerung verbunden sein sollte, dann blieb völlig ungeklärt, wie die entstehenden immensen Kosten zu finanzieren wären, wo doch schon die soziale Not in den heute real existierenden Armutsghettos das Resultat fehlender finanzieller Zuwendungen ist. In der Diskussion wurde auch befürchtet, daß die Nachkommen der in der Vergangenheit fast ausgerotteten indianischen Stämme und Pueblos nach dem Beispiel der schwarzen Bevölkerung eine finanzielle Restitution verlangen würden.

Ein großes Erschrecken ging durch die Reihen derer, die sich zu Wort gemeldet hatten. Nach einigen Wochen erklärte der Präsident, sich doch nicht in der zunächst geplanten spektakulären Form bei den schwarzen Amerikanern für die Geschichte der Sklaverei entschuldigen zu wollen. Die Gesetzesinitiative begann, im Räderwerk des Kongresses unauffindbar zu verschwinden. Die amerikanische Öffentlichkeit – vor allem die Weißen – ließ sich für das Entschuldigungsprojekt vor dem herannahenden Jahrtausend – oder bescheidener: vor dem neuen Jahrhundert – nicht begeistern. Am 2. Juli 1997 wurde in Washington eine Gallup-Umfrage veröffentlicht, nach welcher sich zwei Drittel aller Amerikaner gegen eine öffentliche Entschuldigung bei den schwarzen Mitbürgern aussprachen. Selbst unter den befragten Schwarzen waren nur wenig mehr als 50 Prozent für diese Entschuldigung.
Aus der Gallup-Umfrage ist auch herauszulesen, daß es den herausgehobenen politischen Akteuren zusammen mit der Masse der Amerikaner nicht gelingen will, sich selbst als eingeschmolzene Mikroteile des „melting pot USA“, in dem alle Gegensätze auszugleichen sind, zu verstehen. „Melting pot“ bleibt weiterhin das bevorzugte Schlagwort in Politikerreden, die ihre gedanklichen Anleihen aus einer unstimmigen amerikanischen Ideologie beziehen.

Die Grundprobleme der Vereinigten Staaten werden über das Jahr 2000 hinaus ungelöst bleiben, obwohl man der bedrückenden Geschichte der Sklaverei, der fortdauernden

Diskriminierung und dem Elend der schwarzen Armutsghettos nicht entrinnen kann. Es bedürfte einer *strukturverändernden Sozialpolitik* zugunsten derer, die durch die diskriminierende Ungleichheit benachteiligt sind. Eine so veränderte Sozialpolitik wäre der Abschied von dem nichtegalitären Amerika. Der Zweifel bleibt, ob die amerikanischen Politiker zu einer solchen sozialpolitischen Revolution fähig sein werden. Angenehmer klingt für die meisten Amerikaner die Beteuerung der unbestrittenen Weltgeltung ihres Landes: „Our leadership in the world is unrivaled" (Präsident Clinton in der „State of the Union Message" am 27. Januar 1998).

Richtige Analysen ohne Veränderungspotential

Das *Center for Democratic Renewal* in Atlanta (Georgia) hat für die Jahre 1980–1986 eine erschreckende Chronologie des häßlichen Rassismus, nach Bundesstaaten gegliedert, vorgelegt (*Chris Lutz*, Hg., They Don't All Wear Sheets. A Chronology of Racist and Far Right Violence, 1980–1986, Atlanta 1997). Wenige zufällig ausgewählte Beispiele sollen für sich selbst sprechen.

In *Ohio* wurde 1980 ein 14jähriges schwarzes Mädchen auf dem Heimweg von einer Halloween Party durch Schüsse getötet. Sieben Weiße wurden wegen Mordes angeklagt. In *North Carolina* wurde 1985 ein weißer Mann beobachtet, als er einen Warnbrief des Ku-Klux-Klan am Auto einer weißen Frau anbrachte, der die Frau vor „race-mixing" warnte. In der Stadt Columbia (75 000 Einwohner) in *Maryland* wurde 1985 die Parole „Die Nigger" (Nigger, stirb!) auf die Haustür einer schwarzen Familie gesprüht. In Bristol im distinguierten „neu-englischen" *Connecticut* wurde 1986 der kircheneigene Bus der Zion Church von einer Brandbombe zerstört. Im vorangegangenen Monat war „KKK" (für Ku-Klux-Klan) an den Bus gesprüht worden.

In *Kalifornien* ein Fall von „bias crime": In der High School von Davis (53 000 Einwohner) überfiel 1983 eine Bande vier vietnamesische Schüler. Drei Schüler wurden geschlagen. Der vierte Schüler, Thon Hy Huynh, wurde erstochen. In *Wyoming* wurde 1986 ein schwarzer Autofahrer, der bei Rock Springs seinen überhitzten Automotor reparierte, von drei maskierten Weißen als „nigger" und „coon" beschimpft (Schimpfworte aus der Zeit des Lynchens!) und zum Verlassen der Gegend aufgefordert. In das Auto wurde ein Schuß abgefeuert. *Kentucky*: Ebenfalls im Jahr 1986 stand in Louisville ein Polizist vor Gericht. Der Polizist war Mitglied des „KKK" und hatte eine rechtsradikale Kampfzelle gegründet. Bei den Verhören wurde bekannt, daß die meisten lokalen Polizisten dem „KKK" angehörten. Im Stadtteil Brooklyn von *New York* wurde 1986 der Afroamerikaner Sam Spencer durch sechs Weiße von seinem Fahrrad geholt, geschlagen und erstochen.

Weil sie nahe bei den Betroffenen und den Opfern stehen, sind der offene und der verdeckte Rassismus natürlich auch Dauerthemen für die amerikanischen *Kirchen*. Schon 1979 veröffentlichte die katholische Bischofskonferenz einen *Hirtenbrief über den modernen Rassismus* (Brothers and Sisters to Us. U. S. Bishops' Pastoral Letter on Racism in Our Day, hg. United States Catholic Conference, Washington 1979). Die Meinung des Hirtenbriefs: Der Rassismus pflanze sich in verdeckter Form fort; indem andere Motive vorgeschoben würden, werden ganze Segmente der Bevölkerung, die als Bedrohung empfunden werden, stereotypisiert und marginalisiert; der Rassismus zeige sich da, wo der offene Haß gegen Mitglieder einer anderen Rasse (als die ältere Form von Rassismus) in eine totale Gleichgültigkeit gegenüber anderen Rassengruppen umschlage.

Die Armen in den Minderheiten werden nach Ansicht der Bischofskonferenz „als der Müll einer post-industriellen Gesellschaft" mißachtet. „Der heutige Rassismus gedeiht im Triumph der privaten Interessen über die öffentliche Verantwortung, des privaten Erfolgs über die sozialen Pflichten und der persönlichen Selbstverwirklichung über die echte Anteilnahme." Was der Hirtenbrief als amerikanische Realität beschreibt, ist der radikalste Kontrast zu dem irreführenden Theorem einer „melting pot"-Gesellschaft.

Der auf die sozialen Fragen eingehende Hirtenbrief „Economic Justice For All: Catholic Social Teaching and the U. S. Economy" schrieb den Hirtenbrief über den Rassismus im Jahr 1986 fort. Die entwürdigende und demoralisierende Armut unter Schwarzen, Indianern und Hispanics wird als die Folge der traditionellen rassistischen Diskriminierung beschrieben: „...Vorurteile und Diskriminierung in unserer Gegenwart sowie die Auswirkungen der älteren Diskriminierung schließen nach wie vor viele Mitglieder der rassischen Minderheiten aus der Mitte des amerikanischen Lebens aus.

Neun Jahre nach „Economic Justice For All" hat die Bischofskonferenz im November 1995 eine Überprüfung ihres Sozialhirtenbriefs vorgelegt. In nur neun Jahren war die Armutsbevölkerung von 33 auf 37 Millionen Personen angestiegen. Mehr als ein Fünftel aller Kinder, die in einer der reichsten Nationen der Welt lebten, lebten in Armut. Die Armut der „racial minorities" war noch ausgeprägter: „Diskriminierung, Arbeitslosigkeit, mangelhafte Erziehung und weitere Faktoren machen die Afroamerikaner und Hispanics in noch weit höherem Maß arbeitslos und arm. 44 Prozent der afroamerikanischen Kinder und 36 Prozent der hispanischen Kinder wachsen in Armut auf" (National Conference of Catholic Bishops, Hg., A Decade After „Economic Justice For All": Continuing Principles, Changing Context, New Challenges, November 1995).

Beinahe hilflos und resigniert formulierte die Bischofskonferenz Fragen, die in USA niemand beantworten kann: „Wie können wir uns mit der rassischen Uneinigkeit, die in unserer Gesellschaft herrscht, besser auseinandersetzen? Wie können wir den zunehmenden rassischen und ethnischen Abstand zwischen den einzelnen Gruppen und die fortdauernde Last der Diskriminierung im Wirtschaftsleben überwinden?"

Exakter und überzeugender als die amerikanischen Politiker, die sich im Sommer 1997 anschickten, sich in einem oberflächlichen – und darum wertlosen – Gesetz bei den Nachkommen der Sklaven für die Sklaverei zu entschuldigen, haben die Bischöfe schon 1979 die Transformation des „alten häßlichen Rassismus" in den „neuen häßlichen Rassismus", der in den Erfolgsberichten der Wirtschaft nicht mehr als solcher wahrnehmbar ist, in seinem Wesen erfaßt: „Oftmals besteht das neue Gesicht des Rassismus in dem Ausdruck eines Computers, in dem Schaubild von Profiten und Verlusten."
Die Kirchen der USA sind sich mit allen anderen Kritikern des Rassismus, in dessen Kontext rassistische und soziale Diskriminierung ineinander übergehen, einig, wenn es um die Erklärung der Fakten und der Wirkmechanismen des „neuen häßlichen Rassismus" geht. Aber keiner der erklärungskompetenten Fachleute kann die entscheidende Frage beantworten, auf welchem Weg die soziale Revolution herbeizuführen sei, die den alten und neuen Rassismus überwinden helfen wird.
Seit zwei Jahren scheint es eine extrovertierte Dimension von „rassistisch" rückgekoppeltem amerikanischem Politikverhalten zu geben, das in einer eskalierenden antischweizerischen Diskussion über Nazigold und nachrichtenlose Konten erkennbar wird. Die sich häufenden Versuche, die *Schweiz* mit juristisch problematischen Sammelklagen zu überziehen und auf eine Anklagebank in Brooklyn zu zerren, erinnern aus der Ferne an die Eruptionen eines fanatischen Zelotismus, der vor hundert Jahren im Süden der USA brutale Lynchorgien auslöste. Maßlose und möglicherweise unbegründete Klagevorhaben, pauschale Drohungen, das „power play" einzelner Politiker und Anwälte sowie medienwirksam eingenommene imperiale Gesten – wie sie etwa Senator *Alfonse D'Amato* im Interesse seiner Wiederwahl im kommenden November vor den Augen der jüdischen Wählerschaft im Staat New York einsetzt – legen die Vermutung nahe, daß es sich bei dem allen strukturell um Facetten eines irrationalen Rassismus handeln könnte, wie er im letzten Jahrhundert die Periode der Lynchjustiz auslöste, die aus dem konservativen weißen Bewußtsein der USA längst verdrängt ist.
Die Schweiz war seit der amerikanischen Unabhängigkeit im 18. Jahrhundert einer der treuesten politischen Partner der Vereinigten Staaten. Wird dieses alte Vertrauensverhältnis durch die Agitation interessierter Personen und Gruppen nunmehr beendet werden? Sollte es dahin kommen, würde sich ein weiteres Problem für die USA ergeben.

Die außenpolitische Handlungsfähigkeit der USA ist nämlich dann in Frage gestellt, wenn aus dem Raum der politischen Vernunft kein Versuch unternommen wird, die selbsternannten Anstifter zur „Lynchjustiz" gegenüber der Schweiz an ihrem Vorhaben zu hindern. Die Rolle der Schweiz in der Zeit des Holocaust kann nicht mehr sachlich und fair aufgearbeitet werden, wenn nicht der demokratische Mikrokosmos Schweiz den überzogenen Angriffen derer, die in USA die öffentliche Bühne besetzt halten, entzogen wird.

Hermann Vogt

Enttäuschende Bilanz

Die UN-Blauhelme lassen ein Haiti ohne Illusionen zurück

Drei Jahre nach dem hoffnungsvollen Beginn der UN-Mission zum Wiederaufbau der Demokratie in Haiti haben die Blauhelme den karibischen Inselstaat jetzt verlassen. Zurück bleibt ein Land mit einer frei gewählten Regierung, aber ohne ein funktionierendes Staatswesen – und ohne jede Illusion. Den Rückweg Haitis in den Alltag der Armut beschreibt Christian Schneider, Redakteur bei Adveniat.

„Die Stunde der Komödianten", wie der amerikanische Autor *Graham Green* seinen Haitiroman betitelte, ist vorbei. Nach drei Jahren wurde das mit internationaler Beteiligung aufgeführte Stück „Restore democracy" nach mehrfachen Verlängerungen im Dezember 1997 aus dem Programm genommen. Der große Abgang zum Ende des Dramas blieb aus: Ein Glas Sekt der UN-Kommandeure mit Präsident *René Préval*, dann verließen die verbliebenen 1300 Akteure der internationalen Friedenstruppen die Bühne. Knapp dreihundert internationale Beobachter durchstreifen jetzt noch einige Monate lang die Ränge, bevor das haitianische Staatsensemble mit seinem Sieben-Millionen-Heer bitterarmer Statisten wieder sich selbst überlassen ist.
Das Publikum in aller Welt, das seit 1991 zunächst schaudernd die Greueltaten der Putschisten, dann fiebernd die Rückkehr des Präsidenten *Jean-Bertrand Aristide* verfolgt

hatte, schaut längst nicht mehr nach Haiti. Zu ermüdend waren die immer gleichen Szenen der Armut auf den Straßen der Metropole Port-au-Prince. Die Hauptdarsteller im Präsidentenpalast boten zuletzt keinerlei Aktion mehr und langweilten sich und ihre Zuschauer mit Streitereien. Für die haitianische Bevölkerung wird wieder das Standardstück gegeben: Straßentheater, eine Tragödie in unzähligen Akten, am Ende für viele die persönliche Katastrophe.

Haiti bleibt das ärmste Land der westlichen Hemisphäre

Es hatte so ausgesehen, als würde die staubig gewordene „Perle der Antillen", wie die Haitianer ihren Teil der von den Spaniern „Hispaniola" getauften Insel nennen, wieder zu glänzen beginnen. „Haiti steht am Anfang einer neuen, hoffnungsvollen Zeit", verkündete US-Präsident *Bill Clinton* während seines Besuches in der haitianischen Hauptstadt Port-au-Prince im März 1995.
Doch selbst die bescheidener klingende Ankündigung des charismatischen Präsidenten Aristide, die Haitianer „von einem unmenschlichen Elend in eine Armut in Würde zu führen", blieb für die meisten Menschen auf der geschundenen Insel ein unerfüllter Slogan. Sowohl für das haitianische Volk als auch für die internationalen Beobachter fällt die Bilanz nach dem Ende des UNO-Mandats enttäuschend aus. Es scheint, als würden Armut und Chaos die vorübergehenden Erscheinungen der haitianischen Geschichte überdauern und das Land ungeachtet des Engagements aus aller Welt wieder in die Tradition eines lateinamerikanischen Armenhauses versinken.
Dreieinhalb Jahre nach der triumphalen Rückkehr Aristides firmiert Haiti nach wie vor als ärmstes Land der westlichen Hemisphäre in den Statistiken, und die Eckdaten der haitianischen Armut sind desillusionierend. Für die meisten der rund sieben Millionen Haitianer ist die alltägliche Misere größer als zu Beginn der UN-Mission. 80 Prozent der Menschen leben in Armut, fast ebenso viele Haitianer können nicht lesen und schreiben. 12 von 100 haitianischen Säuglingen sterben im ersten Lebensjahr. Die Armen haben keine Chance auf medizinische Hilfe: Außerhalb von Port-au-Prince sind ein Arzt und eine Krankenschwester für mehr als 40 000 Menschen da. Das Volk hängt am Tropf internationaler Hilfeleistungen: Etwa eine Million Haitianer sind auf Lebensmittelrationen aus dem Ausland angewiesen. Fast fünfzig Prozent der Menschen auf dieser Insel, die nur eine Flugstunde von Miami entfernt liegt, gelten als unterernährt.
Es gibt kaum Aussicht auf Besserung: Die Wirtschaft ist gelähmt, neue Jobs gibt es nicht, und bei ständig steigenden Kosten für das Leben müssen die Haitianer mit einem auf 250 US-Dollar gesunkenen Pro-Kopf-Einkommen haushalten – im Jahr. Vielen bleibt keine andere Wahl, als „haiti chérie", ihr „geliebtes Haiti", zu verlassen. Im Dezember wurde erstmals nach langer Zeit wieder vor der Küste von Miami ein Schiff mit über 400 haitianischen „boat people" aufgegriffen.

Das jüngste Kapitel der bewegten, von zahlreichen Staatsstreichen erschütterten Geschichte Haitis hatte vielversprechend begonnen. „Ansanm nou se lavalas – zusammen sind wir eine Flutwelle" – unter dieser Parole in der kreolischen Sprache des Volkes hatte der rhetorisch begabte ehemalige Salesianerpriester Aristide die in den letzten Jahren des Duvalier-Regimes aufkeimenden Volksorganisationen Haitis gegen die Diktatoren versammelt.

Die Flutwelle brach bei den unter internationaler Aufsicht durchgeführten Präsidentschaftswahlen im Dezember 1990 los. Aristide, von seinen Anhängern liebevoll „Titid" genannt, setzte sich mit rund siebzig Prozent der Stimmen durch. Doch die Welle des armen Volkes wurde schon wenige Monate später von einer Militärjunta um den General *Raoul Cédras* brutal niedergeschlagen. Ehemalige „Tontons macoutes", Totschläger des Duvalier-Clans, mordeten gegen den Widerstand der Volksorganisationen an. Auch viele Priester und Laien der *Ti Legliz* (Kleine Kirche) genannten Basisgemeinden kamen durch Anschläge ums Leben, die auf das Konto der Bewegung FRAPH (Front pour l'Avancement et le Progrès Haitien) gingen, ein Bündnis von Gefolgsleuten der Militärs und Neo-Duvalieristen.

Die US-Regierung handelte zunächst zögerlich, nicht zuletzt, weil konservative Kreise und Geheimdienste den temperamentvollen Aristide mit Gerüchten über seinen Geisteszustand zu demontieren suchten. Das von den USA gemeinsam mit der Völkergemeinschaft verhängte Embargo gegen die haitianischen Militärs blieb löchrig und schadete vor allem der ohnehin ausgepreßten Zivilbevölkerung.
Erst 1994 kam für Aristide, der aus dem amerikanischen Exil vehement seine Rückkehr betrieben hatte, der Tag des Triumphs. Ob sein Drängen oder der stetig anschwellende Strom der „Boat people" vor der Küste Floridas letztlich der Auslöser war – mit Billigung der Vereinten Nationen für eine multinationale Intervention setzten die USA im September 1994 über 22 000 Soldaten in Marsch und bereiteten dem Cédras-Regime ein unblutiges Ende.

Als Idol und Retter von den begeisterten Massen begrüßt, nahm Aristide für die ihm verbleibende Amtszeit von sechzehn Monaten wieder auf dem Präsidentensessel Platz. Doch jetzt mußte sich der frühere Befreiungstheologe, der Intellektuelle wie arme Bauern gleichermaßen zu elektrisieren vermag, als Realpolitiker bewähren. Dies war angesichts der haitianischen Realität und der Kürze seiner Amtszeit eine schier unlösbare Aufgabe.
Die Wirtschaft lag nach den Jahren der Militärdiktatur und dem damit verbundenen Embargo am Boden. Die Landwirtschaft hatte ihre Produktivität nicht zuletzt durch den beständigen Terror gegen die in den Dörfern vermuteten Aristide-Anhänger eingebüßt. Das Bruttosozialprodukt war im zurückliegenden Jahrzehnt immer weiter geschrumpft. Ein Szenario des Bankrotts und der allgemeinen Lähmung, dem

die Mannschaft von Aristide zwar mit einem ehrgeizigen Programm gegenübertrat, das sie jedoch mit einer desolaten staatlichen Infrastruktur bewältigen mußte.

Doch die landesweite Euphorie sowie die große internationale Bereitschaft, Haiti endgültig aus seiner dunklen Vergangenheit ans Licht zu ziehen, waren das Pfund, mit dem Aristide arbeiten konnte. Der heimgekehrte Präsident brachte seinem Volk zunächst vor allem den Frieden zurück und eine zuvor kaum gekannte politische Stabilität. Anders als bei seinem Amtsantritt 1991, als man ihm nachsagte, zur Lynchjustiz an den Totschlägern des früheren Regimes ermutigt zu haben, rief er jetzt zum Gewaltverzicht auf und suchte das Gespräch mit der verhaßten Oberschicht.
Das auf dem Kurs des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank liegende Wirtschaftsprogramm und die Nominierung des Geschäftsmannes *Smarck Michel* zum Regierungschef belegten in dieser Phase den Willen Aristides, die traditionell von tiefen Rissen durchzogene haitianische Gesellschaft in einem „Fest der Versöhnung" zu einen. Vor allem dankten es ihm die Haitianer, daß endlich die Armee, wichtigste Stütze des Terrorregimes, zerschlagen wurde. Die Armen in den Slums von Cité Soleil konnten wieder ohne Angst vor nächtlichen Todesschwadronen schlafen. Mit amerikanischem Geld und Ausbildern aus den USA, Kanada und Frankreich wurde eine heute sechstausend Mitglieder zählende Polizei aufgebaut.

Doch das Ende des Alptraumes Diktatur machte die Haitianer noch immer nicht satt und den Alltag auf den Straßen von Port-au-Prince nur wenig erträglicher. Zweifel am Prinzip Hoffnung der *Lavalas*-Regierung und bald auch an der Person ihres Präsidenten kamen auf. Aristide verspielte seinen Kredit insbesondere bei der armen Mehrheit seiner Wähler, als sie zwischen den geschliffenen Reden und seiner eigenen Lebensrealität immer deutlicher eine Kluft entdeckten.
Nach einem halben Jahr US-amerikanischer Präsenz kamen im April 1995 Präsident *Bill Clinton* und der damalige UNO-Generalsekretär *Boutros-Ghali* in Port-au-Prince zusammen, um die von Washington aus geführte Mission in einen Blauhelmeinsatz unter Federführung der Vereinten Nationen umzuwandeln. Die Bilanz zu diesem Zeitpunkt fiel noch vielversprechend aus: Die Ausbrüche der Gewalt waren weitgehend eingedämmt. Unter Mithilfe der amerikanischen Soldaten waren die ersten Abschnitte neuer Straßen entstanden, die symbolträchtig das Land durchzogen.
Doch binnen eines Jahres zeigte sich, daß das „Modell Haiti" vor der Realität des Karibikstaates nicht bestehen konnte. Zwar versuchte die Regierung in Zusammenarbeit mit der Weltbank und anderen Gebern, dem Land mit einer umfassenden Doppelstrategie wieder auf die Beine zu helfen. Beschäftigungs- und Sozialprogramme sollten die noch instabile Demokratie vor sozialen Eruptionen schützen und dem Volk Substanz für den Neubeginn gewähren. Parallel dazu, so hatte es Regierungschef Michel mit dem Internationalen Währungsfonds ausgehandelt, wollte man die unerläßlichen Strukturreformen wie eine Modernisierung und Straffung des Staatswesens, die Privatisierung von Staatsbetrieben und Steuerreformen anschieben, in Haiti wie in ganz Lateinamerika die *conditio sine qua non* für milliardenschwere Kredite.

Aristide, inzwischen mehr mit seiner Wiederwahl im Jahr 2000 als mit der täglichen Regierungsarbeit beschäftigt – die haitianische Verfassung sieht die Möglichkeit einer direkten Wiederwahl nicht vor –, kippte das Programm kurz vor dem Ende seiner Amtszeit, was seinen Premier Michel zum Rücktritt trieb und die Geldgeber dazu bewegte, mehrere hundert Millionen Dollar bereits bewilligter Hilfe einzufrieren. Widerwillig verabschiedete sich die Galionsfigur der Lavalas-Bewegung im Februar 1996, um die Macht an seinen Gefolgsmann René Préval zu übergeben.
Vordergründig war der erste friedliche Wechsel von einem demokratisch gewählten Präsidenten zum nächsten in der gesamten haitianischen Geschichte ein großer Erfolg für die UNO-Friedensmission. Doch schon die äußerst niedrige Wahlbeteiligung von unter 30 Prozent – bei der Wahl Aristides gingen noch 80 Prozent an die Urnen – ließ erkennen, daß die Begeisterung der Haitianer für den Nachhilfeunterricht in Sachen Demokratie nachgelassen hatte.

Die Lavalas-Bewegung im Bruderstreit

Der neue Präsident Préval zeichnete zum Beginn seiner Amtszeit ein dramatisches, weil realistisches Bild der Lage. Er sah richtig die nationale Sicherheit durch den allgemeinen Kollaps der Wirtschaft und die weitere Verarmung gefährdet. Nur drohte sich auch Préval mit seinem Streben nach politischem Konsens in den Fallstricken zwischen dem notwendigen Diktat der Strukturreformen und drohender Unzufriedenheit des Volkes zu verheddern. An all diesen Stricken zog in den zwei Jahren der Amtszeit Prévals vor allem sein Vorgänger Aristide. Immer wieder nutzte der Expräsident seinen nach wie vor enormen politischen Einfluß und die schwindende Geduld der Bevölkerung, um die Politik seines früheren Anhängers zu blockieren.

Während das nach mehrfachen Verlängerungen und Truppenreduzierungen endgültig auf den Dezember 1997 festgesetzte Ende des UNO-Mandates näherrückte, driftete das Land immer weiter in eine politische Krise ab. Sie kristallisierte sich in der Person des im März 1996 zum Premierminister ernannten *Rosny Smarth*, der sich energisch für den Abbau des wuchernden Staatsapparates, für Privatisierungen und eine Revision von Steuer- und Zollsystem starkgemacht hatte. Aristide, inzwischen mit einer Juristin aus einer Oberschicht-Familie verheiratet, torpedierte diese „verräterische Politik", deren Details während seiner eigenen Amtszeit vereinbart worden waren, mit Demonstrationen.
Längst ist die große *Lavalas*-Flutwelle auseinandergelaufen. Und niemand in Haiti zweifelt daran, daß Aristide in zwei Jahren erneut als Retter der Nation wieder in den Präsiden-

tenpalast zurückkehren möchte. Aus dem zunächst versteckten Spiel um die Macht ist spätestens im vergangenen Jahr offene Rivalität geworden. Bei den Senats- und Kommunalwahlen im April, die nur noch von weniger als fünf Prozent der Haitianer wahrgenommen wurden, trat die zum Jahreswechsel von Aristide neugegründete Vereinigung *Lafanmi Lavalas*, die „Familie Lavalas", an. Jetzt wurde die Spaltung auch auf dem Wahlzettel sichtbar. Vertreter mehrerer Parteien hatten eine nationale Versammlung zur Lösung der Probleme gefordert und boykottierten den Urnengang.
In- und ausländische Beobachter registrierten im Verlauf der dennoch durchgeführten Wahl Unregelmäßigkeiten, für die die Wahlbehörden verantwortlich gemacht wurden. Doch während Aristides neue „Familie" als Gewinnerin aus diesen manipulierten Wahlen hervorging, weigerte sich die regierende *Organisation Politique Lavalas* (OPL), das Ergebnis anzuerkennen. Eine neue Runde der Senatswahlen, zunächst für den Juni vorgesehen, dann auf unbestimmte Zeit verschoben, wurde von der OPL und den anderen im Parlament vertretenen Gruppen gegen den wütenden Protest der Lavalas-Familie blockiert.

In der Folgezeit verschärfte sich der Ton im Bruderstreit der alten Lavalas-Protagonisten weiter. Während die OPL Aristide und sein Gefolge für die Paralyse der Regierungspolitik verantwortlich macht, geißeln die Mitglieder der „Familie" die OPL als Instrument ausländischer Wirtschaftsinteressen. Auch wenn nicht nur haitianische Beobachter argwöhnen, daß die Präsenz der USA nicht nur humanitären Zwecken dienen könne, so mutet es doch seltsam an, daß ausgerechnet Aristide jetzt sogar gegen jene Friedenstruppe wetterte, die ihm zwei Jahre zuvor die Rückkehr ermöglicht hatte.
Die neue Strategie des Expräsidenten deutet einen Rückfall in den populistischen Stil des „aristidisme" an, den er im Gegenzug für das Engagement der Völkergemeinschaft im US-amerikanischen Exil abgelegt hatte. Mit großer Rhetorik, aber ohne Programm setzt er dazu an, seine Lavalas-Familie zu einer Massenbewegung zu formen. Er wendet sich von neuem an sein Stammpublikum in den elenden *bidonvilles* von Port-au-Prince und in den armen Landgemeinden. Die Strategie der Lavalas-Familie lebt vom ungebrochen wirksamen Charisma der Führungsfigur Aristide und einem Initiativprogramm, das mit Hilfen für Straßenkinder kurzfristig begeistern kann, als landesweite Strukturpolitik jedoch ohne Wert ist.

Doch auch Präsident Préval mußte bald anerkennen, daß nicht allein die Intrigen seines Vorgängers und potentiellen Nachfolgers für die von ihm diagnostizierte „deutliche Unzufriedenheit im Lande" verantwortlich zu machen sind. Seine anfangs motivierte, angesichts der erdrückenden Aufgaben jedoch überforderte Regierung verfiel spätestens nach dem Rücktritt von Premierminister Smarth im Juni 1997 in eine politische Starre.
Smarth, der sich für die Erneuerung der Wahlbehörden, vor allem jedoch für die überfällige Umsetzung der geplanten Strukturreformen inklusive der Privatisierung von neun Staatsbetrieben stark machte, verließ angesichts der Blockaden durch die Parlamentsmehrheit frustriert seinen Posten. Wesentliche Kernstücke der mit den internationalen Gebern abgestimmten Reform waren bis zum Sommer nicht behandelt. Das Parlament entsprach mit seiner Blockadepolitik der Einschätzung weiter Teile der Bevölkerung, die Regierung habe sich vom Volk entfernt und sich ganz dem neoliberalen Einfluß der „blans", wie Ausländer in Haiti unabhängig von ihrer Hautfarbe genannt werden, ergeben.

Das Land bleibt ohne Hilfe von außen lebensunfähig

Seither treibt das *Lavalas*-Schiff führerlos auf eine neue Katastrophe zu. Die von Préval zögerlich präsentierten Kandidaten für die Smarth-Nachfolge fanden im Parlament keine Zustimmung. Das Wirtschaftsprogramm, die umstrittenen Senatswahlen und die Nachfolge des Premiers bieten dem Kopfschütteln der Beobachter zum Trotz Stoff für lange Diskussionen. Bis heute blieben der Posten des Regierungschefs unbesetzt und das haitianische Staatswesen handlungsunfähig. Als Reaktion auf das politische Chaos wurden Finanzhilfen eingefroren, deren Höhe zwischen mehreren hundert Millionen und zwei Milliarden Dollar beziffert wird.

Als das Ende ihres dreijährigen Haiti-Auftrages im vergangenen November näherrückte, mußten die Befehlshaber der UNO-Friedensmission erkennen, daß sie zwar vordergründig ihren Auftrag „Wiederaufbau der Demokratie" erfüllt hatten. Doch sobald sie sich anschickten kehrtzumachen, begann das mit ihrer Hilfe zusammengeflickte Gebilde zu wackeln und in das Chaos eines trostlosen Alltags zu stürzen. Der Generalsekretär der Vereinten Nationen, *Kofi Annan*, sprach unverblümt von „entmutigenden politischen und wirtschaftlichen Herausforderungen".
Eine niederschmetternde Diagnose, die von den alarmierenden Symptomen auf Haitis Straßen untermauert wird. Nach wie vor ist das Land ohne Hilfe von außen wirtschaftlich nicht lebensfähig. Außer einigen temporären Arbeitsplätzen und der Ansiedlung einiger Niedriglohnbetriebe konnten kaum neue Beschäftigungsmöglichkeiten geschaffen werden. Das erneut einsetzende politische Chaos schreckte Investoren von einem Engagement ab.
Befürworter einer Rückbesinnung auf die nationale Wirtschaft und ihr wichtigstes Standbein, die Landwirtschaft, kritisieren die den einheimischen Markt zerstörende Einfuhr preisbrechender Nahrungsmittel. Doch gerade die Öffnung des Marktes für ausländische Produkte und die Senkung der Zölle sind Bestandteile des wirtschaftlichen Anpassungsprogramms, an dessen Erfüllung die internationalen Geldgeber ihre Kredite gebunden haben.
Mit Sorge wurde im Dezember der von einigen so laut herbeigerufene Abzug der UNO-Truppen beobachtet. Denn die innere Sicherheit ist auch nach dreijährigem Intensivtraining durch die Zivilmission der Vereinten Nationen nicht ze-

mentiert. Der neu gebildeten Nationalpolizei traut niemand zu, im Einsatz gegen gut organisierte Banden wirklich Stabilität garantieren zu können. Zumal sich kritische Stimmen mehrten, die neue „kleine Polizei" *Ti poliz* nähere sich den üblen Praktiken ihrer Vorgängerin an.

Die Kirche bleibt gespalten

Die Situation hat sich so zugespitzt, daß sich die *haitianischen Bischöfe* im vergangenen Herbst zu Wort meldeten. Sie appellierten an die Christen Haitis, zu Gott zu beten und für einen Wiederaufbau zu bitten. Ihre Feststellung, daß die Regierung nicht imstande sei, die Verhältnisse zu ändern, deutet an, daß die Bischöfe ihr langes Stillschweigen zu innenpolitischen Zusammenhängen inzwischen brechen.
An der *tiefen Spaltung der haitianischen Kirche* hat sich indes bis dato nichts geändert. Der Graben war vor allem dadurch entstanden, daß die Bischöfe mit Ausnahme des Oberhirten der südlichen Diözese Jérémie, *Willy Romélus*, offen oder verdeckt das politische Engagement des Priesters Aristide und zudem dessen radikal befreiungstheologische Linie ablehnten. Während sie zur Situation im Lande schwiegen, riskierten und verloren viele Vertreter der kirchlichen Basis *Ti Legliz* – Katecheten, Ordensleute und Pfarrer – im Widerstand gegen Diktatur und Militärregime ihr Leben.
Doch ungeachtet dieser offenbar noch immer nicht ganz zu überbrückenden Kluft genießt die Kirche bei der armen Bevölkerung ein hohes Ansehen als eine der wenigen wirklich verläßlichen Institutionen im Land. Dazu tragen ganz wesentlich die europäischen und nordamerikanischen Orden sowie eine wachsende Zahl einheimischer Gemeinschaften bei. Mit Programmen zur Alphabetisierung, mit bäuerlichen Genossenschaften, Armenküchen und den für die Evangelisierung wie für den Unterricht genutzten *Kapellenschulen* sowie Initiativen zur Verbesserung der Gesundheitssituation setzen sie Akzente für einen Neuaufbruch. Mit ihrem Einsatz auch in den entlegenen Regionen tragen sie dazu bei, den noch nicht nach Port-au-Prince abgewanderten Landbewohnern in ihrer Heimat eine Perspektive zu geben. Angesichts der immensen Analphabetenrate und des katastrophalen Bildungswesens im Land besitzen die von der Kirche ausgebildeten Laien ein enormes Potential für die Entwicklung ihrer Gemeinschaften.
Die Haitianer brauchen viel Kraft, um den nächsten Akt ihrer Tragödie zu überstehen. Auf der politischen Bühne ist neben Jean-Bertrand Aristide derzeit niemand in Sicht. Und vielleicht ist der Volksheld der 90er Jahre der einzige, der diesem Land trotz seines angekratzten Images die anstrengende Kur der Reformen zumuten kann, der in den Ministerien aufräumt und die Akteure auf Haiti um sich sammeln kann – wenn er will. *Christian Schneider*

Kurzinformationen

Katholische Kirche und ÖRK-Reform

Vor kurzem veröffentlichte der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen seine Stellungnahme vom April 1997 zum Konsultationsprozeß des *Ökumenischen Rates der Kirchen*, bei dem es um ein neues Selbstverständnis und eine neue Vision für den ÖRK geht (Informationsdienst des Einheitsrates, Nr. 95, S. 118–124). In ihrem allgemeinen Teil handelt die Stellungnahme von der in der *Taufe* begründeten, „authentischen und wirklichen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft" zwischen der katholischen Kirche und den anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, von der ökumenischen Bewegung in ihren drei nicht voneinander zu trennenden Dimensionen (Wiederentdeckung der schon bestehenden Gemeinschaft, Bemühungen um Überwindung der noch bestehenden Hindernisse durch ständige Erneuerung der Kirchen, gemeinsames Zeugnis), von der Notwendigkeit einer gemeinsamen ökumenischen Vision der Kirchen und von der gemeinsamen Herausforderung zu Solidarität und Bekehrung. Der Einheitsrat bezeichnet die „Basis" des ÖRK als „Quelle oder Terrain der Gemeinsamkeit" mit der katholischen Kirche; diese Basisformel sei heute aber im Licht der wachsenden Verständigung über theologische Fragen in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und den bilateralen Dialogen zwischen den Kirchen zu sehen. Die katholische Stellungnahme fragt kritisch an, welchen Stellenwert die Aussagen zum neuen Selbstverständnis und zur neuen Vision des ÖRK nach der Jubiläumsvollversammlung von Harare (Simbabwe) im Dezember 1998 für die Mitgliedskirchen haben werden: „Wie können die Inhalte der Periode nach Harare wirklich normativ werden?" Sowohl die ÖRK-Mitgliedskirchen wie die katholische Kirche müßten sich um Möglichkeiten kümmern, wie man den „Prozeß ökumenischer Rezeption" erleichtern könne.

Plädoyer für eine neue Berufungspastoral

Mit dem Ende Januar veröffentlichten Schlußdokument des im Mai 1997 in Rom abgehaltenen Europäischen Kongresses über Berufungen zum Priestertum und Ordensleben in Europa wird ein entschiedenes Plädoyer für eine „ra-

dikale Veränderung", für einen „Qualitätssprung" in der Pastoral der Berufung vorgelegt, das auf eine neue „Kultur der Berufung" in der Kirche zielt. Das über 100seitige, in Zusammenarbeit der Kongregationen für das Katholische Bildungswesen, für die Orientalischen Kirchen und für die Orden erstellte Dokument verbreitet Aufbruchstimmung: Bezugspunkt der Pastoral der Berufung, der ein sehr weiter Berufungsbegriff zugrundegelegt wird, solle nicht mehr länger eine Krisensituation und der Mangel an Berufenen sein, sondern solle als Bestandteil der Grundaufgabe einer im Dienst des Lebens stehenden Kirche verstanden werden. Während früher die Förderung der Berufung sich nur oder vor allem auf einige Formen der Berufung erstreckte, müsse man nun immer mehr zu einer Förderung sämtlicher Berufungen gelangen; die Verkündigung und der Berufungsimpuls sollten mutig an alle ausgedehnt werden. Vor dem Hintergrund einer gelegentlich etwas düster geratenden Gegenwartsanalyse, die sich in dem Begriff der „Kultur der Zerstreuung" kristallisiert und einer Darlegung der verschiedenen Ursachen der gegenwärtigen „Krise der Berufungen" unterstreicht das Dokument: Eine bei der allgemeinen Berufung ansetzende Berufungspastoral dürfe nicht als ein zusätzliches Element der Pastoral der Kirche überhaupt verstanden werden. Berufungspastoral solle „zutiefst in die allgemeine Pastoral jeder Ortskirche einbezogen" sein, diese Pastoral müsse umgekehrt eine „berufungsbezogene Prägung" erhalten.

Dialogprozeß zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz eröffnet

Die Zukunft des Landes sei ungewiß geworden, der soziale Friede und die bisherigen Grundlagen des sozialen und wirtschaftlichen Zusammenlebens in Frage gestellt. „Deshalb muß sich das Land auf einen neuen Gesellschaftsvertrag verständigen", so die Präsidenten der Schweizer Bischofskonferenz, *Amédée Grab*, und des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, *Heinrich Rusterholz*, in ihrer Einführung zu einer 30seitigen Diskussionsgrundlage, die die Basis für die Mitte Januar eröffnete „ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz" bieten soll. Ähnlich dem ökumenischen Konsultationsprozeß, den die beiden großen Kirchen in Deutschland dem vor einem Jahr veröffentlichten Gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage vorangestellt hatten, sind nun auch in der Schweiz bis Juni 1999 Privatpersonen, kirchliche Gruppen und Gemeinden, Parteien, Sozialpartner und alle gesellschaftlichen oder auch staatlichen Institutionen aufgefordert, Stellung zu beziehen zu den in dem Impulspapier zusammengestellten Fragestellungen und Grundproblemen. Um zu unterstreichen, daß der Ausgangspunkt des Dialogs bei der Lage der Ärmsten und Schwächsten ansetzen soll, haben die Kirchen der Diskussionsgrundlage drei Erfahrungsberichte vorangestellt. Der anschließende Text folgt der Gliederung „Sehen" (die Analyse einer massiven wirtschaftlichen und sozialen Umbruchsituation im Sog weltweiten Wandels und eine Auseinandersetzung mit den „gängigen Mythen" vom reinen Markt und dem immer weiteren Wachstum des Wirtschaftssystems) – „Urteilen" (mit den „Kriterien einer Reich-Gottes-Verträglichkeitsprüfung") – „Handeln" (die Suche nach Perspektiven für eine gesellschaftliche Übereinkunft zu den grundlegenden Bedingungen eines gesellschaftlichen Zusammenhaltes). Am Ende der Konsultation sollen alle eingegangenen Beiträge dokumentiert werden, die Ergebnisse ihrer ausführlichen Auswertung in ein Schlußdokument einfließen, dessen Veröffentlichung um die Jahrtausendwende geplant ist.

Rüstungsexportbericht einer ökumenischen Arbeitsgruppe

Dem Ende des letzten Jahres zum ersten Mal von der „Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung" (GKKE) vorgelegten Rüstungsexportbericht 1997 sollen jährlich weitere Berichte über die deutsche Ausfuhr von Kriegswaffen und sonstigen Rüstungsgütern sowie deren politische Bewertung folgen. Für diese Beurteilung hat die Fachgruppe „Rüstungsexporte" innerhalb der GKKE (in dieser haben sich die evangelische Arbeitsgemeinschaft Entwicklungsdienst und die katholische Deutsche Kommission Justitia et Pax zusammengeschlossen) drei Parameter herausgearbeitet: Erstens müsse es im politischen Umgang mit den Rüstungsexporten und bei der Entwicklungszusammenarbeit eine *Kohärenz der Ziele und Mittel* geben. Standards der Armutsbekämpfung und der Geltung der Menschenrechte dürften nicht auf der einen Seite hochgehalten, auf der anderen aber tatsächlichen oder vorgeschobenen Sicherheitsinteressen, dem Wunsch nach wirtschaftlicher Kooperation geopfert werden. Zweitens sollten die Rüstungsexporte immer im Kontext einer *Friedenspolitik* bewertet werden, der es darum gehe, Konflikte zu verhüten, sie gegebenenfalls einzuhegen und Zerstörungen zu „heilen". Schließlich könne die Problematik der deutschen Rüstungsexporte, ihre Kontrolle und ihr Verhältnis zur Entwicklungspolitik nicht losgelöst von der wirtschaftlichen und politischen Integration im Rahmen der Europäischen Union behandelt werden. Auf dieser Grundlage moniert der Bericht die fehlende Transparenz bei den Rüstungsexporten und der Praxis, solche Ausfuhren zu genehmigen oder zu verweigern. Angesichts eines weltweit erheblich reduzierten Umfangs des Rüstungshandels kritisiert die GKKE: Zwar seien die deutschen Exportzahlen rückläufig, insgesamt aber lägen sie immer noch höher als im Schnitt der 80er Jahre. Ausführlicher widmet sich der Bericht dabei zwei „Problemfällen" an der Spitze der Empfängerliste deutscher Rüstungsexporte: der Türkei und Indonesiens. Im Gegensatz zu Deutschland versagten andere Lieferstaaten diesen aufgrund der Verletzung von Menschenrechten und fortwährenden internen Konflikten die Genehmigung von Rüstungstransfers.

Zeitschriften

Theologie und Religion

BÖTTIGHEIMER, CHRISTOPH, Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. In: Catholica Jhg. 51 Heft 4 (1997) S. 300–314.

Ohne eine Verständigung in der Amtsfrage kann es zwischen katholischer Kirche und Reformationskirchen keine Eucharistiegemeinschaft geben. Auf diesem Hintergrund läßt der Autor die bisher im ökumenischen Dialog erzielten Konvergenzen im Amtsverständnis Revue passieren und macht die noch nicht bewältigte Differenz beim Thema Sukzession fest: Heute erweise sich weniger die Frage nach der Sakramentalität der Kirche als Crux einer Una Sancta als jene nach der sakramentalen Zeichenhaftigkeit ihrer Elemente. Weiterzukommen ist nach Meinung Böttigheimers nur, wenn die Frage der sakramentalen Zeichenhaftigkeit apostolischer Amtssukzession in den Kontext der durch Gottes Geist gewirkten Apostolizität der Kirche verwiesen wird. Die Gültigkeit kirchlicher Ämter hänge so nicht mehr allein von der Erfüllung institutioneller Kriterien ab, „sondern von einem geistlichen Urteil über die geistliche Ursprungstreue nichtkatholischer Kirchen und Gemeinschaften". Die Anerkennung protestantischer Ämter steht und fällt für den Autor nicht mit der Ordinationssukzession; sie entscheidet sich vielmehr „anhand der successio apostolica der gesamten Kirche und der geistlichen Früchte ihrer Ämter". Die Theologie solle die jeweiligen Kirchenleitungen bitten, auf dem Hintergrund einer betont vom Geist her konzipierten Ekklesiologie die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung kirchlicher Ämter zu prüfen.

SCHOLTEN, CLEMENS. Probleme der Gnosisforschung: alte Fragen – neue Zugänge. In: Communio Jhg. 26 Heft 6 (November/Dezember 1997) S. 481–501.

Bei der Bezeichnung neuerer religiöser Phänomene ist der Begriff der „Gnosis" in aller Munde. Bei genauerem Hinsehen jedoch zeigen sich eine Reihe von Schwierigkeiten, etwa schon bei der Frage, was man in der Geschichte unter Gnosis verstand. Von einer einheitlichen Beurteilung sei man in der Forschung weit entfernt. In der Vergangenheit habe sich der Begriff „Gnosis" zur Bezeichnung eines „in gewissen Grundkonstanten einheitlichen universalen spätantiken Religionsgebildes" herausgebildet. Beim Vergleich der antiken und modernen Bedeutung des Wortes zeige sich, daß „Gnosis" in der Antike kein eine religiöse Einheit stiftender Allgemeinbegriff und kein Bekenntnis gewesen sei. Damit solle nicht bestritten werden, daß nicht gewisse durchgängige Denktypen entwickelt worden seien bzw. daß „Gnostiker" in ähnlichen Organisationsformen wie ihre Zeitgenossen gelebt hätten. Dies sei aber nicht im festen Bewußtsein einer Zugehörigkeit zu einem Bekenntnis namens „Gnosis" geschehen. Erst die wissenschaftliche, in konfessionelle Kontroversen verstrickte Forschung der Neuzeit habe einen solchen Gnosisbegriff geschaffen. Unter Verweis auf die Kirchenväter des 2. und 3. Jahrhunderts kommt der Autor zu dem Ergebnis, daß es sich bei der Gnosis nicht um ein Phänomen außerhalb vorhandener Religionsformen, sondern um „innere Entwicklungen im Schmelztiegel der Begegnungen von Traditionen, um Möglichkeitsbedingungen für Abläufe (handelt), die sich in unterschiedlichen Traditionen durch die Herausforderungen der geistigen Pendants parallel vollziehen".

Kultur und Gesellschaft

JEISMANN, MICHAEL. EUR Land! Die politische Seite der Münze. In: Kursbuch Heft 130 (Dezember 1997), 29–37.

Nachdem vor Jahrzehnten mit dem Scheitern einer Europäischen Verteidigungsgemeinschaft der traditionelle Weg der Staatenbildung versperrt gewesen sei, habe die Politik darauf gesetzt, den europäischen Einigungsprozeß vornehmlich ökonomisch-funktional voranzutreiben. Je weiter aber die wirtschaftliche Integration vorangeschritten sei, habe man sich wieder dem Politischen genähert. Wenn Wirtschaft und Politik lange Zeit Parallelen gewesen seien, sieht der Autor in seinem Beitrag für das Kursbuch-Thema „Das liebe Geld" jetzt mit dem „Abenteuer europäische Währungsunion" den Punkt gekommen, an dem sich diese Linien kreuzen. Zugleich überschritten Staaten und ihre Politiker eine Grenze, hinter der eine unbekannte europäische Welt beginne. Dabei stellt Jeismann fest, bislang scheine es eine Qualität der Europäischen Union gewesen zu sein, nie dem „großen Sprung" getraut zu haben. Gerade in Halbheit und Langsamkeit, in der Stückelung von Entscheidungen habe anscheinend das Erfolgsgeheimnis der europäischen Integration gelegen; manche Ungeklärtheit habe die Chancen politischer Handlungsfähigkeit begründet. Solche Flexibilität, zu der eben auch die dauernde Ungleichzeitigkeit zwischen Wirtschaft und Politik gehört habe, gebe allerdings der Währungsunion den Anstrich des Unwägbaren.

WIESENDAHL, ELMAR. Wie geht es weiter mit den Großparteien in Deutschland? In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 1–2/98, 2. Januar 1998, S. 13–28.

Zu Beginn des Bundestagswahljahres geht der Autor der Frage nach, in welchem Zustand sich die beiden großen Parteien in Deutschland, CDU und SPD, befinden. Dabei weist er mit verschiedenen Indikatoren auf eine anhaltende Erosion der Wähler- und Mitgliederbasis hin sowie auf organisatorische Struktur- und Funktionsschwächen. Bei der Frage nach den Ursachen dieser Veränderungen verweist er auf die bekannte Schrumpfung bzw. teilweise Selbstauflösung der traditionellen Milieus in Deutschland hin einschließlich der Ungleichzeitigkeiten, die sich daraus ergeben, daß auch gesellschaftliche Beharrungskräfte weiter existieren. Die Hinwendung der noch traditionsverhafteten Großparteien zu „mobilen Trägergruppen der gesellschaftlichen Moderne" (anstelle der früheren Milieus) mache die Parteien aber nicht für jedermann wählbar. Gleichwohl habe ihnen die „Reviererweiterung" über das Stammwählerpotential hinaus zusätzliche Stimmanteile bei den neuen Mittelschichten eingebracht. Gleichzeitig habe sich aber mit der erweiterten Wählerbasis und dem vergrößerten Vertretungsspektrum der Großparteien auch deren Milieuverwurzelung gelockert. Die Parteien steckten in einer „Repräsentationszwickmühle" und „Modernisierungsfalle". Einerseits könnten sie sich ihrer wählerischer und unberechenbarer gewordenen Stammwähler nicht mehr sicher sein. Andererseits bringe auch der Anschluß an die ungebundenen neuen Mittelschichten nicht den erhofften dauerhaften Ertrag, um die Mobilisierungs- und Einbindungsverluste im schrumpfenden Kernanhängerbereich kompensieren zu können.

Notizen

Eine Studientagung in Rom am 22. Januar, organisiert von der „Accademia Nazionale dei Lincei", markierte die Öffnung der Archive der römischen Glaubenskongregation (früher „Heiliges Offizium", davor „Inquisitionskongregation") für die historische Forschung. Anders als andere vatikanische Archive war das der Glaubenskongregation bisher nur in wenigen Einzelfällen zugänglich; jetzt stehen die Bestände generell bis zum Jahr 1903 offen. Kardinal Joseph Ratzinger, Präfekt der Glaubenskongregation, sagte bei der Tagung am 22. Januar, die Öffnung der Archive komme nicht nur den legitimen Interessen der Forscher entgegen, sondern entspreche auch der festen Absicht der Kirche, „dem Menschen zu dienen, indem sie ihm dabei hilft, sich selbst durch eine von Vorurteilen freie Lektüre der eigenen Geschichte zu verstehen".

Euthanasie sei „unethisch und mit dem Selbstverständnis des Arztes unvereinbar", bekräftigen zwölf Ärzteverbände aus zehn europäischen Ländern in einer gemeinsamen Konvention. „Das verfassungsrechtlich gewährleistete Recht des Menschen auf Selbstbestimmung kann nicht als Rechtsgrundlage zur Selbsttötung mißbraucht werden und schon gar nicht einen anderen Menschen berechtigen oder gar verpflichten, dabei in irgendeiner Weise Hilfe zu leisten." Patienten hätten das Recht auf eine humane Sterbebegleitung, ein Sterben in Würde und eine wirksame Schmerztherapie, heißt es in der Deklaration weiter, die der deutsche „Hartmannbund" unterzeichnet hat, dem rund 60 000 Ärzte angehören. Ausdrücklich wird gemahnt, daß Patienten im Wachkoma Lebende und nicht Sterbende sein.

Um besonders auf kommunaler und regionaler Ebene eine stärkere Berücksichtigung der Interessen von Familien zu erreichen, hat der Familienbund der Deutschen Katholiken die Einführung des Familienwahlrechtes gefordert. Anläßlich des Familiensonntages im Januar erklärte der Präsident des Familienbundes, Andreas Birkmann: Bei dem im kirchlichen Bereich bereits erfolgreich praktizierten Familienwahlrecht übten die Eltern für ihre minderjährigen Kinder das Wahlrecht aus, um so als Familie ein höheres Stimmengewicht zu erhalten. Ein Familienwahlrecht würde das Augenmerk der Politik stärker auf langfristig familienfreundliche Lösungen lenken.

Der Ständige Rat der Französischen Bischofskonferenz veröffentlichte eine Stellungnahme zu Fragen der Genetik und ihrer Anwendung beim Menschen (Titel der Buchveröffentlichung: „Essor de la génétique et dignité humaine", Paris 1998). Im Mittelpunkt der Erklärung steht die Frage nach der Anwendung genetischer Verfahren bei Schwangerschaften und deren Rückwirkungen auf die Haltung Behinderten gegenüber. Jede Form der systematischen pränatalen Diagnostik, die nicht auf präventive bzw. therapeutische Maßnahmen ausgerichtet sei, müsse zurückgewiesen werden, so die Bischöfe. Zugleich seien erhebliche Anstrengungen erforderlich, Personen, die von Geburt an behindert seien, einen Platz in der Gesellschaft zu geben.

In den Niederlanden soll es künftig weniger evangelisch-theologische Ausbildungsstätten geben. Das forderte jetzt der niederländische Kultusminister Jo Ritzen, der sich dabei auf die Ergebnisse einer Untersuchungskommission stützte, die Ende Dezember 1997 vorgelegt wurden. Derzeit bestehen in den Niederlanden vier evangelisch-theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten (Leiden, Utrecht, Groningen, Amsterdam). Dazu kommen die Theologische Fakultät der „Freien Universität" von Amsterdam und die „Theologischen Universitäten" von Kampen und Apeldoorn. Die Zahl der Theologiestudenten ist rückläufig. Auf katholischer Seite kam es schon Anfang der neunziger Jahre zu einer Verringerung der theologischen Ausbildungsstätten von fünf auf drei (Nijmegen, Utrecht, Tilburg). Entsprechende Zusammenlegungen auf protestantischer Seite blieben damals aus.

Das 1993 ausgehandelte Konkordat zwischen Polen und dem Apostolischen Stuhl (vgl. HK, September 1993, 440 ff.) hat die parlamentarischen Hürden überstanden und kann somit in Kraft treten. Parlament und Senat ratifizierten im Januar den Vertrag, Staatspräsident Alexander Kwasniewski unterzeichnete ihn. In der Zeit der Parlamentsmehrheit der Linksparteien von 1993 bis 1997 war die parlamentarische Behandlung des Konkordats hinausgezögert worden. Nach dem Regierungswechsel im Herbst vergangenen Jahres wurde der Weg frei für die Ratifizierung. Die neue Vereinbarung löst das aus dem Jahr 1925 stammende, aber 1945 einseitig von der kommunistischen Übergangsregierung gekündigte Konkordat ab.

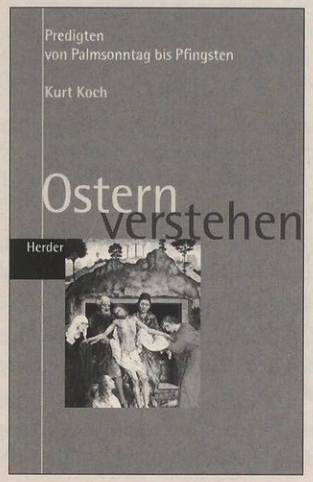
Die peruanischen Bischöfe haben erneut die Familienplanungspolitik ihrer Regierung scharf kritisiert. In einer Erklärung vom 23. Januar beklagen sie Zwangssterilisationen, die von den Behörden „geduldet oder gar gefördert" würden. Die entsprechenden Eingriffe würden obendrein unter „gefährlichen und unwürdigen hygienischen Verhältnissen" vorgenommen. Weiterhin werde das Recht auf Information, Freiheit, Gesundheit und Leben in verschiedenen Teilen des Landes verletzt. Es handle sich dabei nicht um Ausnahmen, sondern um die logische Konsequenz einer Politik, die Statistiken und Quoten über das menschliche Leben stelle. Die peruanische Regierung hatte unlängst „Auswüchse" bei der Anwendung des staatlichen Familienplanungsprogramms eingestanden und Änderung zugesichert.

Die Schaffung einer anglikanischen Kirche für ganz Afrika hat der anglikanische Erzbischof von Kapstadt, Njongonkulu Ndungane, bei einem Besuch in Uganda Mitte Januar vorgeschlagen. Derzeit bestehen in Afrika elf selbständige anglikanische Kirchen, vor allem in Ländern, die früher englische Kolonien waren. Nach den Worten des südafrikanischen Erzbischofs ist die Zeit für die anglikanischen Kirchen in Afrika gekommen, ihr Zeugnis durch die Bildung einer „Bischöflichen Kirche Afrikas" zu stärken. Eine gesamtafrikanische anglikanische Kirche solle es ermöglichen, mit einer Stimme zu sprechen, den Völkern Afrikas geistliche Führung und Unterstützung zu geben.

Im nächsten Heft

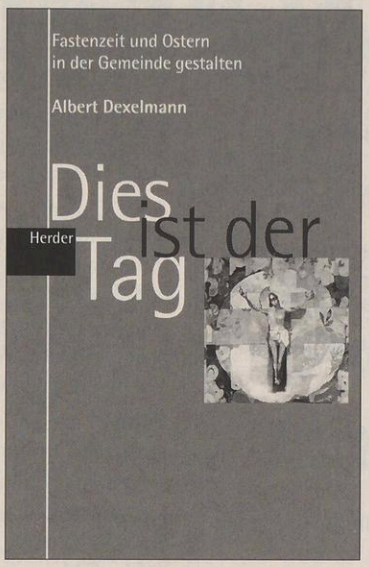
- Die Kirchen im Wahljahr
- Religion in den Medien
- Vor der Asiensynode
- Armeniens orthodoxe Kirche
- Zur geistigen Situation in Ostdeutschland
- Maria im evangelisch-katholischen Gespräch
- Problem Patiententestament

Anregungen und Hilfen für die Gestaltung der Fastenzeit



144 Seiten, Paperback,
DM 24,80 /öS 181,– /SFr 24.–
ISBN 3-451-26175-8

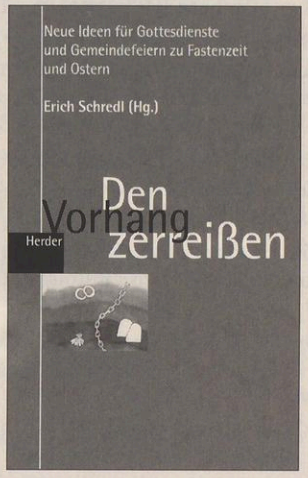
Kurt Koch, Bischof von Basel, zeichnet in 17 Predigten den inneren Weg des „Wer es fassen mag, der fasse es" nach: vom Palmsonntag, der Karwoche, in das Licht der Osternacht und über Ostern hinaus durch die sieben Wochen bis Pfingsten, dem Fest des großen Lebensatems.



160 Seiten, Paperback,
DM 29,80 /öS 218,– /SFr 28.–
ISBN 3-451-26226-6

NEU

Originelle Anregungen für die Gottesdienste der Kar- und Ostertage. Ideenreich und lebendig präsentiert Dexelmann strukturierte Modelle für die Gestaltung der Fastenzeit und Ostern. Das Besondere: Durch spezielle Elemente werden Kinder bei den Eucharistiefeiern einbezogen. So können sie gemeinsam mit der ganzen Gemeinde Gottesdienst erleben.



160 Seiten, Paperback,
DM 24,80 /öS 181,– /SFr 24.–
ISBN 3-451-26346-7

Diese wertvolle Ideensammlung für die Gestaltung der Fasten-, Kar- und Ostertage bietet eine Fülle von Anregungen, wie das Ostergeschehen und damit der Grund und die Mitte des christlichen Glaubens heute neu erfahrbar gemacht werden kann. Eine wertvolle Hilfe für alle, welche die Vorbereitung und Feier von Ostern in der Gemeinde neu beleben möchten.

Modelle und Meditationen für Bußgottesdienste: zur Gottesdienstvorbereitung, aber auch zur persönlichen Besinnung – als geistliche Lesung zum Thema Schuld und Vergebung.

144 Seiten, Paperback,
DM 19,80 /öS 145,– /Fr 19.80
ISBN 3-451-23494-7





„Exerzitien zu Hause" oder „Exerzitien im Alltag" haben ihre Wurzel in einer Variante der „Geistlichen Übungen" des Ignatius von Loyola (1491-1556). Da der Schwerpunkt dieser Exerzitien im regelmäßigen Üben des/der Einzelnen liegt, ist das ursprüngliche Modell so umgestaltet, daß jeder diesen Weg auch alleine gehen kann.

120 Seiten, Paperback,
DM 19,80 /öS 145,– /SFr 19.80
ISBN 3-451-23952-3

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

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Klaus Berger, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums. Quell Verlag, Stuttgart 1997. 312 S. 48,– DM.

Hans Werner Bierhoff/Ulrich Wagner (Hg.), Aggression und Gewalt. Phänomene, Ursachen und Interventionen. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997. 320 S. 44,– DM.

Franz Brendle/Klaus Lefringhausen (Hg.), Ökonomie und Spiritualität. Verantwortliches Wirtschaften im Spiegel der Religionen. E. B.-Verlag, Hamburg 1997. 168 S. 25,– DM.

Andreas Bsteh/Seyed M. Mirdamadi (Hg.), Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive. 1. Iranisch-Österreichische Konferenz. Verlag St. Gabriel, Mödling 1997. 414 S. 56,80 DM.

Wilhelm Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1997. 675 S. 138,– DM.

Groupe des Dombes (Hg.), Marie, dans le dessein de Dieu et la communion des saints. Dans l'histoire et l'écriture. Éditions Bayard, Paris 1997. 103 S. 55,– FFrs.

Bernd Jaspert (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme – Visionen – Methoden. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1997. 218 S. 58,– DM.

Egon Kapellari, Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag. Verlag Styria, Graz – Köln 1997. 188 S. 36,70 DM.

Dietrich Korsch, Martin Luther zur Einführung. Junius Verlag, Hamburg 1997. 191 S. 24,80 DM.

Jose Madappattu, Evangelization in a Marginalizing World. With Special Reference to the Marginalised Satnamis in the Diocese of Raipur. Steyler Verlag, Nettetal 1997. 310 S. 85,– DM.

Axel Michaels (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. Verlag C. H. Beck, München 1997. 427 S. 48,– DM.

Jürgen Moltmann, Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie. Chr. Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997. 236 S. 48,– DM.

Tilmann Moser, Dabei war ich doch sein liebstes Kind. Eine Psychotherapie mit der Tochter eines SS-Mannes. Kösel-Verlag, München 1997. 191 S. 29,80 DM.

Kurt Nowak, Das Christentum. Geschichte, Glaube, Ethik. Verlag C. H. Beck, München 1997. 127 S. 14,80 DM.

Stephan Pauly (Hg.), Glaubensfragen unserer Zeit. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997. 159 S. 29,80 DM.

Lancelot Pereira, Die verzauberte Dunkelheit. Vom Geheimnis, das allem innewohnt. LIT Verlag, Münster – Hamburg – London 1997. 192 S. 38,80 DM.

Jakob J. Petuchowski/Clemens Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe – Klärungen – Perspektiven. Herder/Spektrum Band 4581, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997. 242 S. 24,80 DM.

Raimund J. Quiter, Johannes Dornseiffer. Ein Priesterleben im Sauerland an der Schwelle der modernen Zeit 1837–1914. Verlag Höpner & Göttert, Siegen 1997. 396 S. 36,– DM.

Ernst Christoph Suttner, Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion, Band 46,1 + 46,2. Augustinus-Verlag, Würzburg 1997. 642 S. 39,80 DM.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie. Chr. Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997 302 S. 68,– DM.

Regina Törnig-Grohe (Hg.), Gott ist los. Ökumenische Gottesdienste mit Schülerinnen und Schülern. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997. 170 S. 28,– DM.

Joachim Valentin, Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997. 296 S. 54,– DM.

Herbert Vorgrimler, Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie, Band 1. Oros Verlag, Altenberge 1997. 676 S. 126,– DM.

Wolfram Weiße, Reich Gottes. Hoffnung gegen Hoffnungslosigkeit. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. 150 S. 24,80 DM.

Karin Wilkening, Wir leben endlich. Zum Umgang mit Sterben, Tod und Trauer. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. 121 S. 19,80 DM.

Valentin Zsifkovits, Die Kirche, eine Demokratie eigener Art? LIT Verlag, Münster – Hamburg – London 1997. 144 S. 29,80 DM.

Quo vadis Kirche? Die Zukunft der Kirche im Osten Deutschlands an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Benno Verlag, Leipzig 1997. 184 S. 19,80 DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 3/1998

Albert Keller SJ: Lehrbuchmoral oder Lebensmoral – *Gerhard Robbers:* Europa und die Kirchen. Die Kirchenerklärung von Amsterdam – *Marianne Heimbach-Steins:* Totgelobt – miesgemacht? Zur Rezeption des Wirtschafts- und Sozialworts der Kirchen – *Wilhelm Ribhegge:* Staat und Kirche in der Paulskirche 1848 – *Herbert Schlögel OP:* Probleme der Organtransplantation – *Michael Theobald:* Die Zukunft des kirchlichen Amtes. Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtiger Blockaden.

ANZEIGER FÜR DIE SEELSORGE
Heft 3/1998

François Recklinger: Projekt Meßbuch 2000 – *Karl Falke:* Überlegungen zu Buße – Bekenntnis – Beichte – *Ursula Silber:* „Einen Seelsorger hätte ich gebraucht …" Frauenerfahrungen mit Beichtvätern – Ein Brief an Herrn Freiherr von Gagern – *Walbert Bühlmann OFMCap:* Globalisierung der Kirche – *Hanna Barbara Gerl-Falkovitz:* Tod – Auferstehung – Wiedergeburt? – *Ida Friederike Görres:* Entwurf einer Josephs-Litanei – *Josef Schreiner:* Erschließung der Kurzlesungen im Stundengebet.

Verlag Herder

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 4 52. Jahrgang April 1998

Nein, diese Wahl ist zu wichtig, als daß Politiker unverfroren an den Bürgern vorbei kämpfen dürften.

Roger de Weck

Kirchen im Wahlkampf

Spätestens mit der Landtagswahl in Niedersachsen hat die heiße Phase des Bundestagswahlkampfs begonnen. Wie „amerikanisch" er letztlich auch ausfallen mag, in den nächsten Monaten dominiert der Wahlkampf das öffentliche Leben. Jede Äußerung zu Politik, Wirtschaft und Gesellschaft hat nun ihren festen Platz in einem bestimmten „Lager" oder einer „Strategie". Auch die Kirchen können sich dem nicht entziehen. Sie wollen es auch nicht. Mit ihrem „sozialen Aschermittwoch", im Herzen des Ruhrgebietes, hatten sie so etwas wie ihren eigenen Wahlkampfauftakt.

Den Anlaß für den Duisburger Termin der Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD, bestimmte allerdings nicht der Wahlkalender, sondern der Jahrestag der Veröffentlichung des *Gemeinsamen Wortes der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland.* Eine Zwischenbilanz über Rezeption und bisherige Wirkung wollten die Kirchen ziehen. Sie stellten dabei fest: Weder die Analyse noch die sozialethischen Forderungen und Impulse des Wortes hätten an Aktualität und Brisanz verloren. Im Gegenteil. In einer gemeinsamen Erklärung beklagten Bischof *Karl Lehmann* und Präses *Manfred Kock*: „Wichtige Reformvorhaben wie die dringende Steuerreform sind an Gruppeninteressen und Verweigerungsstrategien gescheitert."

Wenn jetzt nach und nach die Lobbys ihre Wahlkriterien oder auch, kaum kaschiert, direkte Wahlempfehlungen veröffentlichen, haben die Kirchen ihren „Wahlprüfstein" schon geworfen. So prophezeit beispielsweise der Frankfurter Sozialethiker *Friedhelm Hengsbach* dem Kirchenwort im Wahlkampf eine Karriere zum „öffentlichen Prüfstein einer Reformpolitik, die diesen Namen auch verdient". Das könnte zwar die Bauchschmerzen derer zu Krämpfen steigern, die das Gemeinsame Wort ohnehin als eine dem genuinen kirchlichen Auftrag unangemessene, viel zu konkrete politische Einmischung verurteilen.

Aber schließlich haben die Kirchen darin die diesen Wahlkampf sicher beherrschenden Themen, die Massenarbeitslosigkeit sowie die künftige Gestaltung und Finanzierung des Sozialstaates, mit unmißverständlicher Entschiedenheit zu den ihren gemacht. Auch die Kirchenleitungen selbst scheinen nun das Papier offensiver noch als bei seiner Präsentation vor einem Jahr in die aktuelle politische Debatte einbringen zu wollen. Als „Meßlatte" empfahl das Wort *Hermann Barth*, Vizepräsident des EKD-Kirchenamtes und letztverantwortlicher Redakteur beziehungsweise Autor des Sozialwortes auf evangelischer Seite.

Das Wirtschafts- und Sozialwort als Wahlprüfstein

Mit Hinweis auf das Wirtschafts- und Sozialwort wird von den Kirchen aber auch eine entschiedene Präsenz in der aktuellen politischen Debatte und damit zwangsläufig im Wahlkampfgeschehen gefordert. Solche Anfragen kommen zum einen von seiten der kirchlichen „Basis", von Verbänden, Initiativen und Gruppen, die teilweise ihren Mitgliedern auch schon eigene Wahlprüfsteine ans Herz gelegt ha-

ben. So betonte der Bundesvorsitzende der Katholischen Arbeitnehmerbewegung bereits mehrfach: In der für die kommenden Monate zu erwartenden Auseinandersetzung um Auswege aus der Arbeitslosigkeit könnten die Kirchen nicht „auf beiden Seiten der Barrikaden kämpfen".
Andere sehen es gerade als Aufgabe der Kirchen, auch die im Wahlkampf an den Rand gedrängten Themen auf der Tagesordnung zu halten: So sorgen sich etwa die kirchlichen Hilfswerke, die weltweite Verantwortung Deutschlands spiele kaum noch eine Rolle, die Wohlfahrtsverbände mahnen, die Armuts-Reichtums-Debatte fortzusetzen.

Aber auch aus den Reihen der Parteien oder der Tarifpartner sind die Kirchen für die anstehenden Debatten mit klaren Erwartungen konfrontiert. Diesbezüglich eindeutig war die Reaktion auf das Sozialwort aus Unionsparteien und Arbeitgeberlager: So wie sich die Kirchen für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit einsetzten, sollten sie sich auch für mehr Eigenverantwortung in Deutschland engagieren, und wer Umdenken fordere, müsse auch den „Besitzstandswahrern" die Leviten lesen. Umgekehrt freute man sich auf seiten der Gewerkschaften, das Wirtschafts- und Sozialwort zeige, wie viel Verbindendes es heute zwischen ihnen und den Kirchen gebe, das es künftig auszubauen gelte.

Eines hat die bisherige Rezeption des Sozialwortes den Kirchen in jedem Fall deutlich gezeigt: Man war sich einig im Respekt und der grundsätzlichen Zustimmung, daß sich die Kirchen überhaupt in dieser Situation und zu den aktuellen sozial- und wirtschaftspolitischen Problemen so ausführlich zu Wort gemeldet haben. Zumindest nach außen versicherten Kommentatoren aus allen Parteien, aber auch anderer gesellschaftlicher Organisationen und Gruppen, eine Verdrängung der Kirchen ganz ins Private nicht gutheißen zu wollen.
Besonders wo es im Wahlkampf nicht nur um den Wechsel, sondern auch um den notwendigen Wandel, nicht zuletzt auch den von Mentalitäten geht, wo um Werte, Einstellungen und Verantwortung gestritten wird, scheinen nach wie vor Urteil und Engagement der traditionellen Agenturen für Leitbilder und Orientierungsmuster gefragt. Das haben beispielsweise auch jüngste Gespräche zwischen den Parteispitzen von Union, SPD, aber auch Bündnis 90/Die Grünen und Vertretern der Bischofskonferenz, beziehungsweise des Präsidiums des Zentralkomitees der deutschen Katholiken bestätigt.
Kompetenz, moralisches Gewicht und Urteilskraft trauen alle Seiten den Kirchen besonders bei einem Thema zu, das in diesem Wahlkampf zwar eher subkutan, jedoch oft im Hintergrund des politischen Schlagabtausches steht: die Frage nach der *sozialen Gerechtigkeit,* deren politische Gewährleistung und Umsetzung. Die Kirchen könnten offensiver noch das Thema in den Vordergrund bringen. Gerade der Selbstverständlichkeit wegen, mit der man den Kirchen nach wie vor in dieser Frage eine besondere Zuständigkeit einräumt, müssen sie sich jedoch um Konkretion und Anschaulichkeit bemühen, wollen sie wirklich gehört werden. Die Forderung nach mehr Gerechtigkeit wird mit unterschiedlicher Zielrichtung schließlich in allen Wahlprogrammen zu finden sein.

Auf seiten der Kirchen kann man sich angesichts mancher dieser Anfragen einmal mehr über die schon oft diagnostizierte widersprüchliche, fast paradoxe Erwartungshaltung wundern oder auch ärgern: Denn gleichzeitig wächst bei einem immer größer werdenden Teil unserer Gesellschaft nicht nur die Empfindlichkeit gegenüber allen Versuchen der Kirchen, auf das Geschehen in Gesellschaft und Politik einzuwirken; diese reicht bis zu direkter Ablehnung und Zurückweisung.
Dann aber wieder scheint die moralische Autorität der Kirchen ungebrochen und auch gefragt, besonders ihre Anwaltsfunktion für in irgendeiner Form Zukurzgekommene, zumal in einer medial vermittelten Öffentlichkeit. Die Unterstützung aus den Kirchen für die in den kommenden Wahlkampfmonaten wahrscheinlich noch forcierten *Protestaktionen der Arbeitslosen* ist allemal eine gesonderte Meldung wert. Und doppeltes Gewicht haben Urteile, Erklärungen und Kritiken, wenn sich evangelische und katholische Kirche zusammengetan haben.

Die kircheneigene Standortdebatte

Wie können oder sollen die Kirchen in den kommenden Monaten mit diesen spannungsreichen Erwartungen umgehen? In jede der ihnen hingehaltenen Rollen werden sie nicht schlüpfen wollen. In beiden Kirchen finden sich Vorsicht und Ängstlichkeit, es könne ihnen angetragen werden, was nicht ihre Aufgabe ist; in beiden lockt ebenso aber auch die Versuchung zur Flucht aus der sonst doch vorherrschenden Depression in den eigenen Reihen, der Trübsal angesichts allgemeinen Bedeutungsverlusts und schwindender Mitgliederzahlen.

Die Avancen eines wahlfiebrigen Deutschland treffen die Kirchen inmitten einer eigenen Standortdebatte. Gerade in den letzten beiden Jahren haben beide Kirchen versucht, den eigenen Standort in der Gesellschaft und gegenüber dem Staat zu klären, zu sichern und neu zu bestimmen, den spezifischen Auftrag, das kirchliche Engagement in der Öffentlichkeit neu zu begründen. Ein Ergebnis und weiterer Impuls zu dieser Diskussion war auf evangelischer Seite die im letzten Jahr veröffentlichte Erklärung „Christentum und politische Kultur"; auf katholischen Seite beschäftigte Bischofskonferenz und ZdK gleichermaßen die Frage nach den Chancen und Grenzen ihres öffentlichen Beitrages in einer immer pluralistischer werdenden Gesellschaft. Nicht zuletzt wurde den Kirchen diese Diskussion auch – Kruzifixstreit, LER, Kirchensteuer – von außen aufgezwungen.

Diese Stichworte verweisen aber auch darauf, daß die Kirchen keineswegs nur als Akteure am Wahlkampfgeschehen beteiligt sind. Auch wenn etwa die kirchenpolitischen Passagen im bisherigen Wahlprogramm parteiintern eine nebengeordnete Rolle zu spielen scheinen, so konfrontiert Bündnis 90/Die Grünen die Kirchen doch mit der Forderung nach einer weite-

ren Trennung von Kirche und Staat in Deutschland. Zumindest für einen eher konservativen Teil innerhalb der katholischen Kirche kommt damit nur ein weiterer Pinselstrich im Horrorgemälde „Rot-Grün" hinzu. Allerdings hat es in früheren Bundestagswahlen immer wieder auch Stimmen innerhalb der FDP gegeben, die sich unter anderem mit markanten Sätzen gegen das bestehende Staat-Kirche-Verhältnis gegenüber dem „großen" potentiellen Koalitionspartner zu profilieren versuchten, wenn auch ohne viel Erfolg.

Aus innerkirchlichem Blickwinkel ebenso wie von außen scheint für die Kirchen die größte Plausibilität und Selbstverständlichkeit in der Rolle der *Wächterin über die politische Kultur* in unserem Land zu liegen. Aktuell verstehen sie diese Aufgabe in der Verteidigung einer für die Bundesrepublik bislang charakteristischen politischen Konsenskultur. So unterstrichen die Vorsitzenden von Bischofskonferenz und Rat der EKD in der Erklärung zum Jahrestag der Veröffentlichung des Gemeinsamen Wortes: „Die Mahnung und Ermutigung zu einem Miteinander in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik bei der Bewältigung der anstehenden Schwierigkeiten ist heute noch dringlicher als vor einem Jahr."
In der Wahrnehmung eben dieser Verantwortung für eine bestimmte politische Kultur hat jüngst, unmittelbar nach der Niedersachsenwahl, Bischof Lehmann in einem Rundfunkinterview vor einer schon absehbaren Dynamik im Bundestagswahlkampf gewarnt: Immer ärmlicher fielen die inhaltlichen Aussagen aus, während die Fotos immer größer würden. Zu wünschen wäre jedoch auch, daß sich die Kirchen ebenso engagiert, wie sie derzeit Lager- und Grabenkämpfe verurteilen, gegen Kampagnen wenden, die mit halben Wahrheiten und Unterstellungen auf billige Art und Weise – Stichwort ökologische Steuerreform – Ängste schüren.

Anderen Rollenerwartungen werden die Kirchen weit skeptischer gegenübertreten. Gerade dort, wo ihnen derzeit, mit welch hehren Absichten auch immer, fast so etwas wie eine Alleinzuständigkeit für die Pflege der Werte in unserer Gesellschaft angetragen wird. Sich für diesen Bereich quasi delegieren zu lassen, ließe sich nicht nur nicht mit ihrem genuinen Anspruch und Auftrag vereinen. In der aktuellen Situation wäre diese Rolle auch kontraproduktiv gegenüber der von den Kirchen selbst vehement eingeforderten breiten öffentlichen Debatte über einen neuen tragfähigen Grundkonsens.
Vehement haben die Kirchenleitungen aber auch zu Recht das sehr viel konkretere „Angebot" zurückgewiesen: die Rolle des Moderators in einem neuen „Bündnis für Arbeit". Sie taten dies im Wissen um die Grenzen ihrer eigenen Zuständigkeit und Kompetenz. Sie können sich aber auch nicht als Ausputzer mißbrauchen lassen, wo andere ohne Not und im Wissen um die Folgen aus wahltaktischen Überlegungen heraus den Karren an die Wand gefahren haben.
Vertreter von Parteien, Verbänden und Lobbys, auch aus den Gewerkschaften, werden in den kommenden Wahlkampfwochen gelegentlich auch versuchen, für das eine oder andere Anliegen Kirchenleitung, Institutionen und kirchliche Gruppen als Bündnispartner zu gewinnen. Der Wunsch, mit dem den Kirchen zugestandenen moralischen Gewicht die eigene Position im Einsatz gegen die Arbeitslosigkeit, für mehr Steuergerechtigkeit oder das Asylbewerberleistungsgesetz zu stärken ist dabei weder verwunderlich noch verwerflich. Dennoch, gleich ob es sich dabei um etablierte Parteien oder Gruppen, Organisationen und Initiativen der im Gemeinsamen Wort der Kirchen mit großer Wertschätzung bedachten sozialen oder politischen Bewegungen handelt – besonders in der katholischen Kirche scheint die Angst vor (partei-)politischer Vereinnahmung groß.
Wenn sich jedoch die Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteure unter anderen in die politische Arena begeben, müssen sie selbst auch Bündnisse suchen, Allianzen schmieden. Sie werden sich dabei gegen mitunter auch unerwünschte Partnerschaften sowie den viel zitierten „Applaus von der falschen Seite" nicht versichern können.

Auch die immer wieder – besonders gegenüber einer als zu forsch empfundenen Partnersuche kirchlicher Gruppen, Verbände und Initiativen – eingeschärfte *Äquidistanz* zu den demokratischen Parteien läßt sich unterschiedlich interpretieren und gestalten. Man kann allen Parteien mit der gleichen um Neutralität bemühten Distanz, aber auch mit gleicher prinzipieller Offenheit, auch Kritikbereitschaft begegnen. Diese ermöglicht allererst, was sich beispielsweise in den nach langer Eiszeit aufgenommenen Gesprächen zwischen der Bischofskonferenz, dem Präsidium des ZdK und der Parteispitze von Bündnis 90/Die Grünen gezeigt hat: Im offenen Dialog lassen sich gemeinsame Anliegen und Interessen, aber auch die durchaus vorhandenen konträren Positionen und Gegensätze so benennen, daß sie auch für eine breite Öffentlichkeit transparent und einschätzbar werden.
Überdies verschafft eine solche Offenheit den Kirchen im schwierigen Verhältnis zu den Parteien auch Entlastung: Getrost können sie die Parteien auch ihrerseits offensiv das gewünschte Verhältnis zu kirchlichen Institutionen und Gruppen öffentlich klären lassen. Und hierbei können sich die Kirchen auch keine Illusionen machen. Das Gespräch mit den Parteien wird immer weniger von aktiven Kirchenmitgliedern in deren Reihen getragen sein. Sicherlich bestehen noch beträchtliche Unterschiede, tendenziell nimmt aber in allen Parteien unter Mitgliedern, Abgeordneten und Funktionären die Zahl derer zu, die den Kirchen höchstens freundlich distanziert oder auch fremd gegenüberstehen.

Verwehren müssen sich die Kirchen jedoch jedem Ansinnen, das sie – gleich ob in der Rolle des Schiedsrichters oder des Schlichters – auf eine neutrale Position, auf die des unbeteiligten Beobachters festlegen möchte. Sie würde ihrer Sendung nicht gerecht, wenn sie nicht auch in diesem Wahlkampf in der „Option für die Armen", in entschiedener Parteilichkeit für die aus welchen Gründen auch immer Benachteiligten, Schwachen und an den Rand Gedrängten die Anwaltschaft übernehmen würden. Diesen Auftrag gilt es gegenüber den verschiedenen Rollenerwartungen in den kommenden Monaten unmißverständlich herauszustellen.

Alexander Foitzik

„Schandfleck“

Das lang erwartete vatikanische Dokument zur Schoa

Elf Jahre hat man darauf gewartet, und doch kam der Tag der Veröffentlichung selbst für Insider überraschend. Am 16. März stellte der Vatikan ein bereits 1987 vom Papst angekündigtes Dokument zum Holocaust (Wortlaut vgl. ds. Heft, 189 ff.) der Öffentlichkeit vor. Titel „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa“.

Der Zeitpunkt der Veröffentlichung könnte sich dadurch nahegelegt haben, daß in der vierten Märzwoche in Rom nach vier Jahren erstmals wieder der offizielle jüdisch-katholische Dialog fortgesetzt wurde. Hätte ein Nichterscheinen dieses Dokumentes die Dialogrunde belastet? In der Form, in der sie nun erschien, wird die Erklärung das Gespräch allerdings kaum erleichtert haben (die Dialog-Runde fand erst nach Redaktionsschluß statt).
Das Dokument zur Schoa ist ein wichtiger Schritt unter jenen von Johannes Paul II. in „Tertio Millennio Adveniente“ mit Blick auf das bevorstehende Jahr 2000 angekündigten Bemühungen der katholischen Kirche, dunkle Aspekte der eigenen Geschichte aufzuarbeiten (vgl. HK, Oktober 1997, 487 ff.). Mit hohem Ernst und unzweideutiger Entschiedenheit vertritt das Dokument folgendes Anliegen: Es ist Vergebungsbitte und Zeichen der Reue angesichts einer tiefgreifenden Verwicklung in die Geschichte von Antisemitismus bzw. Antijudaismus. Es möchte versöhnend und heilend auf die Beziehungen zwischen Judentum und katholischer Kirche wirken.
In drastischen Charakterisierungen wird das Schicksal der Juden unter den Nationalsozialisten beschrieben: „unaussprechliche Tragödie, die niemals vergessen werden kann“; „fürchterlicher Völkermord“, gegenüber dem „niemand gleichgültig bleiben“ könne; „eines der größten Dramen dieses Jahrhunderts“.
In einem begleitenden Brief an den Präsidenten der federführenden Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum, Kardinal *Edward Cassidy*, sprach der Papst von einem „untilgbaren Schandfleck in der Geschichte des zu Ende gehenden Jahrhunderts“.
Zu den eindrücklichsten Passagen des Textes gehören jene, in denen die „spirituelle Verwandtschaft mit dem jüdischen Volk“ herausgestrichen wird. Weit über die Beziehungen zum Judentum hinaus von Bedeutung ist die Aufforderung, Katholiken sollten „zuerst das Bewußtsein der jüdischen Wurzeln ihres Glaubens erneuern“.

Die Deutlichkeit, mit der man Abscheu gegenüber den Verbrechen der Schoa beteuert, die Mitverantwortung der Christen für den weiteren Entstehungshintergrund und die unzureichende Hilfeleistung während der Nazizeit beteuert – all das kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß zentrale Fragen unbeantwortet bleiben, bzw. man bei Antworten stehenbleibt, die der geschichtlichen Wirklichkeit nur unzureichend gerecht werden. Das Mitglied der jüdisch-katholischen Dialogkommission, der Aachener Akademieleiter *Hans Hermann Henrix*, urteilte: Das Dokument „bleibt … eigenartigerweise auf halbem Weg stecken und bricht weg – sowohl historisch als auch theologisch“.

Da ist zum einen die Frage nach der Mitverantwortung der Kirche für die Entstehung des historischen Antisemitismus. Mit einem Zitat von Johannes Paul II. aus dem Jahre 1988 wird die „nachdrücklichste Verurteilung jedes Antisemitismus und jedes Rassismus“ (bekräftigt), „die den Prinzipien des Christentums zuwiderlaufen“. Das Schreiben unterscheidet zwischen einem rassistischen Antisemitismus und „seit Jahrhunderten andauernden gefühlsmäßigen Verdächtigungen und Feindseligkeiten“, dem Antijudaismus, dessen sich „leider auch Christen schuldig gemacht“ hätten.

Das Dokument nimmt eine Formulierung auf, die der Papst bereits im vergangenen Herbst in einer Ansprache vor Teilnehmern eines Kongresses verwandte: „In der christlichen Welt – ich sage nicht von seiten der Kirche als solcher – zirkulierten für zu lange Zeit irrige und ungerechte Interpretationen des Neuen Testaments in bezug auf das jüdische Volk und seine angebliche Schuld und riefen feindselige Empfindungen gegenüber diesem Volk hervor“ (vgl. HK, Dezember 1997, 644 f; Januar 1998, 25).

Was die konkrete Hilfe für Juden in der Nazizeit angeht, ruft der Papst zum einen dazu auf, die Christen nicht zu vergessen, die geholfen haben. Zum anderen bedauert er mit einer allgemeinen Formulierung, daß „der geistige Widerstand und das konkrete Handeln anderer Christen nicht so“ gewesen sei, „wie man es von einem Jünger Christi hätte erwarten können“.
So deutlich die „Fehler und die Schuld“ der „Söhne und Töchter der Kirche“ aber auch bedauert werden – das Schreiben ist auffallend bemüht, die „Kirche als solche“ von dem Vorwurf der Verstrickung freizuhalten und die Schuld zu individualisieren.

Verwunderlich ist dies vor allem auch deshalb, weil ortskirchliche Stellungnahmen in dieser Frage bereits deutlich weitergegangen sind. In ihre Erklärung zur 50. Wiederkehr der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau (vgl. HK, März 1995, 134) nahmen etwa die deutschen Bischöfe eine Formulierung aus dem Wort der deutschsprachigen Bischöfe aus Anlaß des 50. Jahrestages der Novemberpogrome 1938 auf, in dem daran erinnert wird, „daß die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist“ (HK, Dezember 1988, 568).
Besonders unbefriedigend, weil historisch anfechtbar und außerdem recht apologetisch geraten, sind Passagen, in denen nach der Verantwortung der Bischöfe in Deutschland und der Päp-

ste Pius XI. und Pius XII. gefragt wird. Auch was die Verantwortung der eigenen Vorgänger im Bischofsamt angeht, waren die deutschen Bischöfe kritischer als nun Rom.

Diese Einwände mindern nicht die Zustimmung zur Entschiedenheit, mit der sich die katholische Kirche hier gegen antisemitisches und antijüdisches Gedankengut stellt, die von Nazideutschland begangenen Verbrechen brandmarkt und die Verantwortung der christlichen Seite herausstellt.
Der Versuch, die Kirche als solche aus dem Schuldeingeständnis herauszuhalten, hat im übrigen möglicherweise weniger mit der Schoa und den Beziehungen zum Judentum zu tun, als mit einer Ekklesiologie, für die offenbar das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche immer noch im Widerspruch zur Möglichkeit steht, als Kirche schuldig zu werden.

Das vorliegende Schoa-Dokument ist ein bedeutsamer Schritt in die richtige Richtung, aber eben nur einer, obendrein ein unzureichender auf dem Weg zu einer künftigen, die kirchliche Verantwortung deutlicher fassenden Haltung. Inwieweit etwa im Zusammenhang mit dem Jahr 2000 vom Papst selbst noch einmal eine (dann u.U. weitergehende) Äußerung zu diesem Thema kommen wird, bleibt abzuwarten. *nt*

Grenzen

Sozialwort nicht mit übertriebenen Erwartungen belasten!

Die Einjahresbilanz über die bisherige Wirkung und Rezeption des Ende Februar 1997 veröffentlichten Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen gibt kaum Anlaß zu stürmischer Begeisterung. Allzusehr enttäuscht sollte jedoch auch keiner sein. Verständlich ist es durchaus, wenn sich weder die Kirchenleitungen noch die vor allem im Konsultationsprozeß engagierten Gruppen, Organisationen und Verbände mit dem „Strohfeuer" zufrieden geben wollen, das sich unmittelbar nach der Veröffentlichung des Wortes entzündet hatte: Das Sozialwort beherrschte die Schlagzeilen und in fast allen gesellschaftlichen und politischen Kreisen beeilte man sich, zumindest bei einigen Aussagen entschieden und öffentlichkeitswirksam den Kirchen beizupflichten.

Diese Phase breiter und demonstrativer Zustimmung, in der auch Bischof *Karl Lehmann* seine mittlerweile unzählige Male wiederholte Befürchtung äußerte, die Erklärung könne totgelobt werden, habe letztlich aber nicht zu einer intensiven und gründlichen Diskussion geführt. Das beklagten jetzt die Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD bei ihrer offiziellen „Zwischenbilanz" anläßlich des Jahrestages der Veröffentlichung. Der erhoffte und angezielte breite Grundkonsens über tragende Werte und Zukunftsperspektiven unserer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ist bislang nicht sichtbar, kein Konsens darüber, wie der vielbeschworene Reformstau aufzulösen wäre.
Auch eine spontane Umfrage der Katholischen Nachrichtenagentur bei einigen wichtigen Protagonisten des dem Wort vorausgegangenen Konsultationsprozesses, vor allem bei Vertretern der besonders engagierten katholischen Verbände, spiegelte *Enttäuschung* wider: Politisch habe das Wort bislang nichts bewirkt. Längst sei die Politik in die alten Gräben zurückgekehrt. Die meisten Kommentare in Funk und Presse zum Jahrestag gingen in die gleiche Richtung.

Hinter manchem Bedauern stecken allerdings unrealistische Erwartungen. Das Sozialwort sollte ebensowenig totgelobt wie überfordert werden. Daß die Kirchen sich in dieser Form in die aktuelle Debatte einmischten, war wichtig. Noch nie Gehörtes, gar Königswege aus der gegenwärtigen Krise des Landes konnten und wollten sie nicht bieten. In den Kirchen hatte man zu Recht gefeiert, man habe sich mit diesem Wort und dem vorausgegangenen Konsultationsprozeß entschieden als Dialogpartner in die gesellschaftliche und politische Debatte eingebracht. Ihre Stimme wurde durchaus gehört, Zauberkraft hat sie nicht.

Kritiker, die sich, nachdem der erste Rauch verzogen war, des Papiers annahmen, wollten die Kirchen schon nicht mehr aus der Mitverantwortung für eine enttäuschende Rezeption entlassen: Die zahlreichen Sowohl-Als-auch-Aussagen hätten wohlfeile Zustimmung und Steinbruchlektüre geradezu provoziert. Und unbestritten ist das Sozialwort, nicht zuletzt weil es auch die polarisierte Diskussion im Konsultationsprozeß aufnehmen wollte und sollte, ein Kompromißpapier. „Prophetie" aber, an der sich die Geister hätten scheiden müssen, war nicht nur nicht intendiert und zu erwarten gewesen. Sie hätte auch nicht mehr politische Wirkung entfaltet.

Verständlich ist auch die Enttäuschung der Kirchen, selbst die gründlicheren Leser hätten sich auf die analytischen Teile und die konkreten politischen Forderungen des Wortes bezogen. Kaum wahrgenommen habe man dagegen den eigentlichen Kern, die ethische und biblisch-theologische Grundlegung. Einer breiteren Öffentlichkeit aber wird dieser Teil, nicht nur der anspruchsvollen und unvertrauten Diktion wegen, schlicht fremd geblieben sein.
Gleichwohl ist für die bisherige Rezeption auch ein *Dilemma* verantwortlich, das die Kirchen schlicht nicht lösen konnten: Hätten sie sich auf Theologisch-Ethisches, auf allgemeine Postulate und Mahnungen beschränkt, wäre ihnen der Vorwurf des abstrakten, gar feigen Kanzelpathos kaum erspart geblieben. Die Entscheidung aber zu konkreten wirtschafts- und sozialpolitischen Äußerungen hat sie nicht nur dem Vorwurf der Kompetenzüberschreitung ausgesetzt. Erwartungsgemäß standen diese, meist wohlbekannten politischen Thesen auch im Zentrum der öffentlichen, wie inner-

kirchlichen Aufmerksamkeit. Daß der Text der Erklärung zum Schluß genau doppelt so lang war als ursprünglich – mit gutem Grund – geplant, hat die Chancen für eine sorgfältigere Lektüre nicht gerade erhöht.

Dennoch hat, unter etwas bescheidenerer Perspektive betrachtet, das Wort seinen unverzichtbaren Wert. Es hat auch durchaus schon seine Wirkung getan, wenn auch eine Bilanz zum jetzigen Zeitpunkt zu früh ist. Die Fachwelt der Sozialethiker und Ökonomen beispielsweise hat sich erst in den letzten Monaten intensiver der Erklärung angenommen.

So selbstverständlich und banal dies klingen mag: Mit dem Wirtschafts- und Sozialwort liegt eine Zusammenstellung zentraler, an die allgemeine Diskussion anschlußfähiger und aktualitätsbezogener Aussagen christlicher Sozialverkündigung vor. Und bei aller Kritik im einzelnen haben Experten erstaunlich einmütig das Wort als „wichtigen Schritt zu einer ökumenischen Sozialethik" begrüßt.

So hat es bislang nicht nur einer ganzen Reihe von Gesprächen zwischen Kirchen, Parteien und Gewerkschaften als Impuls und Grundlage gedient. Einige davon wären ohne den Prozeß und das Wort nicht zustande gekommen. Kirchliche Arbeitsloseninitiativen, kirchliche Wohlfahrtsverbände, Hilfswerke, landkirchliche Sozialämter, und Betriebsseelsorger haben mit dem Wort für ihre Arbeit nicht nur ein Fundament, reflektiert auf der Höhe der Zeit. In ihrem Engagement erhalten diese Gruppen vor allem eine wichtige Rückenstärkung; auch und nicht zuletzt gegenüber innerkirchlichen Angriffen etwa bei ihrer Forderung nach einer Armuts-Reichtums-Debatte.

Dennoch, die eigentliche Wirkung ging vom Konsultationsprozeß aus, diesem breiten und offenen Diskussionsprozeß, der das Anliegen der Kirchen weit über innerkirchliche Kreise und Sympathisanten hinaus getragen hat. Und gerade dieser Erfolg stellt die Frage, ob die Zeit langer Erklärungen, Denkschriften und Hirtenworte nicht einfach vorbei ist. *fo*

Ungeduldig

Erzbischof Dyba hat sich in der Bischofskonferenz isoliert

Es kam, wie es kommen mußte. Die Verabschiedung der Antwort der deutschen Bischöfe auf den Papstbrief aus Rom zur Schwangerenkonfliktberatung mag noch so einstimmig erfolgt sein – die deutschen Bischöfe sprechen in dieser Angelegenheit nicht mit einer Stimme. In Würzburg noch ließ sich Erzbischof Johannes Dyba von Weihbischof *Kapp* vertreten – in Bad Honnef bei der Frühjahrsvollversammlung konnte er seinen Mitbrüdern im Bischofsamt nicht mehr aus dem Wege gehen.

„Wenn man nicht mehr weiter weiß, beruft man einen Arbeitskreis", spottete Dyba Ende Februar in einem Interview der Düsseldorfer Tageszeitung „Rheinische Post" (27.2.98). Er zielte damit auf die Würzburger Entscheidung der Bischöfe, einen Arbeitskreis mit der Aufgabe zu betrauen, Überlegungen darüber anzustellen, wie die Kirche in Deutschland der Aufforderung des Papstes nachkommen kann, zwar auf wirksame Weise in der Schwangerschaftskonfliktberatung zu verbleiben, aber auf die Ausstellung des Beratungsscheins in der bisherigen Form zu verzichten. „Hinhalte-Taktik" nannte Dyba an gleicher Stelle das Vorgehen der Bischofskonferenz, nicht umgehend auszusteigen aus der staatlichen Beratung, wie er dies in seiner Diözese schon vor Jahren getan hat.

Daß die deutschen Bischöfe von einem Amtsbruder auf diese Weise in der Öffentlichkeit vorgeführt wurden, ließen sie nicht auf sich sitzen und signalisierten ihm in Bad Honnef ungewöhnlich deutlich, was sie von einem solchen „unsolidarischen Verhalten" halten. Inwieweit diese heftige Reaktion seiner Mitbrüder bei Dyba Spuren hinterlassen hat, wird man abwarten müssen. Die von der „Fuldaer Zeitung" (7.3.98) nach Abschluß der Vollversammlung wiedergegebenen Äußerungen Dybas dämpften allerdings bereits Erwartungen in dieser Hinsicht.

So verständlich die Reaktion aus den Reihen der Bischöfe auf die Dyba-Invektiven auch sind – Dybas Mißfallen an der von Bischof *Karl Lehmann* zustandegebrachten Vorgehensweise der Konferenz in der Beratungsfrage folgt durchaus einer bestimmten Logik. Seit Jahren setzt sich der Fuldaer Oberhirte allerorts dafür ein, daß seine deutschen Mitbrüder es ihm gleichtun in Sachen Schwangerschaftskonfliktberatung und aus dem staatlichen System aussteigen. Gleichzeitig ist er einer derjenigen, die Rom auf eine harte Linie in dieser Frage festlegen möchten.

Und dann kommt ein Brief Johannes Pauls II., der den deutschen Bischöfen gerade nicht sagt, sie sollten sich an ihrem Fuldaer Mitbruder ein Beispiel nehmen. Der Papstbrief belegt im Gegenteil, daß die Argumente *für* einen Verbleib im staatlichen System im Vatikan nicht ungehört geblieben sind.

Erzbischof Dyba verkündet überall, daß er den Weg kenne und gegangen sei, den die anderen Diözesen ihm lediglich nachzugehen bräuchten. Er wird ungeduldig, weil dies nicht geschieht, und will offenbar nicht wahrhaben, daß der Papst in seinem Brief die Bischöfe in Deutschland nicht auffordert, die Fuldaer Linie einzuschlagen. Aus Rom werden die Bischöfe vielmehr aufgefordert, Wege zu finden, die die Trennung von Beratung und Abtreibung unzweideutiger markieren. Zugleich weiß natürlich auch Dyba, daß es gar keinen Papstbrief gegeben hätte, wenn sich alle deutschen Bischöfe so verhielten wie er.

Der Erfolg Dybas besteht darin, Kurie und Papst für ein entschiedenes Votum dafür mobilisiert zu haben, daß sich an der deutschen Regelung etwas ändern muß. Seine Niederlage will er offenbar nicht einsehen, und die besteht darin, daß Rom den Bischöfen jetzt zunächst einmal freie Hand läßt

beim Suchen nach einer geeigneteren Lösung – selbst wenn die Hand angesichts der faktischen Ausweglosigkeit so frei nicht ist.

Hätte sich in Rom tatsächlich die Ansicht durchgesetzt, beim Beratungsschein handele es sich ethisch ohne wenn und aber um eine „Lizenz zum Töten", wie es Dyba immer wieder gerne beschwört, hätte der Papst in seinem Brief auf sofortige und bedingungslose Änderung der kirchlichen Beratungspraxis dringen müssen. In einem solchen Fall hätten die Bischöfe gerade nicht die Möglichkeit gehabt, zunächst alles beim alten zu lassen.

Dybas Aufforderung an die Bischöfe, doch endlich in seinem Sinne zu entscheiden, zeigt nur, daß er wohl noch nicht realisiert hat, daß Rom der vor kaum einer Zuspitzung zurückschreckenden Argumentation der sogenannten Lebensschützer in Deutschland nicht gefolgt ist. In seiner Kritik am geltenden Abtreibungsstrafrecht greift Dyba selbst in dem genannten Interview zum absurden Vergleich mit der Schoa und zitiert aus der „Todesfuge" von Paul Celan: „In Deutschland darf dem Kind das Recht auf Leben nicht genommen werden, sondern nur das Leben selbst. Wahrhaftig: ‚Der Tod ist ein Meister aus Deutschland'".

Erzbischof Dyba ficht Kritik jedoch nicht an. Er sieht sich – wie er dem parteigängerischen Interviewer der Rheinischen Post gegenüber ausdrückte – „im Einklang mit der ganzen Weltkirche, von Afrika bis Brasilien und von den USA bis Rom". Und ein paar Zeilen weiter erwähnte er gewissermaßen als Beweis für diese Übereinstimmung seine Teilnahme am Familien-Kongreß Oktober vergangenen Jahres in Rio de Janeiro (vgl. HK, November 1997, 590). Dort habe er wieder „eindrucksvoll erfahren", daß „ allein die Kirche in Deutschland (vom Kurs der ganzen Weltkirche in Sachen Schutz des Lebens) gewaltig abgedriftet ist".

Der Vergleich mit der Weltkirche suggeriert eine Aussagekraft, die er nicht besitzt: Wenn sich in anderen Ortskirchen Fragen wie nach einer Beteiligung am staatlichen Beratungssystem nicht stellen, hat dies zuallererst damit zu tun, daß es eine vergleichbare Tradition subsidiärer Beteiligung kirchlicher Einrichtungen an der sozialstaatlichen Grundversorgung eines Landes nicht gibt. Es bedeutet aber nicht, daß sich die Kirche in Deutschland mit ihren ethischen Auffassungen von der Gesamtkirche isoliert hätte – ein Blick in den deutschen Erwachsenen-Katechismus, Teil II, genügt.
Zum anderen unterstellt Dyba eine weltkirchliche Einmütigkeit, die bei genauerem Hinsehen so nicht vorhanden ist. Der Familien-Kongreß von Rio de Janeiro wie auch die Arbeit seines Veranstalters, des Päpstlichen Familienrates unter der Leitung von Kardinal *López Trujillo*, sind anschauliche Beispiele dafür, wie ein Teil der Kurie in Distanz gerät zur kirchlichen Wirklichkeit, indem man sich auf eine kaum mehr steigerbare, der westlichen Gegenwartskultur einseitig pessimistisch begegnende Haltung einläßt. Bei einem Auftritt Trujillos auf einem Kongreß einer internationalen katholischen Lebensschützer-Organisation in Köln war dies Mitte März erneut erlebbar. *nt*

Notwendig

Zum Plan einer „Ökumenischen Charta" für Europa

Am Ostersonntag des Jahres 2001 soll sie feierlich unterzeichnet werden: Die „Ökumenische Charta für Europa", deren Erarbeitung der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) vor einigen Wochen bei einer gemeinsamen Tagung in Rom beschlossen haben. Diesem Treffen des Gemeinsamen Komitees von CCEE und KEK war in Prag eine vom CCEE veranstaltete Auswertungstagung zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung von Graz vorausgegangen.

Die Grazer Versammlung vom Juni 1997 (vgl. HK, August 1997, 395 ff.) bot reichlich Anschauungsunterricht für Chancen wie Probleme ökumenischer Zusammenarbeit im neuen, größeren Europa zwischen Atlantik und Ural. Für viele Christen aus den früher kommunistischen Ländern war Graz die erste Gelegenheit, die für sie oft verwirrende Buntheit kirchlichen Lebens in den Kirchen des „Westens" in Augenschein zu nehmen. Daraus sind inzwischen teilweise Anstöße für ökumenische Initiativen vor Ort erwachsen, wie man bei dem CCEE-Auswertungstreffen registrierte.
Gleichzeitig wurde in Graz auch ungeschminkt deutlich, wie schwer sich die orthodoxen Kirchen mit der Integration in die europäische Ökumene tun. Es gab die bekannten orthodoxen Klagen über „Proselytismus" westlicher Kirchen in ihren Stammlanden, wobei hier oft in einem Atemzug die fragwürdigen Aktivitäten von Sekten und religiösen Bewegungen und die Präsenz der katholischen Kirche (des lateinischen wie des byzantinischen Ritus) in Osteuropa angeführt werden.
Auf diesem Hintergrund ist eine „Ökumenische Charta für Europa" ein so notwendiges wie schwieriges Unterfangen. Johannes Paul II. erinnerte das Gemeinsame Komitee von CCEE und KEK an die gemeinsame Verpflichtung der Christen in Europa, das Evangelium in den gegenwärtigen Umständen zu verkünden und ihren Beitrag in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft zu leisten. Gleichzeitig wies er auf die Herausforderung der christlichen Kirchen in Europa durch den Islam und die asiatischen Religionen hin und mahnte einen „Geist vertrauensvoller Offenheit" an.

Eine „Ökumenische Charta" für Europa kann sicher kein *Manifest für die Überwindung der konfessionellen Trennung* sein. Denn ungeachtet aller Gespräche, Konvergenzen und positiven Signale der letzten Jahre und Jahrzehnte im ökumenischen Dialog auf

den verschiedenen Ebenen liegen die Vorstellungen über Einheit bzw. volle Gemeinschaft der Kirchen nach wie vor zu weit auseinander, als daß hier in absehbarer Zeit entscheidende Durchbrüche zu erzielen wären. Der offizielle theologische Dialog zwischen katholischer Kirche und Orthodoxie ist seit Jahren unterbrochen; eine – trotz aller Schwierigkeiten zu erwartende – offizielle Annahme der lutherisch-katholischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre wäre nur ein erster Schritt, dem etliche weitere folgen müßten.

Eine Vereinbarung über ökumenische Rechte und Pflichten in Europa kann auch nicht von der Tatsache absehen, daß es auch erhebliche Verständigungsprobleme *innerhalb der konfessionellen Blöcke* gibt. Man denke nur an die Spannungen zwischen dem Moskauer und dem Ökumenischen Patriarchat, die auch im Umfeld der Grazer Versammlung zum Vorschein kamen. Und auf reformatorischer Seite tut man sich schwer damit, angesichts der beträchtlichen, weniger lehrmäßigen als kulturellen und strukturellen Unterschiede zwischen den verschiedenen Kirchen das gemeinsame protestantische Zeugnis in Europa zu profilieren und die Organe für eine solche Zusammenarbeit zu stärken.

Dennoch: Sollte es KEK und CCEE in den nächsten Jahren wirklich gelingen, Regeln für ein gedeihliches Miteinander der Kirchen in Europa zu entwickeln, wäre das ein wichtiges Signal für die Zukunft der Ökumene in einem Erdteil, zu dessen kultureller und religiöser Physiognomie die konfessionellen Trennungslinien ebenso gehören wie ein gemeinsames christliches Erbe. Es wird viel Fingerspitzengefühl und Beharrlichkeit brauchen, um die Orthodoxie in ein solches ökumenisches Pflichtenheft ebenso einzubinden wie die reformatorischen Minderheitskirchen, und auch diejenigen katholischen Ortskirchen in Europa ökumenisch offener und sensibler zu machen, die sich bisher eher sträuben oder zumindest sehr zurückhaltend sind. Deshalb ist dem Projekt „Ökumenische Charta für Europa" Erfolg zu wünschen. *ru*

Österreich: Kirchenkrise zwischen Tragödie und Farce

Mit einem aufsehenerregenden Appell haben vier österreichische Bischöfe in die derzeitige Kirchenkrise um Kardinal Groer und Bischof Krenn eingegriffen. Ob es vor dem Papstbesuch im Juni zu einer Lösung kommt, ist ungewiß.

Wie in einer antiken Tragödie scheinen sich zur Zeit die dunklen Gewitterfronten der österreichischen Kirchenkrise zu einer Entladung zusammenzuballen, ohne daß man mit Gewißheit vorhersagen kann, wo und wann der Blitz einschlagen wird. In diesem dramatischen Geschehen spielen grundsätzliche Frontstellungen gegensätzlicher Kirchenbilder eine wichtige Rolle, es werden aber auch mit geübter Hand Fäden raffinierter Intrigen gezogen. Und in diesem Durcheinander fehlt auch nicht die Farce, die in Österreich selbst in fatalen Augenblicken zum leisen Kichern verleitet.

Ein unerträglicher Schwebezustand

Ausgangspunkt der nunmehrigen Phase in der österreichischen Kirchenkrise war der diesjährige 21. Februar. An diesem Tag installierte Johannes Paul II. auf dem Petersplatz in Rom die neuen Kardinäle, unter ihnen den Erzbischof von Wien, *Christoph Schönborn*. Erst wenige Stunden vor diesem Ereignis erfuhr der Erzbischof eher zufällig, daß auch sein umstrittener Vorgänger, Kardinal *Hans Hermann Groer*, in der Ewigen Stadt weilte, und am Vortag bei einer Privataudienz beim Papst gewesen war. Bei dieser Gelegenheit hatte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, *Karl Lehmann*, Groer in den Vorräumen der päpstlichen Privatbibliothek getroffen.
Die Erbitterung der österreichischen Bischöfe, die Erzbischof Schönborn nach Rom begleitet hatten, war ebenso groß wie verständlich. In einer Pressekonferenz in Rom forderte Schönborn seinen Vorgänger öffentlich auf, ein „Wort des Bekenntnisses und der Vergebungsbitte" zu finden. Noch deutlicher wurde der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz, *Johann Weber*, der vor dem Fernsehen in Rom den Schwebezustand in der Causa Groer als „unerträglich" bezeichnete.

Die Angelegenheit müsse „baldigst" geklärt werden, denn: „Das ist wie eine offene Wunde, die blutet."
Außerdem bezeichnete Weber den jüngsten Handstreich des St. Pöltener Bischofs *Kurt Krenn*, der wenige Tage zuvor den Benediktinerpater *Udo Fischer* als Pfarrer von Paudorf abberufen hatte, als „überaus bedenklich". Die Vorgänge in Paudorf seien weit über die Diözesangrenzen von St. Pölten hinaus zu einem Symbol geworden, und der Geschmack dieser Ereignisse sei „fürchterlich".

Soweit die Fakten dieser Kabale, deren Hintergründe sich erst in den folgenden Tagen allmählich klärten. Es stellte sich nämlich heraus, daß Bischof Krenn eine Woche zuvor in Rom gewesen war. Bei diesem Aufenthalt scheint der Bischof von St. Pölten die Privataudienz von Kardinal Groer „eingefädelt" zu haben. Über den Zweck dieses Manövers gibt es verschiedene Vermutungen, doch eines steht jedenfalls fest: In den meisten österreichischen Medien überdeckte die Berichterstattung über die unerwartete Anwesenheit Groers in Rom die Meldungen über die Amtsein-

führung des neuen Kardinals Christoph Schönborn durch den Papst. Damit war offenbar das Ziel erreicht.

Um das Maß voll zu machen, erklärte am Abend dieses Tages, der als Festtag für den neu ernannten Kardinal aus Wien gedacht war, in einer viel gesehenen Talkshow im österreichischen Fernsehen *Robert Prantner*, ehemaliger Sekretär von Bundeskanzler *Julius Raab* und prononcierter Anhänger des „Engelwerks", er wisse aus verläßlicher Quelle in Rom, der Papst habe in der Privataudienz Kardinal Groer versichert, er stehe voll hinter ihm.

Diese Aussage wurde von vielen Menschen als glatte Provokation empfunden. Schlagartig kam es in allen österreichischen Diözesen, vor allem in Wien, zu einem neuerlichen Ansteigen der Kirchenaustrittsziffern, die nach der ersten Groer-Krise im Jahr 1995 einen alarmierenden Höchststand erreicht hatten, dann aber wieder allmählich gesunken sind.

In dieser Situation entschlossen sich die Mitglieder des Ständigen Rates der Österreichischen Bischofskonferenz zu einem Alleingang. Sie griffen dabei zurück auf die kurz zuvor abgegebenen Empfehlungen des ad hoc zusammengerufenen Laiengremiums „Kirchenzukunft", das von der Katholischen Aktion Österreichs organisiert wurde. In diesen Empfehlungen wurde den Bischöfen nahegelegt, sich doch endlich aus der „Geiselhaft" der bisher üblichen Einstimmigkeit der Bischofskonferenz zu befreien, und ein klares, offenes Wort zur Situation der Kirche zu sagen. In diesem Sinn billigten vier Bischöfe des Ständigen Rates (Weber, Schönborn, Kapellari, Eder) eine „Bischöfliche Erklärung", die alle vagen Kompromißformeln vermied. Allgemeines Aufsehen erregte es, daß der Salzburger Erzbischof *Georg Eder*, der lange Zeit zur „Krenn-Fraktion" gerechnet wurde, sich dieser Erklärung vollinhaltlich anschloß.

In der „Bischöflichen Erklärung" heißt es u. a., viele Christen in Österreich seien traurig oder auch zornig, weil es „noch immer nicht gelungen ist, den Konflikt um Kardinal Groer auf jenem Niveau zu behandeln oder zu lösen, das von der Kirche erwartet werden darf. Unsere Kirche verkündet eine anspruchsvolle Sexualmoral. Wenn ein Bischof schwerwiegender Verfehlungen gegen diese Moral zu Lasten von ihm anvertraut gewesenen jungen Menschen beschuldigt wird, dann genügt nicht eine Versöhnung in der Beichte. Vielmehr muß der Beschuldigte öffentlich und unzweideutig sagen, daß er unschuldig ist, oder öffentlich um Vergebung bitten, was meist auch mit einem Rückzug aus dem Amt verbunden sein wird. Kardinal Groer hat keine der beiden Möglichkeiten ergriffen."

Als Befreiungsschlag empfunden

Nach dieser Situationsanalyse heißt es dann in der „Bischöflichen Erklärung" in bisher ungewohnter Direktheit: „Wir sind nun zur moralischen Gewißheit gelangt, daß die gegen Alterzbischof Groer erhobenen Vorwürfe im wesentlichen zutreffen. Sein Schweigen haben wir ertragen, wir können aber selbst nicht länger schweigen, wenn wir unserer Verantwortung für die Kirche gerecht werden wollen. Wir fühlen uns zu dieser Erklärung besonders verpflichtet, weil ein Schweigen die Seelsorger der Kirche weiterhin durch den lähmenden Generalverdacht belasten würde, der Ruf eines Kardinals sei der Kirche wichtiger als das Wohl junger Menschen. Wir möchten auch den Heiligen Vater vor der öffentlich gemachten Behauptung schützen, er dulde ein solches zweideutiges Verhalten."

Nach diesen Passagen, die in ihrer Klarheit wohl außergewöhnlich sind, werden dann die Dauer-Differenzen mit dem St. Pöltener Diözesanbischof Kurt Krenn ebenso unverblümt angesprochen: „Das Konzil und das Kirchenrecht gaben jeder Diözese die notwendige Eigenständigkeit, verpflichten aber jeden Bischof zur Mitsorge für die ganze Kirche in Einheit mit dem Papst. Wenn eine Diözese besonders leidet, sind auch die anderen mitbetroffen. Dies gilt auch für die Diözese St. Pölten.

Ein ‚Dialog für Österreich' ist angesagt. Wir Bischöfe haben die schwerwiegende Pflicht, die Kirche Österreichs vor einem Sonderweg abseits der Weltkirche und vor einer geistlichen Verflachung durch ein Christentum zu ‚herabgesetzten Preisen' bewahren zu helfen. Zugleich wissen wir uns verpflichtet zu einem ehrlichen Dialog mit allen Menschen und mit allen Gruppen, denen die Kirche am Herzen liegt. Wer ein solches Gespräch verweigert, gefährdet auf seine Weise die Einheit und Glaubwürdigkeit der Kirche und setzt sie einer Zerreißprobe aus. Wir hoffen daher, daß auch die Diözese St. Pölten an diesem umfassenden Gesprächsvorgang teilnehmen wird."

Als Bischof Krenn im Fernsehen nach seiner Reaktion auf diese „Bischöfliche Erklärung" befragt wurde, zeigte er sich zum erstenmal seit langer Zeit sichtlich betroffen und wortkarg. Er sei in diese Beratungen nicht einbezogen worden, klagte er, das Verhalten seiner Amtsbrüder sei „wenig brüderlich".

In weiten Teilen des kirchlichen Lebens und auch der Medien wurde diese Erklärung jedoch als „Befreiungsschlag", als „Trendumkehr" empfunden. Die niederösterreichischen Äbte versicherten die Bischöfe ihrer Mithilfe und ersuchten den Episkopat, „in wirksamer Form und an geeigneter Stelle eine Korrektur für die Diözese St. Pölten einzuleiten". *Joachim Angerer*, Abt des Prämonstratenserstiftes Geras, bezeichnete es als mutig und großartig, daß die Bischöfe einen neuen Weg eingeschlagen haben. Krenn habe immer mit der Einstimmigkeit der Bischöfe spekuliert. Jetzt sei er froh, sagte der Abt, über diese „Schubumkehr", denn die Stimmung sei kurz vor der Explosion gestanden. Und *Maximilian Fürnsinn*, Propst des Stiftes Herzogenburg, ergänzte: „Es geht doch nicht an, daß ein Bischof ununterbrochen alle Beschlüsse blockiert."

Am härtesten traf wohl Diözesanbischof Krenn der Umstand, daß sein eigenes Domkapitel in St. Pölten sich der „Bischöflichen Erklärung" ausdrücklich anschloß. Hier zeichnen sich Weiterungen ab, von denen zur Zeit noch niemand sagen kann, welche Konsequenzen sie haben werden. Überdies kam es in Paudorf nördlich von St. Pölten zu einer Protestversammlung von 6000 Menschen, die sich vehement gegen die Abberufung ihres Pfarrers P. Udo Fischer aussprachen.

Unkalkulierbare Folgerungen

Mittlerweile hat die vom Abt des Stiftes Göttweig erbetene apostolische Visitation unter der Leitung des amerikanischen Abtprimas *Marcel Rooney* stattgefunden. Diese Visitation in der ersten Märzhälfte war von großer Offenheit gekennzeichnet. Das Ergebnis der Visitation ist inzwischen nach Rom weitergeleitet worden. Kardinal Groer als Mitglied des Konvents von Göttweig wurde im Lauf der Visitation nicht befragt. Es soll aber zu schwerwiegenden Aussagen gekommen sein, und in der österreichischen Kirche ist man sehr gespannt, welche Konsequenzen nun gezogen werden.

Mit Ausnahme betont traditionalistischer Kreise ist in der Kirche Österreichs die Überzeugung weit verbreitet, daß ähnlich wie in Chur und Roermond nur eine „Amovierung" von Kardinal Groer wie Bischof Krenn die Ruhe wiederherstellen könnte. Da der nächste Besuch des Papstes in Österreich für die zweite Junihälfte angesagt ist, müßten freilich die erforderlichen Maßnahmen schnell erfolgen. Andernfalls sind unkalkulierbare Folgerungen nicht auszuschließen. *F. C.*

Ökumene: Evangelisch-katholische Verständigung über Maria

Die „Gruppe von Dombes" hat ein umfangreiches Dokument zur evangelisch-katholischen Verständigung über Maria vorgelegt. Es zielt darauf, gemeinsame Aussagen zu finden, ohne die Unterschiede zwischen den Traditionen wegzuwischen.

Mit ihrem neuesten Dokument unter dem Titel „Maria im Heilsplan Gottes und in der Gemeinschaft der Heiligen" ist der „Gruppe von Dombes" ein theologisch-ökumenisches Meisterstück gelungen. Die „Gruppe von Dombes", benannt nach einer Trappistenabtei in der Nähe von Lyon, widmet sich seit ihrer Gründung 1937 dem ökumenischen Gespräch zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchen. Sie ist keine offizielle, von den Kirchen ernannte Dialogkommission; ihre jeweils sorgfältig erarbeiteten Dokumente haben sich aber immer wieder als ausgesprochen anregend und fruchtbar für die katholisch-reformatorische Ökumene erwiesen.

Dem Dokument über Maria ging ein 1991 veröffentlichter umfangreicher Text zum Thema „Bekehrung der Kirchen" voraus (vgl. HK, April 1991, 160 ff.), der sich mit dem Verhältnis von Identität und Wandel im Blick auf die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen befaßte. Auch der neue Text aus der Werkstatt von Dombes endet mit einem Kapitel, das Vorschläge für eine „Bekehrung der Kirchen" entfaltet. Es kommt zu dem Schluß (Nr. 335), die nach wie vor bestehenden Unterschiede zwischen katholischer und reformatorischer Auffassung in marianischer Lehre und Frömmigkeit hätten keinen trennenden Charakter mehr.

Diese These ist Ergebnis eines langen Wegs in mehreren Etappen, auf den die „Gruppe von Dombes" den Leser mitnimmt. Das in zwei Teilen im Halbjahresabstand veröffentlichte Dokument (Teil I: Dans l'histoire et l'écriture, 1997; Teil II: Controverse et conversion, 1998; jeweils Bayard Editions/Centurion, Paris) setzt bei der Erwähnung Marias in den klassischen Glaubensbekenntnissen an, geht auf die Sicht der Gottesmutter in der patristischen Literatur sowie in Theologie und Frömmigkeit des Mittelalters ein und zieht die geschichtlichen Linien über Reformation und Gegenreformation, Aufklärung und „marianisches" 19. Jahrhundert bis in die Zeit nach dem Zweiten Vatikanum durch.

Bemühung um „versöhnte Verschiedenheit"

Es macht den Reiz des geschichtlichen Durchblicks vom 16. Jahrhundert bis zum 20. Jahrhundert aus, daß Maria jeweils parallel als katholisches *und* reformatorisches Thema analysiert wird. Die Gruppe von Dombes widmet sich dem „relativ wichtigen Platz" Marias bei Luther, Zwingli und Calvin ebenso wie den marianischen Übersteigerungen der katholischen Gegenreformation. Beim Blick auf die jüngste Entwicklung stellt das Dokument für die katholische Seite fest, man orientiere sich am Zweiten Vatikanum; gleichzeitig gebe es aber in bestimmten theologischen Milieus eine Rückkehr zu einer vorkonziliaren Mariologie und in manchen Schichten des katholischen Volkes eine „Nostalgie traditioneller marianischer Frömmigkeit" (Nr. 109). Auf evangelischer Seite komme Maria in Gesängen und liturgischen Texten seit den sechziger und siebziger Jahren häufiger vor als früher.

So originell wie weiterführend ist die Art und Weise, in der die Gruppe von Dombes die *Aussagen des Neuen Testaments über Maria* behandelt. Diese Aussagen sind grundsätzlich Katholiken und Protestanten gemeinsam, auch wenn sie im Lauf der Geschichte

jeweils sehr unterschiedlichen Gebrauch davon gemacht haben. Das französische Dokument verschränkt jetzt die neutestamentlichen Zeugnisse mit den drei Artikeln des Glaubensbekenntnisses: Maria als durch ihre Erwählung ausgezeichnetes Geschöpf; Maria als Mutter Jesu, des Herrn und Sohnes Gottes (hier unternimmt der Text eine „lehrmäßige und meditative Relecture" der matthäischen und lukanischen Kindheitserzählungen); Maria in der Gemeinschaft der Heiligen.

Auf dieser gemeinsamen Grundlage gehen die katholischen, reformatorischen und lutherischen Mitglieder der Gruppe von Dombes die evangelisch-katholischen Unterschiede in marianischer Lehre und Praxis an. Leitend ist dabei zum einen der Gedanke der „Hierarchie der Wahrheiten", wie er vom Zweiten Vatikanum für den ökumenischen Dialog eingeführt wurde. Zum anderen fragt man danach, „was in der christlichen Lehre über Maria zur notwendigen Einmütigkeit im christlichen Glauben" gehört, bzw. wo „legitime Unterschiede" bestehen bleiben können (Nr. 205). Angestrebt wird so etwas wie eine „versöhnte Verschiedenheit" von Katholiken und reformatorischen Christen im Blick auf Maria.

Das Problem der beiden Mariendogmen

So ist das Dokument darum bemüht, eine gemeinsame Aneignung des traditionell strittigen Begriffs einer „Mitwirkung" Marias im Heilsgeschehen zu ermöglichen. Der Text spricht in diesem Zusammenhang vom „Paradox des Bundes": „Er ist einseitig von Gott her und wird zweiseitig, um wirksam werden zu können" (Nr. 222). Maria, so heißt es weiter, habe mitgewirkt „durch die Antwort ihres Glaubens wie jedes gerechtfertigte Geschöpf, durch ihren Gehorsam, ihre Mutterschaft, durch alle ihre Handlungen als ‚Dienerin', wie etwa ihr Eingreifen bei der Hochzeit von Kana" (Nr. 226).
In vorsichtiger Frageform formuliert die Gruppe von Dombes mögliche evangelisch-katholische Konvergenzen beim Thema der *Anrufung Marias* als Mittlerin. Könnten die Protestanten nicht ihre Verehrung Marias auch mit dem (in der Bibel verankerten) „Ave Maria" zum Ausdruck bringen? Müßten die Katholiken nicht das Gebet zu Maria umgekehrt als „Gebet wie und mit Maria" verstehen? So könnten „unterschiedliche Frömmigkeiten nebeneinander bestehen, ohne Verdacht oder Zwang, ohne Ursache und Konsequenz der Trennung zu sein" (Nr. 287).

Natürlich muß sich ein evangelisch-katholisches Dokument über Maria auch mit den katholischen *Mariendogmen* von 1854 und 1950 befassen, die seinerzeit zu einer Vertiefung der Kluft zwischen den Konfessionen beigetragen haben und nach wie vor aus sachlichen wie hermeneutischen Gründen enorme Stolpersteine im ökumenischen Gespräch darstellen. In beiden Fällen zeichnet das Dokument nuanciert die Entstehungsgeschichte nach, bemüht sich, Fehldeutungen auszuräumen und versucht eine Annäherung an ein gemeinsames Verständnis.
So heißt es zur dogmatischen Definition der Aufnahme Marias in den Himmel, dieses Dogma spreche von der Zukunft aller Menschen: „Die Aufnahme Marias in den Himmel bezeugt, daß Gott für die Mutter seines Sohnes das von den Christen erhoffte Heil schon vorweggenomnmen hat" (Nr. 265). Auch bei der Lehre von der unbefleckten Empfängnis sieht die Gruppe von Dombes Elemente für einen evangelisch-katholischen Konsens, ohne daß die protestantische Seite das Dogma als solches akzeptieren müßte. So müsse z. B. die katholische Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias vom Grundsatz des „sola gratia" verstanden werden; sie habe nichts mit persönlichen Verdiensten Marias zu tun, sondern sei ganz und gar das Werk Gottes.

Im Schlußkapitel schlägt die Gruppe von Dombes im Teil über die „katholische Bekehrung" vor, die katholische Kirche solle die protestantische Zustimmung zu den beiden Mariendogmen des 19. und 20. Jahrhunderts nicht zur Vorbedingung für die volle Gemeinschaft der Kirchen machen: „Sie würde von den Partnern nur verlangen..., den Inhalt dieser Dogmen zu respektieren, sie nicht als mit dem Evangelium und dem Glaubensbekenntnis unvereinbar zu betrachten, sondern als mögliche und legitime Konsequenzen einer Reflexion des katholischen Bewußtseins über den Zusammenhang der Glaubenswahrheiten" (Nr. 298).

Ein wichtiger Anstoß

Neben die „lehrmäßige Bekehrung" der katholischen Kirche im Blick auf eine Verständigung über Maria stellt das Dokument die Notwendigkeit einer „Bekehrung der marianischen Frömmigkeit". In diesem Zusammenhang macht sich der Text die vier Orientierungen für die Marienfrömmigkeit zu eigen, die Paul VI. in seinem Schreiben „Marialis cultus" von 1974 forderte: Die Frömmigkeit müsse biblisch, liturgisch, ökumenisch und anthropologisch ausgerichtet sein. Es genüge nicht, so Dombes weiter, die Übersteigerungen und Irrwege der Vergangenheit wahrzunehmen. Vielmehr brauche es auch die Überwindung von „sprachlichen Mißbräuchen in Theologie und Pastoral" sowie von Exzessen in der volkstümlichen Marienverehrung.

An die protestantische Seite richtet die Gruppe von Dombes den Appell, aus ihrer „vorsichtigen Reserve" herauszugehen, und Maria „ihren angemessenen Platz im Glaubensverständis und im Gebet der Kirche" wiederzugeben (Nr. 318). Was hindere einen Protestanten daran, so fragt das Dokument, das „Magnificat" als exemplarisch für seinen Glauben und seine Hoffnung zu betrachten, den Platz Marias im Glaubensbekenntnis froh anzuerkennen oder den Akzent auf das „außergewöhnliche Schicksal einer Tochter Israels zu legen, die Mutter Christi und Glied der Kirche wurde"? (Nr. 333)

Mit ihrem Dokument über Maria leistet die Gruppe von Dombes Pionierarbeit. Schließlich haben die verschiedenen reformatorisch-katholischen Dialoge auf Weltebene, die im Auftrag der Kirchen geführt wurden bzw. werden, bisher dieses Thema nicht ausdrücklich aufgegriffen. In der Einleitung zum Dokument ist dementsprechend auch davon die Rede, die Arbeit der Gruppe sei nicht mehr als ein erstes Umpflügen eines zwischen den Konfessionen in vieler Hinsicht kontroversen Themenfelds: „Es ist unser Ziel, weitere Arbeiten anzuregen und an einem Weg unserer Kirchen hin zu einer versöhnten Haltung mitzuwirken" (Nr. 7). Man kann nur wünschen, daß die Anstöße der Gruppe von Dombes in den Kirchen wie im ökumenischen Gespräch über Maria weiterverfolgt werden. *U. R.*

Identität und Offenheit

Die Diskussion über die Zukunft des Religionsunterrichtes

Die derzeitige Auseinandersetzung um die künftige Gestalt des schulischen Religionsunterrichts offenbart tiefliegende Unsicherheiten im Blick auf die Frage, wie sich unter heutigen Bedingungen das christliche Element in eine pluralistische Gesellschaft einbringen läßt. Innerhalb der katholischen Kirche, aber auch zwischen den Kirchen zeigen sich deutliche Akzentunterschiede.

Die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts in Sachen Religionsunterricht in Brandenburg wird nicht mehr in diesem Jahr erfolgen. Dies ändert jedoch nichts daran, daß der Religionsunterricht auch Monate vor der Entscheidung ein viel diskutiertes Thema ist. Wie der „Religionsunterricht der Zukunft" (vgl. das von *Reinhard Ehmann* u. a. herausgegebene Buch gleichen Titels, Freiburg 1997) aussehen wird, ob er überhaupt eine Zukunft haben wird – für die Beantwortung dieser Fragen wird die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtes zwar von grundlegender Bedeutung sein, doch auch ohne die Auseinandersetzung um das Schulfach Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) in Brandenburg stünde der Religionsunterricht auf der Tagesordnung.

Religionsunterricht ja – kirchliche Verantwortung nein?

Gegenstand öffentlicher Debatte ist der Religionsunterricht – neben der strittigen Auslegung der einschlägigen Bestimmungen des Grundgesetzes im Fall von LER in Brandenburg – vor allem, weil sich die Bedingungen, unter denen er erteilt wird, verändert haben. Vielerorts sinkt der Anteil der Schülerinnen und Schüler, die der evangelischen oder katholischen Konfession angehören, erst recht der Anteil derjenigen, die den christlichen Glauben aktiv praktizieren. Der Anteil der Konfessionslosen steigt, die konfessionellen Milieus verlieren an Bindekraft. Seit dem Beitritt der ehemaligen DDR zur Bundesrepublik Deutschland wird obendrein Religionsunterricht in einem Teil Deutschlands erteilt, in dem die Konfessionslosen die Mehrheit der Bevölkerung ausmachen.

Aber allgemeine Folgerungen aus den veränderten Verhältnissen lassen sich nicht leicht ziehen: Die Lage ist nicht nur regional sehr unterschiedlich. Auf das Abmeldeverhalten bzw. die Teilnahme am Religionsunterricht schlagen die genannten Veränderungen nur begrenzt durch. Die Akzeptanz dieses Schulfaches ist trotz allem überraschend groß. Manches deutet darauf hin, daß der Religionsunterricht „besser als sein Ruf" ist (vgl. *Anton A. Bucher*, Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? Innsbruck-Wien 1996). Selten war man sich im übrigen so bewußt wie heute, daß auch und gerade eine säkulare, freie Gesellschaft eines breiten Konsenses über fundamentale Werte bedarf.

Von daher ist es auch nicht verwunderlich, wenn die Diskussion über den Religionsunterricht weniger die grundsätzliche Berechtigung dieses Faches an öffentlichen Schulen betrifft als vielmehr die Art seiner Bindung an die Kirchen.

Wichtige Bezugspunkte hier sind weiterhin die Äußerungen der beiden großen Kirchen in Deutschland aus den 90er Jahren zum Religionsunterricht: 1994 erschien die EKD-Denkschrift „Identität und Verständigung. Standort und Perspektive des Religionsunterrichts in der Pluralität" (Gütersloh 1994; vgl. HK, Oktober 1994, 492). Zwei Jahre danach folgte die seit längerem erwartete Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts" (vgl. HK, November 1996, 572 ff., 591).

Im Zentrum der Diskussion im Gefolge dieser beiden Erklärungen standen Aussagen der beiden Kirchen zur konfessionellen Gebundenheit des Religionsunterrichts – das EKD-Dokument befaßt sich mit dieser Frage im Schlußkapitel; in der Erklärung der katholischen Bischöfe wurde sie gar in den Untertitel des gesamten Textes gerückt. Für die Lage des Religionsunterrichtes wie auch die Diskussion in und

zwischen den Kirchen bezeichnend kommen die beiden Dokumente in dieser Frage zu durchaus unterschiedlichen Akzentuierungen.
In „Identität und Verständigung" bejaht die evangelische Kirche die „bereits praktizierte evangelisch-katholische Zusammenarbeit" und setzt sich zugleich dafür ein, diese „inhaltlich und institutionell auszubauen". Mit der konfessionellen Kooperation sieht sie die „Ökumenefähigkeit der Kirche auf der Tagesordnung". Angesichts der faktischen Lernsituation verbiete sich eine „christliche Erziehung in Form einer weltanschaulich-religiös geschlossenen christlichen ‚Prägung', die alle Schülerinnen und Schüler gleichmäßig erfassen will". Im Blick auf die Trias von Konfessionszugehörigkeit der Lehrenden, konfessionell geprägten Unterrichtsinhalten und Konfessionalität der Lernenden verfolgt die EKD den Weg einer entschiedenen Öffnung.

Ökumenische Ausrichtung und Konfessionalität schließen einander nicht aus

Anders dagegen die katholischen Bischöfe. Sie betonten die innere Berechtigung eines konfessionell geprägten Religionsunterrichtes in ökumenischem Geist. Konfession und Ökumene seien keine Gegensätze. Ökumene dürfe die „Konfessionalität der Kirchen nicht negieren". Es gebe keine „ökumenische Kirche", sondern nur eine „Ökumene aus konfessionellen Kirchen". Ein Religionsunterricht, der sich als „inter-" bzw. „überkonfessionell" oder „ökumenisch" verstehe, müsse die „konkret gelebten, anschaulichen und lebensnahen Elemente vernachlässigen, sich auf eine wenig faßbare, allgemeine Religiosität beschränken, die Inhalte einebnen" und könne „leichter in eine abstrakte Religionskunde abgleiten". Für die Identität des katholischen Religionsunterrichtes bleibe daher die Trias aus Lehrern, Schülern und Lehrinhalten „auch weiterhin die Grundlage für die kirchliche Prägung".
Das Festhalten an der Konfessionalität des schulischen Religionsunterrichtes bedeute keine „Enge und Abschottung". Was zwischen den Kirchen an Kooperation möglich sei, könne auch für den evangelischen und katholischen Religionsunterricht nutzbar gemacht werden. Die schulpraktischen Gegebenheiten machten u.U. in bestimmten Regionen sowie in einzelnen Schularten bzw. -formen ein flexibles Eingehen auf die besonderen personellen und strukturellen Verhältnisse erforderlich. In „Ausnahmefällen" der Gaststatus von Schülern einer anderen Konfession, Öffnung für Schüler konfessionsloser Eltern u. a.m. – all das ist nach Ansicht der Bischöfe möglich –, sofern die kirchliche Identität in ökumenischer Offenheit dabei gewahrt bleibt.

Vorausgegangen war der Äußerung der Bischöfe ein längeres Tauziehen um die Frage, ob bzw. wie der Beschluß der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland von November 1974 zum Religionsunterricht fortgeschrieben werden könnte (vgl. HK, Mai 1993, 222 f.). Bereits in den 70er Jahren hatte sich die katholische Kirche in Deutschland vorsichtig für Kooperation zwischen den Konfessionen und Lockerung des Konfessionalitätsprinzips beim Religionsunterricht ausgesprochen: Es sei, betonte die Synode damals, „weder angebracht noch möglich, starr und absolut am Konfessionalitätsprinzip des Religionsunterrichts festhalten zu wollen" (Beschluß Religionsunterricht, 2.7.5.).
Innerkatholisch löste die Erklärung von 1996 eine Diskussion aus, die bis heute nicht beendet ist. So meldete der Vorstand des *Deutschen Katechetenverbandes* (DKV) Bedenken an, ob die Bischofserklärung „mit dem, was den Geist des Synodenbeschlusses entscheidend prägt, wirklich vereinbar ist: mit einer realistischen Situationseinschätzung, mit einem stark lebensweltlichen Interesse und mit einer offenen Zielperspektive von Religionsunterricht" (Katechetische Blätter, 1997, S. 38). Die „bildungstheoretische Begründung von Konfessionalität (im Sinne einer prinzipiellen Trennung von katholischem und evangelischem RU)" erscheint dem DKV „sowohl stark interessegeleitet als auch argumentativ überanstrengt".
Gegen Ende der Bischofserklärung hieß es, „den verschiedenen Konzepten eines Religionsunterrichtes, die auf eine gemeinsame Gestaltung und Verantwortung der christlichen Kirche für den Religionsunterricht abzielen", könne „ebensowenig zugestimmt werden wie den Modellen eines auf Religions- und Lebenskunde reduzierten Unterrichtes". Obwohl der DKV in dieser Passage auch eine Anspielung auf ein eigenes Thesenpapier aus dem Jahre 1992 sah, endete seine Stellungnahme von 1996 einigermaßen versöhnlich: Angesichts der Möglichkeiten zur Kooperation zwischen katholischem und evangelischem Religionsunterricht, die die Bischofserklärung durchaus auch eröffne, sei diese „nicht so weit weg von der Vision des DKV".
Bei den Bischöfen schien jedoch weniger dieser versöhnliche Schluß als die deutliche Kritik an ihrer Erklärung angekommen zu sein. Anfang vergangenen Jahres nutzte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, das „Forum Religionspädagogik" der Konferenz der Leiter der Schulabteilungen und der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz zu einer offenen Erwiderung an die Kritiker der Bischofserklärung.
Im Mittelpunkt der Darlegungen Lehmanns stand der Versuch einer *positiven Füllung des Begriffs der Konfessionalität* im Unterschied und in Abgrenzung zu dem, was „Konfessionalismus" meint. Konfession beinhalte – so Lehmann – das „Ensemble aller konkreten kirchlichen Lebensäußerungen, die eine bestimmte Gestalt von Kirche ausmachen". Christlicher Glaube sei „keine bloße Idee..., sondern hat eine bestimmte Gestalt". Der christliche Begriff von Kirche setze zwar einen „markierbaren und identifizierbaren Standort voraus", der sich aber „keineswegs gettohaft abkapselt". Der kirchliche Religionsunterricht mit seiner „Beheimatung in einer konkreten Glaubensgemeinschaft ist (daher) der normative Regelfall".
Ähnlich hatte der Limburger Bischof *Franz Kamphaus* noch vor der Veröffentlichung des Bischofswortes vor Religions-

pädagogen argumentiert: Der Religionsunterricht an der Schule habe nicht eine Religion zu traktieren, die es nur an der Schule gebe, sondern die konkrete Religion, die im Alltag gelebt werden könne. Kamphaus: „Gelebtes Christentum ist konfessionelles Christentum" (in: Informationen für Religionslehrerinnen und Religionslehrer Bistum Limburg, Nr. 4/96, S. 5–9, hier: 8).

Der DKV präzisierte unterdessen seine Auffassung noch einmal. Im Vorwort zur Neuauflage 1997 des DKV-Plädoyers für den Religionsunterricht aus dem Jahre 1992 wies der Vorsitzende, *Karl Heinz Schmitt*, darauf hin, wenn man sich für einen „zunehmend von den Kirchen gemeinsam" verantworteten Religionsunterricht einsetze, heiße das nicht „Religionsunterricht im Klassenverband". Es gehe nicht um eine „pauschale Aufhebung konfessioneller Differenzierungen". Konfessionelle Kooperationen will man indes „nicht auf eng umgrenzte Ausnahmefälle beschränkt" sehen.

Je länger die Auseinandersetzung um die Konfessionalität des Religionsunterrichtes dauert, um so mehr fragt man sich, um was es eigentlich geht: um etwas mehr oder etwas weniger ökumenische Kooperation oder eben doch um einen grundsätzlichen Streit um die konfessionell-kirchliche Positionalität des Religionsunterrichtes überhaupt.
Der Autor der Bischofserklärung, der emeritierte Frankfurter Praktische Theologe *Hermann Pius Siller,* zieht in diesem Zusammenhang Verbindungen ins Sozialpsychologische und vor allem in die Diskussion um die ökumenischen Einheitsvorstellungen: „Positionalität steckt auf fundamentale Weise auch im religiösen Akt selber. Religion ist gerade im Pluralismus von der gesellschaftlichen Ortsbestimmung nicht ablösbar." „Ökumenische Offenheit und Kooperationsbereitschaft einerseits und konfessionelle Identität und Zugehörigkeit andererseits (bedingen sich)".
Migration und Immigration zieht Siller zum Vergleich heran: „Anerkennung der anderen in ihrer Andersheit und Verständigung mit ihnen in wechselseitiger Perspektivenübernahme ist die veränderte Grundlage jeder Allgemeinbildung geworden" (in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche [32], Der Beitrag der Kirchen zur Erfüllung des staatlichen Erziehungsauftrags, Münster 1998, 123 ff.).
Wie tief faktisch heute die Meinungsverschiedenheit in der Religionspädagogenzunft ist, zeigt sich exemplarisch an Beiträgen in Heft 1/98 der „Katechetischen Blätter". Für den Essener Religionspädagogen *Rudolf Englert* stehen sich in der gegenwärtigen Diskussion zwei Konzepte von Religionsunterricht gegenüber, ein „Weitergabe-" und ein „Lebensweltkonzept". Während er das Weitergabemodell scheitern sieht, sieht er für einen „glaubensmittlerisch entlasteten" Religionsunterricht „auch neue Chancen". Ziel eines solchen Religionsunterrichts könne „nicht mehr die Beheimatung in einer konfessionellen Tradition und die Einübung in eine spezifische Glaubenspraxis einer Kirche", sondern müsse die Entwicklung von so etwas wie einer „religiösen Kompetenz" sein.
Den Kontrapunkt bildet in derselben Ausgabe der „Katechetischen Blätter" ein Beitrag des neuen Leiters der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz, *Eckhard Nordhofen*, mit einem – offenbar bereits vor Antritt seiner gegenwärtigen Funktion entstandenen – „Plädoyer für einen konfessionellen Religionsunterricht". Nordhofen wendet ein, mit dem „Abschneiden der konfessorischen Bildung" wäre auch die Kirchenbindung aufgegeben (vgl. Katechetische Blätter, 1/98, S. 37–43).
Die Lockerung des Konfessionalitätsprinzips hat für ihn mit dem allgemeinen Trend zu tun, die Bindung an eine Konfession bzw. Kirche aufzugeben, den konfessionellen Religionsunterricht „zugunsten eines allgemein christlichen, wenn nicht schon gar eines allgemein religiösen fahrenzulassen". Der Abschied vom konfessionellen Religionsunterricht bedeute jedoch die „Eskamotierung der Kirchen aus der Verantwortung für den Religionsunterricht. Wenn alle Kirchen für jeden RU verantwortlich sein sollen, ist es am Ende keine".
Das frühere Vorstandsmitglied des DKV, der Bochumer Religionspädagoge *Günter Lange*, versuchte an gleicher Stelle in einer Entgegnung auf Nordhofen die innerkatholischen Meinungsgegensätze zu relativieren: „Wir vom DKV (betrachten) zuversichtlich als Chance..., was von den Bischöfen nur mit Hemmung und großer Sorge ausnahmsweise ‚gelegentlich' zugelassen wird. Damit gibt es eben eine eher ‚dynamische' und eine eher ‚restriktive' Version derselben Ausnahmen" (a.a.O., S. 46).

Die Meinungsverschiedenheiten zwischen der evangelischen und der katholische Kirche in Deutschland in Sachen ökumenischer Kooperation beim Religionsunterricht führten unterdessen keineswegs zu Stillstand. In einer „Kundgebung" zum Religionsunterricht meinte die EKD-Synode bei ihrer Tagung in Friedrichroda im Frühjahr 1997, trotz bestimmter Differenzen sei eine verstärkte evangelisch-katholische Zusammenarbeit im Religionsunterricht notwendig und eine Verständigung über praktische Folgerungen durchaus möglich. Auf der Basis der Stellungnahmen beider Kirchen seien Regelungen anzustreben, die den unterschiedlichen regionalen Voraussetzungen gerecht werden (vgl. epd-Dokumentation, Nr. 25/97 vom 9.6.97, S. 4).

Unterschiedliches Bildungs- und Freiheitsverständnis

Im März 1998 erschien nun ein dreiseitiges Papier, in dem Deutsche Bischofskonferenz und EKD sich gemeinsam zur Kooperation von evangelischem und katholischem Religionsunterricht äußern. Die Knappheit von Begründung und Darstellung zeigt, daß es sich hierbei tatsächlich um einen durchaus *begrenzten Konsens* handelt.
Im mittleren Teil dieses Papiers werden für die schulische Praxis, für die Ebene der Schulverwaltungen sowie die Lehrerbildung (Vorbereitungsdienst und Fortbildung) in Stichworten mögliche Formen konfessioneller Kooperation

aufgezählt: von der Einladung von Religionslehrern der je anderen Konfession in den eigenen Religionsunterricht zu bestimmten Themen oder Unterrichtsreihen, gemeinsamen Unterrichtsprojekten und Projekttagen über die Zusammenarbeit bei der Erstellung von Lehrplänen und der Entwicklung von Unterrichtsmaterialien bis zu gemeinsamen Seminartreffen und Veranstaltungen im Rahmen des Vorbereitungsdienstes und der Teilnahme an Fortbildungsveranstaltungen der je anderen Konfession.

Dennoch bleiben die beiden Kirchen nicht bei diesen vergleichsweise zurückhaltenden Vorschlägen stehen. Ein dritter Teil zeigt weitergehende Entwicklungsmöglichkeiten auf: Regionale Gegebenheiten, schulspezifische Besonderheiten und schulreformerische Herausforderungen legten Kooperationsformen nahe, die über die genannten hinausgehen, etwa „in den neuen Bundesländern, in Diasporagebieten oder bei Sonder- und Berufsschulen". Aus schulorganisatorischen Gründen soll es Regelungen dieser Art jedoch ausdrücklich nicht geben dürfen.

Die Tatsache, daß sich Deutsche Bischofskonferenz und EKD mit diesem Papier auf gemeinsame Formen ökumenischer Kooperation beim Religionsunterricht geeinigt haben, kann die *Grenzen der Kooperationsfähigkeit* nicht verdecken – sie werden sogar ausdrücklich in der Vereinbarung angesprochen: Knackpunkt ist die Frage, inwieweit Schüler der jeweils anderen Konfession am Unterricht teilnehmen können.

Evangelischer Religionsunterricht, so heißt es dort, mache die Zugehörigkeit der Schüler zur evangelischen Kirche nicht zur Teilnahmevoraussetzung. Für den katholischen Religionsunterricht gelte dagegen, daß „über die Konfessionszugehörigkeit der Lehrenden und die Bindung der Inhalte des Religionsunterrichts an die Grundsätze der Kirche hinaus auch die Schülerinnen und Schüler der katholischen Kirche angehören". Lediglich „in Ausnahmefällen" könnten Schüler einer anderen Konfession am katholischen Religionsunterricht teilnehmen – insbesondere dann, wenn der Religionsunterricht der entsprechenden Konfession nicht angeboten werden könne.

Der Tübinger evangelische Religionspädagoge *Karl Ernst Nipkow* sieht den Hintergrund dieser voneinander abweichenden Sichtweisen zwischen den Konfessionen – neben den bekannten Unterschieden im Kirchen- und Offenbarungsverständnis – in ihren unterschiedlichen Auffassungen von Bildung und Freiheit. Aus Anlaß des Erscheinens des Buches von Ehmann u. a. – der Dokumentation einer ökumenischen Tagung zum Religionsunterricht der vier kirchlichen Akademien Baden-Württembergs im April 1997 in Bad Boll – wies Nipkow erneut darauf hin, innerhalb ihres Bildungsverständnisses betone die katholische Kirche die bildende Kraft der „überindividuellen sozialen Gebilde", während die evangelische stärker auf die Selbsttätigkeit der Kinder und Jugendlichen setze.

Während sich für reformatorisches Denken aus dem Evangelium primär der Dienst am „Wort" ergebe, akzentuiere die katholische Position die „bildende Kraft kirchlicher Religion". Für die katholische Seite sei Mündigkeit primär Selbständigwerden „in der eigenen Religion", während für die evangelische religiöse Mündigkeit ebenso ausdrücklich die „freie Orientierung zwischen verschiedenen Konfessionen und Religionen" meine.

Bemühungen, Ansätze ökumenischer Kooperation in Schulwirklichkeit umzusetzen, haben unterdessen begonnen. Weit vorangeschritten sind die entsprechenden Bemühungen in *Niedersachsen*. Im Schulverwaltungsblatt des Landes (Heft 2/97, S. 37–39) erschienen „organisatorische Regelungen für den Religionsunterricht und den Unterricht Werte und Normen", die zum 1. August 1997 in Kraft traten. Nach dieser Regelung ist unter bestimmten Bedingungen gemeinsamer Religionsunterricht für Schüler verschiedener Religionsgemeinschaften möglich.

Die Voraussetzungen werden als „besondere curriculare, pädagogische und damit zusammenhängende schulorganisatorische Bedingungen" bezeichnet. Auf Antrag der Schule kann die Schulbehörde „im Einvernehmen mit den zuständigen kirchlichen Stellen" und unter den genannten Bedingungen eine gemeinsame Unterrichtung genehmigen. Schulrechtlich handelt es sich bei einem solchen Unterricht um Religionsunterricht der Religionsgemeinschaft, der die „unterrichtende Lehrkraft angehört und nach deren Grundsätzen der Religionsunterricht erteilt wird". Voraussetzung für die Genehmigung ist außerdem die Zustimmung der in der Klasse bzw. in dem Schuljahrgang unterrichtenden Religionslehrkräfte „nach Beratung in der zuständigen Fachkonferenz".

Als möglich sehen diese Regelungen auch die Teilnahme am Religionsunterricht eines anderen als des eigenen Bekenntnisses vor. In dem Fall entfällt die generell bestehende Pflicht zur Teilnahme am Unterricht im Fach „Werte und Normen" derjenigen Schüler, die sich vom Religionsunterricht abgemeldet haben.

Relevanz des Christlichen in pluralistischen Verhältnissen

Die neue niedersächsische Regelung beruht auf einer Übereinkunft zwischen den evangelischen Kirchen und den katholischen Diözesen des Landes. In anderen Bundesländern sind Verhandlungen zwischen den Kirchen z. T. gescheitert oder stagnieren. Im württembergischen Teil von Baden-Württemberg wird mit staatlicher Genehmigung und auf Grund von Absprachen der betroffenen Kirchen in 16 Schulen eine ökumenische Kooperation erprobt.

So als hätte die katholische Kirche von den (negativen) Erfahrungen der evangelischen Kirche mit dem Buß- und Bettag gelernt, setzen sich die Bischöfe inzwischen mit Mitteln der modernen „Public relations" für den Erhalt des Religionsunterrichts ein, werben um öffentliche Unterstützung für das Schulfach, begründen Sinn und Notwendigkeit des Religionsunterricht im Rahmen des schulischen Erziehungsauf-

trags. „Die Freiheit zu glauben – das Recht zu wissen" lautet der Titel einer breit angelegten, im Herbst 1997 begonnenen Öffentlichkeitsinitiative (vgl. HK, September 1997, 436). Im Rahmen dieser Initiative fand am 7. Oktober vergangenen Jahres in Bonn ein Symposium „Religion in der Schule..." statt (vgl. Religionsunterricht in der offenen Gesellschaft, hg. von *Karl Lehmann*, Stuttgart 1998).

Zu dieser Initiative gehört eine achtseitige Publikation, in der Argumente für den Religionsunterricht zusammengetragen werden. Der Religionsunterricht wird darin als eine Antwort auf eine Zeit vorgestellt, in der Orientierung ein „knappes Gut" sei. Die christliche Tradition wird als eine „Religion der Freiheit" porträtiert. Gerade das schulische bzw. staatliche Interesse am Religionsunterricht wird herausgearbeitet: Der Religionsunterricht gehöre „wesentlich" zur Erfüllung des schulischen Erziehungsauftrags.

Der Staat benötige einen breiten öffentlichen Konsens über die grundlegenden Werte. Da er diese Werte aber selbst nicht herstellen könne, habe er ein „vitales Interesse" daran, daß andere hierfür sorgen, etwa die Religionsgemeinschaften. Wer das Christentum nicht kenne, könne Kultur hierzulande nicht verstehen. Die Konfessionalität des Religionsunterrichts wird damit begründet, daß die katholische Kirche die „Verwurzelung und Beheimatung der jungen Menschen in ihrer konkreten religiösen Lebenswelt für entscheidend hält". Ebenso wie die konkret erfahrbare Glaubenswelt konfessionell geprägt sei, müsse auch ein Religionsunterricht, der nicht abstrakt werden wolle, notwendigerweise konfessionell sein.

Kennzeichnend für die aktuelle Lage des Religionsunterrichts dürfte es sein, wenn Unterlagen dieser Aktion gerade von Religionslehrern in erheblichem Umfang nachgefragt werden und als Unterrichtsmaterial Verwendung finden. Die Plausibilität des Faches wachzuhalten ist längst nicht mehr nur eine Aufgabe nach außen, in die breite Öffentlichkeit, in die Politik hinein. Die Begründung der Berechtigung von Religionsunterricht in einer pluralistischen Gesellschaft wird auf diese Weise zum Ernstfall der Bestimmung des Ortes von kirchlich verankertem christlichem Glauben überhaupt.

Klaus Nientiedt

„Wertebewußtsein schaffen"

Ein Gespräch mit dem Strafrechtler Albin Eser zur Diskussion über die Schwangerschaftsberatung

Die öffentliche Aufregung im Zusammenhang mit dem Papstbrief zur deutschen Schwangerschaftsberatung (vgl. HK, März 1998, 122ff.) ist wieder abgeklungen. Es bleiben die ungelösten Grundprobleme einerseits mit der geltenden rechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs, zum anderen mit der kirchlichen Mitwirkung in der staatlichen Pflichtberatung. Darüber sprachen wir mit Professor Albin Eser, dem Direktor des Freiburger Max-Planck-Instituts für ausländisches und internationales Strafrecht. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Eser, die deutschen Bischöfe haben in ihrer Stellungnahme zum Papstbrief über Schwangerschaftskonfliktberatung an die Aussage des Verfassungsgerichtsurteils von 1993 erinnert, daß der Gesetzgeber eine „Korrektur- oder Nachbesserungspflicht" habe, falls das neue Gesetz keinen angemessenen und wirksamen Schutz vor Schwangerschaftsabbrüchen bewirke. Ist es an der Zeit, das Gesetz von 1995 nachzubessern?

Eser: Ich habe große Zweifel, ob man schon jetzt eine Nachbesserung verlangen kann. Schließlich hat das Gesetz von 1995 ja noch kaum die Chance gehabt, sich in der Praxis zu bewähren. Durch den Modellwechsel von der Indikations- zu einer fristenmäßigen Beratungsregelung mußten sich die Schwangeren, die Beraterinnen und überhaupt alle, die mit Schwangerschaftsabbrüchen zu tun haben, auf eine neue Situation einstellen. Bis zur Änderung von 1992 bzw. 1995 konnte ein Abbruch nur erfolgen, wenn er vom Staat als rechtmäßig angesehen wurde, also einen der Indikationstatbestände erfüllte. Das Urteil des Verfassungsgerichts hat dann die schon für Juristen und noch mehr für Ärzte schwer nachvollziehbare Situation geschaffen, daß zwischen straffrei und rechtswidrig bei Schwangerschaftsabbrüchen unterschieden wird. Das muß doch erst einmal intellektuell und auch in seiner moralischen Bedeutung begriffen werden. Soweit sind wir noch nicht. Dazu kommt, daß die neue Regelung ganz entscheidend auf die Beratung setzt, eine bessere, qualifiziertere Form der Beratung verlangt. Es braucht aber Zeit, bis sich die Beratungsstellen darauf eingerichtet haben.

HK: Im BVG-Urteil hieß es, es sei dem Gesetzgeber „grundsätzlich nicht verwehrt", von einer Indikations- zu einer Fristenlösung mit qualifizierter Beratungspflicht überzugehen. Man hätte also theoretisch auch bei einer Indikationsregelung bleiben bzw. eine solche wieder einführen können. War aus heutiger Sicht der Modellwechsel sinnvoll oder sogar unausweichlich?

Eser: Ich selber war ursprünglich Anhänger einer Indikationslösung. Wir haben uns dann hier am Max-Planck-Institut fast fünfzehn Jahre lang vor allem auch rechtsvergleichend mit dem Thema befaßt. Dabei ist mir immer klarer geworden, daß die Indikationslösung nicht das bringt, was man von ihr erwartet. Auf diesem Hintergrund habe ich dann entschieden für eine Beratungslösung votiert, allerdings in der Form, daß in der Beratung die Konfliktlage und deren Bewältigung eine zentrale Rolle spielen sollte, mit der Folge, daß der Schwangerschaftsabbruch auch gerechtfertigt sein könnte. Der Gesetzgeber hat 1995 diese Art von „drittem Weg" nicht eingeschlagen, vor allem auch aufgrund entsprechender Hürden im Urteil des Verfassungsgerichts. Die jetzige Regelung ist für mich also nicht ideal, aber auf jeden Fall sachgerechter als die frühere Indikationsregelung.

„Ich halte es für schädlich, ständig am Recht herumzuoperieren"

HK: Und wie nimmt sich der Wechsel von einer Indikations- zu einer Fristenregelung mit Beratungspflicht in Deutschland im europäischen Vergleich aus? Wohin läuft derzeit der Trend im Abtreibungsstrafrecht?

Eser: Eine Rückbewegung von einer Fristen- zu einer Indikationsregelung hat in letzter Zeit nur in Polen stattgefunden, was aus den besonderen kirchlich-politischen Umständen zu erklären ist. Überall sonst, nicht zuletzt in ausgesprochen katholisch geprägten Ländern wie gerade eben jetzt in Portugal, ist eine weitere Verlagerung von der Indikationsregelung zu einer Art von Fristen- oder Beratungsregelung zu beobachten. Dabei hat das deutsche Beispiel vielfach eine gewisse Rolle gespielt, wie wohl in Spanien. Ein kirchlicher Rückzug aus der staatlich anerkannten Beratung in Deutschland würde deshalb das Bemühen um eine am effektiven Schutz des ungeborenen Lebens orientierte Regelung in katholischen Ländern eher behindern als fördern.

HK: Aber das Urteil von 1993 bietet doch durchaus Ansatzpunkte zu einer Revision der geltenden Gesetzeslage, wie sie vor allem von der katholischen Kirche gerade auch jetzt wieder angemahnt wird...

Eser: Man muß hier zwischen verfassungsrechtlichem und rechtspolitischem Handlungsbedarf unterscheiden. Verfassungsrechtlich bewegt sich meiner Auffassung nach das jetzige Gesetz im Rahmen der Vorgaben des Bundesverfassungsgerichts. Es gibt natürlich die Gegenmeinung; sie beruht aber auf einer Überinterpretation bestimmter Formulierungen im Urteil von 1993. Eine ganz andere Frage hingegen ist es, ob man unter rechtspolitischen Gesichtspunkten Änderungen der geltenden Gesetzeslage anstreben soll. Aber gerade im Blick auf das Wertebewußtsein der Bevölkerung halte ich es für eher schädlich, dauernd am Recht herumzuoperieren. Würde man jetzt schon wieder reformieren, entstünde noch mehr der Eindruck von Beliebigkeit. Wer heute schon wieder Änderungen verlangt, unterschätzt die Gefahr, daß damit das Recht noch weiter untergraben wird.

HK: Ist denn im allgemeinen Rechtsbewußtsein überhaupt hinreichend verankert, daß nach der geltenden Gesetzeslage der Schwangerschaftsabbruch nach erfolgter Beratung zwar straffrei ist, aber rechtswidrig bleibt?

Eser: Die Unterscheidung von straffrei und dennoch rechtswidrig im Blick auf den Schwangerschaftsabbruch ist zwar im Prinzip durchaus nachvollziehbar, aber gerade angesichts der vielen Kompromisse, mit denen sie in Deutschland versehen ist, für den normalen Bürger nicht mehr zu verstehen. Wenn es heißt, der nach Beratung erfolgte Abbruch sei rechtswidrig, ist nicht einzusehen, warum dann Notwehr ausgeschlossen sein soll. Oder wie kann der entsprechende Artzvertrag bei einem rechtswidrigen Schwangerschaftsabbruch dennoch rechtswirksam sein? Und wie verträgt es sich mit der Rechtswidrigkeit des Abbruchs, wenn der Staat gleichzeitig dafür sorgen muß, daß überall abgebrochen werden kann? Hier liegt ein innerer Widerspruch der jetzigen Regelung, der natürlich nicht dadurch beseitigt werden darf, daß Vorkehrungen zum Schutz des ungeborenen Lebens zurückgenommen werden.

HK: Ist nicht das Festhalten an der Rechtswidrigkeit des Schwangerschaftsabbruchs, so schwer die entsprechenden juristischen Differenzierungen dem Normalbürger auch zu vermitteln sind, eine notwendige Konsequenz der Verpflichtung des Staates zum Schutz des ungeborenen Lebens, der ihm auch gegenüber seiner Mutter zukommt?

Eser: Das Verfassungsgericht hat in seinem Urteil von 1993 ausdrücklich anerkannt, daß es in bestimmten Fällen von Notlagen, also bei der medizinischen, kriminologischen und im Grunde auch bei der eugenischen Indikation, eine Rechtfertigung für den Schwangerschaftsabbruch gibt, und daß durchaus auch eine Notlagenindikation mit rechtfertigender Wirkung verfassungsrechtlich zulässig wäre. Das war vor 1992 so nicht klar; damals hieß es in all diesen Fällen im Gesetz nur „nicht strafbar". Es gibt also keine absoluten Schutz und damit auch keine absolute Schutzwürdigkeit des ungeborenen Lebens in unserer Verfassungsordnung. Denn dann dürfte es auch die medizinische oder kriminologische Indikation nicht geben. Das Verfassungsgericht, das ja ansonsten ausgesprochen wertebewußt ist, hat an diesem Punkt in seinem Urteil von 1993 keinen Rückzieher gemacht, sondern eine bis dahin offene Frage klipp und klar in dem Sinn beantwortet, daß es einen gerechtfertigten Schwangerschaftsabbruch geben kann. Es bleibt also lediglich die Frage, wie weit man dabei geht.

HK: Das jetzige Gesetz legt den Akzent gemäß den Vorgaben des Verfassungsgerichts sehr stark auf die Pflichtberatung, die zielgerichtet zugunsten des ungeborenen Lebens wirken soll. Kann die Beratung nach den bisherigen Erfahrungen denn überhaupt die Rolle spielen, die ihr vom Gesetzgeber zugewiesen wird? Es steht immerhin der Vorwurf im Raum, es gebe vielfach sogenannte „Protokollberatungen", in denen die Ausstellung des Beratungsscheines eine bloße Formsache sei und eben nicht wirklich zugunsten des Lebens beraten werde...

Eser: Dazu bräuchte es seriöse Untersuchungen, die bisher noch nicht vorliegen. Ich kann nur auf die Umfrage verweisen, die unser Max-Planck-Institut noch unter dem alten Recht zur Arbeit der Beratungsstellen durchgeführt hat. Damals hat sich auf der einen Seite gezeigt, daß manche Beratungsstellen ihren Auftrag nicht so ernst nehmen, wie es ihnen schon bei der damaligen Rechtslage vom Gesetzgeber vorgegeben war. Andererseits war ich durchaus positiv beeindruckt von der Ernsthaftigkeit, mit der Schwangerschaftskonflikte auch von Beratungsstellen angegangen wurden, denen man gelegentlich unterstellt, sie würden es sich mit dem Schutz des ungeborenen Lebens zu leicht machen. Aber selbst wenn die Arbeit der Beratungsstellen heute nicht so perfekt und ideal laufen würde, wie man es sich wünschen möchte, bleibt die Frage nach der Alternative zu einer – sicher immer auch ein Stückweit unvollkommenen und verbesserungswürdigen – Beratungspflicht. Vor allem sollte man in diesem Zusammenhang nicht übersehen, daß auch die alte Indikationsregelung ihre Schwachpunkte im Blick auf den Lebensschutz hatte.

„Zum jetzigen gesetzlichen Beratungskonzept gibt es keine ernsthafte Alternative"

HK: Wo lag dann bei der Indikationsregelung die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit?

Eser: Nach unseren Untersuchungen sind viele Ärzte damals sehr schematisch vorgegangen. Sie hatten eine Liste mit den vier gesetzlich zugelassenen Indikationen vor sich liegen und haben dann einfach eine dieser Positionen angekreuzt. Eine Indikationenregelung, die auf Beratung verzichtet, ist also dem Mißbrauch unter Umständen noch leichter zugänglich als eine Beratungsregelung. Beratung meint ja, daß zwei Menschen wirklich miteinander über den Schwangerschaftskonflikt sprechen können. Bei einer Indikationsregelung könnte ein Arzt, der seine Aufgabe nicht ernst nimmt, schlicht irgendwo ein Kreuzchen machen und die Sache wäre erledigt.

HK: Zu den Spannungen und Widersprüchlichkeiten der derzeitigen Rechtslage beim Schwangerschaftsabbruch gehört, daß die Beratung zum einen am Schutz des ungeborenen Kindes orientiert, zum anderen ergebnisoffen geführt werden soll. Ließe sich das Beratungskonzept zugunsten des Lebensschutzes optimieren, oder müssen wir mit dieser Widersprüchlichkeit auch weiterhin leben?

Eser: Ich bin kein Psychologe. Aber ich habe die ganzen Anhörungen im Verfahren vor dem Bundesverfassungsgericht miterlebt und mich im Laufe meiner Beschäftigung mit dem Thema immer mehr davon überzeugen lassen, daß die Beratung ergebnisoffen sein muß, wenn man die Schwangere wirklich ernst nimmt und sie nicht nur zu infiltrieren oder zu dirigieren versucht. Es muß also ein offenes Gespräch stattfinden, in dem natürlich im Sinn des Gesetzgebers die Argumente zugunsten des ungeborenen Kindes und die entsprechenden Wertgesichtspunkte zum Ausdruck gebracht werden, die der Schwangeren zunächst vielleicht nicht so gegenwärtig sind. Sie sieht ja vor allem ihre eigene Situation, sonst würde sie gar nicht an einen Abbruch der Schwangerschaft denken. In der Beratung muß auf den Wert des ungeborenen Lebens hingewiesen werden, aber es geht ja darum, die Schwangere zu überzeugen, sie dahin zu bringen, daß sie dieses Leben annimmt.

HK: Manchmal gelingt das ja offensichtlich auch, gerade in katholischen Beratungsstellen...

Eser: Ich war durchaus beeindruckt von den Erfahrungen vieler Beraterinnen: Sie haben berichtet, daß Frauen wie in einer Art Tunnel zur Beratung kommen. Sie werden beherrscht von Angst wegen ihrer Notlage und sie werden getrieben von der Sorge, ohne rechtliche Risiken aus ihrem Konflikt herauszukommen. Deshalb sind sie zunächst darauf fixiert, die vom Gesetz aufgestellten Hürden zu bewältigen, wozu auch die Beratungsbescheinigung gehört. Nach Aussagen von Beraterinnen zeigen Frauen, die diese Bestätigung erhalten haben, dann plötzlich eine Offenheit für den Schutz des ungeborenen Lebens, die vorher so nicht gegeben war. Diese nunmehr angstfreie Chance gilt es deshalb wahrzunehmen. Insofern sehe ich zum jetzigen gesetzlich vorgeschriebenen Beratungskonzept keine ernsthafte Alternative.

HK: Um den Beratungsschein dreht sich die Diskussion nach dem am 27. Januar veröffentlichten Papstbrief an die deutschen Bischöfe. Für den Papst wie für die hiesigen Kritiker des bisherigen kirchlichen Engagements in der Schwangerschaftskonfliktberatung ist der Beratungsschein eine vom christlichen Ethos her nicht zu tolerierende Mitwirkung an einer Abtreibung. Welches Gewicht hat für Sie diese Argumentation?

Eser: Nachvollziehen läßt sie sich nur bei einer rein kausalen Betrachtung der Dinge. Dann ist natürlich nicht zu leugnen, daß eine ausgestellte Beratungsbescheinigung mitursächlich für den dann u. U. erfolgten Abbruch war. Aber eine solche Betrachtungsweise ist ganz und gar vordergründig und läßt ein traditionelles Prinzip katholischer Moraltheologie außer acht, nämlich das der Handlung mit Doppelwirkung. Die Kirche würde sich selber untreu, wenn sie die jahrhundertealte Lehre vom „actus duplicis effectus" ausgerechnet in diesem Fall aufgeben würde zugunsten einer einlinigen Betrachtung des Beratungsscheins als Voraussetzung für einen

straffreien Schwangerschaftsabbruch. Ganz abgesehen davon, daß das kanonische Strafrecht früher dem staatlichen an Differenziertheit eher voraus war, bleibt die Kirche mit einer solchen Betrachtungsweise aber auch hinter der heutigen strafrechtlichen Diskussion zum Problem der Zurechnung zurück.

HK: Inwiefern?

Eser: Es gibt doch sehr viele Handlungen, die Auswirkungen dieser oder jener Art haben. Im Blick darauf hat sich in der profanen Strafrechtslehre längst die Betrachtungsweise durchgesetzt, daß man fragt, ob das, was mit einer Handlung angestrebt wird, eine Risikoerhöhung oder eine Risikoverminderung bedeutet. Wenn in der Beratung versucht wird, eine zur Abtreibung bereits entschlossene Frau von diesem Entschluß abzubringen, dann steckt in der Beratung eine Risikoverringerung im Hinblick auf den Abbruch. Verzichtet eine kirchliche Beratungsstelle aber auf die Bescheinigung, bringt sich die Kirche doch gerade um die Chance, das Risiko des Abbruchs zu verringern. Trotz nicht zu leugnender Kausalität ist der Abbruch, wenn er denn stattfindet, der Beratung bzw. der Beraterin jedenfalls nicht zurechenbar. Von der rechtlichen und dementsprechend auch von der ethischen Zurechnungstheorie her besteht also nicht die Konsequenz, die von manchen in der Kirche unterstellt wird.

HK: Die Bischofskonferenz hat jetzt eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die sich in den kommenden Monaten gemäß dem Papstbrief um eine andere Lösung für die kirchliche Mitwirkung im System der staatlich anerkannten Pflichtberatung bemühen soll. Gibt es Spielraum für eine solche Lösung, bzw. wie könnte eine solche auf dem Hintergrund der bisher angedachten Möglichkeiten aussehen?

Eser: Sehr viel Spielraum sehe ich nicht. Die beiden Möglichkeiten, die unmittelbar nach Veröffentlichung des Papstbriefs schon im Gespräch waren, führen jedenfalls nicht weiter. Zum einen hat man vorgeschlagen, nach einer Beratung ohne Bescheinigung könnte der Arzt, von dem die Abtreibung verlangt wird, bei der Beratungsstelle telephonisch anfragen. Damit wäre aber schon dem Gesetz nicht Genüge getan, das nun einmal eine schriftliche Bestätigung für die erfolgte Beratung verlangt. Zudem wäre ein solches Vorgehen schlicht verlogen: Wenn es hieße, du darfst zwar die Beratung nicht schriftlich bescheinigen, wohl aber telephonisch Auskunft geben, wäre das doch Ausdruck einer Unehrlichkeit, die man sonst gerade unter moralischen Gesichtspunkten eigentlich vermeiden sollte. Würde man zum anderen den Weg wählen, daß an Stelle der bisherigen Bescheinigung ein Beraterbrief ausgestellt wird, dann wäre das von der Sache her zwar sehr zu begrüßen. Schließlich ist es ja durchaus sinnvoll, wenn der Arzt erfährt, was Inhalt des Beratungsgesprächs war. Aber die Kirche dürfte konsequenterweise nicht akzeptieren, daß ein solcher Brief von staatlicher Seite in gleicher Weise als Voraussetzung für eine straffreie Abtreibung akzeptiert wird. Es läge ja dann wieder eine Kausalität in dem eben besprochenen Sinne vor.

HK: Es wäre sicher auch aus kirchlicher Sicht keine Lösung des Dilemmas, der Staat würde ganz auf die Beratungsbescheinigung verzichten …

Eser: Das wäre ganz im Gegenteil eine massive Entwertung der Beratung. Man sollte nicht vergessen, wie schwierig es überhaupt war, die Beratungspflicht politisch durchzusetzen. Es gibt ja auch heute Stimmen, die diffamierend von „Zwangsberatung" sprechen und sie am liebsten wieder abschaffen möchten. Vielmehr käme es eher darauf an, die Bedeutung der Beratung zu unterstreichen, was gerade auch durch die Notwendigkeit einer sie bestätigenden Bescheinigung geschieht. Die Kirche würde ihrem Engagement für den Schutz des ungeborenen Lebens untreu, wenn sie einer Abwertung der Beratung insgesamt Vorschub leisten würde. Sie wäre ja dann mit einem Weniger an Prävention zufrieden.

„Es käme darauf an, die Bedeutung der Beratung zu unterstreichen"

HK: Dann also doch eher ein ausführlicher Beratungsbrief, eingebunden in die gesetzliche Beratungspflicht? Wäre das nicht auch eine Möglichkeit, das Profil der kirchlichen Beratungsstellen zu schärfen, ohne die Chancen einer Mitwirkung im staatlichen System aufgeben zu müssen?

Eser: Ich könnte mir durchaus vorstellen, daß die Kirche Beratungs- und Bescheinigungsmechanismen entwickelt, die mehr sind als eine bloße Bestätigung der Pflichtberatung. Dazu braucht man nicht unbedingt eine Gesetzesänderung; das Gesetz stellt doch nur Mindestforderungen auf, die entsprechend ausgefüllt werden könnten. Es kann doch den Beratungsstellen nicht verwehrt sein, daß sie in einer Bescheinigung bzw. einem Brief ausführlicher auf die Inhalte des Beratungsgesprächs eingehen und ihre Sicht des Schwangerschaftskonflikts der betreffenden Frau darlegen. Hier könnte durchaus eine Chance für die Beratungsstellen in kirchlicher Trägerschaft liegen, ein Angebot zu machen, das den Frauen wirklich hilft und gleichzeitig dem kirchlichen Ethos entspricht.

HK: Auch wenn eine Lösung in der Beratungsfrage gefunden würde, es bliebe beim Problem Schwangerschaftsabbruch die Spannung zwischen dem von der Kirche verkündeten und verteidigten Ethos und dem, was der Staat aufgrund seiner Grundrechtsverpflichtung strafrechtlich regelt bzw. überhaupt regeln kann. Was kann, was soll die Kirche angesichts dieser Spannung tun?

Eser: Das hängt zunächst einmal von der Grundeinstellung eines Staates zum Schutz des ungeborenen Lebens ab: Nimmt ein Staat das ungeborene Leben als schützenswertes Gut im Prinzip ernst oder steht er ihm mehr oder weniger gleichgültig gegenüber? Die Bundesrepublik Deutschland

gehört, jedenfalls was ihre staatlichen Institutionen betrifft, zweifellos zur ersten Kategorie. Kaum irgendwo in der Welt gibt es doch verfassungsgerichtliche Entscheidungen, die beim Schutz des ungeborenen Lebens so weit gehen wie in Deutschland. Unter solchen Bedingungen müßte sich die Kirche verpflichtet fühlen, den staatlichen Schutzauftrag für das ungeborene Leben so weit wie möglich zu unterstützen, statt ihn zu boykottieren und damit zu schwächen. Die Kirche muß mit dem Staat kooperieren und ihn mit ihren spezifischen Möglichkeiten gleichzeitig ergänzen. Ganz anders ist die Lage für die Kirche in Ländern, in denen das ungeborene Leben vom Gesetz her weitgehend schutzlos ist und sie bestimmte Mindeststandards der Menschenwürde und der Menschenrechte einklagen muß. Daß die katholische Kirche eine Weltkirche ist, entbindet also ihr Lehramt nicht von der Pflicht, seine Aussagen zum Lebensschutz auf die Verhältnisse in den einzelnen Ländern einzustellen. Das ist beim Papstbrief an die deutschen Bischöfe nur zum Teil der Fall.

„Es geht um Konfliktbewältigung unter den Bedingungen menschlicher Unvollkommenheit"

HK: Woran liegt es denn Ihrer Meinung nach, daß sich die katholische Kirche gerade beim Thema Schwangerschaftsabbruch mit einer wirklichkeitsgerechten Sicht der Dinge teilweise so schwer tut?

Eser: Die Kirche bzw. manche Teile in der Kirche sind offenbar der Überzeugung, Staaten seien im Prinzip nicht dazu bereit und in der Lage, das ungeborene Leben ernst zu nehmen und entsprechend zu schützen. Gleichzeitig tut man sich von kirchlicher Seite schwer mit der Einsicht, daß eine Schwangerschaft für eine Frau ein existentieller Konflikt sein kann. Das zeigt sich auch im Papstbrief an die deutschen Bischöfe, der immer nur sehr stereotyp von der „Schwangeren in Not" redet, was den konkreten Schwangerschaftskonflikten sicher nicht gerecht wird. Der Brief erweckt auch den Eindruck, als mißtraue die Kirche von vornherein den schwangeren Frauen, als könne man ihnen nur durch Hindernisse vermitteln, die Verantwortung für das ungeborene Kind auf sich nehmen zu müssen. Der Brief liest sich passagenweise so, als gehe es der Kirche vor allem darum, ihre eigenen Hände in Unschuld zu waschen. Wenn etwa davon die Rede ist, daß die Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat gewahrt werden müsse, dann frage ich mich: Was heißt hier „Freiheit der Kirche"? Die Kirche ist doch nicht für sich selber, sondern für die Menschen da. Wenn die Kirche in Konflikten Ratgeberin sein will, muß sie auch realisieren, daß es um Konfliktbewältigung unter den Bedingungen menschlicher Unvollkommenheit geht.

HK: Es gibt – nicht nur in den Kirchen – die Befürchtung, Defizite beim Schutz des ungeborenen Lebens könnten jedenfalls auf längere Sicht dazu beitragen, daß auch in anderen Bereichen der Lebensschutz eingeschränkt wird, etwa im Umgang mit Behinderten und unheilbar Kranken. Könnte sich die Abtreibungsgesetzgebung in diesem Sinn als verhängnisvoller Dammbruch erweisen?

Eser: Ja und Nein. Sicher kann man theoretisch argumentieren, wenn Schritt A getan wird, werde auch Schritt B nicht lange auf sich warten lassen. Unter praktisch-moralischen Gesichtspunkten besteht aber hier nicht unbedingt eine zwangsläufige Entwicklung. Es kommt auch vor, daß man zwar den ersten Schritt tut, dann aber beim zweiten doch zurückschreckt und ausdrücklich darauf verzichtet. Nehmen Sie das Beispiel der schwedischen Regelung für den Schwangerschaftsabbruch: Schweden geht in der Frühphase der Schwangerschaft bei der gesetzlichen Zulassung des Abbruchs sehr weit; eine Beratungspflicht der Schwangeren im deutschen Sinne existiert dort nicht. Gleichzeitig gehört aber Schweden zu den Ländern, die zu einem späteren Zeitpunkt der Schwangerschaft, bei der 24. oder 28. Woche, eine Grenze für den Abbruch ziehen. Man ist in Schweden in dieser Hinsicht also strenger als bei uns, wo bei der medizinischen oder eugenischen Indikation Möglichkeiten zu einem legalen Abbruch bis in eine späte Phase der Schwangerschaft bestehen bzw. diskutiert werden. Mit anderen Worten: Eine liberalere Regelung an einem Punkt muß nicht zu einer generellen Liberalisierung des Lebensschutzes führen. Sie kann unter Umständen sogar zu der Besinnung veranlassen: Bis hierher und nicht weiter!

HK: Aber wie ist es mit den Niederlanden, die ein liberales Abtreibungsgesetz und im europäischen Vergleich großzügige Regelungen für die Legalisierung aktiver Sterbehilfe haben?

Eser: Sicher ist das niederländische Abtreibungsstrafrecht eines der liberalsten in Europa. Gleichwohl befaßt sich gerade das niederländische Gesetz so ausführlich wie kein anderes mit der Beratung und enthält sehr viele Aussagen über das, was wir „flankierende Maßnahmen" zum Schutz des ungeborenen Lebens nennen. Auch lassen die Niederlande bereits bei zu vermutender Lebensfähigkeit einen Abbruch überhaupt nicht mehr zu. Bei der Entkriminalisierung der aktiven Sterbehilfe hingegen gehen die Niederlande für meine Begriffe zu weit. Im Hintergrund steht dabei ein Lebensverständnis, das sich sehr an qualitativen Gesichtspunkten orientiert, dies aber immerhin aus der Sicht des Betroffenen. Es wäre also ungerecht, einfach Parallelen zwischen solchen Regelungen zur Sterbehilfe und der nationalsozialistischen Idee und Praxis der Euthanasie zu ziehen.

HK: Aber Vorsicht ist doch auf jeden Fall geboten …

Eser: Zweifellos kann die Diskussion über Einschränkungen des Lebensschutzes am Beginn auch die Auseinandersetzung über die Sterbehilfe anfachen, ohne daß damit schon das Ergebnis einer solchen Auseinandersetzung vorhersehbar wird. Es kann also sowohl zu einer neuen Aufmerksamkeit für das Leben in seinen gefährdetsten Phasen kommen als auch zu Aufweichungen, die nicht mehr zu billigen sind. Das schlimmste wäre allerdings eine Tabuisierung der Pro-

bleme, mit der niemandem geholfen ist. Man sollte die Dinge vor allem nicht unzulässigerweise über einen Kamm scheren. Nur beim Schwangerschaftsabbruch gibt es die unentrinnbare Konfliktsituation zwischen dem Kind und der Mutter, eine Konstellation, wie sie mit gleicher Unausweichlichkeit am Lebensende nicht auftritt.

„Das schlimmste wäre eine Tabuisierung"

HK: Beim Schwangerschaftsabbruch hat sich das Strafrecht inzwischen weit zurückgezogen. Gleichzeitig wird aber derzeit in anderen Bereichen sehr wohl nach dem Strafrecht gerufen, warnt man vor einer Entkriminalisierung bestimmter Delikte. Sind strafrechtliche Sanktionen nicht doch wichtiger für das Rechts- bzw. Unrechtsbewußtsein in der Bevölkerung, als man oft annimmt?

Eser: Als Strafrechtler steht man hier vor einem Grundproblem: Soll das Strafrecht nur dort eingesetzt werden, wo es auch wirklich effizient ist, oder hat es nicht doch auch eine gewisse symbolische Funktion? Auch wenn das in manchen Augen unmodern sein mag, für mich hat das Strafrecht nicht zuletzt auch eine symbolische Funktion, weil es bestimmte Grundhaltungen und Wertsetzungen einer Gesellschaft zum Ausdruck bringen soll. Schon deshalb kommt für mich eine völlige Entpönalisierung des Schwangerschaftsabbruchs nicht in Frage. In diesem Zusammenhang muß sich übrigens auch das Bundesverfassungsgericht Kritik an seinem Urteil von 1993 gefallen lassen. Die Enttatbestandlichung des Schwangerschaftsabbruchs bis zur 12. Woche, wie sie im jetzigen Gesetz enthalten ist, ist eine ziemlich gefährliche Sache, weil damit der Eindruck von Schutzlosigkeit erweckt werden kann; insofern ist dies ein Eigentor des Verfassungsgerichts zum Nachteil des Lebensschutzes.

HK: Und wann wird das Strafrecht beim Problem Schwangerschaftsabbruch kontraproduktiv?

Eser: Kontraproduktiv wird das Strafrecht da, wo die Schwangeren aus Angst vor Strafe in den Untergrund gehen müssen, ohne irgendwelche Kontrolle, ohne Beratung, die Alternativen aufzeigt. Man braucht doch nur nach Lateinamerika zu schauen: Dort gibt es überall recht strenge Abtreibungsgesetze. Aber es gibt kaum Verurteilungen wegen eines Schwangerschaftsabbruchs und doch eine ungemein hohe Dunkelziffer bei den Abbrüchen, verbunden mit massiven sozialen Ungerechtigkeiten. Unter solchen Umständen droht das Strafrecht in seiner symbolischen Funktion nicht mehr ernst genommen zu werden und damit letztlich das Gegenteil dessen zu bewirken, was eigentlich erreicht werden soll.

HK: Kampagnen in der Art von „Ich habe abgetrieben" gibt es heute nicht mehr und auch so plakative Formeln wie „Mein Bauch gehört mir" sind derzeit nicht en vogue. Aber hat sich das Wertebewußtsein bei uns wirklich zugunsten des ungeborenen Lebens verändert?

Eser: Eines der interessanten Ergebnisse unserer rechtsvergleichenden Untersuchung in sechzig Ländern war, daß es keine zwei Länder gibt, die eine völlig gleiche Abtreibungsregelung haben, während die Einheitlichkeit beim Schutz des geborenen Lebens relativ groß ist. Die gesetzlichen Regelungen zum Schwangerschaftsabbruch hängen also stark von nationalen Besonderheiten ab. Gleichzeitig ist festzustellen, daß einerseits in Ländern mit unterschiedlichen Regelungsmodellen die Abtreibungszahlen weitgehend gleich sein können, während andererseits zwischen Ländern mit einander ähnlichen Regelungen enorme Unterschiede hinsichtlich der Abtreibungshäufigkeit bestehen können. Daraus läßt sich schließen, daß nicht eine bestimmte Ausgestaltung der rechtlichen Regelung entscheidend ist, sondern vielmehr das Wertebewußtsein der Menschen und das soziale Umfeld. Die Strafrechtsordnung kann deshalb nicht viel mehr tun, als durch das prinzipielle Verbot des Schwangerschaftsabbruchs symbolisch zum Ausdruck zu bringen, daß auch das ungeborene Leben geschützt sein muß. Viel wichtiger ist aber, ein entsprechendes Wertebewußtsein zu schaffen. Inzwischen hat man bei uns doch weithin erkannt, daß eine völlige Abschaffung des Abtreibungsverbots der falsche Weg wäre und es hier kein reines Selbstbestimmungsrecht der Frau geben kann. Hier hat sich offenbar etwas verändert, und darin sehe ich auch eine Chance. Diese wird natürlich um so größer sein, je mehr bereits für die

Wir suchen für unsere Zeitschrift Herder-Korrespondenz zum baldmöglichen Zeitpunkt eine(n)

Redakteurin / Redakteur

Unsere Erwartungen sind: Abgeschlossenes Studium der katholischen Theologie, möglichst in Verbindung mit einem weiteren Fach; journalistische Praxis mit Schwerpunkt Kirche / Religion; ausgeprägtes Interesse an Analyse und Darstellung von Entwicklungen im Spannungsfeld von Glaube, Kirche und Gesellschaft; solide Fremdsprachenkenntnisse in Englisch, Französisch, Italienisch / Spanisch; Bereitschaft, in einem kleinen Team flexibel und in einem breiten Themenspektrum engagiert und eigenverantwortlich zu arbeiten; Organisationstalent, Termintreue, Belastbarkeit.

Wenn Sie interessiert sind und die genannten Voraussetzungen erfüllen, senden Sie bitte aussagefähige Bewerbungsunterlagen an

Verlag Herder
Personalabteilung
Hermann-Herder-Str. 4, 79104 Freiburg

Umfassende Identitätskrise

Zur geistigen Situation in Deutschland Ost

In den neuen Bundesländern haben die Menschen Schwierigkeiten mit der Zukunftsgestaltung, weil sie sich nicht wirklich ihrer Vergangenheit annehmen. Und der nach wie vor selbstverständliche „Volksatheismus" in Ostdeutschland stellt die Kirchen vor Herausforderungen, denen sie kaum gewachsen sind. Das sind die Grundthesen des folgenden Beitrags von Eberhard Tiefensee, Professor für Philosophie am Erfurter Philosophisch-Theologischen Studium.

Identitätsfindung kann nicht nur in Abgrenzungen bestehen, wenn es zu mehr als Negativ-Identitäten kommen soll. Identitäten konstituieren sich narrativ – in einer auf die Situation abgestimmten Relecture und somit Wiederaneignung der Tradition mit dem Ziel, sich in der Gegenwart zu verorten und auf Zukunft hin zu orientieren. (Hier hat für alle Zeiten Beispielhaftes das Volk Israel geleistet.) Andernfalls kommt es zur Entsubjektivierung; es zeigen sich ähnliche Symptome wie bei Alzheimer-Kranken: Sie sind weder ihrer Vergangenheit mächtig noch offen auf Zukunft hin.

Aus dieser Perspektive stellt sich die Situation in Europa und speziell in Deutschland als eine umfassende Identitätskrise dar. Europa weiß derzeit nicht, was es ist. Es hat Schwierigkeiten mit seiner Negativ-Identität: Seine Grenzen zur islamischen Welt und zu Asien hin sind unbestimmt (wie die Probleme um den EU-Beitritt der Türkei sowie um die NATO-Osterweiterung zeigen). Auch weiß es nicht, welche Geschichten es von sich erzählen soll: So etwas wie eine europäische Geschichte existiert nicht im Allgemeinbewußtsein (sie müßte wohl auf christlichem Hintergrund stehen und dürfte, um den Stolz über kulturelle Leistungen im rechten Maß zu halten, die europäischen Bürgerkriege bis in unser Jahrhundert hinein nicht mißachten). Diese Identitätsschwäche bewirkt, daß ein profiliertes europäisches Bewußtsein und gar eine europäische Zukunftsperspektive bisher weitgehend ausfallen.

Von der Identitätskrise scheint am stärksten Deutschland betroffen zu sein, das ratlos ist, auf welche Traditionen es nach den Umbrüchen von 1945 und 1989 zurückgreifen kann, und das sich wohl auch deshalb so schwer tut, seinen künftigen Platz in Europa zu bestimmen. Noch einmal mehr gilt das innerhalb Deutschlands für den östlichen Teil, wo die Identitätsproblematik geradezu exemplarisch aufbricht. Im folgenden sollen – in zugegeben überscharfer Konturierung – Beobachtungen und damit verknüpfte Überlegungen zur ostdeutschen Identitätskrise vorgelegt werden. Ein Bild ergibt sich dadurch noch nicht, aber vielleicht zeigen sich einige Mosaiksteine.

Ich konzentriere mich auf zwei Punkte: 1. auf die dilemmatische Situation, in der sich – idealtypisch gesehen – der oder die Ostdeutsche nach der Maueröffnung befindet: die Stichworte lauten „Subjektivierungsfalle" und „Okzidentierungskrise"; 2. auf die spezielle konfessionelle Situation in Ostdeutschland: hier lautet das Stichwort „Volksatheismus".

Der 9. November 1989: Einbruch eines unerwartet Neuen

Um die Bewußtseinslage nach dem 9. November 1989 in Deutschland Ost (und vielleicht auch West) zu charakterisieren, bietet sich als Ausgangspunkt der allgemeine Ausruf an, der die Nacht der Maueröffnung begleitete: „Wahnsinn". Trotz seiner inzwischen inflationären Verwendung für jede x-beliebige Überraschung dürfte er nicht zufällig gewesen sein, sondern war Ausdruck einer spontanen Hermeneutik. Mit spontaner Hermeneutik meine ich das Ergebnis einer mehr oder minder anfanghaften Reflexion, die sich zunächst nicht auf die Details des Ereignisses und auch nicht auf Kausalanalyse konzentriert, sondern es als ganzes zu interpretieren sucht. Der Ruf „Wahnsinn" deutete diese Nacht als den Einbruch eines unerwartet Neuen im Kontext eines Geschichtsverständnisses, das für Fälle dieser Art nicht gerüstet war.

Das betrifft zunächst das ostdeutsche Bewußtsein: Trotz aller inneren Distanz zum Marxismus-Leninismus war es im Kern von einem linear-deterministischen Geschichtsbegriff bestimmt. Das Gorbatschow zugeschriebene, inzwischen zum Sprichwort avancierte „Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben", faßt das marxistische Verständnis, Geschichte sei ein gesetzmäßig voranschreitender Prozeß, klassisch zusammen. Ein unverhofft Neues hatte hier keinen Platz. Das betrifft aber auch das westdeutsche Bewußtsein: Es modellierte die Zukunft eher im Stil des „social engineering" à la *Karl Popper*, hoffte also auf eine Schritt-für-Schritt-Veränderung innerhalb der bestehenden Strukturen. Ein echtes Ereignis wurde von daher nicht mehr erwartet, wenn nicht sogar gefürchtet. *Joachim Fest* (Der zerstörte Traum, Berlin ^{3}1991) hat diese Haltung nach dem Untergang des Kommunismus für alle Zukunft als „Ende des utopischen Zeitalters" festzuschreiben versucht und damit wohl das allgemeine Bewußtsein richtig getroffen. Ob ein solches Ende wünschenswert ist, ist eine andere Frage. Allen nachträglichen Erklärungsversuchen zum Trotz stellt sich somit die Maueröffnung als ein für Ost und West unerwartetes Ereignis heraus, hatten doch selbst optimistische Futurologien hierfür mindestens einen Bürgerkrieg, wenn nicht sogar Schlimmeres vorausgesehen. Ich habe kein Problem, von einem Wunder zu sprechen.

Mit Wundern ist schwer umzugehen. Bei vielen Ostdeutschen löste die Maueröffnung ein existentielles Gefühl aus, das sich in positiver Verkehrung eines Begriffs von *Odo Marquard* als „Gelingensschrecken" bezeichnen läßt. Vom Mißlingensschrecken spricht Marquard (Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M. 1982, 66–82) im Kontext eines enttheologisierten Geschichtsbewußtseins: Nachdem Gott als Herr der Geschichte nicht mehr zur Verfügung steht, muß nun der Mensch deren Subjekt sein, ohne sich aber die historischen Katastrophen zueignen zu können. Folglich werde die Kunst geübt, „es nicht gewesen zu sein", und das Subjekt der Geschichte im Kollektiven oder im Transzendentalen gesucht – die „-ismen" sprießen nun reichlich aus dem geschichtstheoretischen Boden. Ähnlich ging es Akteuren der Wende: Der Ruf „Wahnsinn" ist die Äußerung lustvollen Erschreckens darüber, daß gelang, was vielleicht ersehnt, letztlich aber nicht erwartet und eigentlich nicht selbst herbeigeführt worden war: „tremendum et fascinosum" – nach *Rudolf Otto* Kennzeichen des Heiligen.
Was als „Gelingensschrecken" erscheint, hat auch eine negative Komponente: das Gefühl, die Sache wäre letztlich doch mißglückt. Das zeigen die abweisenden Reaktionen auf die Maueröffnung besonders in Kreisen der Bürgerbewegung. Der ostdeutsche Religionssoziologe *Ehrhart Neubert* charakterisierte den enttäuschenden Umschwung sarkastisch: „Die Bananen verdrängten die Kerzen." (Eine protestantische Revolution, Berlin 1990, 93.) Der Eindruck der Aktivisten, mit dem 9. November 1989 sich selbst entmachtet zu haben oder entmachtet worden zu sein, verbreitete sich dann zunehmend.

Das sei skizzenhaft verdeutlicht: Nach zwei Diktaturen in Deutschland seit 1933 meldete sich mit dem Ruf „Wir sind das Volk" der Souverän zurück und betrat damit wieder die Bühne der Geschichte. (Um die europäische Perspektive nicht zu verlieren, sei an den Weißen Marsch in Brüssel, an die Zajedno-Bewegung in Belgrad und an das Kirchenvolksbegehren erinnert.) Da hier die zuweilen todesmutige selbstverantwortliche Entscheidung der je Einzelnen vorlag – was zumindest für die entscheidende Montagsdemonstration am 9. Oktober 1989 in Leipzig gilt –, kann sowohl von einem individuellen als auch kollektiven Subjektivierungsschub gesprochen werden. Erstmals seit Menschengedenken trat eine Konstellation ein, in welcher der vielzitierte „Mann auf der Straße" den Eindruck gewinnen konnte, Geschichte wieder mitzubestimmen und Zukunft mitzugestalten. Auf dem Höhepunkt dieser Bewegung geschah dann die Maueröffnung – sozusagen ein Geschenk des Himmels.

Seitdem war eine zunehmende Umkehrung der Bewegung zu bemerken: Die Gestaltungskraft ließ nach, die Zukunft wurde an die Professionellen abgetreten – zunächst an oft überforderte Bürgerrechtler, dann an die nicht weniger überforderten und überraschten westdeutschen Instanzen. Das Subjekt der Geschichte zog sich zurück und überließ die Bühne erneut Mechanismen, Systemen, Strukturen – ohne Gesicht. Wieder werden horizontverändernde Ereignisse nicht mehr erwartet, bleiben Zukunftsvisionen aus. In diesem Sinne kann vorläufig vom Ende der Geschichte gesprochen werden.

Subjektivierungsfalle und Okzidentierungskrise

Eigenartigerweise – für Leipzig ließe sich das wahrscheinlich sogar statistisch belegen – wird diese kurzzeitige Phase entschlossenen Handelns nachträglich vergessen oder verdrängt und im Gegenzug eine bisher eher schwache DDR-Identität verstärkt. Das Phänomen läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß die Ostdeutschen in eine dilemmatische Situation geraten sind, die ich als Subjektivierungsfalle bezeichne. Der Herbst 1989 stellte, wie gesagt, einen Subjektivierungsschub dar: durch die Erfahrung selbstbestimmten Handelns auf politischem Gebiet einerseits, durch die nun allgegenwärtige Forderung, die Zukunft mit all ihren Risiken selbst zu gestalten, andererseits. Diese Subjektivierung von Gegenwart und Zukunft hatte jedoch Folgen für die Betrachtung der Vergangenheit, die einer kritischen Relecture zu unterziehen war. Herrschte bisher ein „System der organisierten Verantwortungslosigkeit" (*A. Hegedüs*, zitiert bei: *R. Bahro*, Die Alternative, Köln-Frankfurt/M. 1977, 188), sollten sich ab jetzt jeder einzelne als Mittäter positionieren.
An das nun geschichtsmächtig gewordene Subjekt erging also die Forderung, auch seine Biographie zu großen Teilen neuzubewerten und entsprechend umzuschreiben. Wie wenig dieser Emanzipationsversuch gelingen konnte, zeigen die Strafprozesse gegen die ehemals Mächtigen der DDR, die sich – wie *Egon Krenz* beispielhaft vorführte –, zunächst gebrüstet hatten, die Mauer selbstverantwortlich geöffnet zu haben, andererseits aber für deren vorherige Existenz nicht haften wollten. Die Frage in Ostdeutschland lautete allenthalben: „Wo warst du, Adam" – vor der Wende?

Identitäten konstituieren sich narrativ. Wer sich die Vergangenheit nicht zurechnen kann oder will, dem droht der Verlust von Gegenwart und Zukunft. Setzt also der Gelingensschrecken das wiedererwachte Subjekt der Geschichte in die Spannung von selbstbestimmtem Einsatz und „Wahnsinn" (ich bleibe bei dem vagen Begriff einer Kontingenz-, wenn nicht sogar Transzendenzerfahrung), so besteht die Subjektivierungsfalle darin, daß eine Selbstzuschreibung der Zukunft nur um den Preis der Selbstzurechnung der Vergangenheit zu haben ist. Beides legt den Ausweg nahe, sich entweder in der Kunst zu üben, „es nicht gewesen zu sein" und als die eigentlichen Akteure von damals und dann auch heute die zweifellos vorhandenen übergreifenden Strukturen bzw. den übermächtigen Westen aufzurufen – was aber auf eine Selbstdemontage des freiheitlichen Subjekts der 89er Wende und der Geschichte als solcher hinausläuft –, oder aber überhaupt auf Verstehensversuche zu verzichten, den ganzen Horizont wegzuwischen (vgl. *F. Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 125) und pragmatisch zur Tagesordnung überzugehen (falls es nicht zu problematischen Heldengeschichten kommt).

Folglich wurde die Vergangenheit nicht aufgearbeitet, d. h. eine Relecture fiel weitgehend aus. Wo es unvermeidlich erschien, wurde sie umdeklariert. Ein Versuch, etwas Ähnliches wie das spätere südafrikanische Wahrheitstribunal auch in Ostdeutschland zu installieren, mußte von vornherein zum Scheitern verurteilt sein, weil eine Beichtpraxis ohne Gott schwerlich funktionieren kann (vgl. *Richard Schröder*, in: Deutsches Pfarrerblatt, Jg. 93 [1993], S. 5). Es gab 1989 zum zweiten Mal in der deutschen Geschichte keine Instanz, die zur Vergebung bereit und in der Lage war. Wie *Hannah Arendt* schon nach 1945 feststellte: es fehlt hier zu den die Zukunft sichernden Versprechen und Verträgen das vergangenheitswirksame Gegenstück (Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart 1960, 231–243). Man erinnere sich an die Schwierigkeiten Deutschlands mit Tschechien und an den eigenartigen, die Wirtschaftsentwicklung im Osten bis heute hemmenden Umgang mit der Eigentumsfrage.

Verstärkend kommt hinzu, was ich Okzidentierungskrise nenne: Es gab und gibt in Ostdeutschland eine unübersehbare Tendenz, sich nach Westen hin auszurichten (d. h. sich nicht zu orient-ieren) und von dort her das säkularisierte Heil zu erwarten – früher sichtbar an den Kompanien gleichgerichteter Fernsehantennen auf den Dächern. Das es sich hier um ein über den ostdeutschen Raum hinausgehendes Phänomen handelt, zeigt die deutschland- und europaweite überschwengliche Propagierung amerikanischer, japanischer oder südostasiatischer Modelle.
Die in Ostdeutschland vor der Wende allgemeine Okzidentierung wurde nun nachhaltig enttäuscht, sobald sich der Westen als unfähig erwies, die Erwartungen und die zudem geäußerten blumigen Versprechungen zu realisieren. Erfolge seien nicht geleugnet. Aber in einer Gesellschaft, welche die soziale Stellung des Individuums hauptsächlich über dessen Erwerbsarbeit definierte und in der sich das soziale Umfeld um den Arbeitsplatz herum auskristallisierte, brachen nun die Arbeitsplätze weg (allein in Leipzig bei etwa 500 000 Einwohnern 100 000 Industriearbeitsplätze): ein in seinen Langzeitfolgen kaum auszumalendes Verhängnis und für viele die Bestätigung der schlimmsten Kapitalismus-Klischees kommunistischer Propaganda. Der Umschlag der Okzidentierung in den Ossi-Wessi-Dualismus war dann eine notwendige Folge des in der DDR eingetrichterten manichäischen Denkens in Schwarz-Weiß-Kategorien. Ost und West treffen sich inzwischen in dem heimlichen Wunsch, irgend etwas der Mauer Ähnliches müßte wiederhergestellt werden. Dem Osten ging die Hoffnung, dem Westen der Gegner verloren; auf diese Weise gerieten beide in eine bisher nicht überwundene Identitätskrise.

Das Dilemma, angesichts neuer Verhältnisse eine eigene Identität herausarbeiten zu müssen, dies angesichts der weggebrochenen Vergangenheit aber nicht zu können, wird sich wahrscheinlich am deutlichsten in der ostdeutschen Jugend auswirken. Was für die Sowjetunion 1917 und für die deutsche Nachkriegsgeneration 1945 war, ist nun für die Ostdeutschen 1989: der ‚point of no return', hinter den keine familiäre und regionale Erzähltradition zu reichen vermag. Westdeutschland bekam dafür seine Quittung in der Eruption von 1968 und noch einmal Anfang der 80er Jahre anläßlich der Ausstrahlung der mehrteiligen amerikanischen Holocaust-Fernsehserie. Daß sich nach dem zweiten „Zusammenbruch" 1989 die Ostdeutschen die westdeutsche Nachkriegsgeschichte aneignen, wird niemand ernstlich erwarten. Von den desillusionierten und geschichtslos gewordenen Erwachsenen weitgehend im Stich gelassen, ist die ostdeutsche Jugend ähnlich situiert wie Ausländerkinder: schwankend zwischen fast übereifriger Assimilierung bei gleichzeitigem Bruch mit den Eltern einerseits und Rückzug ins Milieu, wenn nicht sogar ins Ghetto andererseits. Die Annahme, daß es in etwa 15 Jahren zu einer Neuauflage der 1968er Revolte kommt, ist von daher nicht abwegig.

Nach wie vor flächendeckend areligiös

Das Stichwort Milieu gestattet einen nahtlosen Übergang zu einem weiteren Phänomen: Ostdeutschland stellt sich trotz aller sonstigen raschen Anpassungen an westdeutsches Niveau nach wie vor in einem Maße als flächendeckend areligiös dar, daß dafür weltweit kaum Parallelen zu finden sind. Bekanntlich weichen die statistischen Umfragewerte hinsichtlich des Glaubens an Gott bzw. an ein Leben nach dem Tod, der Gebetspraxis und insbesondere der konfessionellen Bindung signifikant von Westdeutschland ab – auch in der jüngeren Generation. Das Phänomen läßt sich in den folgenden Ausführungen Ehrhart Neuberts gut zusammenfassen:
„Was wir 1990 an Kirche übernommen haben aus der DDR, ist eine weitgehende Zerstörung. Ich lasse mich nicht durch eine Illusion beruhigen. In Berlin gehören nur noch unter ein Prozent der jungen Leute zur Kirche, ich könnte noch vieles andere sagen, denn der Erosionsprozeß ist ja längst weiter. Wir wissen ja, auch zur DDR-Zeit wäre die Kirche organisatorisch zusammengebrochen ohne das Westgeld, und heute wären wir auch nicht lebensfähig. Das ist ein Supergau der Kirche. Warum nehmen wir das einfach nicht wahr? Aus diesen Trümmern, diesen Schmerzen, die ich empfinde, müssen wir suchen, warum das gewesen ist, und wie wir da raus kommen. Für mich ist die Aufarbeitung der Vergangenheit, Kirche in dieser Gesellschaft wieder einen Platz einnehmen zu lassen, den sie auch verdient, einzunehmen." (Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland", Bd. 6, Frankfurt/M. 1995, 130.)

„Supergau der Kirche" in Ostdeutschland heißt: 1946 waren 82 Prozent evangelisch, 12 Prozent katholisch; 1964 dann 60 Prozent evangelisch, 8 Prozent katholisch, 1990 nur noch 25–30 Prozent evangelisch, 3–5 Prozent katholisch – also in nicht ganz zwei Generationen ein Rückgang der Christen von 94 Prozent auf 30 Prozent, Tendenz wohl weiter sinkend, und eine Zunahme der Konfessionslosen von 6 auf 70 Prozent, Tendenz wohl weiter steigend.

Neuberts Statement offenbart nicht nur eine Betroffenheit, die mir hier angemessen erscheint, sondern markiert auch die notwendigen Blickrichtungen: Ursachenanalyse („warum das gewesen ist") und Zukunftsperspektive („wie wir da raus kommen"). Zur Ursachenanalyse: Es dürfte – entgegen weitläufig vertretenen Ansichten – falsch sein, die Gründe für diesen „Supergau der Kirche" vornehmlich oder sogar allein in der kommunistischen Religionspolitik zu suchen. Mir kommt der Verdacht, daß man auf diese Weise das bedrängende Phänomen regional und zeitlich einzugrenzen sucht. Dem ist entgegenzuhalten: In der Sowjetunion, der Tschechoslowakei und Ungarn, nicht zu sprechen von Albanien, ist gegen Religionen und Kirchen erheblich restriktiver und konsequenter vorgegangen worden als in der DDR; das hat aber keine adäquaten religionssoziologischen Folgen gezeitigt. Um das signifikanteste Beispiel herauszugreifen: In Albanien, das sich als atheistisch deklarierte und wo Taufen zu todeswürdigen Verbrechen wurden, sind neuesten Zahlen zufolge 70 Prozent Muslime, 19 Prozent orthodoxe und 12 Prozent katholische Christen, d. h., daß so gut wie jeder sich einer Konfession zuordnet (vgl. „Tag des Herrn" vom 2.3.1997).

Der DDR-einmalige „Supergau der Kirche" geschah zwar nicht ohne tatkräftige Hilfe der kommunistischen Religionspolitik, beruht aber auf einem ganzen Bündel geistesgeschichtlicher, konfessionsspezifischer und milieubedingter Ursachen, das zu entflechten hier zu weit führte (vgl. meinen Artikel „Gesellschaft ohne Religion", in: Das Evangelium und die anderen Botschaften, hg. v. E. *Jaschinski,* Nettetal 1997, 55–86). Ich greife nur einen Punkt heraus: Die DDR war das einzige sozialistische Land mit protestantischer Prägung. Auch evangelische Theologen verweisen darauf, daß eine Ursache der singulären konfessionellen Situation in Ostdeutschland hierin zu suchen ist: Der Leipziger Kirchengeschichtler *Kurt Nowak* hat detailreich nachgewiesen, daß die Entkirchlichung der evangelischen Bevölkerung bereits seit dem 19. Jahrhundert im Gange war und sich nach einigen Erholungspausen in den 20er Jahren besonders stark in der Zeit des Nationalsozialismus fortsetzte, so daß der eigentliche Kollaps zwischen 1900 und 1950 zu suchen ist (Staat ohne Kirche?, in: Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR, hg. v. *G. Kaiser* und *E. Frie*, Frankfurt/M.-New York 1996, 23–41).

In der Folge kam es zur Ausbildung eines *atheistischen Milieus*, in dem das Thema Gott irrelevant ist. Die ehemalige DDR ist inzwischen so atheistisch, wie ein bayrisches Dorf katholisch ist, und damit bisher hochresistent gegen Missionsversuche aller Art. Das zeigen die offenbar gescheiterten Projekte der verschiedenen Sekten, im Osten Deutschlands bemerkbar Fuß zu fassen. Die Vorstellung, Religion könnte im Konzert der kulturellen Phänomene einen signifikanten Platz einnehmen, erscheint den meisten Ostdeutschen absurd. Religion, so etwa lauten die Einschätzungen, sei etwas für die, die es „noch" brauchen, wohingegen „wir" schon immer Atheisten gewesen sind. Es ist bei den meisten nicht erkennbar, daß ihnen dabei irgend etwas abgeht: Die Jugendweihe ersetzt die Konfirmation hinlänglich. Nimmt man die oben erwähnte Okzidentierungskrise hinzu, dann hat alles, was institutionell deutlich erkennbar aus dem Westen kommt, im Osten wenig Chancen – das gilt außer für die Sekten auch für die Großkirchen, insoweit sie als Filialen westdeutscher Unternehmungen angesehen werden. Die einzige sektenähnliche Gruppe mit Achtungserfolg ist eine bodenständige: die PDS.

Der Ost-West-Unterschied – sicher wieder überscharf gezeichnet – zeigt sich wie folgt: Die westdeutsche Entkirchlichung ist Ergebnis einer Emanzipationsbewegung (meist im Zusammenhang mit der Ablösung aus dem Elternhaus); sie führt oft zu einer konfessionell gleitenden Religiosität, die sich auf dem Markt der Religionen bedient. Im Osten sind die am stärksten dem Milieudruck gegenüber resistenten und in ihrer Entscheidungsfähigkeit ausgebildeten Menschen *in* den Kirchen zu suchen: In die Kirche einzutreten, nicht aus ihr auszutreten, war ein Akt selbstbestimmter Lebensgestaltung. Dabei soll nicht übersehen werden, daß sich natürlich auch im Osten ein volkskirchliches Milieu gehalten oder neu herausgebildet hat, in dem die konfessionelle Bindung innerhalb der Familie weitergegeben wurde (wie ich pointiert anfüge: sozusagen mit hoher Kindersterblichkeit, d. h., die wenigsten Christen blieben es). Und – so ist auch sofort zu ergänzen – natürlich gibt es inzwischen auch im Westen Deutschlands und Europas sich ausbreitende Inseln eines atheistischen Milieus, in dem schon die dritte Generation keine religiöse Bindung mehr kennt. Die Gegenüberstellung „emanzipierter Religionspluralismus im Westen – atheistisches Milieu im Osten" oder „Volkskirche im Westen – Entscheidungschristentum im Osten" darf deshalb nicht überzeichnet werden.

Die religiöse Orientierung der kommenden Generation ist nicht absehbar

Die zweite Frage Neuberts betraf die Zukunft: Wie kommen wir da raus? Die ostdeutsche Situation lädt zu exemplarischen Studien der zukünftigen konfessionellen Gestalt Europas geradezu ein. Besonders die religiöse Orientierung der kommenden Generation ist nicht recht absehbar. Bisher weist alles hin auf einen Erhalt des konfessionellen Status quo (größere Einbrüche erwarten auch die Kirchen nicht mehr) und auf eine verstärkte Annäherung der Jugendlichen in Deutschland Ost und West auch in weltanschaulicher Hinsicht. Doch wo werden sie sich treffen: auf der Mitte? auf dem ostdeutschen Niveau? darunter?

Die ostdeutsche Gesellschaft hat sich daran gewöhnt, ohne Religion auszukommen, ja gelernt, Religion als angeblich intolerant und lebensfeindlich aus dem Projekt einer humanen Gesellschaft möglichst zu eliminieren (und wird in diesem Sinne zusätzlich von den nach wie vor einflußreichen westdeutschen Medien unterstützt). Ihr stehen Kirchen gegenüber, die sich zumeist darauf eingestellt haben, auf dem Rückzug zu sein und eine gesellschaftlich wenig relevante

Minderheitsposition einzunehmen. Es gibt, lassen sich Verantwortliche vernehmen, kaum eine Mitarbeitergruppe, die so resigniert ist wie die der kirchlichen Hauptamtlichen.
Beide Seiten, Gesellschaft und Kirchen, rechnen hier nicht mit einer Wende; sie sehen nicht einmal eine Not-Wendigkeit entsprechender Interventionen. Für die gesellschaftliche Seite stehe die Auseinandersetzung um das Schulfach „Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde" (LER) in Brandenburg. Die Areligiosität wird nicht nur registriert (sie ist unbestritten), sondern sie gilt als hinzunehmendes und zu perpetuierendes Phänomen. Während man bei Bewegungsunlust der Kinder den Sportunterricht in den Schulen forcieren und bei mangelnder Sensibilität für Umwelt- und Ausländerprobleme sofort mit entsprechenden Unterrichtsprogrammen reagieren würde, wird für Religionsunterricht kein Bedarf gesehen. Der Staat zieht wieder wertbildende Kompetenz an sich, die er an die Schule delegiert. Das ist nur ein Strang der LER-Diskussion; mir erscheint er als der signifikanteste.
Daß auf der anderen Seite auch die Christen die Zementierung der Areligiosität akzeptieren und teilweise sogar fördern – nicht wenige Befürworter des LER-Unternehmens kommen aus dem Kreis der Kirchenmitarbeiter –, offenbart eine tiefsitzende Verunsicherung hinsichtlich der eigenen Position in dem Pluralismus, wie er nun auch über den Osten gekommen ist. Der Zusammenhang von christlichem Glauben und demokratischer Gesellschaft ist beiden Seiten nicht bewußt. Das läßt sich durchaus als exemplarisch herausstellen: Auch die westdeutschen Kirchen, ja das europäische Christentum überhaupt stecken derzeit in einer Identitätskrise, die eine präzise Bestimmung der Position in der postmodernen Gesellschaft und auf dem Markt der Religionen blockiert. Man muß nur an Kruzifixurteil, an kirchliche Schwangerenberatung, an den Ruf des Muezzins in deutschen Städten, an die Zukunft des schulischen Religionsunterrichts und der staatlichen theologischen Fakultäten sowie an die römische Laieninstruktion denken – die Liste kann fortgesetzt werden.
Noch einmal Neuberts Frage: Wie kommen wir da raus? Mission, Evangelisierung, Re-Evangelisierung – ganz gleich, wie die Begriffe lauten: Die damit etikettierten Bemühungen werden auch von Christen mit Skepsis betrachtet und eher evangelikalen und rechtskatholischen Kreisen oder fundamentalistischen Sekten zugeordnet. Um keine Sekte zu werden, droht man so nolens volens zur Sekte zu mutieren, auch das zeigt der Osten Deutschlands: Es besteht die Tendenz, die DDR-bedingte Festungsmentalität nun gegenüber der pluralen Gesellschaft beizubehalten und die Kirchgemeinden weiterhin als Fluchtburgen anzusehen, in deren Ummauerung noch am ehesten ein gemeinsamer Nenner der Ansichten und Lebensentwürfe zu finden sei.
Die Diasporakirchen des Ostens befinden sich hierbei in dem Dilemma: Eine Veränderung des konfessionellen Status quo – auf den sie zielen müssen, wollen sie ihren Kernauftrag und damit ihre Identität nicht verraten – hat die Emanzipation des einzelnen aus seinem atheistischen Milieu zur unabdingbaren Voraussetzung. In dem Maße, wie diese aber gelingt, wird sich auch das binnenkirchliche Milieu aufsprengen, da Verkündigung nicht ohne Rückwirkungen auf das eigene Glaubens- und Kirchenbewußtsein bleibt. Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse werden verstärkt in Gang kommen. Die Frage ist, ob Diaspora-Kirchen zu diesem zunächst existenzbedrohlich erscheinenden Risiko wirklich bereit sind, denn bisher fehlt ein den gegenwärtigen Verhältnissen adäquates Modell von Diasporakirche, das nicht „Volkskirche im Kleinformat" darstellt.

Hinzu kommt eine weitere, wohl inzwischen europaweit auftretende, aber besonders in Deutschland wirksame Scheu, über existentielle Fragen – wenn nötig – auch öffentlich zu kommunizieren. Der Münchener Soziologe *Kurt Weis* brachte das auf den Punkt: „Das eigene Gottesbild gehört neben persönlichen sexuellen Erlebnissen und dem konkreten Kontostand zu den drei Themen, über die man in unserer Gesellschaft nicht spricht und nach denen die meisten nicht gefragt werden möchten" (zitiert bei: *Hans Waldenfels*, Gott, Leipzig 1995, 16). Für den Bereich der Sexualität dürfte das, wie die Medien zeigen, kaum gelten, wohl aber für die Finanzlage – und für das eigene Gottesbild. Die präzise Mitte zwischen Schamlosigkeit und falschem Tabu ist hier schwer zu treffen.
Doch erscheint die Unwilligkeit der Gläubigen zur Mission oder (Re-)Evangelisierung letztlich als ein Resultat der Angst, von sich selbst und den eigenen Stärken und Schwächen Rechenschaft ablegen zu müssen, falls intensiver nach dem jeweiligen konkreten Gottesbezug gefragt wird: Auf Dauer hilft hier kein Rückzug auf die religiöse Privatsphäre hindurch, und auch Katechismussätze, Philosopheme und Hinweise auf interessantes Gemeindeleben sind langfristig wenig überzeugend. Umgekehrt stehen auch für den nicht- oder andersgläubigen Gesprächspartner existentielle Fragen auf dem Spiel, so daß auf dieser Seite ähnliche Sprachbarrieren zu überwinden sind.

Das Gespenst des Kommunismus ist nicht erledigt

Unser Kontinent ist auf dem besten Wege, ein militärisch und ökonomisch definiertes Kleineuropa von schwachem Geist und zagendem Herzen zu werden. Die exemplarische Situation in Deutschland Ost (und West) läßt unabweisbare Fragen aufbrechen: Wie wird sich eine Gesellschaft entwikkeln, deren Transzendenzbezug verkümmert im Rückzug des Religiösen in die Privatsphäre; die ihre wertbildenden Impulsgeber immer gnadenloser hetzt; deren kritisch-stabilisierende Traditionen wegbrechen, weil die familiären und regionalen Erzählungen verstummen; die keine Visionen und Utopien mehr hat, weil – wie *Jean-François Lyotard* richtig diagnostizierte – die großen Legitimationserzählungen vom Fortschritt der Menschheit und vom Triumph der Vernunft zu Ende sind? Allerdings: Das Gespenst des Kom-

munismus ist nicht erledigt, denn Gespenster werden gebannt, nicht getötet; sie sind Wiedergänger (vgl. *Jacques Derrida*, Marx' Gespenster, Frankfurt/M. 1995). Christen erinnern sich hier vielleicht an Jesu Gleichnis von den sieben Dämonen, die das zwar gereinigte, aber unbewacht gebliebene Anwesen schlimmer als zuvor heimsuchen.
Das europäische Haus ist nach dem blutigsten Jahrhundert dieses Jahrtausends kaum gereinigt und unzureichend bewacht. Es mangelt an dem, was die alttestamentlichen Propheten leisteten und nun Aufgabe des Christentums wäre: der ganzheitliche Blick auf Gesellschaft in eschatologischer Perspektive und die darauf fußende nötigenfalls fundamentalkritische Position zum Gegebenen. Das muß keinesfalls desintegrierend oder lähmend oder traditionalistisch sein – im Gegenteil: Ohne dies herrschen momentan eher dumpfer Stillstand und die ewige Wiederkehr des Gleichen.
Ein drittes „Ohne Gott und Sonnenschein" sollte Deutschland nach 1945 und 1989 nicht versuchen. Stabilität, Wohlstand und das „Seid euch bewußt der Macht" waren die großen Losungen in der DDR der 80er Jahre, bevor sie verendete – an Perspektivlosigkeit. Sie starb wohl, weil sie die Schrift an der Wand nicht zu lesen vermochte. Dem Erfurter Rathaus gegenüber steht an einem Giebel: „Nisi dominus – frustra." Und: „Mors certa, hora incerta" lautet die Inschrift an der Leipziger Rathausuhr. Wahrscheinlich verstand man kein Latein. *Eberhard Tiefensee*

„Heilsame Mahnung"

Das vatikanische Dokument über die Schoa

Am 16. März wurde, begleitet von einem Brief Johannes Pauls II. an Kardinal Edward Idris Cassidy, eine Erklärung der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum mit dem Titel: „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa" veröffentlicht. Wir drucken dieses Dokument in einer von der Katholischen Nachrichtenagentur erstellten Übersetzung ab. Das englische Original findet sich im Osservatore Romano, 17.3.98 (zur Bewertung des Textes vgl. ds. Heft, S. 166).

I. Die Tragödie der Schoa und die Pflicht zu erinnern

Das 20. Jahrhundert geht schnell seinem Ende zu, und die ersten Strahlen des neuen christlichen Jahrtausends sind bereits zu sehen. Die 2000-Jahr-Feier der Geburt Jesu Christi bewegt alle Christen und lädt in Wirklichkeit jeden Mann und jede Frau dazu ein, im Flusse der Geschichte die Zeichen des Wirkens der göttlichen Vorsehung zu entdecken, aber auch die Art und Weise, in denen das im Menschen gegenwärtige Abbild des Schöpfers beleidigt und entstellt wurde.
Diese Gedanken betreffen einen der wesentlichen Bereiche, in denen sich die Katholiken den Aufruf von Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „Tertio Millennio Adveniente" ernsthaft zu Herzen nehmen können: „Zu Recht nimmt sich daher die Kirche, während sich das zweite christliche Jahrtausend seinem Ende zuneigt, mit stärkerer Bewußtheit der Schuld ihrer Söhne und Töchter an, eingedenk aller jener Vorkommnisse im Laufe der Geschichte, wo diese sich vom Geist Christi und seines Evangeliums dadurch entfernt haben, daß sie der Welt statt eines an den Werten des Glaubens inspirierten Lebenszeugnisses den Anblick von Denk- und Handlungsweisen boten, die geradezu Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals darstellten."[1]

Das gegenwärtige Jahrhundert wurde zum Zeugen einer unaussprechlichen Tragödie, die niemals vergessen werden kann: Der Versuch des nazistischen Regimes, das jüdische Volk auszurotten, mit der daraus folgenden Ermordung von Millionen von Juden. Männer und Frauen, Alte und Junge, Kinder und Heranwachsende wurden verfolgt und deportiert, nur weil sie jüdischer Abstammung waren. Einige von ihnen wurden sofort ermordet, andere wurden gedemütigt, mißhandelt, gefoltert und völlig ihrer Menschenwürde beraubt und schließlich umgebracht. Nur sehr wenige von denen, die in Konzentrationslagern interniert wurden, überlebten. Und die Überlebenden blieben für ihr ganzes Leben vom Terror gezeichnet. Dies war die Schoa: Eines der größten Dramen der Geschichte dieses Jahrhunderts, ein Faktum, das uns auch heute noch betrifft.

Gegenüber diesem fürchterlichen Völkermord, an den die Verantwortlichen der Nationen und auch der jüdischen Gemeinden, zu dem Augenblick, da er mit letzter Unbarmherzigkeit durchgeführt wurde, nur schwer glauben konnten, kann niemand gleichgültig bleiben; am wenigsten von allen die Kirche, auf Grund ihrer engsten spirituellen Verwandtschaft mit dem jüdischen Volk und ihrer Erinnerung an die Ungerechtigkeiten der Vergangenheit. Die Beziehung der Kirche mit dem jüdischen Volk unterscheidet sich von jener, die sie mit jeder anderen Religion hat.[2] Es geht hierbei nicht nur um eine Rückkehr in die Vergangenheit. Die gemein-

same Zukunft von Juden und Christen verlangt, daß wir uns erinnern, denn „es gibt keine Zukunft ohne Erinnerung".[3] Die Geschichte selbst ist „memoria futuri".
Indem wir uns mit diesem Gedanken an unsere in aller Welt lebenden Brüder und Schwestern der katholischen Kirche wenden, bitten wir alle Christen, sich mit uns zu vereinen in der Reflexion über die Katastrophe, die das jüdische Volk traf, und über den moralischen Imperativ, dafür einzutreten, daß der Egoismus und der Haß niemals mehr so weit anwachsen, daß sie Leiden und Tod säen.[4] In besonderer Weise bitten wir unsere jüdischen Freunde, „deren schreckliches Schicksal zum Symbol der Verirrung geworden ist, in die der Mensch gerät, wenn er sich gegen Gott wendet"[5], ihr Herz zu öffnen, um uns anzuhören.

II. Woran wir uns erinnern müssen

Das jüdische Volk hat in seinem einzigartigen Zeugnis für den Heiligen Israels und für die Thora zu verschiedenen Zeiten und an vielen Orten schwer gelitten. Doch die Schoa war sicherlich das schlimmste von allen Leiden. Die Unmenschlichkeit, mit der die Juden in diesem Jahrhundert verfolgt und hingeschlachtet wurden, läßt sich nicht in Worte fassen. Und all dies wurde ihnen nur aus dem einzigen Grund angetan, daß sie Juden waren.
Die Ungeheuerlichkeit dieses Verbrechens wirft viele Fragen auf. Historiker, Soziologen, Philosophen, Politiker, Psychologen und Theologen versuchen über die Wirklichkeit und die Gründe der Schoa tiefere Einsicht zu gewinnen. Viele Studien von Spezialisten stehen noch aus. Doch ein derartiges Ereignis kann nicht allein durch die üblichen Kriterien der Geschichtsforschung vollkommen erfaßt werden. Es ruft zu einer „moralischen und religiösen Erinnerung" auf, und – insbesondere unter Christen – zu einer sehr ernsthaften Reflexion über die Gründe, die es hervorriefen.
Die Tatsache, daß die Schoa in Europa stattfand, das heißt in Ländern mit einer langen christlichen Zivilisation, wirft die Frage nach der Beziehung zwischen der Verfolgung durch die Nationalsozialisten und der Haltung der Christen gegenüber den Juden während der Jahrhunderte auf.

III. Die Beziehung zwischen Juden und Christen

Die Geschichte der Beziehung zwischen Juden und Christen ist leidvoll. Dies hat der Heilige Vater, Johannes Paul II., anerkannt und die Katholiken wiederholt dazu aufgerufen, unser Verhalten in bezug auf die Beziehungen mit dem jüdischen Volk zu überdenken.[6] In der Tat ist die Bilanz dieser Beziehungen während der 2000 Jahre eher negativ gewesen.[7]
In den Anfängen des Christentums, nach der Kreuzigung Jesu, kam es zu Auseinandersetzungen zwischen der Urkirche und den Führern der Juden und des jüdischen Volkes, die sich aus Gehorsam gegenüber dem Gesetz manchmal auch gewaltsam den Verkündigern des Evangeliums und den ersten Christen entgegenstellten. Im Römischen Reich, das heidnisch war, waren die Juden durch die ihnen vom Kaiser garantierten Privilegien rechtlich geschützt. Und die Autoritäten unterschieden zunächst nicht zwischen der Gemeinschaft der Juden und den Christen. Doch schon bald erlitten die Christen die Verfolgung durch den Staat. Als sich die Kaiser dann selbst zum Christentum bekehrten, garantierten sie den Juden weiterhin die Privilegien. Aber erregte Gruppen von Christen, die die heidnischen Tempel überfielen, taten in einigen Fällen dasselbe gegenüber den Synagogen, nicht zuletzt unter dem Einfluß bestimmter irriger Auslegungen des Neuen Testaments in bezug auf das jüdische Volk als Ganzem. „In der christlichen Welt – ich sage nicht von seiten der Kirche als solcher – zirkulierten für zu lange Zeit irrige und ungerechte Interpretationen des Neuen Testaments in bezug auf das jüdische Volk und seine angebliche Schuld und riefen feindselige Empfindungen gegenüber diesem Volk hervor."[8] Derartige Interpretationen des Neuen Testaments wurden vom Zweiten Vatikanischen Konzil umfassend und endgültig zurückgewiesen.[9]
Trotz der christlichen Botschaft der Liebe zu allen, sogar zu den Feinden, hat die vorherrschende Mentalität während der Jahrhunderte die Minderheiten und jene, die in bestimmter Weise „anders" waren, bestraft. Antijüdische Empfindungen in einigen christlichen Kreisen und der Unterschied, der zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk bestand, führten zu einer allgemeinen Diskriminierung, die manchmal in Ausweisungen oder Zwangsbekehrungen mündete. In einem weiten Teil der „christlichen" Welt genossen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts jene, die nicht Christen waren, nicht immer einen umfassend garantierten juristischen Status. Dennoch blieben die in der ganzen christlichen Welt verstreuten Juden ihrer religiösen Tradition und ihrem eigenen Brauchtum treu. Deshalb wurden sie mit einem gewissen Argwohn und Mißtrauen angesehen. In Krisenzeiten wie Hungersnöten, Kriegen, Seuchen oder sozialen Spannungen wurde die jüdische Minderheit oft als Sündenbock genommen und so zum Opfer von Gewalt, Plünderungen bis hin zu Massakern.
Zwischen dem Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts hatten die Juden in der Mehrheit der Staaten allgemein eine Position der Gleichheit gegenüber den anderen Bürgern erreicht, und einer gewissen Zahl von ihnen gelang es, einflußreiche Positionen in der Gesellschaft einzunehmen. Doch in demselben geschichtlichen Kontext, insbesondere im 19. Jahrhundert, faßte ein übertriebener und falscher Nationalismus Fuß. In einem Klima schneller gesellschaftlicher Veränderungen warf man den Juden häufig vor, einen unverhältnismäßig großen Einfluß im Vergleich zu ihrer Anzahl auszuüben. Damit begann sich im größten Teil Europas in verschiedenem Grad ein Antijudaismus auszubreiten, der wesentlich mehr soziopolitisch als religiös war.
Zur selben Zeit erschienen die Theorien, die die Einheit der menschlichen Rasse negierten, und einen ursprünglichen Unterschied der Rassen behaupteten. Im 20. Jahrhundert nahm der Nationalsozialismus in Deutschland derartige

Ideen als pseudowissenschaftliche Grundlage für eine Unterscheidung zwischen den sogenannten nordisch-arischen und angeblich niederen Rassen. Außerdem wurde in Deutschland eine extremistische Form des Nationalismus durch die Niederlage von 1918 und die demütigenden Auflagen durch die Sieger hervorgerufen, mit der Folge, daß viele im Nationalsozialismus eine Lösung der Probleme ihres Landes sahen, und deshalb politisch mit dieser Bewegung zusammenarbeiteten.

Die Kirche in Deutschland antwortete darauf mit der Verurteilung des Rassismus. Eine derartige Verurteilung erschien das erste Mal in der Predigt einiger Vertreter des Klerus, im öffentlichen Lehramt der katholischen Bischöfe und in den Schriften katholischer Journalisten. Bereits im Februar und März 1931 veröffentlichten Kardinal Bertram von Breslau, Kardinal Faulhaber und die bayerischen Bischöfe, die Bischöfe der Kirchenprovinz von Köln und jene der Kirchenprovinz von Freiburg Hirtenbriefe, die den Nationalsozialismus mit seiner Vergötzung der Rasse und des Staates verurteilten.[10] Im Jahr der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten, 1933, stießen die wohlbekannten Adventspredigten Kardinal Faulhabers, denen nicht nur Katholiken, sondern auch Protestanten und Juden beiwohnten, bei der nazistisch-antisemitischen Propaganda auf entschiedene Ablehnung.[11] Im Gefolge der Kristallnacht sprach Bernhard Lichtenberg, der Dompropst von Berlin, öffentliche Gebete für die Juden. Er starb später in Dachau und wurde seliggesprochen.

Auch Papst Pius XI. verurteilte den Rassismus der Nationalsozialisten in feierlicher Form in der Enzyklika „Mit brennender Sorge",[12] die am Passionssonntag 1937 in den Kirchen Deutschlands verlesen wurde und zu Angriffen und Sanktionen gegen Mitglieder des Klerus führte. Am 6. September 1938 unterstrich Pius XI. in einer Ansprache an belgische Pilger: „Der Antisemitismus ist unannehmbar. Spirituell sind wir alle Semiten."[13] Pius XII. warnte seit seiner ersten Enzyklika „Summi Pontificatus"[14] vom 20. Oktober 1939 vor den Theorien, die die Einheit der menschlichen Rasse leugneten, und vor der Vergöttlichung des Staates, alles Dinge, von denen er vorhersah, daß sie zu einer wahren „Stunde des Dunkels" führen würden.[15]

IV. Nazistischer Antisemitismus und Schoa

Nicht übersehen darf man den Unterschied zwischen dem Antisemitismus, der auf Theorien beruht, die der beständigen Lehre der Kirche über die Einheit des Menschengeschlechts und die gleiche Würde aller Rassen und aller Völker widerspricht, und den seit Jahrhunderten andauernden gefühlsmäßigen Verdächtigungen und Feindseligkeiten, die wir Antijudaismus nennen und derer sich leider auch Christen schuldig gemacht haben.

Die nationalsozialistische Ideologie ging noch darüber hinaus, das heißt, sie lehnte die Anerkennung jedweder transzendenten Realität als Quelle des Lebens und Kriterium

Eugen Drewermann



Und gäbe dir eine Seele...
Hans Christian Andersens Kleine Meerjungfrau tiefenpsychologisch gedeutet
160 Seiten, gebunden mit Farbabbildungen aus der Kunst
DM 39,80 / öS 291,- /SFr 38.-
ISBN 3-451-26464-1

Schritt für Schritt erschließt der Theologe und Psychoanalytiker in gewohnt fundierter Weise Andersens Sprache und Symbolik mit den Mitteln der Tiefenpsychologie. Er gelangt zu einer faszinierenden Neudeutung dieses bekannten Märchens.

Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens
Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium
DM 39,80 /öS 291,- /SFr 38.-
ISBN 3-451-20803-2

Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens
Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium
Herder/Spektrum Band 4113
DM 16,80 /öS 123,- /SFr 17.80

Voller Erbarmen rettet er uns
Die Tobit-Legende tiefenpsychologische gedeutet
DM 39,80 /öS 291,- /SFr 38.-
ISBN 3-451-20527-0

Der gefahrvolle Weg der Erlösung
Die Tobit-Legende tiefenpsychologisch gedeutet
Herder/Spektrum Band 4165
DM 12,80 /öS 93,- /SFr 13.80

Zeiten der Liebe
Hrsg. von Karin Walter
Herder/SpektrumBand 4091
DM 16,80 /öS 123,- /SFr 16.80

Taten der Liebe
Meditationen über die Wunder Jesu
Herder/Spektrum Band 4402
DM 16,80 /öS 123,- /SFr 16.80

Die Spirale der Angst
Der Krieg und das Christentum
Mit vier Reden gegen den Krieg am Golf
Herder/Spektrum Band 4003
DM 19,80 /öS 145,- /SFr 20.80

Der tödliche Fortschritt
Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums
Herder/Spektrum Band 4032
DM 19,80 /öS 145,- /SFr 19.80

Eugen Drewermann/ Friedrich Schorlemmer
Tod oder Leben
Vom Sinn und Unsinn des Gottesglaubens
Hrsg. von Michael Albus
Herder/Spektrum Band 4381
DM 16,80 /öS 123,- /SFr 16.80



Herder/Spektrum Band 4068
DM 16,80 /öS 123,- /SFr 16.80

Erhältlich in jeder Buchhandlung oder beim Freiburger Buchversand, Habsburgerstr. 116, 79104 Freiburg, Tel. 0761/2717-328 - Fax 0761/2717-360

HERDER

des sittlich Guten ab. Als Folge davon maßte sich eine Gruppe von Menschen – und der Staat, mit dem sie sich identifiziert hatte – einen absoluten Wert an und beschloß, die Existenz des jüdischen Volkes auszulöschen, jenes Volkes, das berufen war, Zeugnis für den einen Gott und das Gesetz des Bundes abzulegen. Auf theologischer Ebene können wir nicht die Tatsache übersehen, daß viele Mitglieder der Nazi-Partei nicht nur Abneigung gegen die Vorstellung von einer in den Angelegenheiten der Menschen wirkenden göttlichen Vorsehung an den Tag legten, sondern auch Beweise für blanken Haß gegenüber Gott selbst lieferten. Logischerweise führte diese Einstellung auch zur Ablehnung des Christentums und zu dem Wunsch, die Kirche vernichtet oder wenigstens den Interessen des nazistischen Staates unterworfen zu sehen.

Diese extreme Ideologie wurde zur Grundlage der Maßnahmen, die zuerst zur Entwurzelung der Juden aus ihren Häusern und dann zu ihrer Ausrottung unternommen wurden. Die Schoa war das Werk eines typischen modernen neuheidnischen Regimes. Sein Antisemitismus hatte seine Wurzeln außerhalb des Christentums, und es zögerte nicht, sich bei der Verfolgung seiner Ziele der Kirche entgegenzustellen und ihre Mitglieder ebenfalls zu verfolgen.
Aber man muß sich fragen, ob die Verfolgung der Juden durch den Nazismus nicht durch die antijüdischen Vorurteile in den Köpfen und Herzen einiger Christen begünstigt wurde. Machte vielleicht das antijüdische Ressentiment die Christen weniger sensibel oder sogar gleichgültig für die Verfolgungen, die der Nationalsozialismus nach seiner Machtergreifung gegen die Juden in Gang setzte?

Jede Antwort auf diese Frage muß die Tatsache berücksichtigen, daß wir die Geschichte der Haltungen und Denkweisen von Menschen behandeln, die vielfältigen Beeinflussungen ausgesetzt waren. Mehr noch: Viele wußten nicht das Geringste von der „Endlösung", die gerade gegen ein ganzes Volk unternommen werden sollte; andere hatten Angst um sich selbst und um ihre Lieben; einige zogen Vorteile aus der Situation; andere schließlich trieb der Neid. Eine Antwort muß von Fall zu Fall gegeben werden, und um sie zu geben, muß man wissen, welche Gründe genau die Menschen in einer bestimmten Situation bewegten.
Anfangs versuchten die Anführer des Dritten Reiches, die Juden auszuweisen. Unglücklicherweise zögerten die Regierungen einiger westlicher Länder christlicher Tradition, einschließlich einiger Länder Nord- und Südamerikas, mehr als es gut war, ihre Grenzen für die verfolgten Juden zu öffnen. Auch wenn sie nicht voraussehen konnten, wie weit die nazistischen Parteigrößen in ihren kriminellen Absichten gehen würden, waren den Staatsoberhäuptern dieser Nationen doch die Schwierigkeiten und Gefahren bekannt, denen die in den Gebieten des Dritten Reiches lebenden Juden ausgesetzt waren. Unter jenen Umständen stellt die Schließung der Grenzen gegen die Einwanderung von Juden – sei es aus antijüdischer Feindseligkeit oder antijüdischer Verdächtigung, aus Feigheit oder beschränkter politischer Weitsicht oder nationalem Egoismus – für die in Frage stehenden Autoritäten eine schwere Gewissenslast dar.
In den Gebieten, in denen die Nationalsozialisten Massendeportation unternahmen, hätte die Brutalität, die diese Zwangsverschleppung wehrloser Menschen begleitete, Befürchtungen für das Schlimmste auslösen müssen. Haben die Christen den Verfolgten und im besonderen den Juden jede mögliche Hilfe geleistet?
Viele taten es, aber andere nicht. Diejenigen, die halfen, so viele Juden zu retten wie ihnen möglich war, bis zu dem Punkt, das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, dürfen nicht vergessen werden. Während des Krieges und danach brachten jüdische Gemeinschaften und Persönlichkeiten ihre Dankbarkeit für das zum Ausdruck, was für sie getan worden war, eingeschlossen auch das, was Pius XII. persönlich oder durch seine Repräsentanten unternommen hatte, um das Leben von Hunderttausenden von Juden zu retten.[16] Viele Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien sind dafür vom Staat Israel geehrt worden.
Trotzdem war, wie Papst Johannes Paul II. eingestanden hat, an der Seite dieser mutigen Männer und Frauen der geistige Widerstand und das konkrete Handeln anderer Christen nicht so, wie man es von einem Jünger Christi hätte erwarten können. Wir können nicht wissen, wie viele Christen in den von den nazistischen Mächten und ihren Verbündeten besetzten oder regierten Ländern mit Schrecken das Verschwinden ihrer jüdischen Nachbarn konstatierten, aber dennoch nicht stark genug waren, ihre Stimme zum Protest zu erheben. Für die Christen muß diese schwere Gewissenslast ihrer Brüder und Schwestern während des letzten Weltkrieges ein Aufruf zur Reue sein.[17]
Wir bedauern zutiefst die Fehler und die Schuld dieser Söhne und Töchter der Kirche. Wir machen uns zu eigen, was das II. Vatikanische Konzil in der Erklärung „Nostra Aetate" sagte, wo es unmißverständlich heißt: „Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche… nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums, alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen von Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben."[18]
Wir erinnern an und bekräftigen das, was Papst Johannes Paul II. 1988 zu den Leitern der jüdischen Gemeinde von Straßburg sagte: „Ich bekräftige erneut zusammen mit Ihnen die nachdrücklichste Verurteilung jedes Antisemitismus und jedes Rassismus, die den Prinzipien des Christentums zuwiderlaufen."[19] Die katholische Kirche verurteilt deswegen jegliche Verfolgung, die – wo auch immer und wann auch immer – gegen ein Volk oder eine Gruppe von Menschen unternommen wird. Sie verurteilt in nachdrücklichster Weise jede Form von Völkermord wie auch die rassistischen Ideologien, die ihn möglich gemacht haben. Im Blick auf dieses Jahrhundert schmerzt uns zutiefst die Gewalt, die ganze Gruppen von Völkern und Nationen geschlagen hat. Besonders erinnern wir an das Massaker unter den Armeniern, an die zahllosen Opfer in der Ukraine in den dreißiger Jahren, den Völker-

mord an den Zigeunern, der ebenfalls eine Folge rassistischer Ideen war, und an ähnliche Tragödien in Amerika, in Afrika und auf dem Balkan. Und nicht vergessen bleiben sollen die Millionen Opfer der totalitären Ideologie in der Sowjetunion, in China, in Kambodscha und anderswo. Und auch das Drama im Mittleren Orient können wir nicht vergessen, dessen Ausmaße wohlbekannt sind. Auch während wir uns die vorliegenden Gedanken machen, „werden allzu viele Menschen weiterhin zu Opfern ihrer eigenen Brüder".[20]

V. Mit gemeinsamem Blick auf eine gemeinsame Zukunft

Mit Blick auf die Zukunft der Beziehung zwischen Juden und Christen bitten wir unsere katholischen Brüder und Schwestern, zuerst das Bewußtsein der jüdischen Wurzeln ihres Glaubens zu erneuern. Wir bitten sie, sich daran zu erinnern, daß Jesus ein Nachkomme Davids war; daß die Jungfrau Maria und die Apostel aus dem jüdischen Volk geboren wurden; daß die Kirche aus den Wurzeln jenes edlen Ölbaumes Lebenskraft schöpft, auf den die Zweige des wilden Ölbaums der Heiden aufgepfropft wurden (vgl. Röm 11,17–24); daß die Juden unsere geliebten Brüder und in einem gewissen Sinne wirklich unsere „älteren Brüder"[21] sind. Am Ende dieses Jahrtausends möchte die katholische Kirche ihr tiefes Bedauern für die Versäumnisse ihrer Söhne und Töchter zu jeder Zeit bekunden. Es handelt sich um einen Akt der Reue (teshuva): Als Mitglieder der Kirche teilen wir in der Tat sowohl die Sünden wie die Verdienste all ihrer Kinder. Die Kirche nähert sich mit tiefem Respekt und großem Mitleiden der Erfahrung der Vernichtung, der Schoa, die das jüdische Volk während des Zweiten Weltkriegs erlitt. Es handelt sich nicht nur um einfache Worte, sondern um eine verbindliche Verpflichtung. „Wir laufen Gefahr, die Opfer erneut eines grausamen Todes sterben zu lassen, wenn wir nicht die Leidenschaft für die Gerechtigkeit hätten und uns nicht dafür einsetzten – ein jeder nach den eigenen Fähigkeiten –, daß das Böse nicht über Gute siegt, wie dies gegenüber Millionen von Kindern des jüdischen Volkes geschehen ist (...). Die Menschheit kann nicht zulassen, daß dies erneut geschieht."[22]

Wir beten darum, daß unser Schmerz über die Tragödie, die das jüdische Volk in unserem Jahrhundert erlitten hat, zu neuen Beziehungen mit dem jüdischen Volk führt. Wir möchten das Bewußtsein der Sünden der Vergangenheit in einen entschiedenen Einsatz für eine neue Zukunft wandeln, in der es niemals mehr antijudaistische Ressentiments unter den Christen und antichristliche Ressentiments unter den Juden gibt, sondern im Gegenteil, einen gegenseitigen Respekt, wie dies jenen zukommt, die den einzigen Schöpfer und Herrn verehren und einen gemeinsamen Vater im Glauben haben, Abraham.

Schließlich laden wir alle Männer und Frauen guten Willens dazu ein, intensiv über die Bedeutung der Schoa nachzudenken. Die Opfer aus ihren Gräbern und die Überlebenden durch ihr lebendiges Zeugnis, dessen was sie erlitten haben, sind zu einem unüberhörbaren Schrei geworden, der die Aufmerksamkeit der gesamten Menschheit weckt. Sich an das schreckliche Drama zu erinnern heißt, sich umfassend der heilsamen Mahnung bewußt zu werden, die es in sich birgt: Man darf den vom Antijudaismus und Antisemitismus infizierten Samen niemals mehr gestatten, im Herzen des Menschen Wurzeln zu schlagen.

Anmerkungen

[1] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Tertio Millennio Adveniente", 10. November 1994, Nr. 33: AAS 87 (1995), 25. [2] Vgl. Johannes Paul II., Ansprache in der Römischen Synagoge am 13. April 1986, 4: AAS 78 (1986), 1120. [3] Johannes Paul II. zum Angelus am 11. Juni 1995: Insegnamenti 181 (1995), 1712. [4] Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an jüdische Führungspersönlichkeiten in Budapest am 18. August 1991, 4: Insegnamenti 142 (1991), 349. [5] Johannes Paul II., Enzyklika „Centesimus Annus", 1. Mai 1991, Nr. 17: AAS 83 (1991), 814–815. [6] Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an die Delegierten der Bischöflichen Konferenz für Katholisch-Jüdische Beziehungen, 6. März 1982: Insegnamenti 51 (1982), 743–747. [7] Vgl. Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche", 24. Juni 1985, VI, 1: Ench. Vat. 9, 1656. [8] Vgl. Johannes Paul II., Ansprache während des Symposions „Die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich" am 31. Oktober 1997, 1: L'Osservatore Romano vom 1.11.1997, S.6. [9] Vgl. II. Vat. Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate", Nr. 4. [10] Vgl. B. Stasiewski (Hrsg.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche, 1933–1945, Bd. I, 1933–1934 (Mainz 1968), Appendix. [11] Vgl. L.Volk, Der Bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934 (Mainz 1966), S.170–174. [12] Die Enzyklika trägt das Datum vom 14. März 1937: AAS 29 (1937), 145–167. [13] La Documentation Catholique, Jhg. 29 (1938), 1460. [14] AAS 31 (1939), 413–453. [15] Ebd., 449. [16] Vertreter jüdischer Organisationen und andere namhafte Juden haben mehrfach der weitsichtigen Diplomatie Pius' XII. öffentlich ihre Anerkennung ausgesprochen. So stellte beispielsweise Dr. Joseph Nathan als Vertreter der Italienisch-Jüdischen-Kommission am 7. September 1945 fest: „Alles in allem anerkennen wir, daß der Heilige Vater und alle Gläubigen, die seinen Anweisungen folgten, in den Verfolgten ihre Brüder wiedererkannten und mit großer Anstrengung und Selbstverleugnung sich beeilten, uns zu helfen, ohne auf die schrecklichen Gefahren Rücksicht zu nehmen, denen sie sich damit ausgesetzt haben (L'Osservatore Romano vom 8.9.1945, S. 2). Am 21. September des gleichen Jahres empfing Pius XII. in Privataudienz den Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses, Dr. A. Leo Kubowitzki, der „dem Heiligen Vater im Namen der Union jüdischer Gemeinden herzlich dankte für das Bemühen der katholischen Kirche um die Juden in ganz Europa während des Krieges" (L'Osservatore Romano vom 23. September 1945, S. 1). Am Donnerstag, den 29. November 1945, traf der Papst etwa 80 Vertreter jüdischer Flüchtlinge aus den verschiedenen Konzentrationslagern, die „sich geehrt fühlten, dem Heiligen Vater persönlich danken zu können für seine Weitherzigkeit gegenüber den Verfolgten des Naziregimes" (L'Osservatore Romano, 30. November 1945, S. 1). Anläßlich des Todes Pius' XII. im Jahr 1958 erklärte Golda Meir in einer vielsagenden Botschaft: „Wir teilen die Trauer der Menschheit. Während des grauenvollen Martyriums unseres Volkes hat der Papst seine Stimme für die Opfer erhoben. Das Leben in unserer Zeit wurde bereichert durch eine Stimme, die die großen moralischen Wahrheiten in den Wirrnissen des täglichen Kampfes ansprach. Wir trauern um einen bedeutenden Diener des Friedens." [17] Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an den Vertreter der Bundesrepublik Deutschland am Heiligen Stuhl am 8. November 1990, 2: AAS 83 (1991), 587–588. [18] L. c. Nr. 4. [19] Ansprache an jüdische Führungspersönlichkeiten in Straßburg am 9. Oktober 1988, 8: Insegnamenti 113 (1988), 1134. [20] Johannes Paul II., Ansprache an das Diplomatische Corps am 15. Januar 1994, 9: AAS 86 (1994), 816. [21] Johannes Paul II., Ansprache in der Römischen Synagoge am 13. April 1986, 4: AAS 78 (1986), 1120. [22] Johannes Paul II., Botschaft anläßlich der Erinnerung an die Schoa am 7. April 1994, 3: Insegnamenti 171 (1994), 897 und 893.

Verfügungen für das Lebensende

Wem nützt ein Patiententestament?

Das Patiententestament, das auf die amerikanische Patientenverfügung „living will" zurückgeht, stößt in Deutschland zunehmend auf Interesse. Nach der derzeitigen deutschen Rechtslage hat diese testamentarische Verfügung keine Rechtsverbindlichkeit. In den Richtlinien der Bundesärztekammer zur Sterbebegleitung, die momentan überarbeitet werden, wird das Patiententestament eine starke Aufwertung erfahren. Für die Kirchen stellt sich die Frage, ob und wieweit sie sich an der Diskussion über eine solche Vorabverfügung beteiligen sollen.

Die moderne Medizin rettet vielen Menschen das Leben. Ihr wird aber auch der Vorwurf gemacht, daß sie bei vielen Menschen ein menschenwürdiges Sterben verhindere, weil sie das Sterben unnötig in die Länge ziehe. Viele Menschen haben Angst davor, von der medizinischen Apparatur und den Ärzten dazu verurteilt zu werden, auch dann weiterleben zu müssen, wenn für sie das Leben zur Qual geworden ist. Bei den Fragen, wieviel Lebenserhaltung und Lebensverlängerung am Ende des Lebens noch durchzuführen sind und wann Therapien abgebrochen werden können, kann das sogenannte *Patiententestament* eine wichtige Hilfe darstellen. Das Patiententestament ist zudem zu sehen vor dem Hintergrund einer Gesellschaft, die unter anderem gekennzeichnet ist von einer Wertepluralität, einer wachsenden Individualisierung, der Verdrängung von Leiden und Sterben und der Auflösung traditioneller Familienstrukturen.

Auch diese gesellschaftlichen Veränderungen lassen ein Patiententestament sinnvoll erscheinen, insofern es inhaltlich das festschreibt, worüber früher noch weitgehend Einigkeit bestand und über das man in der Familie gesprochen hatte. Unter dem Begriff Patiententestament wird eine *ganze Palette von Möglichkeiten* zusammengefaßt, konkrete Maßnahmen im Hinblick auf das Lebensende zu verfügen. Der Begriff „Testament" ist in diesem Zusammenhang allerdings mißverständlich, weil ein solches ja erst nach dem Tod wirksam wird, die Inhalte eines Patiententestaments aber schon zu Lebzeiten, wenn auch in besonderer Weise erst am Lebensende, zur Geltung kommen sollen. Man will deshalb den mißverständlichen Begriff Patiententestament durch den der Patientenverfügung ersetzen, was bislang aber nicht voll gelungen ist, weil der Begriff Patiententestament doch weithin in der Fachliteratur eingebürgert und auch in der Umgangssprache üblich ist. Während die Fachdebatte schon etliche Jahre geführt wird, ist die breite Öffentlichkeit im Hinblick auf die Möglichkeit und die Problematik einer solchen Vorabverfügung noch ziemlich uninformiert.

Ihr Vorbild hat die Patientenverfügung in den *Vereinigten Staaten von Amerika*, insbesondere in dem kalifornischen Natural Death Act, der 1977 in Kraft getreten ist. Nach diesem Gesetz können Kranke wie Gesunde widerrufbar eine schriftliche Willenserklärung (living will) abgeben, in der der Arzt angewiesen wird, im Falle ihrer tödlichen Erkrankung (terminal condition) lebensverlängernde Maßnahmen nicht vorzunehmen. Sofern der Patient schwer erkrankt ist, ist dieser living will bindend. Der Arzt, der, der Anweisung folgend, lebensverlängernde Maßnahmen unterläßt, kann nicht wegen Tötung zur Verantwortung gezogen werden. Inzwischen ist diese Patientenverfügung in den allermeisten amerikanischen Bundesstaaten durch spezielle Gesetze rechtsverbindlich geworden.

Die Diskussion über die Patientenverfügung wird in nächster Zeit auch in der Bundesrepublik zunehmen. Denn die *Bundesärztekammer* ist dabei, ihre Richtlinien zur Sterbebegleitung zu überarbeiten (vgl. HK, Juli 1997, 336 ff.), und in diesen Richtlinien, die im Sommer oder Herbst dieses Jahres verabschiedet werden sollen, wird die Patientenverfügung eine nicht zu übersehende Aufwertung erfahren. Die Patientenverfügung wird in dem jetzigen Richtlinienentwurf gesehen als „wesentliche Hilfe für das Handeln des Arztes", das „als wichtiges Element des Selbstbestimmungsrechtes verantwortungsvoll bei der Ermittlung des mutmaßlichen Willens zu beachten" ist. Diese Funktion der Patientenverfügung, dies wurde auf einem von der Bundesärztekammer Anfang Januar 1998 durchgeführten Symposium zu dem Richtlinienentwurf deutlich, scheint vielen Sachverständigen noch zu schwach: Als explizite Willenserklärungen der Betroffenen sollen Patientenverfügungen künftig einen ähnlichen Status erhalten wie aktuelle Äußerungen; sie sollen also *grundsätzlich rechtsverbindlich* sein.

Hohe Wertschätzung in der Bevölkerung

Dem hohen Stellenwert, den die Patientenverfügung künftig einnehmen soll, entspricht die Wertschätzung, die sie in der Bevölkerung erfährt. Das Institut für Demoskopie Allensbach hat die Möglichkeit zu einem Patiententestament im Oktober 1995 in einer repräsentativen Umfrage einem Querschnitt der Bevölkerung vorgestellt und danach gefragt, ob man diese Möglichkeit gut oder nicht gut finde. 70 Prozent der Befragten befanden diese Möglichkeit für gut, nur 16 Prozent sprachen sich dagegen aus; 14 Prozent waren unentschieden. Der Grad der Zustimmung war übrigens abhängig vom Lebensalter. Je jünger die Befragten waren, de-

sto aufgeschlossener zeigten sie sich gegenüber der Idee einer solchen Vorausbestimmung.

Unter einer *Patientenverfügung* versteht man näherhin Äußerungen eines Patienten oder möglichen Patienten, die im Hinblick auf Lebenssituationen getroffen werden, in denen sich der Betroffene nicht mehr äußern kann. Patientenverfügungen werden also prospektiv und vorsorglich verfaßt und beziehen sich auf Handlungsentscheidungen im medizinischen und insbesondere klinischen Kontext. Solche Verfügungen sind nicht an eine genau definierte, z. B. schriftliche, Form gebunden; möglich sind auch bestimmte mündliche Äußerungen oder Tonband- und Videoaufzeichnungen. Der Patient legt dabei Präferenzen fest hinsichtlich des Umfangs, der Grenzen und der Art der medizinischen Behandlung, die ihm im Krankheitsfall widerfahren soll. In der Regel geschieht dies mit Hilfe von *Textvorlagen oder Formularen*. Die meisten dieser Formulare sind vorrangig Erklärungen zum Therapieverzicht. Andere Formulare beinhalten darüber hinaus auch Erklärungen zu den Formen der Therapie und zu relevanten Wertvorstellungen des Patienten. Sie sind von daher besser geeignet, die persönliche Einschätzung des Patienten zu transportieren und somit eine Kommunikation zwischen Patient und Arzt zu ermöglichen.

In einer wertepluralen Gesellschaft ist es wichtig, daß der Arzt um die persönliche Wertehierarchie des Patienten weiß, denn nur so kann er sichergehen, daß die von ihm getroffenen Entscheidungen mit dem Willen des Patienten übereinstimmen. Verpflichtender Inhalt einer Patientenverfügung kann allerdings nur *moralisch und rechtlich erlaubtes Handeln* sein. Daher können zwar ärztliche Bemühungen um Lebensverlängerung wirksam abgelehnt, nicht aber die Vornahme ärztlicher Maßnahmen zur direkten aktiven Lebensbeendigung verlangt werden. Das Handeln des Arztes unterliegt neben dem Tötungsverbot auch noch anderen Maßstäben; so ist er zum Beispiel verantwortlich für den effizienten Einsatz von Personal und den angemessenen Umgang mit knappen Ressourcen.

Eine weitere Form der vorsorglichen Selbstbestimmung hinsichtlich medizinischer Behandlungen ist die *Betreuungsverfügung*. Mit ihr wird eine bestimmte Person autorisiert, Entscheidungen zu treffen, die der Patient selbst – aufgrund seiner Äußerungsunfähigkeit – nicht mehr fällen kann. Da es sich bei dieser vom Patienten eingesetzten Person seines Vertrauens nicht um einen vom Vormundschaftsgericht eingesetzten Betreuer handelt (§ 1896, 1 BGB), sondern um einen Bevollmächtigten (§ 1896, 2 BGB), ist der Begriff Betreuungsverfügung etwas mißverständlich. Der Bevollmächtigte spricht und entscheidet an Stelle des Patienten; daher ist dessen Entscheidung so zu behandeln, als ob sich der Patient selber äußern würde. Als Bevollmächtigter können nicht allein Angehörige im Sinne von Ehegatten und anderen Verwandten bestimmt werden, sondern auch andere Bezugspersonen. Gerade angesichts der zunehmenden Auflösung traditioneller Familienstrukturen ist dies bedeutsam.

Neue Perspektiven für konfessionsverschiedene Ehen



498 Seiten,
Paperback, DM 88,–
öS 642,– /SFr 84.–
ISBN 3-451-26547-8

NEU

Silvia Hell erarbeitet eine Theologie der konfessionsverschiedenen Ehe, stellt die Unterschiede wie auch die Möglichkeiten für eine Annäherung dogmatischer Positionen vor Augen und entwickelt ein verbindendes Modell: Aufgabe aller christlichen Kirchen ist es, die Schöpfungswirklichkeit der Ehe zu bewahren, zu schützen und ihre Bedeutung zu entfalten. Dies ist der Sinn des Segnens. Die Autorin geht daher der Frage nach, ob und inwiefern die kirchliche Trauung als Segenshandlung beschrieben werden kann.
Ein Grundlagenwerk zur Theologie der konfessionsverschiedenen Ehe.

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

Die Konzeption der Patienten- und Betreuungsverfügung gründet auf dem Respekt vor der Autonomie des einzelnen und dem daraus abgeleiteten Recht auf Selbstbestimmung und dient dem Schutz und der Durchsetzung persönlicher Interessen bzw. Präferenzen im Hinblick auf medizinisches Handeln. Dabei wird (stillschweigend) vorausgesetzt, daß die individuellen Behandlungswünsche des Patienten in Differenz zu den standardisierten Behandlungsabläufen in der Klinik stehen (können) (vgl. *H.-M. Sass/R. Kielstein,* Die medizinische Betreuungsverfügung in der Praxis, hg. v. Zentrum für medizinische Ethik [Medizinethische Materialien, 111], Bochum 1996).

Respekt vor der Autonomie des einzelnen

Bezüglich der Validität und Verbindlichkeit der Patientenverfügung begegnet man in der Diskussion zwei unterschiedlichen Positionen. Die erste Position wird mehrheitlich von Juristen und Ärzten vertreten und besagt, die Patientenverfügung habe bei der Feststellung des mutmaßlichen Patientenwillens lediglich eine unterstützende Funktion. Die zweite Position – sie wird vor allem von Ethikern vertreten – besagt, die Patientenverfügung sei grundsätzlich verbindlicher Ausdruck des Patientenwillens. Zur Stützung der ersten und zur Schwächung der zweiten Position wird auf unterschiedliche *Diskrepanzen bzw. Differenzen* verwiesen: der zeitliche Abstand zwischen dem Verfassen und dem Umsetzen der Patientenverfügung, die Differenz zwischen vorgestellter und realer Situation, die Differenz zwischen Gesagtem und Gemeintem und schließlich die Differenz zwischen Gemeintem und Verstandenem.

Hierzu ist folgendes zu sagen: Das Problem des zeitlichen Abstandes zwischen dem Verfassen und Umsetzen der Patientenverfügung läßt sich dadurch entschärfen, daß die Patientenverfügung in bestimmten Abständen durch eine neu datierte Unterschrift bestätigt oder abgeändert wird. Im übrigen wird das hier festgestellte Problem nicht durch den zeitlichen Abstand als solchen aufgeworfen, sondern durch die zwischenzeitlich vom Verfasser gemachten neuen Erfahrungen.
Der Differenz zwischen der Situation, die sich der Verfasser beim Abfassen der Verfügung vorstellt, und der realen Situation, wie sie sich bei der Umsetzung in der Klinik darstellt, läßt sich dadurch begegnen, daß man in der Verfügung nicht die spezifische klinische Situation in den Vordergrund rückt, denn hierbei ist der Patient sowieso Laie, sondern es sollen jene für den Patienten ausschlaggebenden allgemeinen Kriterien in den Vordergrund gestellt werden, die dann auf unterschiedliche klinische Situationen angewendet werden können. Bei der Differenz zwischen Gesagtem und Gemeintem wird unterstellt, daß der Patient das von ihm Gemeinte sprachlich nicht kompetent und eindeutig ausgedrückt hat. Stand er vielleicht unter dem Einfluß bestimmter Personen oder außergewöhnlicher Umstände?

Dem genannten Problem kann man weitgehend begegnen durch sorgfältig entwickelte Formulare. In diesem Zusammenhang gilt es auch zu beachten, daß im Leben die allerwenigsten Entscheidungen vollkommen unabhängig und unbeeinflußt getroffen werden. Warum sollten dann von den in der Patientenverfügung getroffenen Entscheidungen höhere Standards gefordert werden? Die Differenz zwischen dem vom Patienten Gemeinten und vom Behandelnden Verstandenen ist ebenfalls weitgehend zu minimieren durch sorgfältige Formulierungen in der Patientenverfügung. Von dem Behandelnden ist zudem eine Offenheit für das zu Verstehende zu erwarten. Das Problem der angemessenen Interpretation ist ein hermeneutisches, es stellt sich generell in der zwischenmenschlichen Kommunikation und ist nicht spezifisch für die Patientenverfügung.
Die genannten Diskrepanzen werden zum Teil aufgehoben, zumindest aber verringert, wenn *erschöpfende Formen und unmißverständliche Formulare* der vorsorglichen Patientenverfügung geschaffen werden. Hierbei ist an folgende Kriterien zu denken: Patientenverfügungen müssen erstens im Zustand voller Zurechnungsfähigkeit verfaßt werden; zweitens wohlinformiert, wohlüberlegt und frei von Zwängen formuliert werden; drittens ein Mindestmaß an innerer Konsistenz erkennen lassen, da sonst die gewählten Präferenzen nicht eindeutig erschlossen werden können und viertens im Fall ihrer Anwendung die immer noch aktuelle Auffassung des Betroffenen widerspiegeln. Es bleibt dann immer noch die Frage, ob man an die Kommunikation in der Patientenverfügung formal höhere Ansprüche stellen muß als an sonstige bedeutsame Kommunikationsformen.

Expliziter Wille des Patienten

Die Problematik der Patientenverfügung, dies kann nicht geleugnet werden, hängt im wesentlichen mit den aufgezeigten Diskrepanzen zusammen. Bei weitgehender Minimierung dieser Diskrepanzen und Beachtung der zuvor genannten Kriterien müßte es allerdings möglich sein, die Patientenverfügung als expliziten Willen des Patienten anzusehen. Sie nur als Indiz oder wichtiges Element für den mutmaßlichen Patientenwillen zu betrachten, widerspricht dem Autonomieprinzip und dem Selbstbestimmungsrecht des Patienten (vgl. *C. Kaminsky,* Gesagt, Gemeint, Verstanden? Zur Problematik der Validität vorsorglicher Patientenverfügungen, hg. v. Zentrum für medizinische Ethik [Medizinethische Materialien, 115], Bochum 1997).

Schreibt man der Patientenverfügung künftig eine *Rechtsverbindlichkeit* zu, wird der *Arzt* dadurch keineswegs, wie manche meinen, in eine passive und defensive Position gedrängt. Er kann sich vielmehr darauf konzentrieren, die schwierige und verantwortungsvolle Frage zu klären, ob eine infauste Prognose im Sinne der Beschreibung in der Patientenverfügung besteht. Er muß auch überprüfen, ob der Patient seine Meinung geändert hat oder ob Anhaltspunkte für Defizite

bei der Willensbildung bestehen. Mit der Art der Sterbebegleitung braucht der Arzt sein Gewissen dann nicht zu belasten, wenn sie der Patient für sich selbst getroffen hat. Ist die Patientenverfügung rechtsverbindlich, so muß der *Patient*, der die mit der antizipierten Behandlungsanweisung verbundene Prognose gewagt hat, keine Angst haben, daß sein Wille in den letzten Tagen seines Lebens gebrochen wird. Damit wäre ein wichtiger Beitrag dazu geleistet, um das Verhältnis zwischen Arzt und Patient in dem äußerst empfindsamen Bereich der Sterbehilfe zu entkrampfen. Und dies wäre für beide von Vorteil (vgl. *L. Schöllhammer,* Die Rechtsverbindlichkeit des Patiententestaments, Berlin 1993).

Auch für die *Kirchen* stellt sich die Frage, ob und gegebenenfalls wie weit sie sich an der Diskussion um die Patientenverfügung beteiligen sollen. Sollten sie sogar ein eigenes Formular entwickeln, das auf christlichen Wertvorstellungen aufbaut? Auch wenn über die Sinnhaftigkeit der Patientenverfügung kein Zweifel besteht, sollten die Kirchen in diesem sensiblen und höchstpersönlichen Bereich doch eher zurückhaltend sein und keine direkte Empfehlung zum Ausfüllen eines solchen Formulares an ihre Mitglieder aussprechen. Eine solche Empfehlung könnte allzu schnell als sanfter Druck empfunden werden und die Freiheit der Gewissensentscheidung beeinträchtigen.
Für den Fall aber, daß Mitglieder ihre Kirche in dieser Angelegenheit direkt um Rat angehen, kann es durchaus hilfreich sein, wenn man auf ein eigenes Formular verweisen kann, das insbesondere auch christliche Präferenzen zum Ausdruck bringt. Bei der Ausarbeitung eines solchen Formulares könnte man sich fürs erste an dem im neuen „Evangelischen Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen" abgedruckten Text orientieren, der aber wohl noch zu allgemein gehalten ist:

„Ich glaube, daß meine Zeit in Gottes Händen steht. Solange eine realistische Aussicht auf Erhaltung eines erträglichen Lebens besteht, erwarte ich ärztlichen und pflegerischen Beistand unter Ausschöpfung aller angemessenen Möglichkeiten. Auf jeden Fall erwarte ich ausreichende Schmerzbehandlung. Nach Möglichkeit möchte ich in meiner vertrauten Umgebung bleiben können. Für den Fall, daß ich durch Krankheit, Unfall oder sonstige Umstände zur Bildung oder Äußerung meines Willens nicht mehr in der Lage bin, erkläre ich hiermit: Ich lehne aktive Sterbehilfe ab, aber ich will auch nicht, daß mein Leben um jeden Preis verlängert wird. Deshalb bitte ich, vom Einsatz lebensverlängernder Maßnahmen abzusehen, die mich nur daran hindern, in Ruhe zu sterben. Ich bitte in dieser Situation um christlichen Beistand. Sollte die gerichtliche Bestellung eines Betreuers oder einer Betreuerin als gesetzlicher Vertreter notwendig werden, so bitte ich darum, (Name, Anschrift) mit dieser Aufgabe zu betrauen. Auch vor einer gerichtlichen Bestellung sind meine behandelnden Ärzte ihm/ihr gegenüber von der Schweigepflicht entbunden und gebeten, die erforderlichen Maßnahmen mit ihm/ihr an meiner Stelle abzusprechen (Ort, Datum, Unterschrift)." *Johannes Reiter*

Religion entdecken

Vielfältige religiöse Spuren in der Gegenwartskultur (1)

Religion ist heute vielfach ein Zauberwort, für andere ein nur mit Vorsicht zu gebrauchender Allerweltsbegriff. Sicher ist: Glaube und Kirche können es sich nicht leisten, an dem vorüberzugehen, was sich in unserer Gesellschaft an Spuren des Religiösen zeigt. Arno Schilson schlägt in Auswertung neuerer Publikationen Schneisen in dieses unübersichtliche Feld. Der zweite Teil seines Beitrags folgt im Maiheft.

Ein gewaltiger kultureller und geistiger Umbruch deutet sich an in diesen letzten Jahren des 20. Jahrhunderts. Auf breiter Front scheint die Religion zu neuem Leben zu erwachen. Dies geschieht allerdings nicht, wie man erwarten könnte, in den christlichen Kirchen. Vielmehr zeigen sich Spuren und Elemente des Religiösen mitten in der *säkularen Wirklichkeit*, also im Bereich des Profanen und Alltäglichen, aus dem gerade die Religion gründlich und endgültig eliminiert zu sein schien.
Entdecken läßt sich diese verborgene Gestalt eines Religiösen, zur Unterscheidung von den formierten Religionen und Kirchen oft „Säkularreligiosität" genannt, allerdings kaum mit den Parametern des herkömmlichen Religionsbegriffs. Wer damit substantielle Gehalte wie etwa die Existenz eines höchsten Wesens oder einer numinosen Wirklichkeit, den zugehörigen Kult sowie ein formuliertes Bekenntnis und noch dazu ein bestimmtes ethisches Verhalten, möglicherweise auch eine Gemeinschaft von Verehrern dieser letzten Wirklichkeit meint, wird in der Profanität des Alltags kaum fündig werden. Ein solcher *substantieller* Religionsbegriff, der sich weitgehend dem Christentum verdankt, bleibt ungenügend und ergänzungsbedürftig. Bedeutende Soziologen

wie *Thomas Luckmann*, der die Spur zur „unsichtbaren Religion" gewiesen hat, *Peter L. Berger* sowie *Hermann Lübbe*, vor allem aber *Franz-Xaver Kaufmann, Karl Gabriel, Michael N. Ebertz* u. v. a. m. haben demgegenüber nachdrücklich darauf hingewiesen, daß in einer modernen, von Pluralisierung und Segmentierung, von Spezialisierung und Individualisierung geprägten Gesellschaft auch das Phänomen der Religion anders, nämlich wesentlich funktional zu beschreiben und zu bestimmen ist.

Entdeckungsreise in die Vielfalt der Säkularreligion

Ein solcher *funktionaler* Religionsbegriff setzt an bei jenen Leistungen und Funktionen, die tradierte Religionen für Menschsein und Gesellschaft seit Urzeiten erfüllt haben. Zu nennen sind hier mit Kaufmann (Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, bes. 85–87) vor allem die Stiftung persönlicher Identität, die ethisch-normative Handlungsführung, die Bewältigung von Kontingenz, die soziale Integration, die Vergewisserung einer letzten Einheit der Welt sowie eine mögliche Distanzierung von jeder welthaft-greifbaren Wirklichkeit.
Wo einzelne Instanzen oder auch Institutionen der Gesellschaft mehrere dieser Dienstleistungen gleichzeitig und zudem in geballter Dichte und Intensität erfüllen, gewinnen sie demnach den Charakter und die Qualität dessen, was man – so betrachtet – als „Religion" bezeichnen darf. Mit Kaufmann ist demnach zu bilanzieren: „Vieles spricht dafür, daß diese Funktionen heute zumindest teilweise auch von Institutionen erfüllt werden, die im landläufigen Sinne *nicht* als religiös gelten....Auf der Ebene des Vergleichs einzelner Funktionen erscheint somit der Unterschied zwischen religiösen und nichtreligiösen Phänomenen weitgehend eingeebnet" (ebd. 86 f.).

Dieses Erkenntnisinstrumentar erlaubt neue Einblicke in die kulturelle und geistige Lage der Gegenwart. Trotz aller fortschreitenden Entkirchlichung, wenn nicht gar Entchristlichung kann man demnach keineswegs einfachhin den Siegeszug der Säkularisierung, also den endgültigen Abschied von jeglicher Art von Religion aus dem gesellschaftlich-öffentlichen und alltäglichen Bereich konstatieren. Im Gegenteil: Religion scheint, einem dialektischen Gegenschlag gleich, vielleicht sogar als geheimes Produkt der Moderne (vgl. *H.-J. Höhn*, Gegenmythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart. Freiburg 1994), gerade im Säkularen und fernab aller kirchlich-institutionalisierten Fassung fröhliche Urständ zu feiern. Ein Blick in die neuere Literatur, die diese Besonderheit kultureller Gegebenheiten beleuchtet, zeigt: Säkulare Wirklichkeiten und auf den ersten Blick rein profane Instanzen, welche inzwischen in der gezeigten, sowohl qualitativ als auch quantitativ beachtlichen Weise religiöse Funktionen weitgehend übernommen haben, gibt es in überreicher Zahl.

Zu einer ersten Entdeckungsreise in diese Vielfalt und diesen Formenreichtum heutiger Säkularreligion, vor allem aber in den indirekten, unthematischen und verborgenen Charakter solcher Formationen, lädt die Festschrift für den evangelischen Theologen *Karl Daiber*, die den bezeichnenden Titel „Religion wahrnehmen" (Hrsg. v. *K. Fechtner* u. a., Diagonal, Marburg 1996), benannt nach seinem „Lebensthema" (10). Gabriel lenkt hier den Blick auf eine kritische Kontrastierung des „Säkularisierungsparadigmas" und verweist ausdrücklich auf die „religionsproduktiven Tendenzen in der entfalteten Moderne" (143). Sein Fazit lautet: „Wer glaubt, die moderne Welt – und zumal die sich abzeichnende postmoderne – bringe die (christliche) Religion einfach zum Verschwinden, kann sich gehörig täuschen" (145). Tatsächlich beschreibt der Band so viele anschauliche Beispiele einer sich säkular gestaltetenden und breit ausgreifenden Religiosität, daß die Lektüre den Blick auf die kulturelle und geistige Szene der Gegenwart erweitert und vertieft.
Den Anfang machen Beiträge, die sich mit speziellen Aufgabenstellungen der Kirchen befassen. Dabei wird freilich die entscheidende Ebene der wechselseitigen Beziehung von Kirche(n) und Gesellschaft thematisiert. Spannend sind die Durchblicke zu verschiedenen Formationen der kulturellen Welt, also Kunst und Literatur, Musik und Sport, Marketing und Tourismus. Hier wird u. a. „Musik als sozialisierender Faktor und religiöser Erlebnisbereich ernst genommen" (184) und deren Verknüpfung mit kirchlicher Liturgie im „Technotanz im Kirchenraum" beim 26. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hamburg 1995 beschrieben. Dabei lassen sich gegenläufige Tendenzen erkennen: „Einerseits fortlaufende Pluralisierung der Szenen und religiöse Individualisierung und andererseits eine weiterbestehende interessierte Bezugnahme auf die christliche Tradition" (209 f.).
Bedacht werden ebenso eine „Bürger-Eucharistie. ‚Wrapped Reichstag' im Spiegel der Pressereaktionen: ein Lehrstück ästhetischer Kulturreligion" (185–200) wie die „implizite Religiosität" (217) der Fußballwelt. Mit viel Einfühlungsvermögen setzt sich ein Aufsatz über „Die Sehnsucht nach Verzauberung" mit der religiösen Prägung der Marketing-Strukturen auseinander. Dabei stellt sich angesichts des geschickten Spieles auf der Klaviatur und Symbolik des Religiösen die Frage, ob nicht der „Erfolg des Kult-Marketings... auf Defizite des kirchlichen, insbesonderes des gottesdienstlichen Umgangs mit den christlichen Symbolen hinweisen" (235) könnte.
Ein eigenes Kapitel bilden Studien zum breiten, mit dem Thema der Religion ebenfalls eng verwobenen Feld der Jugend und der Religionspädagogik. Deren Ziel „ist nicht allein die Ausbildung einer klar umschriebenen religiösen Kompetenz der Adressaten, sondern ein sichtbarer Zusammenhang religiöser Kompetenz mit allen Komponenten, welche im Rahmen des Entwicklungsprozesses einer Person eine Rolle spielen" (252). Besonders spannend wirken auch die zahlreichen Berichte aus der konkreten Praxis, die das breite Feld eines noch weit vor oder außerhalb der Kirche

liegenden religiösen Empfindens und Sehnens beschreiben, dabei jedoch zugleich die Defizite und Möglichkeiten kirchlichen Handelns artikulieren.

Eindrucksvoll bleibt eine soziologische Studie auf der Basis von Fürbittbüchern: „Von zahllosen Betern geht soziales Handeln aus, indem Intentionen formuliert werden, die auf andere gerichtet sind und deren Anliegen ‚nach oben' tragen sollen. Der einzelne bildet so eine Art Knotenpunkt. Wir können zumindest in manchen Fällen davon ausgehen, daß die, für die gebetet wird, auch wieder für andere beten. Unsere Gesellschaft ist so von einem ausgedehnten Geflecht von aufeinander gerichteten Gebetsintentionen durchzogen, das normalerweise schwer festzustellen ist, aber durch die Gestalt der Eintragungen in Fürbittbüchern punktuell manifest wird. Daran zu erinnern kann auf die, denen Religion am Herzen liegt und für die eine zunehmende Säkularisierung oft nur schwer zu ertragen ist, vielleicht tröstlich wirken" (305). Schwieriger bleibt demgegenüber wohl der Lobpreis des evangelischen Gottesdienstes, der dessen „Tendenz zur Desakralisierung, zur Entzauberung und zur rationalen Konzentration auf das Wort" (329) hervorhebt.
Die perspektivenreichen Beiträge dieser Festschrift geben viel Anlaß zu einer differenzierteren Sicht auf eine angeblich rein säkulare Wirklichkeit. In wie vielen Nischen sich hier Segmente und Elemente von Religion eingenistet haben und dabei eine erstaunliche Vitalität beweisen, wie selbst in ziemlich entlegenen Bereichen bei genauerem Hinsehen mittels eines funktionalen Religionsbegriffs die Dimensionen säkularer Religiosität erkennbar werden, zeigt sich hier auf Schritt und Tritt. Daß die breiten Dimensionen von Fernsehen und Kino wie überhaupt der Medien fehlen, bleibt bedauerlich. Doch dazu gibt es zahlreiche sonstige Studien, die diese Lücke mehr als nur füllen.

Religion im Medium Fernsehen

Dabei wird man nicht auf die Idee verfallen dürfen, einschlägig religiös artikulierte und thematisierte Sendungen des Fernsehens als besonders dominante Bereiche dieses Religiösen zu betrachten, das in der Säkularität des *Mediums Fernsehen* angesiedelt ist. Wer hier etwa an das samstägliche „Wort zum Sonntag" denkt, wird sich durch eine neuere Studie eines anderen, keineswegs freilich eines Besseren belehrt sehen. Minutiös und akribisch, die Instrumentarien einer medienwissenschaftlichen und zugleich religionswissenschaftlich bzw. theologisch gearteten Untersuchung voll ausschöpfend und damit wichtige Einsichten gewinnend, hat *Ruth Ayaß* eine Dissertation verfaßt, die „Das Wort zum Sonntag" als „Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe" (Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1997) behandelt.
Eine der wichtigsten Erkenntnisse betrifft den anschaulich vorgeführten „Entzug des Wirklichkeitsakzents, der für das ‚Wort zum Sonntag' charakteristisch ist" (282). Zudem befinde sich diese Sendung „medial betrachtet auf dem Stand der fünfziger Jahre" (280). Von einer „Abstinenz vom weltlichen Kontext" (64), von einem ungenügenden „Bild vom Zuschauer, das das Problem der Gattung konstituiert" (284) sowie von einer „geschlossenen Sinnstruktur" (283) ist kritisch die Rede. Nicht nur die medialen Möglichkeiten werden völlig unzulänglich genutzt, sondern auch der für das Fernsehen wichtige Gegenwartsbezug: „Das ‚Wort zum Sonntag' wäre, betrachtet man seine Positionierung nach den ‚Tagesthemen', ein idealer Ort, um präziser in seinen gesellschaftlichen Bezügen und zeitlichen Kontextualisierungen zu sein, schließlich wird die Samstagsausgabe der ‚Tagesthemen' ohne einen Kommentar gesendet. Eine Leerstelle wäre also vorhanden, das ‚Wort zum Sonntag' allerdings besetzt sie nicht. Seit Jahrzehnten ist kein ‚Wort zum Sonntag' mehr live gesprochen worden" (249).
So überzeugend die vernichtende Kritik aus medienwissenschaftlicher und kommunikationswissenschaftlicher Perspektive auch geraten sein mag – den eigentlich theologisch gemeinten Teilen wird man so hohes Lob keineswegs zubilligen können. Hier wirkt manches handgestrickt, beliebig und unzulänglich reflektiert. Oder kann man dem „Wort zum Sonntag" tatsächlich „zunächst Ähnlichkeiten mit den Klageliedern" (287) zubilligen? Und darf man ungestraft deren Sprecher „als Propheten und ihre Verkündigung als Prophezeiungen" (288) bezeichnen, wobei ironischerweise der Akzent auf den „kleinen Propheten" liegt? So wichtig eine empirisch exakt belegte Untersuchung und eine darauf gründende Kritik auch sein mag, so wenig darf sie den positiven Horizont und die daraus sich ergebende prospektive Aufgabenstellung so aus dem Blick verlieren, wie das in dieser Studie der Fall ist.
Genau das zeichnet eine Dissertation aus, die der Leiter der Katholischen Fernseharbeit beim ZDF, *Eckhard Bieger*, vorgelegt hat (Religiöse Rede im Fernsehen. Katholisches Institut für Medieninformation, Köln 1995). Bereits in zahlreichen Zeitschriftenbeiträgen sowie in von ihm mitverantwortlich herausgegebenen Büchern ist Bieger der Frage nachgegangen, wie das Fernsehen als breitenwirksames und bildorientiertes Medium religiöse Botschaft kongenial vermitteln und in breite Bereiche der Öffentlichkeit hinein „verkünden" kann. Große Sensibilität für die besonderen kulturellen Herausforderungen der Gegenwart, solide Kenntnis der Möglichkeiten und Grenzen dieses Mediums, theologische Gründlichkeit und die Gabe, z. T. provozierend neue Wege zu weisen und mit dem nötigen Mut auch zu gehen, zeichnen die Publikationen aus seiner Feder aus.
Die hier vorgelegte Dissertation bietet das Fundament aller späteren Ausführungen. Sie betrachtet besonders zurückhaltend – außer einer ebenfalls in dieser Studie enthaltenen soliden und doch sympathischen Kritik des „Worts zum Sonntag" (bes. 240–249) – die Konzentration kirchlicher Wirksamkeit im Fernsehen auf die *Übertragung von Gottesdiensten*. Demgegenüber wird die entschieden breitere Dimension kirchlicher Kommunikation und ihrer Formen ausführlich vorgestellt und damit die Perspektive kirchlicher Präsenz in diesem Medium erheblich erweitert. Allein schon

die Unterscheidung zwischen (schlicht als solche übertragenen) Gottesdiensten im Fernsehen einerseits und (unmittelbar für das Medium ausgestalteten) Fernsehgottesdiensten verdient Beachtung.
Einen ebenso breiten Raum nimmt die Beschreibung zahlreicher Sendungen und Sendeformen ein, die religiöse Aspekte und Inhalte mediengerecht transportieren. Eine Fülle von Einzelbeispielen hilft dazu, die Grenzen und Chancen fernsehgerechter Darbietung und Vermittlung religiöser Rede zu begreifen. Dabei überrascht ebenso die Vielfalt wie die Leistungskraft solcher Sendungen, die von gottesdienstähnlichen Feiern über Meditationssendungen, Porträts religiös engagierter Menschen, Fernsehspielen mit religiösen Sujets, Serien mit religiösen Rollenträgern (Priester, Pastoren, Nonnen als Akteure) über religiöse Themen in Talkshows bis hin zu Beratungssendungen zu religiösen Themen und Videoclips mit religiösen Songs reicht.

„Medien – Ritual – Religion"

Dabei reklamiert Bieger für sich einen gesellschaftskritischen Anspruch, denn sein Ausgangspunkt bleibt erklärtermaßen, „daß die Gesellschaft nicht nur offener für religiöse Fragestellungen geworden ist, sondern daß eine reflektierte Religiosität und der theologische Diskurs deshalb eine gesellschaftspolitische Bedeutung gewinnen werden, weil der Garten des Religiösen zu verwildern droht" (9). Die Bilanz der breit ausgreifenden und ebenso spannend wie verständlich dargebotenen Gedanken ist eindeutig und wegweisend: Nicht nur einzelne, sondern generell nahezu alle Sendeformen des Fernsehens „haben die Potenz, religiöse Rede zu realisieren" (413).
Gefordert ist daher eine offene, jede Berührungsangst meidende „Inkulturation" christlicher Gehalte und letztlich der christlichen Botschaft auch in diese Medienkultur hinein. Dabei darf die religiöse Rede „nicht einem bestimmten Ressort zugewiesen werden, so daß religiöse Sendungen nicht wie vergleichsweise im Schulsystem durch ein bestimmtes Fach abgedeckt werden können" (415). Die Nutzung aller Fernsehgenres für die Artikulation des Religiösen hätte notwendig zur Folge, „daß das bisherige Konzept religiöser Programmarbeit, nämlich die Übertragung von Gottesdiensten und die Berichterstattung über kirchliche Entwicklungen und Vorgänge, gesprengt werden muß" (417).

Diese wertvolle und anregende Dissertation Biegers wird inzwischen ergänzt durch einen von ihm mit herausgegebenen, ebenfalls im Katholischen Institut für Medieninformation erschienenen Sammelband „Den Alltag erhöhen" (Wie die Zuschauer das Fernsehen mit ihrem Leben verknüpfen. Köln 1997). Hier finden sich neben stupenden Umfrageergebnissen, die Biegers Thesen empirisch bestätigen, auch Untersuchungen zu Umgangs- und Nutzungsweisen des Mediums bei Kindern, Jugendlichen und auch bestimmten Interessengruppen erwachsener Zuschauerinnen und Zuschauer.
Von der Seite der Rezipienten wird hier eindrucksvoll aufgezeigt, welche Umgangsformen, welche Erwartungen und Erfüllungen diese mit bestimmten Sparten des Fernsehprogramms verbinden. Daß dabei Religion im Spiel ist und diese spezifische Art des „Medienreligiösen" (vgl. dazu *Arno Schilson,* Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen-Basel 1997) entschieden weiter ausgreift und Untiefen auszuloten im Stande ist, als man vermuten möchte, erweist sich hier auf Schritt und Tritt. Alltagsorientierung in und durch Fernsehshows ist ebenso aktuell wie Strukturierung des Tagesablaufes, Weltverstehen und Bewältigung von Grenzerfahrungen. Vielfach geht es um „Orientierung im Lebensalltag" (160), um konkrete Hilfen, „die Welt verstehen und dazugehören" (23) zu können.

Das griffig gemachte und packend geschriebene Büchlein eröffnet Einblicke und Perspektiven in eine meist verborgene, erst bei genauerem Hinsehen offenkundig werdende Dimension des Fernsehens, deren religiöse Konnotation aus der Sicht eines funktionalen Religionsverständnisses unübersehbar und indiskutabel erscheint. Mit seinen zupackend-anschaulichen Beschreibungen und Analysen, mit einem hilfreichen Glossar und wertvollen Literaturhinweisen versehen, erlaubt diese Publikation breiten Kreisen Einblicke in ein Medium, in dem heute, erstaunlich und überraschend genug, mehr an Religion zu finden ist, als dies in ausdrücklichen, einschlägigen und thematischen Sendungen des Fernsehens zutage tritt.
In diesem Zusammenhang ist schon jetzt hinzuweisen ist auf eine noch in diesem Sommer erscheinende einschlägige Dissertation, die das gesamte, noch viel zu wenig bearbeitete Feld des Medienreligiösen eingehend untersucht und vermißt. Der evangelische Theologe *Günter Thomas* publiziert unter dem Titel „Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens" (Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998) die Ergebnisse seiner breit ausgreifenden Studien über dieses Phänomen. Die ebenso umfassende wie perspektivenreiche Arbeit bedenkt auch theologische Aspekte.

Plädoyer für eine kluge Medienpädagogik

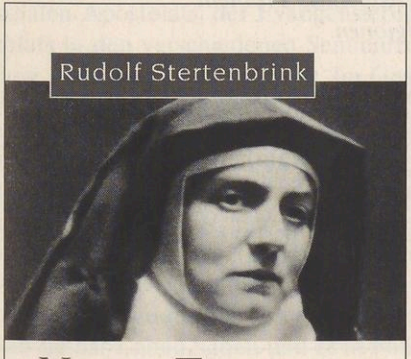
Hinter diesen zupackenden Darstellungen des Säkularreligiösen in einem konkreten kulturellen Bereich alltäglicher Wirklichkeit bleiben andere Publikationen weit zurück, obwohl sie sich mit hochinteressanten und aktuellen Aspekten gerade des Mediums „Fernsehen" kritisch befassen. Das gilt zunächst für eine Tagungsdokumentation, hrsg. von der Staatskanzlei des Landes Sachsen-Anhalt mit dem anspruchsvollen Titel „Die Macht der Medien" (Dokumentation des 4. Wittenberger Gesprächs im März 1996. Olzog, München und Landsberg am Lech 1996). Die hier versammelte intellektuelle und politische Prominenz, von den Landespolitikern angefangen über internationale Größen wie *Andrzej Szczypiorski* und *Alfred Grosser* bis hin zu *Rita Süßmuth* sowie zwei Diskussionsrunden mit unterschiedli-

cher Besetzung diskutieren das Thema aus vielfältigen, zuweilen auch kontroversen Perspektiven.
Von den Medien als Abbild der Gesellschaft über die Macht der Bilder und die Macht der Macher bis hin zu der Frage von Medienfreiheit und Medienkontrolle wird keines der längst bewegenden Themen neuerer Medienethik ausgespart. Daß dabei allerdings gerade jene virulente religiöse Dimension des Fernsehens ausgespart wird und die im Umgang damit anzusetzende „Medienethik der zweiten Dimension" (vgl. meinen einschlägigen Beitrag in dem demnächst erscheinenden Sammelband „Ethik in den Medien" hrsg. v. *Ernst Fischer*) nicht einmal in den Blick gerät, bleibt ein empfindlicher Mangel dieser gleichwohl vielschichtigen und hochinteressanten Überlegungen.

Das gleiche Thema behandelt ein Kranz von Vorträgen, der von der Evangelischen Forschungsakademie zum Thema „Medienmacht" (Wichern, Berlin 1997) herausgegeben wurde. Von den „Herausforderungen der Mediengesellschaft" ist hier ebenso reflektiert die Rede wie vom ethischen und didaktischen Umgang mit Information. Der evangelische Theologe *Henning Schröer* trifft in diesem Zusammenhang zwar die richtige Feststellung: „Religion wird durch Medien – insbesondere das Fernsehen – nicht nur vermittelt, sondern entsteht auch durch sie. Es gibt Medienreligion" (88), doch bleibt er erstaunlich sprachlos, wenn es um den Umgang damit geht. Richtig und mittlerweile nicht nur für den proestantischen Bereich wichtig bleibt hingegen seine Feststellung: „Die Theologie des Wortes braucht Einsicht in die Kraft der Bilder: Symbole statt Idole und Klischees. Hörfunk und Printmedien bleiben wesentlich. Fluch und Segen liegen nah beieinander" (89). Doch gerade das hätte man sich noch entschieden deutlicher und vor allem konkreter gewünscht.

Nochmals andere Spuren einer Medienethik, die zugleich in die breiten Bereiche der Werbung sowie in die Filmszene hineinspielt, bringt eine Münchener theologische Dissertation zur Geltung. *Thomas Bohrmann* hat mit seiner Studie „Ethik – Werbung – Mediengewalt" (Werbung im Umfeld von Gewalt im Fernsehen. Eine sozialethische Programmatik. Reinhard Fischer, München 1997. 309 S.) ein weites Feld aufgetan, das die Mühe wahrlich lohnt. Seine sozialethischen Überlegungen, gestützt auf reiches empirisches Material, gelten zunächst dem gesamten Komplex der Werbung und den darin involvierten Kommunikationsstrukturen.
Einer eindringlichen Darstellung der sozialen Prozesse der Mediengesellschaft, die als wechselseitige Verknüpfung von Differenzierung und Interpenetration, Pluralisierung und gleichzeitiger Individualisierung sowie von Globalisierung und Kosmopolitisierung zu bestimmen sind, folgen Hinweise auf die Formen einer persuasiven Werbung sowie anthropo-

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

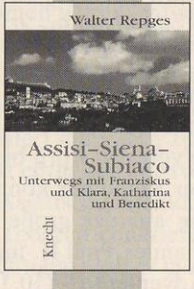
VERLAG JOSEF KNECHT FRANKFURT AM MAIN

RELIGIÖSE REISELESEBÜCHER



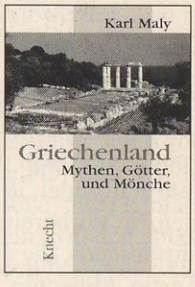
Das etwas andere REISELESEBUCH geht den biographischen und geographischen Spuren in Spanien nach, die von den drei Mystikern gezogen wurden: Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz.

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

logische Grundlagen für eine Ethik der Werbung. Deren Verantwortungsträger werden samt der daraus folgenden konkreten ethischen Konsequenzen an einzelnen Fallbeispielen sorgfältig beschrieben. Dazu gehören der Fall Benetton sowie Otto Kern ebenso wie generell das Product Placement. Aus diesem wichtigen ersten Kapitel ergibt sich ein engagiertes, gleichwohl die Grenzen deutlich markierendes Plädoyer „Für die Freiheit der Werbung" (251–255).
Ein zweiter Komplex behandelt die sozialethische Problematik von Gewaltdarstellungen, hier vor allem im Blick auf verschiedene Filmbeispiele, die hervorragend analysiert und einsichtig interpretiert werden. Angefangen vom „Terminator" über „Hard-Boiled" als Genres von Science-Fiction- bzw. Action-Filmen bis hin zum Horrorfilm „Friedhof der Kuscheltiere" wird die Wirkung dieser gewalthaltigen Medien ausführlich diskutiert. Die abschließende Wertung zielt auf eine begründete, allerdings nicht grenzenlos zu verstehende „Freiheit der ästhetischen Kommunikation" (245–249), die ihre eigenen Regeln entfalten und beachten muß. Das alles mündet in ein engagiertes Plädoyer für eine kluge und perspektivenreiche Medienpädagogik, die der Freiheit der Kommunikation und der Eigenständigkeit der Kunst hinreichend Raum gewährt.
Die sympathisch berührende Studie, die sich von der sonst vielfach üblichen Medienschelte von seiten der Kirchen und ihrer Theologie deutlich absetzt, ohne deshalb unkritisch und oberflächlich zu geraten, verdient Beachtung für das breite Feld heutiger Medienethik. Dort allerdings, wo sie, etwa im Umgang mit den konkreten Filmbeispielen, das Feld religiöser Darbietung in diesen Medien behandelt, bleibt sie leider unterhalb des inzwischen erreichten Niveaus der jüngeren Diskussion über das Medienreligiöse. *Arno Schilson*

Zeugnis und Dialog

Was bringt die Bischofssynode für Asien?

In wenigen Wochen beginnt die Bischofssynode für Asien. In der Vorbereitungsphase des Treffens gab es von asiatischen Bischofskonferenzen kritische Stimmen zu den römischen Vorgaben, die nicht ohne Wirkung geblieben sind. Entscheidendes Problem ist und bleibt für die Kirche Asiens ihre Präsenz in der Welt der Religionen.

Wie die Sonderversammlungen der Bischofssynode für Afrika (1994) und Amerika (1997) steht auch die Bischofssynode für Asien, die vom 19. April bis zum 14. Mai 1998 in Rom stattfindet, in der Reihe der kontinentalen Sondersynoden in Vorbereitung auf das große Jubiläum des neuen Jahrtausends, die Johannes Paul II. im Apostolischen Brief „Tertio Millennio Adveniente" (10.11.1994) angekündigt hat. Bei seinem Besuch auf den Philippinen aus Anlaß des Weltjugendtages in Manila, zeitgleich mit der 6. Vollversammlung der FABC, hatte der Papst am 15. Januar 1995 die Sondersynode für Asien angekündigt.
Die Vorbereitungen lagen bei Kardinal *Jan Schotte*, dem Generalsekretär der Bischofssynode. In einem Schreiben vom 6. Dezember 1996 hat dieser die Zielsetzung der asiatischen Synode umrissen: „Einer der Pläne für eine kontinentale Synode wird Asien einschließen, wo die Frage der Begegnung des Christentums mit alten lokalen Kulturen und Religionen ein dringendes Problem darstellt. Hier liegt eine große Herausforderung für die Evangelisierung, weil die religiösen Systeme wie der Buddhismus oder Hinduismus eindeutig soteriologischen Charakter haben. Darin liegt auch die Notwendigkeit einer Synode aus Anlaß des großen Jubiläums begründet, um vollständiger die Wahrheit zu erläutern, daß Christus der einzige Mittler zwischen Gott und der Menschheit und der einzige Erlöser der Welt ist, der eindeutig von den Gründern der anderen großen Religionen verschieden ist. Mit aufrichtiger Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Elemente der Wahrheit (im Englischen wird hier truth klein geschrieben), die sich in diesen Religionen finden als eine Widerspiegelung der Wahrheit (im Englischen als Truth in Großbuchstaben), die alle Männer und Frauen erleuchtet" (vgl. NA 2).

Synode für ganz Asien mit Rom als Tagungsort

Schon in Manila im Januar 1995 hatte Kardinal Schotte den asiatischen Bischöfen eher beiläufig geraten, nicht viel Zeit mit Diskussionen über den Ort der Asiensynode zu verlieren, weil Rom als Tagungsort unausweichlich feststehe wegen der vielen Erfahrungen, die man mit anderen Synoden dort schon gemacht habe und auch wegen der Überbelastung des Synodensekretariats, das es sich nicht leisten könne, seine Kräfte an mehreren Orten einzusetzen. Schotte nannte auch *ekklesiologische* Gründe für Rom als Tagungsort, weil die Synodenväter sich so am Grab des Petrus als Zentrum der Einheit und der Kollegialität der Bischöfe mit dem Papst – „apud Petrum cum Petro" – zusammenfinden könnten.

Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien wird über den Bereich der „Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen" (FABC) hinweg alle Ortskirchen in der Region, die „normalerweise Asien" genannt wird, einschließen. Das sind einmal die Kirchen im Nahen Osten (Irak, Iran, Syrien, Libanon, Jordanien und Israel), aber auch die Kirchen in Nordasien. Genannt werden hier die Ortskirchen im asiatischen Rußland und auf dem chinesischen Festland. Wegen der fehlenden Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Volksrepublik China werden Bischöfe vom chinesischen Festland nicht an der Synode teilnehmen können. Dies haben einige chinesische Bischöfe inzwischen in Pressemitteilungen auch öffentlich bedauert.

In seinen grundsätzlichen Überlegungen über den Charakter der verschiedenen kontinentalen Sonderversammlungen der Bischofssynode machte Kardinal Schotte darauf aufmerksam, daß die bestehenden kontinentalen Formen der Zusammenarbeit von Bischofskonferenzen wie CELAM für Lateinamerika, SECAM für Afrika, FABC für Asien und CCEE für Europa ekklesiologisch und theologisch von viel niedrigerem Status seien als die Versammlungen der Bischofssynode mit dem Heiligen Vater an der Spitze. Nur hier könne von einer kollegialen Ausübung des pastoralen Amtes für die universale Kirche die Rede sein, während die kontinentalen Zusammenschlüsse eher als Organe einer verbesserten praktischen Zusammenarbeit anzusehen seien.
Gerade im Blick auf die jahrzehntelange Arbeit innerhalb der FABC auf den Gebieten des interreligiösen Dialogs, des sozialen Apostolats, der Evangelisierung und des Laienapostolats in den verschiedenen Seminarreihen für Bischöfe ist diese Aussage so nicht haltbar. Im Gegenteil, viele Antworten auf die Lineamenta von Bischofskonferenzen in Asien machen deutlich, daß Bischöfe in Asien eine höhere Meinung von der theologischen Arbeit innerhalb der FABC haben und deren mangelnde Berücksichtigung bei der Erstellung der Lineamenta kritisch vermerken.

Das Thema der Asiensynode „Jesus Christus der Erlöser und seine Sendung der Liebe und des Dienstes in Asien: Daß sie das Leben haben und es in Fülle haben (Joh 10,10)" wurde vom präsynodalen Rat des Generalsekretariats, dem neben den Vertretern der römischen Dikasterien die Vorsitzenden der asiatischen Bischofskonferenzen und einige andere asiatische Bischöfe angehören, festgelegt. Kardinal Schotte betonte, die Formulierung sei ganz bewußt so gewählt worden, um herauszustellen, daß die Person Christi als Mittler und einziger Erlöser in Gottes ewigen Heilsplan und seine Mission eindeutig festgeschrieben stünden. Das Generalsekretariat erstellte zusammen mit dem Präsynodalen Rat und einigen asiatischen Theologen die „Lineamenta". Sie wurden am 3. September 1995 in Rom vorgestellt und an die Bischofskonferenzen in Asien verschickt, die bis zum August 1997 ihre Stellungnahmen und Antworten auf die im Anhang gestellten Fragen abgeben sollten.
Die Lineamenta beginnen mit einem Blick auf die Gegebenheiten des asiatischen Kontinents, der zunächst positiv in seiner kulturellen und religiösen Vielfalt beschrieben wird. Zugleich sei Asien aber auch gekennzeichnet von den Schwierigkeiten der Entwicklung in der Auseinandersetzung mit dem Kräften des globalen Marktes. In einem zweiten Kapitel wird die Geschichte der Evangelisierung rekapituliert, werden die geringen Erfolge und ihre Gründe kurz aufgezeigt und Lehren aus den Erfahrungen formuliert. Das 3. Kapitel befaßt sich mit Gottes Heilsplan in Schöpfung und Geschichte der Menschheit, der dann in der Person und Sendung Jesu Christi (4. Kapitel) als erfüllt bezeichnet wird. Immerhin wird eingeräumt, daß radikale Fragen im Hinblick auf die Einzigartigkeit Jesu Christi in der Heilsgeschichte seitens asiatischer Theologen gestellt worden sind, die allerdings eine kleine, wenn auch lautstarke Minderheit darstellten (Nr. 23). Ihre Versuche, ein „Neu-Schreiben" (re-writing) des Evangeliums auf der Basis sozialer, kultureller und politischer Agenden zu versuchen, würden dem Glauben nicht gerecht.

Das erste Vordokument stieß auf viel Kritik

Unter den Reaktionen der asiatischen Bischofskonferenzen fällt die Antwort der *Japanischen Bischofskonferenz* aus dem Rahmen, weil sie sich nicht damit begnügt, die vorgegebenen Fragen der Reihe nach zu beantworten, sondern diese als nicht zutreffend zurückweist. Die Vorgaben und Bewertungskriterien sollten aus Asien und nicht aus einem europäischen Bezugsrahmen heraus entwickelt werden. Die japanischen Bischöfe haben deshalb ihre eigenen Fragen formuliert und sie den Priesterseminarien, den theologischen Fakultäten, den Ordensgemeinschaften, einzelnen Priestern und Ordensleuten sowie Laienräten zur Beantwortung vorgelegt. Die Antworten enthalten wertvolle Hinweise für die Synodenarbeit. Die Asiatische Synode solle nicht einfach nach dem Muster der anderen kontinentalen Synoden ablaufen, sondern berücksichtigen, daß es in Asien bestimmte kulturelle, sprachliche und regionale Gemeinsamkeiten gibt. Die Einteilung in Arbeitsgruppen solle daher eher nach thematischen Vorgaben oder religiösen Kulturen (islamische, hinduistische, buddhistische, konfuzianistische Länder etc.) erfolgen.

Wie viele andere Bischofskonferenzen auch merkt die Japanische Bischofskonferenz an, die Lineamenta machten kaum Gebrauch von dem reichen theologischen Material, das die FABC auf ihren Vollversammlungen und anderen theologischen Seminaren erarbeitet habe. Die Verweise auf die theologische Arbeit asiatischer Theologen seien sehr negativ und defensiv ausgefallen. Die japanischen Bischöfe plädieren für einen mehr asiatischen theologischen Ansatz, der nicht nur abstrakte intellektuelle Einsichten, sondern auch die lebendige Glaubenserfahrung der asiatischen Christen berücksichtige. So reiche es nicht aus, Jesus Christus als den „Wahrheit" darzustellen, wenn nicht gleichzeitig gezeigt werde, wie er auch der Weg und das Leben sei.

Die *Indische Bischofskonferenz* spricht sich in ihrer Stellungnahme für eine Pluriformität der Theologie aus und betont die Notwendigkeit, eigenständige kontextuelle Theologien zu schaffen. Die indischen Bischöfe sind weiterhin der Meinung, daß eine „gemeinsame Methodologie und ein gemeinsamer Ausdruck des Glaubens bei der Verkündigung des Evangeliums an die asiatischen Völker nicht formuliert werden kann. In der Christologie gilt es zu bedenken, daß die Aussage von der Einzigartigkeit Jesu Christi als einziger Sohn des Vaters und einziger Erlöser der Menschheit eine Glaubensaussage darstellt, die am Ende eines Prozesses im Glauben steht, aber nicht an den Anfang einer Glaubensreise gehört." Ebenfalls zu Fragen der Christologie äußern sich die *vietnamesischen* Bischöfe und merken an, daß die Sprache der christlichen Verkündigung in ihren kategorischen Äußerungen über den einzigen Erlöser Jesus Christus, die absolute Notwendigkeit der Taufe für das Heil und die herabsetzende Art von allen, die nicht getauft sind und nicht zur Kirche gehören, als „Heiden" zu sprechen, die Menschen in Vietnam in der Vergangenheit verletzt habe.
Die Bischöfe in *Indonesien* finden die Passagen in den Lineamenta, in denen vor „zuviel Dialog" gewarnt wird, „alarmierend" und nicht zutreffend. Schließlich beinhalte auch der Dialog das Zeugnis des Glaubens und Bekehrungen erfolgten nun einmal nicht nur über den Weg der „Verkündigung", sondern seien immer noch das Werk des Heiligen Geistes. Die Bischöfe von *Bangladesch* fordern in ihrer Antwort die Überwindung der Kluft zwischen Armen und Reichen, wie sie sich in der Massenarmut in mehreren asiatischen Ländern zeige. Angesichts der Tatsache, daß in Bangladesch vier große Religionen zusammenleben – Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum – sollten Anstrengungen, religiöse Intoleranz zu bekämpfen und eine Atmosphäre gegenseitiger Annahme gefördert werden. Der interreligiöse Dialog könne dazu beitragen, der Kultur der Technologie und des Konsums entgegenzuwirken, die die traditionelle Spiritualität und Volksreligiosität bedrohen.

Das theologische Grundproblem: Jesus Christus und die anderen Religionen

Hat eigentlich nur die Kirche einem kulturell und religiös so reichen Asien etwas zu bieten, oder gibt es auch für die Kirche etwas von Asien zu lernen? Der Untertitel eines Kapitels in den Lineamenta: „Jesus Christus, die Gabe der Kirche an Asien" legt jedenfalls den Verdacht nahe, als ob es die Kirche sei, die Jesus Christus irgendwie „besitze" und Asien als Geschenk anzubieten habe. Man mag dies als verunglückte Formulierung abtun, sollte aber doch festhalten, daß hier eine Sicht von Kirche deutlich wird, die nicht mehr die Gemeinschaft derer meint, die, auf Jesus Christus getauft, seine Sendung des Dienstes am Reich Gottes fortsetzt, sondern eine Institution bezeichnet, die über Jesus und seine Sendung irgendwie „verfügt".

Asiatische Theologen sind eher geneigt, „Jesus Christus als die asiatische Gabe an die Kirche" zu sehen, wenn man schon eine solch theologisch schwer zu begründende Formulierung gebrauchen will, weil Jesus von Nazareth schließlich in Asien geboren wurde und dort gelebt hat und gestorben ist. In Asien bringen der Person und der Lehre Jesu Christi in vielen Ländern gerade spirituell wache Menschen große Verehrung und Achtung entgegen. Es gibt beeindruckende Zeugnisse z. B. aus Indien, die über Jesus Christus Dinge aussagen, die sich in manchen von christlichen Theologen verfertigten dogmatischen Traktaten in dieser geistigen Tiefe und Frische nicht finden lassen. Die Zahl derer, die in Jesus Christus einen großen Lehrer, oft sogar ihren „Guru" sehen, ist wesentlich größer als der durch die Taufe in die Kirche offiziell eingegliederten Menschen.
Darauf haben gerade indische Theologen immer wieder hingewiesen, wenn sie eine Ekklesiologie fordern, die der Tatsache gerecht wird, daß es immer mehr Menschen gibt, die ihre Zugehörigkeit zu Jesus Christus und die Annahme seiner Botschaft nicht durch den Schritt in die Zugehörigkeit zur institutionell verfaßten Kirche ausdrücken wollen, sondern dies in der bleibenden Verbundenheit mit ihrer ursprünglichen religiösen Beheimatung meinen, realisieren zu können. In ihrem Leben nach dem Evangelium und eventuell auch nach der Bhagavadgita oder einer anderen Heiligen Schrift verwirklichen sie oft in überzeugender Weise die Werte des Reiches Gottes, eigentlich auch nach der Bibel und den Worten Jesu das entscheidende Kriterium für die Wahrheit, weil schließlich gilt: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen."
Die japanischen Bischöfe weisen in ihrer Antwort auf die Lineamenta auf das zentrale Problem der bevorstehenden Asiensynode hin, wenn sie schreiben: „Wenn wir zu sehr betonen, daß Jesus Christus der Eine und Einzige Erlöser ist, können wir keinen Dialog, kein Zusammenleben in Solidarität mit anderen Religionen haben." Die Lineamenta und andere offizielle Äußerungen römischer Stellen im Vorfeld der Synode erwecken in ihrer kategorischen Diktion den Eindruck, als ob eine Diskussion dieser Problematik nicht mehr erwünscht sei, die Synode vielmehr von der unumstößlichen Geltung traditioneller Aussagen der Christologie auszugehen habe.
Ein alter, verdienter Theologe wie *Josef Neuner*, der sein ganzes Leben als Theologe in Indien verbracht hat, hält kritisch fest, daß es Jahrhunderte gedauert habe, bis die dogmatischen Lehrformulierungen der Konzilien niedergelegt wurden. Alle diese Texte seien jedoch in der westlichen Welt unter Zuhilfenahme entsprechender philosophischer Denkkategorien formuliert worden, die für Menschen in anderen Kulturen heute nicht verständlich seien. Es sei nicht nur unpädagogisch, sondern auch gegen den Geist des Evangeliums, Menschen von heute und allen Völkern mit anderen Kulturen den Glauben an Jesus Christus in fertigen dogmatischen Formulierungen anzubieten (vgl. J. Neuner, Auf dem Weg zur Bischofssynode für Asien, in: Die Katholischen Missionen, 6, 1997, 190–195).

Ein anderer indischer Jesuit, *Parmananda Divarkar* aus Mumbai, spricht davon, die gegenwärtige Inkulturationsdebatte sei in eine Sackgasse geraten und es müsse ein neues Paradigma gefunden werden, das das ostasiatische Modell von Religiosität, wie es sich im Hinduismus und Buddhismus finde, zum Ausgangspunkt nehme. Die Betonung liege dabei auf dem Bewußtsein der transzendenten Wirklichkeit, die von einigen in privilegierter Weise erfahren werde und von anderen in abgeschwächter Form, aber in einer offenen Gemeinschaft, die auf vielfältige Weise sich ohne große feste Strukturen organisieren. Solange aber die katholische Kirche mit ihren komplizierten Strukturen und zentralisierter Kontrolle Asien wie ein besetztes Territorium behandle, bestehe wenig Aussicht auf einen Erfolg der Sendung des Erlösers auf dem Kontinent, in dem er einmal geboren wurde (Vidyajyoti Journal of Theological Reflection, 61, 1997, 110–111).

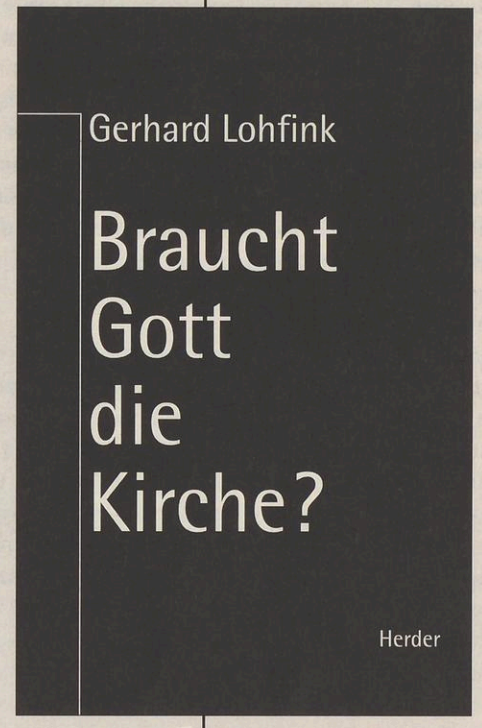
Die asiatische Kritik blieb nicht ohne Wirkung

Nach Rücklauf der Antworten der Bischofskonferenzen auf die Lineamenta begann die Arbeit am „Instrumentum Laboris". Sie ging nur zähflüssig vonstatten. Der eigentlich vorgesehene Termin Dezember 1997 für die Erstellung dieses wichtigen Dokuments für die eigentliche Synodenarbeit konnte nicht eingehalten werden. Aus mehr oder weniger zuverlässigen Quellen hieß es dazu, der zunächst vorgelegte Entwurf sei einigen Kreisen der römischen Kurie, genannt wurde die Kongregation für die Evangelisierung unter Kardinal *Tomko*, zu „dialogfreundlich" erschienen, so daß eine Überarbeitung und gleichzeitige personelle Veränderungen des für die Ausarbeitung zuständigen Komitees erfolgt seien.

So dauerte es bis zur Sitzung des Vorbereitungsrates der Synode am 7. bis 9. Februar 1998, als endlich der endgültige Text des Instrumentum Laboris in der englischen Fassung verabschiedet und an die Bischofskonferenzen versandt werden konnte. Die Forderungen einiger Bischofskonferenzen, ganz besonders der japanischen, daß zwischen der Veröffentlichung des Instrumentum Laboris und der Abhaltung der Synode wenigstens sechs Monate liegen müßten, damit die Texte übersetzt und von den Bischöfen auch studiert werden könnten, sind damit nicht annähernd eingehalten worden.

Trotz der zeitlichen Verspätung und der Schwierigkeiten bei seiner Erstellung präsentiert sich das Instrumentum Laboris als ein Dokument, das sich im Ton und in der Substanz positiv von den Lineamenta unterscheidet. So ist ein stärkerer konkreter Bezug zu Asien und asiatischen Situationen festzustellen. Der Aufbau des Instrumentum Laboris folgt zwar den Lineamenta und den dort formulierten Fragen. Aber es bleibt festzuhalten, daß die zum Teil kritischen Antworten und Anfragen seitens der Bischofskonferenzen durchaus ihren Niederschlag gefunden haben. Verschwunden sind die

Wozu Kirche?



Bereits in 2. Auflage!

432 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 39,80
öS 291,– /SFr 38.–
ISBN 3-451-26544-3
Gemeinsam mit dem Verlag Urfeld, Hagen

Die Frage nach dem Sinn von Kirche spitzt sich heute zu: die Kirchlichkeit nimmt ab, Religiosität zeigt sich neu, wenn auch in anderem Gewand. Sind nicht alle Religionen Gott als dem Geheimnis der Welt gleich nahe bzw. gleich fern?
Wozu dann Kirche?
Gerhard Lohfink stellt sich dieser Frage mit wissenschaftlicher Verläßlichkeit und auf dem Boden seiner eigenen Gemeindeerfahrung. Er befragt die Theologie Israels, die Praxis Jesu, die Erfahrungen der frühchristlichen Gemeinden ebenso wie die heutigen Erfahrungen mit Kirche. Aufsehenerregende Antworten eines großen Theologen.

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

apologetischen Töne und die implizite Kritik an gewissen asiatischen theologischen Thesen und methodischen Vorgaben.
Dies zeigt sich an den kritischen Punkten der Christologie, der Ekklesiologie und der Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs. Hier wird stärker auf die asiatischen Gegebenheiten eingegangen und berücksichtigt, daß es in bestimmten asiatischen Kontexten nicht ausreicht, dogmatische Positionen, wie sie sich in der westlichen Theologie über die Jahrhunderte ausgebildet haben, einfach zu übersetzen und zu wiederholen.
Zur Christologie werden Antworten asiatischer Bischöfe auf die Lineamenta aufgegriffen, etwa in der Formulierung, „daß die christliche Botschaft nicht einfach eine Sammlung von Lehren ist, sondern eine dynamische Beziehung mit der Person Jesu Christi darstellt" und daß, „wenn man Christus ausschließlich aus der göttlichen Perspektive und getrennt von der Welt und ihren Problemen und Schwierigkeiten sieht, diese Überbetonung des Göttlichen die einzigartige Rolle der individuellen und persönlichen Verantwortung eher schwächt oder sogar ganz aufhebt". In der Ausübung des Apostolats komme es daher darauf an, „die Werte des Evangeliums auf die lebendigen Situationen anzuwenden, die gegenwärtig in Asien herrschten, besonders auf jene, die sich mit den Auswirkungen der Sünde befassen, wie diese in der Gesellschaft sich bemerkbar machten".
Aufgegriffen wird ebenfalls die Forderung mehrerer Bischofskonferenzen, „Christus in einem asiatischen Gewand" zu präsentieren und ihn in den „Kontext der Suche asiatischer Religionen und Kulturen nach Harmonie innerhalb der offensichtlichen Paradoxe, die die menschliche Existenz bedrohen, zu stellen, d. h. zwischen Transzendenz und Immanenz, Leere und Fülle, Tod und Leben, Leiden und Freude, dem Endlichen und dem Unendlichen, Armut und Reichtum, Schwäche und Macht, dem Zeitlichen und dem Ewigen sowie dem Geschichtlichen und dem Kosmischen".

An mehreren Stellen werden Anregungen aus den Bischofskonferenzen aufgegriffen, wie z. B. dem Zeugnis des Lebens den Vorrang vor der dogmatischen Belehrung einzuräumen, die Einzigartigkeit Jesu Christi nicht an den Anfang der Verkündigung zu stellen und in der Begegnung mit den anderen Religionen größere Ehrfurcht und Achtung vor dem Werk des Heiligen Geistes in ihnen zu zeigen.

Im Hinblick auf den *interreligiösen Dialog* argumentiert das Instrumentum Laboris weniger defensiv und apologetisch als die Lineamenta. Der interreligöse Dialog werde in den meisten asiatischen Ortskirchen mit „viel Gewinn für alle betroffenen Partner" geführt. Es gehe dabei in erster Linie um eine innere Einstellung einer geduldigen und ausdauernden Fähigkeit zur Liebe und weniger um Diskussionen und Austausch von Meinungen. Der interreligiöse Dialog wird eine „menschliche und spirituelle Pilgerfahrt" genannt, bei der es zentral um das Zeugnis der Bekehrung des christlichen Partners zum Kern seiner eigenen Religion gehe, aus der heraus er erst den Mut für das Abenteuer des Dialogs findet.
Die Christen in Asien könnten von den Angehörigen der anderen Religionen wichtige Einsichten lernen und Elemente ihrer Religiosität für sich nutzen. Genannt werden zentrale Glaubensinhalte der verschiedenen asiatischen Religionen wie die zentrale Bedeutung Gottes im Islam, die Praxis der Meditation, der Kontemplation und der Gewaltlosigkeit im Hinduismus, Loslösung und Mitleid im Buddhismus, Kindesliebe und Humanismus im Konfuzianismus, Einfachheit und Demut im Taoismus und Ehrfurcht und Respekt vor der Natur in den traditionellen Religionen.

Allerdings heißt es einschränkend, trotz der Tatsache, daß der Heilige Geist unter allen Völkern wirke, dürfe man die Augen vor der Sünde und dem Bösen nicht verschließen, das sich im Götzendienst des eigenen Ichs, im Reichtum und im Streben nach Macht auf vielfältige Weise zeige. Bei der Beschreibung der Aufgaben der Kirchen in Asien wird dann der Dialog des Lebens als zentrale Aufgabe herausgestellt. Diese Form des Dialogs werde schon auf den verschiedenen Ebenen geführt und beziehe auch die gesellschaftlichen Probleme der Diskriminierung und der sozialen Ungerechtigkeit mit ein. Der Dialog auf der Ebene des einfachen Volkes (grassroots level) werde auch zu einem vertieften Bewußtsein des religiösen Charakters der asiatischen Völker führen.

Was ist mit dem „Fußvolk" in den asiatischen Ortskirchen?

Beim Thema *Theologie der Ortskirche* wird das von verschiedenen Bischofskonferenzen kritisch angemerkte Verhältnis zwischen den Ortskirchen und der universalen Kirche angesprochen. Dazu heißt es: „Unter Wahrung der Einheit im Glauben könnte der Ortskirche eine größere Vielfalt eingeräumt werden, durch kluge Unterscheidung der örtlichen Bedürfnisse die pastoralen Prioritäten und die dafür notwendigen Strukturen zu bestimmen." Positiv ist auch zu vermerken, daß dem *Beitrag der Laien* ein größeres Gewicht gegeben und ausdrücklich die Bedeutung der christlichen Basisgemeinschaften und der „menschlichen Basisgemeinschaften", d. h. dem Zusammenleben und Arbeiten von Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit, anerkannt wird.
Im Blick auf die *gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Herausforderungen* und Probleme in Asien gibt das Instrumentum Laboris eine knappe Beschreibung der wesentlichen Faktoren und ruft die Christen als Minderheit zur interreligiösen Zusammenarbeit auf: „Überall in Asien sind die Gläubigen aller Religionen mit erstaunlich ähnlichen Krisen konfrontiert, die sich ergeben durch die Globalisierung und die wirtschaftlichen Gegebenheiten, durch Anti-Werte wie den Individualismus und Materialismus, durch die Erosion der traditionellen Werte der Familie und der Gemeinschaft, durch einen Konsumismus, bei dem der Wert der Person bestimmt wird durch das, was jemand besitzt,

durch Entwicklungsprojekte, die die Umwelt gefährden und die einheimische Bevölkerung zu Randgruppen machen, sowie durch den Druck der Medien einer fremden Pop-Mono-Kultur."

Kritisch wurde wiederholt die Frage gestellt, ob die Asiensynode nur eine Begegnung von Bischöfen sein wird, die sich auf Geheiß des Papstes in Rom treffen, oder ob auch an eine Beteiligung der Ortskirchen und ihrer Basis gedacht sei. Der Verlauf der Vorbereitungen macht deutlich, daß an eine echte Beteiligung des „Fußvolkes" in den asiatischen Ortskirchen nicht mehr zu denken ist. Anders noch als bei der afrikanischen Synode ist das Anliegen der asiatischen Synode in den Gemeinden und bei den gewöhnlichen Laien so gut wie unbekannt geblieben. Das ganze Unternehmen erscheint wohl zu Recht als eine Veranstaltung, die, von der Spitze her eingefädelt und organisiert, auch dort bleiben wird. Grundsätzliche Anfragen an die Art und Weise des Vorgehens, nicht nur im Hinblick auf die Asiensynode, sondern der ganzen Synodenarbeit überhaupt, werden von Gremien asiatischer Laien gestellt.

Die Vorgehensweise bei Vorbereitung und Durchführung ist für viele Beobachter einfach zu bürokratisch, weil die vatikanischen Behörden als zentrale Stelle in einer immer stärkeren schematischen Weise die verschiedenen Bischofssynoden „abhandeln". Die Eigenständigkeit der asiatischen Ortskirchen und die spontanen Beiträge der Basis, wenn sie denn angesprochen und aufgefordert ist, hätten kaum eine Chance, Gehör zu finden. Der Ansatz „von oben nach unten" stehe daher in der Gefahr, die eigentlichen lebendigen Kräfte innerhalb der asiatischen Ortskirchen nicht zu berücksichtigen.

Diese Einwände kamen auf einer *internationalen Konsultation zur asiatischen Synode* zur Sprache, die von der Internationalen Bewegung für intellektuelle und kulturelle Angelegenheiten (ICMICA-Pax Romana) vom 2. bis 6. März 1998 in Manila abgehalten wurde. Die gut 40 Teilnehmer, Vertreter verschiedener internationaler Jugend- und Studentenorganisationen aus Asien, trafen sich mit Bischöfen, Priestern und Fachleuten, um sich Gedanken zu machen über „Die Beteiligung der Laien in der Erneuerung und Neuaufbau der Asiatischen Kirche für das Dritte Jahrtausend". „Das Instrumentum Laboris fängt an, ‚asiatisch' auszusehen", stellte der indische Theologe *Felix Wilfred* dabei fest. Allerdings vermisse er, daß der für die asiatische Theologie so zentrale Begriff des Reiches Gottes in seiner Beziehunng zur Kirche nicht zur Sprache gebracht werde. Auch fehlten Aussagen zu Gott als Geheimnis und zur Mystik, ebenfalls entscheidend wichtige Topoi in der asiatischen Theologie.

Der philippinische Bischof *Julio Labayen* stellte in seiner Würdigung des Instrumentum Laboris heraus, daß für die asiatische Synode ein grundsätzlicher Wandel in der ekklesiologischen Perspektive gefordert sei, die vier Punkte umfassen müßte: Wandel von einer „eurozentrischen" zu einer „authentisch asiatischen" Sicht der Kirche; von einer Sicht aus der Perspektive des „Zentrums" zu einer der „Ortskirchen", von einem Modell der Kirche als „Christenheit" hin zu einer „Kirche der Armen" und von einer „institutionellen" zu einer „inkarnatorischen Spiritualität". Für die Synode selber wollen die in Manila versammelten Organisationen versuchen, in Rom parallel zur eigentlichen Synode ein Forum für Nicht-Regierungsorganisationen zu organisieren, um als Lobby Einfluß auf die Entscheidungen zu nehmen.

Es ist kein Geheimnis, daß eines der Anliegen der Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien aus der römischen Sicht eine Korrektur an „Auswüchsen der theologischen Spekulation" in Asien ist. Es gab in den letzten zehn Jahren vermehrt Hinweise, daß sich römische Stellen mit theologischen Ansätzen aus dem asiatischen Raum schwer tun. Kardinal Tomko hat im Vorfeld der Erstellung der Missionsenzyklika „Redemptoris Missio" in einigen Beiträgen vor allem indische Theologen aufs Korn genommen. Berühmt-berüchtigt ist sein kerniger Ausspruch: „Das Epizentrum aller Häresien in Asien liegt in Indien." „Redemptoris Missio" sprach dann an einigen Stellen, ohne konkrete Namen zu nennen, christologische Irrtümer in Asien an, in denen die Einzigartigkeit der Sendung Jesu Christi verdunkelt erscheine.

Hoffnungen auf Eigendynamik der Synode

Kardinal *Ratzinger* wiederum hat bei einem Besuch in Hongkong vor einigen Jahren, wo er sich mit den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen Asiens und den jeweiligen Vorsitzenden der Kommissionen für Glaubensfragen traf, unmißverständlich deutlich gemacht, daß er einige Ansätze einer Theologie der Inkulturation, wie sie sich in Asien entwickelt habe, nicht für orthodox halte. Anstelle von „Inkulturation" gelte es, von „Inter-Kulturalität" zu sprechen. Mit diesem Neologismus wollte Ratzinger sich gegen die Ansicht wenden, daß es möglich oder gar geboten sein könne, die ursprüngliche Botschaft Jesu Christi losgelöst von der philosophisch-theologischen Begrifflichkeit der griechisch-römischen Tradition in Asien unter Zuhilfenahme asiatischer religiöser, kultureller und philosophischer Terminologie zu „inkulturieren" zu versuchen. Der Prozeß der Umwandlung des Christentums durch die Arbeit der ersten Konzilien sei unumkehrbar und ein für allemal verbindlich erfolgt.

Die unter der Leitung von Kardinal Ratzinger stehende Internationale Theologenkommission hat im September 1996 ein Dokument „Das Christentum und die Religionen" vorgelegt. Die in der theologischen Diskussion weltweit vorgebrachten Thesen und Hypothesen werden darin zwar referiert, aber dann doch mit Entschiedenheit als unzureichend zurückgewiesen. „Weder die Einschränkung des Heilswillens Gottes noch die Annahme von Mittlerschaften parallel zu der Jesu, noch die Zuweisung dieser

universalen Mittlerschaft an den ewigen und nicht mit Jesus identifizierten Logos ist mit der neutestamentlichen Botschaft verträglich."
Das Vorgehen gegen verschiedene asiatische Theologen seitens der Glaubenskongregation in jüngster Zeit hat wohl auch die Zielrichtung, im Vorfeld der Synode bestimmte theologische Strömungen in Asien zurückzudrängen. Der Fall *Tissa Balasuriya* ist bei aller lokalen und inviduellen Eigenart sicher auch in diesem Licht zu sehen. Die gegenwärtig noch laufenden apostolischen Visitationen der Priesterseminare und theologischen Hochschulen überall in Asien liegen ebenfalls auf dieser Linie. Die Aktion der Glaubenskongregation, Vertreter der Indischen Bischofskonferenz im Dezember 1996 nach Rom einzuladen, um mit ihnen über die Defizite der indischen Theologie zu sprechen, war ein Vorspiel für die generellen Bemühungen, die Bischöfe auf ihre Pflichten hinzuweisen, über die Reinheit der Lehre zu wachen.
Die Weichen für die Asiensynode sind gestellt. Nach der anfänglich weit verbreiteten Skepsis, die vor allem durch die Lineamenta verstärkt wurde, hat das Instrumentum Laboris wieder etwas Hoffnung gemacht, daß das Treffen der asiatischen Bischöfe so viel Eigendynamik erzeugen wird, daß sich positive Ergebnisse für die asiatischen Kirchen ergeben könnten. Es ist symptomatisch für die gegenwärtigen Beziehungen zwischen Rom und den kontinentalen Bischofskonferenzen, daß ein so groß angelegtes, intensives Zusammensein von Bischöfen eines Kontinents mit so bescheidenen Erwartungen begleitet wird. Bedauerlich ist, daß die vielen Möglichkeiten, über die Bischöfe hinaus qualifizierte und engagierte Angehörige des „Volkes Gottes" in den Prozeß einzubeziehen, so wenig genutzt werden. *Georg Evers*

Bald gemeinsam?

Bemühungen um eine Neuberechnung des Ostertermins

Eine exaktere astronomische Berechnung soll nach dem Wunsch des Ökumenischen Rates der Kirchen eine Vereinheitlichung des Termins des Osterfestes, das gegenwärtig in verschiedenen Kirchen zu verschiedenen Zeitpunkten gefeiert wird, bringen. Die bisherigen Reaktionen auf den Vorschlag sind positiv. Schwierigkeiten kann allerdings eine griechisch-orthodoxe Interpretation des Konzils von Nizäa (325) bereiten.

Die Predigten der drei Patriarchen in Damaskus zu Ostern werden im syrischen Fernsehen im Hauptabendprogramm gesendet. Und da es zwei Ostertermine gibt, werden diese Predigten zu verschiedenen Zeitpunkten übertragen; die Differenz beträgt eine bis vier Wochen. Für viele Muslime in Syrien ist dies ein Beweis, daß die Christen nicht ernst zu nehmen sind: Ohnehin sind es so wenige, und dann feiern sie noch zu verschiedenen Terminen Ostern. Für die Christen im Nahen Osten ist der Ostertermin somit ein erhebliches Problem, für die Weltkirche wäre es jedenfalls wünschenswert, wenn es einen gemeinsamen Ostertermin gäbe.

Differenzen gibt es schon seit biblischer Zeit: Nach den Synoptikern ist das Abendmahl ein Paschamahl – Jesus stirbt damit nach dem Pascha. Nach Johannes ist der Tod Jesu am Tag des Paschas selbst. Der Tag des Pascha ist nach Jüdischem Kalender ein fester Tag: Ex 12, 1–14 par schreiben vor, das Fest am 14. Tag des ersten Monats des Jahres, dem 14. Nisan zu begehen. Die Thora spricht hier vom israelitischen Jahr, das mit der Frühlings-Tagundnachtgleiche beginnt. Das Jahr wird in diesem Kalender in zwölf Mondmonaten berechnet, womit sich zum Sonnenjahr eine Differenz von elf Tagen ergibt, die jedes dritte, manchmal jedes zweite Jahr durch die Einschaltung eines Zwischenmonats ausgeglichen wird. Somit ergeben sich in manchen Jahren Abweichungen des Jahresbeginnes vom Sonnenjahr um elf Tage und um 22 Tage.
Bereits aus dem 2. Jahrhundert sind unter den christlichen Gemeinden Spannungen bezeugt, ob Ostern nun am Tag des Vollmondes, d. h. unabhängig vom Wochentag, oder am Sonntag danach gefeiert werden sollte. Für letzteres sprach, daß die Auferstehung für den ersten Tag der Woche bezeugt war. In der Folge kam es im 3. Jahrhundert sogar zu Exkommunikationsdrohungen. Insgesamt gab es in der frühen Kirche vier verschiedene Methoden, das Osterfest zu berechnen.
Das Konzil von Nizäa (325) erstrebte dann eine einheitliche Regelung. Die Akten des Konzils sind nicht erhalten, sicher ist aber, daß das Konzil verbot, Ostern vor der Tagundnachtgleiche zu feiern, und eine einheitliche Regelung für die Gesamtkirche erreichte. Von Epiphanios von Salamis ist die Formel überliefert: Ostern soll am ersten Sonntag nach dem ersten Vollmond nach dem Frühjahrsäquinoktium gefeiert werden. Diese Regel ist bis heute von allen Kirchen akzeptiert.

Wenngleich der Grundsatz von Nizäa allgemein anerkannt war, wurden auch in der Folge die Ostertermine bisweilen unterschiedlich berechnet. Beim Konzil von Nizäa war die Berechnung des Ostertermins dem Patriarchen von Alexandria übertragen worden – in Ägypten verstand man sich

traditionell auf Astronomie. Diese Regelung wurde allerdings spätestens im 5. Jahrhundert in Rom nur als Empfehlung gesehen, dementsprechend gab es bisweilen zwei Ostertermine, einen römischen und einen alexandrinischen. Ambrosius von Mailand zog dabei den alexandrinischen vor. In den meisten Jahren wurde Ostern jedenfalls an einem gemeinsamen Tag gefeiert.
Wesentlich änderte sich dies erst mit der Einführung des Gregorianischen Kalenders im 16. Jahrhundert, der näher an der wirklichen Länge des Erdumlaufs um die Sonne liegt als der Julianische Kalender. Gegenwärtig differieren die beiden Kalender um dreizehn Tage, d. h., das Jahr beginnt nach Julianischem Kalender am 14. Januar des Jahres nach Gregorianischem Kalender.
Wenngleich heute unumstritten ist, daß der Gregorianische Kalender exakter ist, scheint es nicht einfach möglich, daß dieser von allen Kirchen übernommen wird Das Beharren auf dem Julianischen Kalender war etwa nach der Oktoberrevolution in *Rußland* Teil des Widerstandes der orthodoxen Kirche, zum anderen ergeben sich mit einer Änderung des Kalenders auch Änderungen der Fastenzeiten. So führte eine Kalenderreform in Griechenland und Rumänien 1923 zu einem Schisma („Altkalendarier"). Im Hintergrund stand dabei nicht nur das Beharren auf dem alten Termin, sondern auch die Tatsache, daß sich mit dem geänderten Kalender in der griechisch-orthodoxen Kirche die Fastenzeit verkürzt. Dazu ist anzumerken, daß das Fasten in der orthodoxen Kirche noch eine ungleich größere Rolle spielt als in der katholischen oder evangelischen. Das Schisma ist bis heute nicht beigelegt, wenngleich die Altkalendarier heute verhältnismäßig geringe Bedeutung haben.

Bemühungen des Ökumenischen Rates

Zu Beginn dieses Jahrhunderts bemühte sich vor allem das Ökumenische Patriarchat um eine Vereinheitlichung des Ostertermins. 1902 wurde von Patriarch Joachim III. von Konstantinopel die Frage aufgegriffen, 1923 richtete der Patriarch eine Enzyklika zu diesem Thema an die ganze christliche Welt. Als im selben Jahr das griechische Parlament den Gregorianischen Kalender einführte, kam es zu einem Konflikt zwischen Staat und Kirche.
Im Mai 1923 wurde bei einem Panorthodoxen Kongreß der Julianische Kalender revidiert. Dieser revidierte Kalender entspricht weitgehend dem Gregorianischen, ist aber in einzelnen Punkten noch genauer. Heute verwenden verschiedene orthodoxe Landeskirchen verschiedene Kalender: einige zur Gänze den Julianischen, andere haben teilweise den revidierten Julianischen Kalender angenommen, berechnen Ostern aber nach dem alten Julianischen Kalender, so daß Ostern immer nach dem jüdischen Pascha gefeiert wird. Die orthodoxe Kirche von Finnland verwendet schließlich den Gregorianischen Kalender.
In den zwanziger Jahren wurde weiters diskutiert, den Ostertermin auf einen fixen Tag, etwa den Sonntag nach dem zweiten Samstag im April, festzulegen, ein Vorschlag der 1928 von der britischen Regierung gemacht und u. a. vom Völkerbund unterstützt wurde. Im Hintergrund standen dabei vor allem wirtschaftliche Interessen. Dem Vorschlag stimmten damals die meisten evangelischen Kirchen sowie das Ökumenische Patriarchat (mit gewissen Vorbehalten) zu. Rom lehnte ihn 1932 definitiv mit der Begründung ab, daß diese Frage in die Kompetenz des Heiligen Stuhls falle. Das Zweite Vatikanum zeigte sich für einen fixen Ostertermin offen (vgl. die Erklärung zur Kalenderreform, die der Liturgiekonstitution als Anhang beigegeben wurde).
Eine Umfrage des ÖRK zwischen 1965 und 1967 zeigte die Bereitschaft aller Mitgliedskirchen, Ostern an einem gemeinsamen Tag zu feiern. Während die Ostkirchen an der Regelung von Nizäa festhalten wollten, bevorzugten die westlichen Kirchen einen fixen Termin. Zuletzt stand die Frage 1975 bei der Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi auf dem Programm.
In der Zwischenzeit war es um diese Frage wieder ruhig geworden. Heute scheint es nach Einschätzungen von Mitarbeitern des ÖRK, daß die meisten Kirchen in West und Ost das Festhalten an den Regeln von Nizäa bevorzugen. Auf dieser Basis erarbeitete eine Kommission des ÖRK und des Middle East Council of Churches (MECC) von 5. bis 10. März 1997 in Aleppo (Syrien) einen neuen Vorschlag: Da alle Kirchen Ostern nach demselben Prinzip berechnen, das vom Konzil von Nizäa festgelegt wurde, also am Sonntag nach dem ersten Vollmond nach der März-Tagundnachtgleiche sein soll, soll dieses Prinzip beibehalten werden. Als Basis für die Berechnungen soll aber keiner der drei Kalender verwendet werden, sondern „exakte moderne astronomische Bestimmungen".
Da die astronomischen Beobachtungen vom Ort auf der Erde abhängen, soll als Referenzpunkt der Meridian von Jerusalem gewählt werden, dem Ort, an dem Christus starb und auferstand. Das Kommuniqué schlägt vor, im Jahr 2001 mit der gemeinsamen Feier von Ostern zu beginnen. In diesem Jahr wird nämlich nach allen Berechnungen am 15. April Ostern gefeiert. Dies wäre eine gute Gelegenheit, um mit der gemeinsamen Feier zu beginnen und sie von da an beizubehalten.
Nach den vom Ökumenischen Rat der Kirchen vorgelegten Berechnungen für die Jahre 2001 bis 2025 wäre Ostern zumeist am gleichen Datum wie nach dem Gregorianischen Kalender, ein Unterschied ergäbe sich im Jahr 2019 (nach Gregorianischem Kalender am 21. April, nach astronomischer Berechnung am 24. März). Das Gremium schlug auch vor, daß vom ÖRK bis zum Jahr 2001 ein Treffen organisiert werden soll, dem dann schon Berichte vorliegen könnten und das über mögliche Schlußfolgerungen diskutieren könnte.
Mittlerweile sind mehrere Antworten von Mitgliedskirchen des ÖRK und anderen Kirchen eingegangen: von der Evangelischen Kirche von Französisch-Polynesien, dem Bund der Baptisten in Großbritannien, der orthodoxen Kirche von Griechenland, dem Päpstlichen Rat für die Einheit der Chri-

sten, den Quäkern, der Konferenz der Methodistischen Kirche in der Karibik und der Amerikas, der Presbyterianischen Kirche in den USA, der Russisch-Orthodoxen Kirche, dem syrisch-orthodoxen (altorientalischen) Patriarchat von Antiochien, der Altkatholischen Kirche in Deutschland, der Anglikanischen Gemeinschaft, der Presbyterianischen Kirche von Neuseeland, dem anglikanischen Bischof von Johannesburg und dem Vereinigten Rat der Freikirchen. Praktisch alle Antworten sind positiv, allerdings teilweise mit Einschränkungen: Vom päpstlichen Einheitsrat wurde der Vorschlag begrüßt und die Bereitschaft bekundet, auf eine Einigung beim Ostertermin hinzuarbeiten. Die Altkatholiken in Deutschland schlagen vor, als Basis für die astronomischen Berechnungen den Breiten- und den Längengrad von Jerusalem zu wählen.

Von Bedeutung scheint die Stellungnahme der orthodoxen Kirche von *Griechenland*, deren Heiliger Synod die Frage am 8. Mai 1997 diskutierte. Der Vorschlag wird begrüßt, ebenso die Beibehaltung des Systems von Nizäa. Wichtig ist vor allem folgender Einwand: Der Vorschlag, Ostern nach der heute gültigen astronomischen Berechnung zu feiern, hätte den Nachteil, daß Ostern manchmal vor dem jüdischen Pascha gefeiert wird, so etwa im Jahr 2005, wenn das jüdische Ostern durch den Einschub eines Zwischenmonats sehr spät fällt.

Hintergrund dafür ist eine bestimmte Interpretation des Konzils von Nizäa, die in der orthodoxen Tradition besonders ab dem 12. Jahrhundert große Bedeutung gewinnt: Theodoros Balsamon († nach 1195) schreibt etwa: „Die göttlichen Apostel wollten nicht, daß wir das Fest gemeinsam mit den Juden feiern. Sie legten also fest, daß das Herren-Pascha bei uns stattzufinden habe, nachdem jene das Gesetzes-Pascha vollzogen haben." Außerdem betont die Kirche von Griechenland, daß die Frage vor allem in einem panorthodoxen Kontext gelöst werden müsse.

Ein gemeinsamer Termin nach 2001?

Mit dem Festhalten am Ostertermin nach dem jüdischen Pascha wird die Realisierung des Vorhabens des ÖRK wesentlich erschwert. Wie schon erwähnt, wird im jüdischen Kalender zum Ausgleich zwischen Sonnen- und Mondkalender gewöhnlich jedes dritte Jahr durch einen Schaltmonat ausgeglichen. Damit ergibt sich nach dem jüdischen Kalender manchmal ein sehr später Ostertermin. Nach dem Julianischen Kalender ist der Ostertermin immer noch ein wenig später, nach dem astronomischen wäre er aber früher. Es ist kaum zu erwarten, daß eine Kirche in der Tradition eine so große Rolle spielt wie die orthodoxe Kirche Griechenlands, von einer Regelung abweicht, die schon so lange Zeit Brauch ist.

Umgekehrt scheint es auch schwer denkbar, daß eine Lösung gefunden wird, die zum einen dem Konzil von Nizäa gerecht wird und zum anderen die Besonderheiten des jüdischen Kalenders berücksichtigt. Dieser spielt ja, wie oben erwähnt, mit hinein: Der jüdische Kalender hat bisweilen 13 Monate, wodurch sich im darauffolgenden Jahr ein sehr spätes Pascha ergibt. Das orthodoxe Osterfest soll aber nach dem jüdischen Pascha stattfinden. Es wird daher sehr viel diplomatisches Geschick brauchen, um doch noch zu einem gemeinsamen Ostertermin zu gelangen.

Als zweite orthodoxe Kirche hat die *russische* Stellung genommen: Die Initiative wird begrüßt, das Dokument wird übersetzt und innerkirchlich zur Diskussion gestellt. Ob in der russischen Kirche Bedenken auftauchen, ist gegenwärtig schwer abzusehen: Das Festhalten am Julianischen Kalender war nach der Oktoberrevolution ein Ausdruck des Widerstandes gegen die Bolschewisten. Verschiedene Neuerungen der letzten Jahre, wie etwa Versuche, das Russische als Liturgiesprache statt des Kirchenslawischen einzuführen, stießen auf heftige Kritik innerhalb der Kirche.

Tatsächlich scheint es fraglich, ob es unbedingt nötig ist, daß alle Kirchen diese Änderung akzeptieren: Es ist für die ukrainisch-katholische Kirche offensichtlich kein Problem, daß sie in der ukrainischen Heimat zu einem anderen Termin Weihnachten und Ostern feiert (nämlich zum Julianischen Termin) als in der Diaspora (zum Gregorianischen Termin).

So schiene es auch denkbar, daß die Christen einer bestimmten Region beschließen, gemeinsam Ostern nach dieser exaktesten Berechnung zu feiern, ohne sich um die Ungenauigkeiten ihrer westlichen und östlichen Geschwister zu kümmern. In den meisten Jahren würden sie damit am gleichen Tag Ostern feiern, wie die Kirchen, die am Gregorianischen Kalender festhalten. Manchmal, zwischen 2001 und 2025 gerade einmal, würde es dann drei Ostertermine geben. Die Weltkirche würde diese Dreiheit nach der Zweiheit zu diesen wenigen Terminen kaum belasten, für das gemeinsame Zeugnis von christlichen Minderheiten in einer andersgläubigen Welt wäre aber ein wesentlicher Dienst getan.

Bei dieser Lösung bliebe allerdings das Problem für die Christen in *Jerusalem* bestehen: Gerade zu Ostern kommen unzählige Pilger aus der West- wie aus der Ostkirche nach Jerusalem, um der Kreuzigung und Auferstehung Jesu zu gedenken. Wie bisher würden sie zu dem Termin kommen, an dem bei ihnen zu Hause Ostern gefeiert wird. Sollten nun die Christen in Jerusalem mit ihren Nachbarn feiern oder mit ihren Gästen? Dabei ist nicht zu vergessen, daß neben Pilgern aus dem Westen seit dem Fall des eisernen Vorhangs auch immer mehr Orthodoxe ins Heilige Land kommen.

So scheint eine gesamtkirchliche Lösung eine fast unabdingbare Notwendigkeit. Bis dahin könnte es allerdings noch ein weiter Weg sein. Der weitere Zeitplan des ÖRK sieht vor, daß das Thema bei der Vollversammlung in Harare im Dezember dieses Jahres vorgetragen und diskutiert werden soll, es steht auch auf der Tagesordnung der Vorbereitungen der Orthodoxen für das panorthodoxe Konzil und bei verschiedenen bilateralen Dialogen. Im Jahr 2001 soll ein neuerliches Treffen zu diesem Thema vom ÖRK organisiert werden, bei dem die Stellungnahmen ausgewertet werden sollen. Daß nach 2001 zu einem gemeinsamen Termin Ostern gefeiert wird, bleibt zu hoffen. *Hannes Schreiber*

Kurzinformationen

Bischöfe setzen Arbeitsgruppe zur Schwangerschaftskonfliktberatung ein

Im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses an der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz Anfang März in Bad Honnef stand die vom Ständigen Rat am 26. Januar in Würzburg (vgl. HK, März 1998, 109 ff.) beschlossene Einrichtung einer Arbeitsgruppe zur Schwangerschaftskonfliktberatung. Sie soll Möglichkeiten prüfen, wie man dem Anliegen des Papstes gerecht werden könne, die Beratungstätigkeit „einschließlich der Konfliktberatung" zu intensivieren, ohne eine Bescheinigung der bisherigen Art auszustellen. Geleitet wird die Arbeitsgruppe von Bischof *Karl Lehmann*, dem Konferenzvorsitzenden; weitere bischöfliche Mitglieder sind der Freiburger Erzbischof *Oskar Saier* und der Dresdner Bischof *Joachim Reinelt* sowie der Münsteraner Weihbischof *Josef Voß*. Zu ständigen Beratern wurden ernannt der Kölner Generalvikar *Norbert Feldhoff*, der auch einer der Vizepräsidenten des Deutschen Caritasverbandes ist, der frühere Richter am Bundesverfassungsgericht *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, der Bochumer Verwaltungsrechtler *Peter Tettinger*, die Generalsekretärin des Sozialdienstes katholischer Frauen (SkF), *Annelie Windheuser*, *Anna-Elisabeth Thieser* von der Würzburger SkF-Schwangerenkonfliktberatung und die Vorsitzende der Caritas-Konferenzen Deutschlands (CKD) *Elisabeth Freifrau von Lüninck*. Zu ständigen Gästen der Arbeitsgruppe wurden berufen die frühere Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), *Rita Waschbüsch,* der Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe, *Paul Bocklet*, sowie der Leiter des Katholischen Büros in Bayern, *Valentin Doering*. Die Geschäftsführung des Gremiums liegt bei *Hans Langendörfer*, dem Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, und *Theo Rauschen* vom Bonner Katholischen Büro. Auf der Tagesordnung der Bischofskonferenz stand außerdem die Neuordnung der Vertriebenenseelsorge: Im Zusammenhang mit einer fälligen Überarbeitung ihrer Statuten befaßte sich die Bischofskonferenz mit der Stellung der Apostolischen und Kanonischen Visitatoren. Die Neuordnung sieht vor, daß die Apostolischen und Kanonischen Visitatoren künftig nicht mehr der Bischofskonferenz angehören. Der Beauftragte der Bischofskonferenz für Flüchtlings- und Vertriebenenseelorge, der Limburger Weihbischof *Gerhard Pieschl*, und die Visitatoren bedauerten die Entwicklung.

Bischof Kamphaus zur Lage der Sonntagsgottesdienste

Als einen „akuten kirchlichen Notstand" bezeichnete es der Limburger Bischof *Franz Kamphaus*, wenn in zahlreichen Gemeinden die Eucharistie nicht mehr jeden Sonntag gefeiert werden könne. In seinem diesjährigen Hirtenbrief zur Österlichen Bußzeit wies er darauf hin, bei dieser Frage handele es sich nicht um „irgendein Problem neben anderen", sondern es gehe hier „an den Nerv". Trotz aller Bemühungen um die Förderung des Priesternachwuchses gehe die Zahl der Priester im Bistum Limburg von Jahr zu Jahr zurück. Das bedrücke ihn und mache ihn oft ratlos. „Der Glaube sagt mir, daß der Priester für die Eucharistie da ist. Deshalb darf die Feier der Eucharistie nicht der Entscheidung über die Zugangswege zum Priesteramt geopfert werden." Man dürfe nicht dahin kommen, daß der einzelne Priester für immer mehr Eucharistiefeiern verantwortlich sei. Die Eucharistiefeier müsse für ihn ein Höhepunkt bleiben. Einmaliges könne der Priester „nicht beliebig oft vollziehen". Kamphaus ruft dazu auf, die *Zahl der Gottesdienste in den Gemeinden* zu überprüfen. Er fragt, ob die Vervielfachung von Eucharistiefeiern in der Vergangenheit mit dem Ziel, möglichst allen Wünschen entgegenzukommen, die richtige Entwicklung gewesen sei. Die eine Eucharistie in der Gemeinde solle möglichst nicht in viele Messen aufgesplittert werden. Man erkenne dann nicht mehr deutlich, daß es um den einen Leib Christi gehe. „Gemeinsame Eucharistiefeier in jeder Gemeinde – das entspricht der theologischen Erkenntnis und der christlichen Tradition". Aus theologischen Gründen gehe es im übrigen nicht an, dort, wo am Sonntag (oder am Vorabend) die Eucharistie gefeiert werde, dauerhaft einen Wortgottesdienst anstelle einer zweiten Eucharistiefeier einzurichten. Zur Eucharistiefeier gebe es keine Alternative. Das müsse spürbar bleiben. Einer Ergänzung durch eine Kommunionfeier bedürfe ein Wortgottesdienst nicht. Die – wie Kamphaus sie nennt – „Wort-Gottes-Feier" habe ihre eigene Gestalt und ihre eigene Bedeutung.

50 Jahre ACK

Ihr fünfzigjähriges Bestehen feierte Anfang März die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland" (ACK). Sie entstand 1948, wobei der Anstoß zur Gründung vor allem aus dem angelsächsischen Raum mit seinen damals schon bestehenden Nationalen Kirchenräten kam. Zunächst gehörten der ACK neben den in der EKD zusammengeschlossenen evangelischen Landeskirchen nur evangelische Freikirchen und die Altkatholiken an. Die *katholische Kirche* stieß wie die griechisch-orthodoxe Metropolie in Deutschland erst 1974 dazu. Derzeit gehören der ACK vierzehn Vollmitglieder und vier Gastmitglieder an. Vorsitzender ist der Erfurter Bischof *Joachim Wanke*. Wanke rief bei den Jubiläumsfeierlichkeiten zu einem „Neuanfang" in der Ökumene auf. Angesichts lauter werdender Kritik

von innen wie von außen seien die Kirchen heute weithin mit sich selbst beschäftigt. Ökumene habe keinen hohen Kurswert und erscheine manchen als eine lästige Pflichtübung. Statt ökumenischer Hoffnungen regten sich überraschend wieder konfessioneller Hader und polemische Verdächtigungen – wohl eine Anspielung auf den derzeitigen innerprotestantischen Streit um die lutherisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigungslehre (vgl. HK, März 1998, 132ff.). Wanke sagte, der Wille zur kirchlichen Einheit sei keine „Good-will-Frage" für die Christenheit, sondern eine Glaubensfrage, bei der es um Sein oder Nichtsein von Kirche gehe. Ins Licht einer größeren kirchlichen und nichtkirchlichen Öffentlichkeit war die ACK erstmals Ende der achtziger Jahre getreten, als sie in der Bundesrepublik wie in der damaligen DDR die Foren im Rahmen des „konziliaren Prozesses" für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung veranstaltete. Nach der Wiedervereinigung schlossen sich auch die Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen in der „alten" Bundesrepublik und der früheren DDR 1991 zusammen. Unterhalb der nationalen Ebene, für die die Bundes-ACK steht, gibt es zahlreiche Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen in den Bundesländern und in Städten. (Ein ausführlicher Beitrag über Entwicklung und heutigen Stellenwert der ACK folgt in einer der nächsten Ausgaben der HK.)

Evangelisch-Sozialer Kongreß in Berlin neubelebt

Premiere und Wiederbelebungsversuch zugleich war der vom 3. bis 5. März in Berlin abgehaltene Evangelisch-Soziale-Kongreß. Unter dem Titel „Ökonomie als gemeinsames Schicksal" diskutierten Landesbischöfe und Kirchenpräsidenten, Theologen, Ökonomen, Politiker und Gewerkschafter aktuelle wirtschaftliche und soziale Probleme in Deutschland. Der unter anderem vom Vorsitzenden des Rates der EKD und dem Präsidenten des Diakonischen Werkes mitgetragene Aufruf erinnerte an die Idee und Praxis des 1890 von dem Berliner Hofprediger und späteren Gründer der Christlich-sozialen Arbeiterpartei, *Adolf Stoecker* (1835–1909), gegründeten Evangelisch-Sozialen Kongresses, des „erstaunlichsten Phänomens" innerhalb der Bewegung des sozialen Protestantismus. Der ESK, dessen jährliche Sitzungen bis zum Verbot durch die Nationalsozialisten früh schon von heftigen politischen Auseinandersetzungen geprägt waren, war mit dem Ziel gegründet worden, „... die sozialen Zustände unseres Volkes vorurteilslos zu untersuchen, sie an den Maßstäben der sittlichen und religiösen Forderungen des Evangeliums zu messen und diese selbst für das heutige Wirtschaftsleben fruchtbarer und wirksamer zu machen als bisher." Mit dem Berliner Kongreß sollte diese Initiative aufgenommen werden, eingebunden in den Prozeß, der mit dem Konsultationsprozeß zum gemeinsamen Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen in Deutschland, aber auch mit der Ökumenischen Versammlung von Erfurt beschritten worden sei. Zwischen Denkschriftenkultur und Kirchentag möchten die Initiatoren den neuen ESK angesiedelt wissen: „Impulsgeber für soziale Verantwortung und Zeitansage für die Wahrnehmung politischer Kompetenz der Evangelischen Kirche in Wirtschaft, Arbeitswelt und Gesellschaft." Zwischen Ökonomik, Politologie, Soziologie und christlicher Ethik solle er Anschlußfähigkeit schaffen. Audrücklich unterstreicht der Aufruf unter ökumenischer Perspektive: „Wenn der neue Evangelisch-Soziale Kongreß in seinem Namen das Wort evangelisch weiterführt, bedeutet dies keine Abgrenzung von Vertretern anderer Kirchen." Diese seien – in Berlin referierte der Bielefelder Soziologe *Franz-Xaver Kaufmann* – vielmehr als ständige Partner des ESK ausdrücklich erwünscht. Mit der Beibehaltung des Namens wolle man statt dessen die Geschichte des Sozialen Protestantismus im Wissen um seine Einseitigkeiten und Differenzen in Erinnerung rufen und die Auseinandersetzung mit diesem als innerkirchliche Aufgabe anmahnen.

Förderung sozialer Sicherungssysteme in Entwicklungsländern

Für eine kirchliche Entwicklungsarbeit, die sich in erster Linie an der *Solidarität mit den Armen* orientiert, auf soziale Gerechtigkeit, Armutsbekämpfung und Partizipation ausgerichtet ist und dabei bei der Stärkung der Eigeninitiative, der Hilfe zur Selbsthilfe ansetzt, muß die Förderung, Aufbau und Begleitung sozialer Sicherungssysteme in den Entwicklungsländern eine zentrale Rolle spielen. Dies zeigt eine von Experten für Entwicklungsfragen und Sozialethikern erarbeitete Studie mit dem Titel „Soziale Sicherungssysteme als Elemente der Armutsbekämpfung in Entwicklungsländern". Das knapp 70seitige Papier, herausgegeben von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, wurde am Rande von deren Frühjahrsvollversammlung vorgestellt. In den Entwicklungsländern könne von einer umfassenden sozialen Sicherung der Bevölkerung keine Rede sein, beschreiben die Experten die Ausgangslage. Der überwiegende Teil der Bevölkerung dort sei angewiesen auf traditionelle und moderne Formen nicht-staatlicher sozialer Sicherung. Für die Mehrzahl der Länder in Afrika, Asien und auch Teilen Lateinamerikas gelte jedoch: die Masse der Armen, 60 Prozent davon Frauen, sei nicht hinreichend geschützt, da die traditionellen sozialen Sicherungssysteme, in ihrer Wirkungsweise stark eingeschränkt seien; die Gründe hierfür in Stichworten: Migration, Urbanisierung, Industrialisierung. Ebenso hätten viele Arme auch kaum Zugang zu den anderen nichtstaatlichen Sicherungssystemen. Eine noch schlechtere Bilanz ergibt sich bei den staatlichen Systemen sozialer Sicherung. Nach einer ausführlichen Diskussion der Chancen und Grenzen der verschiedenen Sicherungssysteme, besonders auch in ihrer Abhängigkeit

von kulturellen, politischen und rechtsstaatlichen Rahmenbedingungen, fordern die Entwicklungsexperten die Kirchen auf, in „Zusammenarbeit mit anderen gesellschaftlichen Kräften und unter Beachtung des Subsidiaritätsprinzips zur Stärkung der nicht-staatlichen sozialen Sicherungssysteme Unterstützung beim Ausbau bzw. bei der Erhöhung der Leistungsfähigkeit nicht-staatlicher kooperativer Systeme zu leisten." Wichtigster Ausgangspunkt dabei sei die Förderung von Selbsthilfeansätzen; als Beispiele werden Spar- und Kreditsysteme genannt.

Bücher

JÜRGEN MOLTMANN, Gott erkennen im Projekt der modernen Welt. Chr. Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997. 236 S. 48,– DM.

Als ein Altmeister protestantischer Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts darf der international anerkannte Tübinger systematische Theologe Jürgen Moltmann gelten. Wichtige Anstöße im christlichen Glaubensbewußtsein hat er gegeben und entscheidende Wendungen in der neueren, nicht nur evangelischen Theologie mit hoher Sensibilität für die entscheidenden Fragen und Herausforderungen der jeweiligen Zeit bewirkt. Auch der hier vorliegende Band mit gesammelten Vorträgen zeichnet sich durch Aktualität der Fragestellungen und eine hohe Plausibilität der jeweiligen Antworten aus. Dabei bekräftigt Moltmann sein ebenso schlichtes wie einleuchtendes theologisches Grundprinzip, wonach christliche Theologie erst dann ihre wahre Identität gewinne, wenn sie zugleich damit und unverkürzt daraus sich speisend öffentliche Relevanz, also Bedeutung für alle „öffentlichen Angelegenheiten der Gesellschaften" (11) erhalte. Hier nun geht es Moltmann vor allem um eine „implizite Theologie der Neuzeit" (ebd.), welche sich mit den Dimensionen der Politik, dem erkennbaren Wertewandel und dem breiten Feld alter und neuer Religion befaßt. Dabei beschreibt das erste Kapitel die innere Verquickung von christlichem Glauben und Geburt der Moderne und skizziert die Themen und Gestalten der – bis in die feministische Theologie hinein ausgreifenden – „Theologie der Befreiung". Zur „Langsamkeit" im Zeitalter der Beschleunigung und zu dem großen Thema Ökologie findet sich ebenso Wichtiges gesagt wie zum Problem der Multikulturalität. Eine kritische Beleuchtung gilt der Globalisierung und der zunehmend auf ihren Marktwert geschrumpften, also letztlich verlorenen „Menschenwürde". In klarer Abgrenzung gegen als „liberal" angesehene Strömungen neuerer katholischer wie protestantischer Theologie behaftet Moltmann sein Bemühen auf die Gottesfrage im Leiden, stellt den Protestantismus als „Religion der Freiheit" dar und betont die universale Perspektive, nämlich das Wahrnehmen der „gesellschaftlichen, gesamtmenschlichen und globalen Angelegenheiten im Licht des Reiches und der Gerechtigkeit Gottes" (227) als bleibende Aufgabe der an der Universität angesiedelten und bleiben sollenden theologischen Fakultäten. Perspektiven- und facettenreich geraten ist dieser lesenswerte Aufsatzband, obwohl (oder: gerade weil?) er schon Bekanntes in neue Zusammenhänge stellt und dort bewährt. *A. S.*

NORBERT BUSCH. Katholische Frömmigkeit und Moderne. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997. 368 S. 88,– DM.

Die Herz-Jesu-Verehrung mag heute in unseren Breiten eine eher marginale Form katholischer Frömmigkeit sein. Die vorliegende, an der Universität Bielefeld angefertigte historische Dissertation liefert mit einer – so lautet der Untertitel des Buches – „Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg" einen bemerkenswerten Beitrag zu einer Kulturgeschichte des Katholizismus. Die Studie verdankt sich jener Strömung innerhalb der Sozialgeschichte, die mit Hilfe mentalitätsgeschichtlicher, kulturanthropologischer und alltagsgeschichtlicher Ansätze eine Erweiterung des Methodenrepertoires betreibt. In der Herz-Jesu-Frömmigkeit dieses Zeitraums spiegele sich – so der Autor – der ultramontane Katholizismus insgesamt, seine historische Entwicklung und seine religiösen Ausdrucksformen, seine soziologische Binnenstruktur, seine mentalen Fundamente und seine kirchen- bzw. gesellschaftspolitischen Zielvorstellungen. Ob diese Frömmigkeitsform ihre Massenwirkung auch in einer anderen historischen Situation – also etwa ohne den Kulturkampf – entfaltet hätte, erscheint dem Autor fraglich. Bei der Schaffung einer „hermetischen Sondergesellschaft" des Katholizismus habe der Herz-Jesu-Kult einen entscheidenden Anteil gehabt. Nach außen seien die Grenzen zum ideologischen Gegner durch sie befestigt, nach innen ein Zusammenhang von Kommunikation und Interaktion sowie eine einheitliche katholische Bewußtseinswelt mitgeschaffen worden. Für den Erfolg dieser Frömmigkeit sei die Tatsache konstitutiv, daß sie „von oben" lanciert und „von unten" akzeptiert worden sei. Bei der Frage nach ihren Trägern kommt der Autor zu dem Ergebnis, daß es sich in erster Linie um eine Angelegenheit der Frauen gehandelt habe. Die Emotionalität und Sentimentalität ultramontaner Frömmigkeitsformen und -praktiken – typisch gerade für den romani-

schen Kulturraum, aus dem auch die Herz-Jesu-Verehrung stammt – hätten Feminisierungstendenzen begünstigt. Eine Religions- und Kirchengeschichte dieses methodischen Zuschnittes macht anschaulich, wie nahe beieinander Modernisierung und Antimodernismus faktisch liegen können. *K. N.*

ROBERTO MOROZZO DELLA ROCCA, Vom Krieg zum Frieden. Mosambik: Geschichte einer ungewöhnlichen Vermittlung. Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst 56, Verlag Dienste in Übersee, Hamburg 1997. 254 S. 29.80 DM.

Dem blutigen Ende der portugiesischen Kolonialherrschaft in Mosambik folgte ein sechzehn Jahre währender Bürgerkrieg. Geführt wurde er mit großer Grausamkeit und Unerbittlichkeit – vor allem auf Kosten der Zivilbevölkerung – von der sozialistisch geprägten Regierungspartei FRELIMO und der Guerillabewegung RENAMO. Am 4. Oktober 1992 unterzeichneten die Führer der beiden Konfliktparteien, Präsident *Joaquim Chissano* und *Afonso Dhlakama*, der Führer der Guerilla, in Rom das *Allgemeine Friedensabkommen*, das „einen dauerhaften Frieden und eine stabile Demokratie in Mosambik" (185) schaffen sollte. Das Abkommen scheint zu halten: 1994 fanden demokratische Wahlen statt, die RENAMO gab sich mit der Rolle als Oppositionspartei zufrieden, das Land erlebt seither einen langsamen Aufschwung. Roberto Morozzo della Rocca zeichnet in dem vorliegenden Band den Weg zu den Verhandlungen zwischen FRELIMO und RENAMO und ihren Verlauf auf. Sie fanden unter maßgeblicher Führung und Unterstützung der italienischen Regierung und der Laienorganisation Sant'Egidio in Rom statt und dauerten zwei Jahre. Wichtigste Vermittler waren zwei Vertreter der Gemeinschaft Sant'Egidio, ein italienischer Abgeordneter und der Bischof von Beira, der zweitgrößten Stadt in Mosambik. Detailliert schildert Rocca den Verhandlungsprozeß: schwierig gestaltete sich die Annäherung der Kriegsparteien. Die Gegensätze erschienen zunächst unüberbrückbar. Die Regierung betrachtete die RENAMO als „bandidos armados" (46), RENAMO hingegen erkannte die Legitimität der Regierung nicht an. Erfolge und Rückschläge wechselten sich ab, während der Bürgerkrieg weiterhin tobte. Dennoch gab es langsame Fortschritte. Die RENAMO wandelte sich unter dem Einfluß ihrer Delegierten in Rom von einer Rebellenbewegung zu einer Partei. Ein Vorvertrag über die Schaffung von kriegsfreien Korridoren im Dezember 1990 war ein erster konkreter Verhandlungserfolg. Die endgültige Einigung erfolgte im Oktober 1992. Rocca analysiert die Hindernisse, die dieser Einigung so lange im Weg standen: die Versuche der FRELIMO, durch eine Verfassungsänderung die internationale Glaubwürdigkeit der RENAMO zu schwächen, einerseits, die große Angst der RENAMO, mit einem zu frühen Friedensvertrag ohne ausreichende Garantien ihr eigenes Ende zu besiegeln, andererseits. Seine Analyse der „Italienischen Formel" kann als wichtige Anregung für zukünftige Fälle von Konfliktschlichtung und Friedensregelung dienen. Besonders hebt er vertrauensbildende Maßnahmen unter der Mitwirkung der Zivilgesellschaft hervor und die Notwendigkeit der vollkommenen Neutralität der Vermittler. Die Studie liest sich spannend. Sie stützt sich auf umfangreiches Quellenmaterial, Verhandlungsprotokolle und Interviews mit an den Friedensgesprächen Beteiligten. Eine Erleichterung für eine weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema wären eine Bibliographie und ein Index gewesen. *H. D.*

MICHAEL N. EBERTZ, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997. 189 S. 22,80 DM.

Eine beachtliche Orientierungshilfe zur Beurteilung der heutigen religiösen und kirchlichen Landschaft bietet dieser Band. Geschrieben aus der soliden Kenntnis des Soziologen entfaltet er in seinen insgesamt sieben Kapiteln ein Panorama, das buchstäblich „zu denken gibt". Die Entwicklung von der Konfessionalisierung zur Relativierung der Konfessionalität und die unübersehbaren Symptome einer wachsenden Entkirchlichung; die Entwicklung von einer Überzeugungskirche zu einem Verständnis von Kirche im Horizont des Dienstleistungsgedankens sowie der von außen, also gesellschaftlich ausgeübte Druck auf die Kirche, bedingt durch wachsende Pluralisierung in strukturellen, individuellen und kulturell-religiösen Bereichen und Lebenswelten; sodann deren Widerspiegelung in einer wachsenden Binnenpluralisierung im Raum der Kirche selbst, was die Chancen eines Synkretismus innerhalb des Sozialverbandes Kirche ermöglicht, und schließlich die besonderen Herausforderungen einer Erlebnisgesellschaft mit differenzierten Milieus für die konkrete Sozialstruktur der Kirche – all diese Themen werden hier ebenso sachkundig wie verständlich sowie gründlich und problembewußt behandelt. Eine thesenartige knappe Zusammenfassung erleichtert den Durchblick; eine reiche Liste beigegebener und eingearbeiteter Literatur ermöglicht eigene Nachforschungen. Nicht vergessen bleibt die Eröffnung einer ebenso plausibel wie hilfreich erscheinenden Zukunftsperspektive, die den Weg „von der Gemeinde- zur Kommunikationspastoral" in pastoralsoziologischer Perspektive beschreibt. Hier geht es um „die Weiterentwicklung alter, aber auch den Aufbau neuer pastoraler Orte bzw. Gelegenheitsstrukturen mit mehr oder weniger niederschwelligen und passageren Angeboten in den unterschiedlichen Milieus vor und neben, jedenfalls jenseits oder zwischen den Grenzen und Ebenen der Kirchengemeinden (nicht gegen sie, aber auch nicht für sie)" (141). Wer im heutigen Dschungel des Religiösen nach gangbaren Wegen sucht und dabei nach der Herausforderung für die Kirchen fragt, findet hier mehr als nur Orientierung. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

GÄDE, GERHARD, Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks. In: Theologie und Philosophie, Jhg. 73 Heft 1 (1998), S. 46–69.

Dem bekanntesten Vertreter einer pluralistischen Theologie der Religionen, John Hick, hält der Autor vor, die Wirklichkeit Gottes unter die empirischen Gegenstände zu subsumieren. Im Mittelpunkt der erkenntnistheoretischen Begrifflichkeit der pluralistischen Theologie Hicks stehe die aus der Kantschen Erkenntnislehre übernommene Unterscheidung von „noumenon" und „phainomenon", übertragen auf Gott: von Gott „als Erscheinung" und Gott „als Ding an sich". Eine einzelne Religion erkenne demzufolge Gott nicht „an sich selbst", sondern nur so „wie und als was er erfahren wird". Transzendente Wirklichkeit sei für Hick „im Grunde eine empirisch und letztlich kategorial gedachte Realität". Alle seine verbalen Beteuerungen hinsichtlich der Transzendenz dessen, was er „Real an sich" nenne, könnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß Hick sich „Gott als Teil der Wirklichkeit im ganzen" denke. Hicks Gotteslehre mache so aus der Unbegreiflichkeit Gottes eine durchaus begreifliche Unverständlichkeit. Offenbarung durch geschichtliches Angesprochenwerden des Menschen durch Gott werde so „überflüssig". Hicks Begriff der religiösen Erfahrung lasse die Gegenwart Gottes bereits aus der Wirklichkeit der Welt ablesen.

WITSCHEN, DIETER, Menschenrechte und christliche Ethik. In: Zeitschrift für Katholische Theologie Bd. 120 Heft 1 (1998) S. 75–84.

In systematischer, nicht historischer Absicht unternimmt es Witschen unter vierfacher Fragestellung, das Verhältnis zwischen christlicher Ethik und Menschenrechte, den Beitrag ersterer zur Begründung und Realisierung letzterer zu bestimmen. Auf der Ebene der Träger, der Adressaten und der Inhalte der Menschenrechte sieht er Menschenrechtsethik und christliche Ethik konvergieren: Bezüglich der *Träger* teile und bekräftige, die in ihrem Kern universalistische christliche Ethik den Universalismus der Menschenrechte. Erster Adressat der Menschenrechte sei der diesen gegenüber immer ambivalent, immer Schutz und Bedrohung zugleich bleibende Staat. Gerade an jüngeren Entwicklungen, zum Beispiel der Internationalisierung des Menschenrechtsschutzes zeigt Witschen auf, daß dieser subsidiär auch nichtstaatlichen Organisationen obliege, zu denen auch die Kirche zähle. Die *inhaltliche* Konvergenz zwischen Menschenrechtsethik und christlicher Ethik verortet der Autor in dem Grundverständis vom Menschen als einem Vernunft- und Freiheitswesen, das sich in seinem Gewissen für oder gegen eine moralische Existenzform entscheiden könne. Die Menschenrechte sicherten (nur) die Werte, die Grundlage einer menschlichen Lebensführung, einer sinnerfüllten Existenz sind. Zuletzt richtet sich diese Verhältnisbestimmung auf die Frage der *metaethischen Voraussetzungen* des Menschenrechts-Corpus.

Kultur und Gesellschaft

DEHN, ULRICH, Ki-Bewegungen und ihr Hintergrund. In: Materialdienst der EZW, Jhg. 61, Heft 3 (1998), S. 66–76.

Der Referent für nichtchristliche Religionen der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen beschäftigt sich in diesem Beitrag nüchtern und kritisch mit Behandlungs- und Meditationsmethoden mit ostasiatischem Hintergrund, denen der Bezug auf die Vorstellung von „Chi" bzw. „Ki" gemeinsam ist, was etwa „Lebenskraft" oder „schöpferische Kraft" meint. Es geht dabei um die Heilungsmethode Reiki, den „derzeitigen Spitzenreiter auf dem ostasiatisch-esoterischen Markt", um die Heilsport- und Atemmethode Qi Gong und die Meditations- und Sportmethode Tai Chi Ch'uan, die sämtlich auf einen chinesischen, vor allem taoistischen Hintergrund zurückzuführen sind. Keine dieser Bewegungen, so der Autor, sei vor problematischen Auswüchsen gefeit. Manche Elemente darin sprächen zu sehr das Bedürfnis der Menschen an, „das allzu Gewöhnliche, die unerträgliche Leichtigkeit des normalen Seins zu transzendieren". Gleichzeitig blieben aber die Herausforderungen bestehen: Das Eingebundensein des Menschen in einen größeren kosmischen Zusammenhang, die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele und das Aufsuchen der heilenden Kräfte aus dieser Dynamik heraus seien „wichtige Traditionen, von denen unsere individualisierende und technikorientierte Kultur etwas lernen kann". Aus dem Kontakt mit ostasiatischen Vorstellungen und Methoden sei oft ein ganz anderes Verhältnis zum eigenen Körper und zur Umwelt hervorgegangen.

KOCH, CLAUS, Biokapital. Neue Eugenik und politische Ökonomie des Körpers. In: Merkur, Jhg. 52, Heft 3 (März 1998), S. 185–201.

Allen Warnungen und Befürchtungen zum Trotz – der Autor weist darauf hin, daß die Eugenik „nicht bloß Utopie oder Bedrohung", sondern „unauflöslich in den Zivilisationsprozeß eingelassen" sei. Dies anzuerkennen weigerten sich nicht nur die Wissenschaften, sondern auch die zahlreichen Ethikkommissionen, die sich um nationale, europäische oder globale Konventionen und Gesetzgebungen bemühten. Ethikkommissionen und Wissenschaften seien zum Verschweigen ihrer Ahnungen verurteilt, weil sich über die Durchsetzungsformen der neuen Eugenik, über ihre soziale Gestalt, einstweilen nicht akzeptabel spekulieren lasse. Doch sei die Prozeßlogik bereits erkennbar. Sie konstruiere sich aus vorgezeichneten technischen Fortschritten, aus den Überlebenszwängen einer risikoökonomisch getriebenen Weltgesellschaft und aus den Folgen des Institutionenverfalls. Nicht zuletzt aus dem hemmungslosen Glücksverlangen der Individuen, das sich die reichen Gesellschaften des Nordwestens leisteten. „Der Forderung nach vollkommener Gesundheit… kann sich auf Dauer niemand wiedersetzen, da sie mit dem Markt und seiner Angebotsdynamik im Bunde ist." Fast alle Güterproduktionen stießen an ihre natürlichen Grenzen – die Produktion des Gutes „perfekte Gesundheit" kenne solche Beschränkungen jedoch kaum. Die Massennachfrage nach diesem Gut, die auf direktem Wege in die Eugenik führe, sei nach heutigem Sichtvermögen unbegrenzt.

Notizen

Anläßlich der Eröffnung der 40. Fastenaktion des Bischöflichen Hilfswerkes Misereor mahnte dessen neuer Hauptgeschäftsführer Josef Sayer die Bundesregierung, das von ihr selbst häufig versprochene Ziel, 0,7 Prozent des Bruttosozialprodukts für Entwicklungshilfe zur Verfügung zu stellen, tatsächlich auch umzusetzen. Der Anteil drohe in diesem Jahr unter 0,3 Prozent zu fallen. Nach Angaben Sayers stellt das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung der katholischen und evangelischen Kirche in diesem Jahr sieben Millionen Mark weniger zur Verfügung. Insgesamt erhalten 1998 die Kirchen vom BMZ 282 Millionen Mark. Angesichts knapper öffentlicher Kassen müßten neue Wege der Entwicklungsfinanzierung gesucht werden. Sayer selbst schlug vor, Rückflüsse aus Krediten der Bundesrepublik an die ärmsten Entwicklungsländer sollten einem Sonderfonds zugeführt werden, aus dem zusätzliche Programme für die Armutsbekämpfung gefördert werden könnten.

Vor einem weiteren Abbau von familien- und sozialpolitischen Hilfen in Deutschland warnte die Leiterin des Referats Familienhilfe des deutschen Caritasverbandes, Angelika Maier. In einem Kommentar zur Lage nach dem Papstbrief zur Schwangerschaftskonfliktberatung (vgl. Caritas, März 1998, S. 105) meinte sie, ein umfassendes Netz von Hilfen dieser Art gehöre zum Schutzkonzept der Beratungsregelung. Man erlebe jedoch heute, daß unter dem Druck nicht vorhandener Finanzmittel der Umbau des Sozialstaates sich als Abbau darstelle. Wie solle aber das Schutzkonzept seine Wirksamkeit erweisen, wenn die Hilfen für Frauen und Familien weiter zurückgenommen würden?

Die Bedeutung des polnischen Beitrags für die Einigung Europas unterstrich Johannes Paul II. vor polnischen Bischöfen, die Mitte Februar zu ihrem ad-limina-Besuch nach Rom kamen. Europa brauche ein Polen, das „in tiefer Weise glaubt und im christlichen Sinn kulturell kreativ ist, im Bewußtsein seiner ihm von der Vorsehung zugedachten Rolle". Damit könne und müsse Polen Europa einen Dienst leisten, und diese Aufgabe sei weitgehend identisch mit dem Bemühen, im eigenen Land eine „Gemeinschaft des Geistes" zu schaffen, die auf der Treue zum Evangelium gegründet sei. Die Kirche in Polen müsse dafür sorgen, daß die Nation wirksam den Tendenzen der zeitgenössischen Zivilisation entgegentreten könne, die eine „Abkehr von den geistigen Werten zugunsten eines entfesselten Konsumismus" bedeuteten.

Für eine Änderung des sogenannten Blasphemie-Paragraphen im Stafgesetzbuch wurde in allen Kirchen im Bistum Regensburg während der Fastenzeit eine Unterschriftenaktion durchgeführt. Der Paragraph 166 StGB solle den Bestimmungen gegen Volksverhetzung und Gewaltverherrlichung angeglichen werden. Zu deren Strafverfolgung genüge das Vorliegen des Sachverhaltes, unabhängig von der Frage, ob der öffentliche Friede gefährdet sei. In § 166 StGB heißt es dagegen: Mit Geld- oder Freiheitsstrafen bis zu drei Jahren werde belegt, wer „öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören". Das Regensburger Generalvikariat begründete den Vorstoß für eine Gesetzesänderung, der bisherige Paragraph 166 laufe ins Leere und lasse friedfertige Christen praktisch schutzlos. Letztlich gehe es aber um die Sicherung der gegenseitigen Achtung der Mitglieder einer Gesellschaft.

Nach den neuesten kirchenoffiziellen Daten zählt die Russische Orthodoxe Kirche derzeit etwa 18 000 Gemeinden. In der Hauptstadt Moskau sind 404 orthodoxe Kirchen registriert, neunmal mehr als 1988, aber immer noch weniger als vor der Revolution von 1917. Insgesamt wirken in der ROK 15 347 Priester und 1737 Diakone. Es gibt 438 Klöster, davon 210 Männer- und 228 Frauenklöster. Die russische Kirche unterhält fünf Akademien, 23 Seminare, 21 kirchliche Schulen sowie weitere Lehreinrichtungen. In den derzeit 124 Diözesen der ROK wirken 148 Bischöfe.

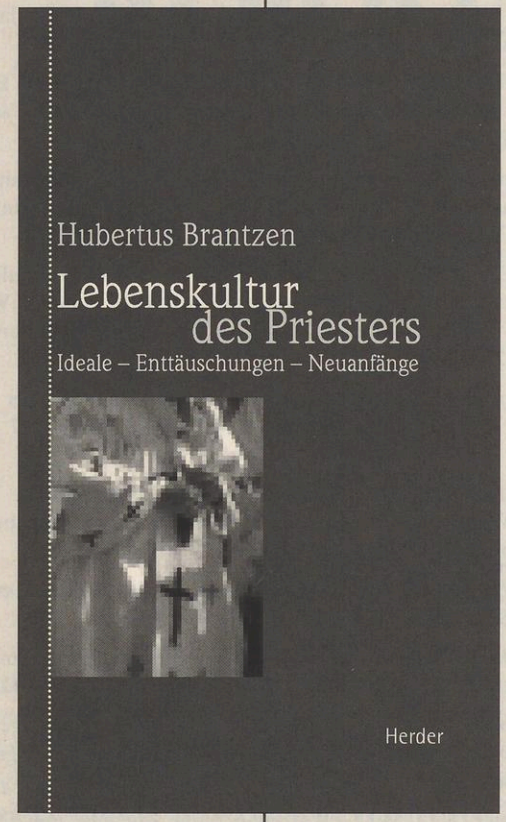
In ihrem Mitte Februar veröffentlichten Pastoralplan, zugleich ein euphorischer Rückblick auf den Besuch Johannes Pauls II. in Kuba Ende Januar, unterstreicht die Kubanische Bischofskonferenz: Die Kirche fordere weder eine dominante noch exklusive Stellung innerhalb der kubanischen Gesellschaft. Ausdrücklich betonen die Bischöfe weiter ihre Bereitschaft zur ökumenischen Zusammenarbeit sowie zu einem offenen Dialog mit staatlichen und unabhängigen gesellschaftlichen Institutionen. Weiterhin wolle sich die Kirche um eine dem Lebensschutz förderliche Erziehung bemühen sowie die Laien ermutigen, sich im Geist der Versöhnung und Solidarität für die Lösung der Probleme des Landes einzusetzen. Auch verpflichten sich die Bischöfe, denjenigen mit Verständnis und Offenheit zu begegnen, die aus verschiedenen Gründen ihre Heimat verlassen mußten.

Die kenianischen Bischöfe äußerten sich erneut zur schwierigen innenpolitischen Lage ihres Landes. Einen Monat nach der Wiederwahl von Kenias Präsident Daniel Arap Moi und als Reaktion auf verbreitete Unruhen im Lande klagten die Bischöfe die führenden politischen Schichten des Landes an, die Welle von Gewalt aus durchsichtigen politischen Motiven herbeigeführt zu haben. Sie fragten, warum sich die „ethnische Säuberung" ausgerechnet gegen jene Gemeinschaften richte, die Ansichten verträten, die sich von denen der politischen Führung des Landes unterschieden. Die Bischöfe zitierten namentlich drei Mitglieder der kenianischen Regierung und warfen ihnen das Schüren von „ethnischem Haß" vor. Präsident Arap Moi fordern die Bischöfe auf, der Gewalt ein Ende zu setzen und jene Kabinettsmitglieder zu entlassen, die mit ihren Äußerungen die Lage angeheizt hätten.

Im nächsten Heft

- Deutsche Katholikentage von 1848 bis 1998
- Die albanische Frage auf dem Balkan
- Brasiliens religiöse Vielfalt
- Was sagt die kirchliche Soziallehre zum Euro?
- Theologische Fakultäten unter Sparzwang
- Informationsgesellschaft – mehr als ein Schlagwort?

Wie das Leben als Priester gelingen kann



NEU

286 Seiten,
Paperback, DM 34,–
öS 248,– /SFr 32.–
ISBN 3-451-26381-5

Wie kann priesterliche Existenz gelebt werden? Wie läßt sich menschlich erfüllend eine Lebenskultur als Priester gestalten, persönlich wie beruflich? Worum geht es bei einer solchen Lebenskultur? Jenseits der Diskussion um Zölibat, Priesteramt der Frau u.ä. begegnet dieses Buch dem Priester als Mensch und Person. Dabei zeichnet Brantzen klare Orientierungslinien, lebensnah, konkret. Aus seiner Erfahrung als Theologe und Berater schöpfend, spricht aus diesem Buch große Sympathie für die priesterliche Existenz als individuell menschliche, als soziale und spirituelle Lebensform.

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

Kirchliches Engagement für Arbeitslose



NEU

192 Seiten,
Paperback, DM 29,80
öS 218,– /SFr 28.–
ISBN 3-451-26551-6

Arbeitslosigkeit ist nicht nur das vorrangige Problem der Gesellschaft, sondern bedeutet für alle Betroffenen und ihre Familien persönliches Leid.

„Das vorliegende Buch handelt in erster Linie von den Möglichkeiten zu Initiativen mit Arbeitslosen und für mehr Beschäftigung. Es ist ein Buch, das bei allem Realitätssinn Mut macht und zu konkretem Handeln inspiriert und anstiftet. Denn es spricht nicht nur von großen Programmen, sondern auch von vielen einzelnen Initiativen. Es zeigt auf vielfache Weise, wie aus einem kleinen, aber konkreten Anfang Änderungen bewirkt werden können."

Walter Kasper, Bischof von Rottenburg-Stuttgart

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

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Max Adler, „Religion Privatsache". Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. Geyer-Edition, Wien – Salzburg 1997. 223 S. 300,- ÖS.

Comenius-Institut/Gesellschaft für Religionspädagogik/Deutscher Katechetenverein (Hg.), Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen. Handbuch. Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1997. 520 S. 58,– DM.

Conférence des Évêques de France (Hg.), L'Église Catholique en France 1998. Éditions du Cerf/Centurion, Paris 1998. 372 S. 150,- Ffrs.

Anton Dinzinger/Heidi Ehlen, Mit Kindern feiern. Kirchen- und Familiengottesdienste im Kirchenjahr (Lesejahr C). Verlag Bergmoser + Höller, Aachen 1997. 281 S. 28,50 DM.

Norbert Friedrich, „Die christlich-soziale Fahne empor!" Reinhard Mumm und die christlich-soziale Bewegung. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997. 320 S. 69,– DM.

Gotthard Fuchs/Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute". LIT Verlag, Münster – Hamburg – London 1997. 232 S. 34,80 DM.

Hans Gleixner, Moral im Überangebot? Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1997. 117 S. 24,80 DM.

Harald Goertz, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther. N. G. Elwert Verlag, Marburg 1997. 359 S. 58,– DM.

Ommo Grupe/Dietmar Mieth, Lexikon der Ethik im Sport. Verlag Karl Hofmann, Schorndorf 1998. 712 S. 64,80 DM.

Matthias Hamma, Geschichte und Grundfragen der Metaphysik. Börsig-Verlag, Fridingen 1997. 289 S. 58,– DM.

Caroline P. Hammond-Bammel, Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997. 543 S. 165,– DM.

Rainer Hering, Die Theologinnen Sophie Kunert, Margarete Braun, Margarete Schuster. Verlag Verein für Hamburgische Geschichte, Hamburg 1997. 127 S. 18,– DM.

Hans H. Hiebel, Kleine Medienchronik. Von den ersten Schriftzeichen zum Mikrochip. Verlag C. H. Beck, München 1997. 274 S. 24,– DM.

Otfried Höffe, Lesebuch der Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Verlag C. H. Beck, München 1998. 437 S. 12,– DM.

Internationale Theologische Kommission (Hg.), Gott der Erlöser. Zu einigen ausgewählten Fragen. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1997. 103 S. 19,– DM.

Helmut Jaschke, Gott Vater? Wiederentdeckung eines zerstörten Symbols. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997. 200 S. 32,– DM.

Peter Jezler, Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Wilhelm Fink Verlag, München 1997. 452 S. 98,– DM.

Werner Kallen, In der Gewißheit seiner Gegenwart. Dietrich Bonhoeffer und die Spur des vermißten Gottes. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997. 240 S. 52,– DM.

Ursula Klammer, Heil – Heilung – Heiligung. Eine Einführung in die Spiritualität und Lebenspraxis der Hildegard von Bingen. Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur 1997. 167 S. 26,80 DM.

Jürgen Lott, „Wie hast du's mit der Religion?" Das neue Schulfach „Lebensgestaltung-Ethik-Religionsunterricht" (LER) und die Werteerziehung in der Schule. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998. 222 S. 29,80 DM.

Anselm Winfried Müller, Tötung auf Verlangen – Wohltat oder Untat? Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997. 205 S. 39,– DM.

Richard Münch, Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft. Suhrkamp-Taschenbuch-Verlag, Frankfurt 1998. 458 S. 29,80 DM.

Roger Peter, L'Église dans tous ses conseils. Bayard Édition/Centurion, Paris 1997. 184 S. 110,– Ffrs.

Michael J. Rainer/Hans-Gerd Janßen (Hg.), Bilderverbot. Band 2. LIT Verlag, Münster – Hamburg – London 1997. 344 S. 34,80 DM.

Wolfgang Sommer (Hg.), Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997. 302 S. 34,80 DM.

Harald Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem. Quaestiones disputatae Band 169. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 155 S. 38,– DM.

Michael Zöller, Gott weist seinem Volk seine Wege. Die theologische Konzeption des ‚Liber Scivias' der Hildegard von Bingen (1098–1179). Franke Verlag, Tübingen – Basel 1997. 610 S. 98,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 4/1998

Martin Maier SJ: Bischofssynode für Asien – *Matthias Kopp:* Kirche in Kuba. Von der Revolution bis zum Papstbesuch – *Hans J. Münk:* Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre – *Peter Knauer SJ:* Schwangerschaftskonfliktberatung und Beratungsschein. Ethische Analyse des kirchlichen Dilemmas und ein Lösungsvorschlag – *Thomas Schärtl:* Überlegungen zu einer Theologie des Dialogs – *Christoph Böttigheimer:* Die Krise des Amtes – eine Chance der Laien? – *Roman Bleistein SJ:* Wege suchen im Gespräch. Pastoraler Dialog im Bistum Würzburg.

ANZEIGER FÜR DIE SEELSORGE
Heft 4/1998

François Recklinger: Projekt Meßbuch 2000 (II) – *Walter Bayerlein:* Der Brief aus Rom zur Schwangerenkonfliktberatung – *Hans Bauernfeind:* Liturgie und Techno – ein ungleiches Paar? – *Gerhard Boß:* Ein Dienst von Mensch zu Mensch – *Christian Frings OSC:* Eine souveräne Persönlichkeit. Dr. Robert Scherer (1904–1979) – *Mauritius Mittler OSB:* Kann eine Behinderung auch ein Geschenk sein? – *August Wilhelm von Eiff:* Instabilität als notwendiges Prinzip menschlichen Handelns.

Verlag Herder

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 5 52. Jahrgang Mai 1998

Nur wer etwas hat, wozu er sich bekennt, kann tolerant sein.

Eckhard Nordhofen

Selbstsäkularisierung

Wenn zwei das Gleiche sagen, muß dies nicht dasselbe sein. Wenn jedoch zwei so unterschiedliche Kirchenführer wie der Kölner Kardinal *Joachim Meisner* und der berlin-brandenburgische Landesbischof *Wolfgang Huber* unabhängig voneinander kritische Bemerkungen zur Lage von Kirche und Christentum machen, die sich auffällig ähneln, dann sieht man unwillkürlich etwas genauer hin.

Auf dem „Evangelisch-Sozialen Kongreß" in Berlin meinte der liberale Sozialethiker und schnell in seine bischöfliche Rolle hineingewachsene Huber Anfang März erneut, die evangelische Kirche müsse sich kritisch mit ihrer Neigung zur „Selbstsäkularisierung" auseinandersetzen. Verweltlichung sowie zunehmender Bedeutungsverlust der Kirche in der Gesellschaft hingen nicht nur mit den zahlreichen Austritten und der geringen Zahl der Gottesdienstbesucher zusammen. Viele Theologen hätten zu wenig von zentralen Begriffen des christlichen Glaubens und der lutherischen Rechtfertigungslehre gesprochen. Die evangelischen Pfarrer und ihre Kirchenleitungen müßten in der Öffentlichkeit wieder stärker verständlich machen, worin der Glaube bestehe.

Quer zu den Konfessionen und auch quer zu den kirchlichen Lagern

Kardinal Meisner dagegen nutzte seine Predigt als gastgebender Ortsbischof der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Bad Honnef zu Bemerkungen in eine ähnliche Richtung, freilich ohne den Begriff der „Selbstsäkularisierung" zu verwenden. Früher hätten die Prediger „vielleicht allzu häufig über die vier letzten Dinge gesprochen: Tod, Gericht, Himmel und Hölle". Heute spreche man „bestimmt davon viel zu wenig und wahrscheinlich zu oft über die sozialen Verhältnisse auf den fünf Kontinenten".

Auch wenn beide Äußerungen nicht einfachhin identisch sind, so berühren sie doch ein und dieselbe Problematik. Und obwohl Meisner und Huber in ihren theologischen Positionen sicher nicht repräsentativ sind für die Kirchen insgesamt, für die sie als bevollmächtigte Sprecher auftreten, so weisen sie auf eine Problematik hin, die offenbar nicht auf eine bestimmte Konfession begrenzt ist. Was allerdings nicht heißt, daß beide Kirchen in gleichem Ausmaß und auf gleiche Weise davon betroffen sind. Und was diese Konstellation schließlich vor allem interessant macht: Allem Anschein nach läßt sich die Frage nicht einfach einordnen in das ohnehin überstrapazierte Schema von „konservativ" und „liberal".

Die Kirchen tun sich gegenwärtig schwer damit, in ihrem Handeln die angemessene Antwort auf die säkularisierten Verhältnisse in Gesellschaft und Kultur zu finden. Welche Rolle sie auch immer spielen wollen und sollen – nichts daran versteht sich heute von selbst. Die bekannten alten Wege führen nicht zum erhofften Ziel. Für jede neue Rolle will um Verständnis geworben werden.

Was meint in dem Zusammenhang „Selbstsäkularisierung"? Der Neologismus „Selbstsäkularisierung" lebt vom Bezug zu dem, was unter „Säkularisierung" verstanden wird. Auch wenn die Säkularisierungsthese heute weit weniger unangefochten darsteht als noch vor zwei oder drei Jahrzehnten – das Lebensgefühl wird weiterhin von dem Eindruck geprägt, daß der einst vom Religiösen bzw. Sakralen eingenommene Raum im Leben von einzelnen Menschen wie von Kollektiven nach und nach von Profanem besetzt wird.

Bei aller überraschenden Lebendigkeit des Religiösen außerhalb der traditionellen „Anbieter" – der moderne Mensch scheint auch ohne eine religiöse Deutung seiner eigenen Existenz wie auch der Wirklichkeit insgesamt recht gut auszukommen. Bereiche, für die der Gottesbezug lange unverzichtbar schien, emanzipieren sich hiervon. Die Kirchen als quasimonopolistische Verwalter der Sache des Christentums büßen an gesellschaftlicher Bedeutung ein. Glaube und Glaubenspraxis verlieren an Objektivität – bedeutsam ist nur mehr, was der einzelne subjektiv davon realisieren kann.

Die Ursachen für die Säkularisierung werden in der Regel außerhalb von Kirche und Christentum gesucht: in der Modernisierung der Lebensverhältnisse. Die Theologie weiß um die Tatsache, daß dem jüdisch-christlichen Glauben selbst ein säkularisierender, mit anderen Worten: ein die Welt entzaubernder Zug innewohnt – dennoch stellt man sich unter Säkularisierung in erster Linie etwas vor, das von außen den Stellenwert von Glaube und Christentum in der modernen Gesellschaft nachteilig verändert.

Die problematische Erinnerung an eine christentümlich geprägte Vergangenheit

Das Wort von der Selbstsäkularisierung dreht den Spieß um und behauptet, daß Kirche und Christentum teilweise wenigstens mitursächlich für die Entwicklung seien. Nicht als ob das Gesamtphänomen hausgemacht sei, aber Trends, die sich von außen gegen den Glauben, gegen das Heilige, gegen das Sakrale, das Mysterium richten, würden von innen her zusätzlich verstärkt und verlängert. „Selbstsäkularisierung" ist insofern in erster Linie eine Kategorie kirchlicher bzw. christlicher Selbstkritik.
Unterschiedlichste Symptome werden hierfür als Beweise angeführt: Wenn im Religionsunterricht über alles, nur nicht über Religion gesprochen wird; wenn in der kirchlichen Verkündigung mehr über ethisch relevante Fragen, zumal in problematisch moralisierender Form, als über den Glauben zu hören ist; wenn bei ethischen Äußerungen der Kirche die spezifisch christliche Begründung zugunsten einer ausschließlich vernunftgeleiteten Argumentation vernachlässigt wird; wenn im liturgischen Raum elementare Gesetze des Sakral-Kultischen unbeachtet bleiben; wenn materiale Glaubensaussagen in Verkündigung und Katechese eine geringe Rolle spielen, und anderes mehr – immer dann und noch häufiger fragt man sich, ob in den Kirchen selbst eigentlich genug und das Richtige getan wird, um sich dem herrschenden Säkularisierungstrend wenn schon nicht entgegenzustemmen, so doch wenigstens die eigene Identität zu wahren. Eine nachhaltige Deprofilierung des Christentums würde seinen behaupteten Bedeutungsverlust nur noch weiter bestätigen und verstärken.

Kirchliche Selbstkritik dieser Art ist allerdings – und das macht ein Teil der Unsicherheit im Umgang mit ihr aus – immer auch mit Vorsicht zu genießen. Können dies nicht auch Varianten eines kulturpessimistischen Unwillens sein, sich mit den Gegebenheiten einer unverstandenen Gegenwart zu arrangieren? Die Erinnerung an eine weniger säkularisierte, christentümlicher geprägte Vergangenheit ist ein wenig zuverlässiger Maßstab. Mit den radikal gewandelten Verhältnissen der Gegenwart stellen sich neuartige Schwierigkeiten und Fragen, die berücksichtigt sein wollen. Inwieweit man eine angemessene Antwort auf die veränderten säkularisierten Verhältnisse findet oder faktisch weiterer Säkularisierung Vorschub leistet, läßt sich dies überhaupt so einfach ausmachen?

So sehr sich Äußerungen in den beiden großen Kirchen zum Thema „Selbstsäkularisierung" jedoch auch gleichen – gemeint ist und beschrieben wird sehr Verschiedenes. Die Vorgeschichte, die diese Äußerungen innerhalb ihres jeweiligen kirchlichen Kontextes haben, unterscheiden sich z. T. erheblich.
Von seiner Entstehungszeit an hat sich der Protestantismus den säkularisierten Verhältnissen nicht nur offensiv gestellt und sie angenommen, sondern war selbst ein prominenter Motor dieser Entwicklung. Es verwundert daher nicht, daß er von der Selbstsäkularisierung schärfer betroffen sein dürfte als der Katholizismus.
Als „Kirche des Wortes" war das reformatorische Christentum dazu prädestiniert, Wege der Entsakralisierung voranzugehen. Als „Religion der Freiheit" führte ein direkter Weg zu einem Subjektivismus, der die kirchlich-gemeinschaftliche Dimension des Glaubens und damit Sichtbarkeit sowie institutionelle Verfaßtheit in den Hintergrund treten ließ.

Die selbstsäkularisierende Krise des kirchlichen Amtes

Wenn man sich gegenwärtig in der evangelischen Kirche um ein geschärftes Profil als Kirche der Reformation bemüht, ist dies eine Teilantwort auf den Befund selbstsäkularisierender Tendenzen. Man möchte sich entschiedener und unverwechselbarer, als dies z. T. in der Vergangenheit geschah, in das Gespräch der Gesellschaft einbringen. Man will sich neu konzentrieren auf das, was man als Kirche der Reformation unersetzbar durch andere einzubringen hat. Nicht zuletzt die Negativ-Erfahrungen im Zusammenhang mit der „Opferung" des Buß- und Bettags zum Stopfen einer Lücke in der sozialstaatlichen Versorgung hat in dieser Hinsicht ein Umdenken befördert.
In der katholischen Kirche ist der Ausgangspunkt ein anderer. Von einem Teil von Kirchenvolk und Hierarchie wird seit Jahren der Verdacht geäußert, der Geheimnischarakter des Glaubens drohe verlorenzugehen, weil man zulasse, daß der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens Nützlichkeits- und Machbarkeitserwägungen geopfert werde. „Selbstsäkularisierung" ist diesem Verständnis nach zuerst Ausdruck und Folge einer von manchen als überzogen eingestuften Anpassungshaltung der Christen gegenüber der herrschenden säkularen Kultur.

Traditionell galt und gilt die katholische Kirche als eine Kirche, die den Säkularisierungstendenzen vergleichsweise deutlich widerstanden hat. Dennoch verschloß sie sich nicht einem nötigen Umdenken. Im Zweiten Vatikanischen Konzil entschied sie sich unter dem Stichwort von der legitimen „Autonomie der irdischen Wirklichkeit" zugunsten einer Bejahung der Weltlichkeit der Welt, was nicht mit einer pauschalen Gutheißung all dessen zu verwechseln ist, was die säkulare Welt ist und will.
Die katholische Kirche verfügt über Mittel, Sakralität und Profanität bei aller prinzipiellen Verschiedenheit zusammenzudenken. In der Liturgiereform bzw. der nachkonziliaren liturgischen Entwicklung ging sie daran, nach historischen wie theologischen Kriterien die eigene Praxis zu entrümpeln, ohne jedoch Sakralität deswegen in Frage zu stellen.
Was aus diesen Ansätzen faktisch wurde, steht auf einem anderen Blatt. Eine konsequente Entsakralisierung hatte in der katholischen Kirche keine wirkliche Chance, Ansätze dazu wurden durch Gegenbewegungen korrigiert. Dennoch bestehen weiterhin unterschiedliche Auffassungen darüber, worin der Transzendenzbezug liturgischen Handelns etwa zum Ausdruck kommen kann. Was mancher Selbstsäkularisierung bzw. Entsakralisierung auf liturgischem Gebiet nennt, darunter versteht ein anderer Ansätze zu einer zeitgenössischen Lebensverhältnissen angemessenen inkulturierten Liturgie.

Mit Selbstsäkularisierung sieht sich die Kirche dagegen auf einem anderen Gebiet unerwartet heftig konfrontiert. Das sakramental übertragene Amt ist weniger aus Gründen seiner möglichen Entsakralisierung in Gefahr, sondern weil es in Teilen der Kirche schlicht von der Bildfläche verschwindet. Jüngste Versuche, das Profil des speziellen Priestertums auf autoritativem Wege deutlicher vom allgemeinen Priestertum zu unterscheiden, mit anderen Worten: Tendenzen der Selbstsäkularisierung einen Riegel vorzuschieben, muten angesichts der Massivität dieser Entwicklung hilflos an.
Auch die geistliche Ordnung dieser Kirche ist nicht deshalb bedroht, weil sie grundlegend in Frage gestellt würde, sondern weil der Einheitsdienst unter heutigen Bedingungen anspruchsvoller denn je ist; weil z. T. Bischöfe in ihre Ämter gelangt sind, die sich nicht als Brückenbauer verstehen, sondern als Meinungsführer erklärter Minderheiten auftreten. Ungewollt wirken sie damit selbstsäkularisierend, da sie das sakramental überantwortete kirchliche Amt zusätzlich zu den ohnehin bestehenden Schwierigkeiten bei seiner theologischen Begründung in eine tiefe Krise führen.
So verschieden indes die Ausgangspunkte der beiden großen Kirchen auch sind – bei der Frage, wie sie sich in einem säkularisierten gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld einrichten sollen, unterscheiden sich ihre möglichen Wege nicht sonderlich.

Zwischen der Notwendigkeit zu Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Fragen, die aus dem christlichen Glauben heraus begründet werden, bzw. aktivem sozialdiakonischem Handeln einerseits und dem Bezug zu zentralen Aussagen des christlichen Glaubens andererseits gibt es keine Alternative. Eine Kirche, die sich vor allem in sogenannten profanen Themen tummelt, aber den Transzendenzbezug, das Sakrale, materiale Glaubensaussagen vernachlässige, sägt den Ast ab, auf dem sie sitzt. Und umgekehrt versündigt sich eine Kirche, die den Glauben nicht praktisch werden läßt, an eben diesem Glauben. Hier die nötige plausible Balance zu finden, ist das eigentliche Problem.

Die größte Gefahr: weiterzumachen, als wäre nichts geschehen

Sosehr es kirchlicherseits z. T. auch eine Flucht in die Ethik gibt – mindestens so verhängnisvoll ist es, wenn zwischen religiösen, theologischen, ethischen, rechtlichen und politischen Aussagen nicht deutlicher unterschieden wird, als es zuweilen geschieht; wenn die gottesdienstliche Bitte zur moralisierenden Dienstanweisung gerät; wenn die Komplexität politisch-ethischer Zusammenhänge in kirchlicher Rede so heruntersimplifiziert wird, daß man den Eindruck haben kann, man sehe sich einem spiritualisierenden Neointegralismus gegenüber.
Der Eindruck eines vermeintlichen Zuviel an gesellschaftlichen Stellungnahmen, entsteht im übrigen möglicherweise auch dadurch, daß das relative Gewicht des Ethischen zuweilen über Gebühr zunimmt – dann nämlich, wenn man sich in der Verkündigung um sperrige und theologisch anspruchsvolle Aussagen der materialen Glaubenstradition herumdrückt. Die Flucht in die Ethik resultiert zu einem guten Teil auch aus einer Kapitulation vor der Beschäftigung mit der klassischen Glaubenslehre.

Für den Umgang mit zentralen Glaubensaussagen bedeutet dies andererseits: So unverzichtbar ein profilierter Umgang mit den zentralen Themen des Glaubens auch ist – es genügt nicht, lediglich einzuklagen, es müsse mehr über die Dreifaltigkeit, die Erbsünde, die Hölle und den Himmel, mehr über Sünde u. a. gesprochen werden. Manche innerkirchliche Kritik, die auf den Vorwurf der Selbstsäkularisierung hinausläuft, drückt sich um die Frage der schwierigen Vermittlungsarbeit eben dieser Themen herum.
Oder in der liturgischen Praxis: Es kann nicht angehen, aus Angst vor Selbstsäkularisierung die faktisch vorhandenen Veränderungen in den Bedürfnissen und Zugangsbedingungen zu leugnen. Gerade auf liturgischem Gebiet kann man nicht eine Selbstverständlichkeit vortäuschen, die es so immer weniger gibt. Das heißt nicht, daß jede unliturgische Pädagogisierung und Verwortung des Kultischen damit als gerechtfertigt anzusehen wäre. Nur ist Liturgen und Verkündern, die sich solchen Vorwürfen aussetzen, zugutezuhalten, daß sie offenbar immerhin ein Problem wahrnehmen, selbst wenn ihre Realisierung zu wünschen übrig läßt. Bedrückender jedenfalls als mißlungene Versuche, sich auf die heutigen Verhältnisse einzustellen, dürfte die Haltung sein, so zu tun, als könne man einfach so weitermachen. *Klaus Nientiedt*

Schlußstrich

Kardinal Groer zieht sich zurück

In einem knappen Kommuniqué der Apostolischen Nuntiatur in Wien wurde nun ein Schlußstrich unter die „Causa Groer" gezogen, die seit mehr als drei Jahren die Atmosphäre in der katholischen Kirche Österreichs vergiftet. In dem Kommuniqué heißt es: „Im Auftrag des Heiligen Vaters hat der Abt-Primas der Benediktiner, *Marcel Rooney*, eine außerordentliche Visitation des Stiftes Göttweig durchgeführt und dem Heiligen Vater berichtet. In der Folge gibt Kardinal *Hans Hermann Groer* diese Erklärung ab: ‚In den vergangenen drei Jahren hat es zu meiner Person zahlreiche oft unzutreffende Behauptungen gegeben. Ich bitte Gott und die Menschen um Vergebung, wenn ich Schuld auf mich geladen habe. Selbstverständlich bin ich bereit, meinen bisherigen Wirkungskreis aufzugeben.'"

Diese Entscheidung in der Angelegenheit Groer ist eine direkte Folge der Vorsprache einer Delegation der Österreichischen Bischofskonferenz bei Johannes Paul II. am Dienstag der Karwoche. Bischof *Johann Weber* als Vorsitzender der Konferenz sowie die beiden Metropoliten, die Erzbischöfe *Schönborn* (Wien) und *Eder* (Salzburg), drängten bei dieser Gelegenheit auf eine rasche Lösung der Groer-Kalamitäten und stellten bei Ausbleiben einer Lösung bedenkliche Konsequenzen für den im Juni geplanten Österreich-Besuch des Papstes in Aussicht. Dieser Standpunkt wurde sehr nachdrücklich auch Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* sowie den Kurienkardinälen *Somalo* und *Ratzinger* vorgetragen, die offenbar für eine Kompromißlösung eintraten: Kein kirchliches Strafverfahren gegen Groer, sondern freiwilliger Rückzug des früheren Erzbischofs von Wien.

Dieses Bemühen um eine Kompromißlösung schlug sich einerseits in dem eher dürftigen Inhalt der Verzichtserklärung von Hans Hermann Groer nieder, andererseits kam es zu widersprüchlichen Meldungen und Aussagen, die neue Unklarheiten mit sich brachten, und kein Ruhmesblatt der vatikanischen Öffentlichkeitsarbeit darstellen. So wurde z. B. inoffiziell mitgeteilt, Kardinal Groer werde demnächst nach Südschweden übersiedeln, und zwar in das Frauenkloster Vadstena am Ostufer des Vätternsees, das in den achtziger Jahren durch Kontakte zu Groer in Maria Roggendorf vor einer Schließung gerettet werden konnte. Schon erste Rückfragen ergaben freilich, daß man in Vadstena von einer Aufnahme Groers nichts weiß.

Diese Unklarheiten fanden in der Öffentlichkeit ein überwiegend negatives Echo. In Pressekommentaren hieß es u. a., von einem Schlußstrich unter die Affäre Groer könne erst dann gesprochen werden, wenn das althergebrachte System des Verschweigens in der Kirche endlich ausgedient habe. Der Göttweiger Benediktinerpater *Udo Fischer*, der schon vor Jahren den Vorwurf der sexuellen Belästigung gegen Groer erhoben hatte und der nun schon seit langem in einem öffentlichen Konflikt mit dem St. Pöltener Bischof *Kurt Krenn* verwickelt ist, bezeichnete den kargen Text des Groer-Briefes als eine „glatte Provokation der Opfer". Noch viel härter fiel die Stellungnahme des Präsidenten der Katholischen Aktion in der Diözese St. Pölten, *Rudolf Schwertner*, aus: Er forderte die umgehende Veröffentlichung der Ergebnisse der Visitation im Stift Göttweig und drohte in einem Brief an den Apostolischen Nuntius in Wien, noch vor dem Papstbesuch im Juni ein „öffentliches Ermittlungsverfahren" durchzuführen.

Angesichts dieser Reaktionen entschloß sich der Wiener Erzbischof, Kardinal *Christoph Schönborn*, im Fernsehen eine Art „Entschuldigungsschreiben" zu verlesen: „Als Bischof dieser Diözese entschuldige ich mich für alles, wodurch mein Vorgänger und andere kirchliche Amtsträger sich an ihnen anvertrauten Menschen verfehlt haben. Wir sind in der Erzdiözese Wien bereit, all denen Hilfe anzubieten, die dadurch Schaden genommen haben." In der Stellungnahme hieß es weiter, er, Schönborn, gehe davon aus, daß Kardinal Groer der klaren Bitte des Papstes, er möge seinen bisherigen Wirkungskreis aufgeben, nachkommen werde. „Das bedeutet, daß er nicht mehr als Bischof oder Kardinal in Erscheinung treten und Österreich verlassen wird." Der Erzbischof von Wien fügte als „Mensch und Bischof" eine dringende Bitte an: „Lassen wir bitte ab von weiteren Diskussionen um die Person meines Vorgängers. Wie oft im Leben bleibt vieles offen und unbeantwortet. Ich bitte und lade dazu ein, gemeinsam den Weg des gegenseitigen Vertrauens in Ehrlichkeit, Respekt und in Barmherzigkeit zu gehen."

Damit war endlich Klarheit geschaffen. Endgültig scheint jetzt jenes Kapitel der österreichischen Kirchengeschichte abgeschlossen, das 1986 mit der Ernennung von Hans Hermann Groer zum Erzbischof von Wien begann, und das mit der Bestellung von *Kurt Krenn* zum Weihbischof in Wien kurz danach seine Fortsetzung fand. Akute Ängste wurden damals wach, es solle eine prinzipielle Kursänderung in der Kirche Österreichs durchgesetzt werden. Vor allem aufgrund von Wortmeldungen des Bischofs Krenn wurde befürchtet, es könnte versucht werden, alte Obrigkeitsvorstellungen in der Kirche wieder zum Tragen zu bringen, ein neues konfessionelles Denken in Abwehr ökumenischer Bestrebungen zu forcieren, eine scharfe Abgrenzung zu allen nicht-katholischen Milieus zu verlangen und einen neuen politischen Katholizismus im Zusammenwirken mit rechtskonservativen Parteien zu unterstützen.

Jetzt erscheinen diese Bedrohungsbilder fürs erste überwunden zu sein. Das ist ein außerordentlicher Erfolg für jene Kräfte in der österreichischen Kirche, die allen Schwierigkeiten zum

Trotz im Sinn des Konzils stets für Offenheit und Gesprächsbereitschaft mit allen Gutwilligen eintraten. Bischof Weber als Vorsitzender der Bischofskonferenz hatte in dieser Auseinandersetzung jahrelang die Hauptlast zu tragen, doch standen ihm in allen Diözesen Priester und Laien zur Seite.

Mit der Ernennung von Erzbischof Schönborn kam es dann zu einer entlastenden Gewichtsverlagerung in der Bischofskonferenz, die noch ausgeprägter wurde, als der Salzburger Erzbischof *Eder*, der lange dem Groer-Krenn-Flügel zugerechnet wurde, die Fronten wechselte. Dazu kam der wachsende Widerstand breiter Schichten im katholischen Volk, der auch in Rom nicht länger ignoriert werden konnte. Nun dürften sich die Nachhutgefechte dieses schmerzlichen Prozesses auf die Diözese St. Pölten verlagern, in der noch allzu viele Sprengkörper unentschärft im Gelände herumliegen. *cs*

Verdummung?

Ökologie bleibt ein schwieriges Wahlkampfthema

Mit dem mittlerweile zum Schlagwort gewordenen „Fünf-Mark-Beschluß", der programmatischen Ankündigung, den Benzinpreis in Deutschland innerhalb von zehn Jahren auf fünf Mark pro Liter anheben zu wollen, hat der Magdeburger Parteitag von Bündnis 90/Die Grünen das Thema Ökologie in die Schlagzeilen des wahlfiebrigen Deutschland katapultiert. Die Regierungskoalition griff es als willkommenes Wahlgeschenk gerne auf. Dann legte die tourismuspolitische Sprecherin der Bündnisgrünen mit dem Vorschlag zur Versteuerung von Flugbenzin und provozierenden Einlassungen zu den Reisegewohnheiten der Deutschen noch einmal nach.

Und zuletzt sorgte auch noch der CDU/CSU-Fraktionsvorsitzende *Wolfgang Schäuble* mit der Präsentation eines Entwurfs des CDU-Wahlprogramms dafür, daß sich das Thema einige Wochen auf der tagespolitischen Hitliste halten konnte. Denn obwohl Schäuble das Reizwort „Ökosteuer" sorgsam mied, nur von einer europaweiten Energiesteuer die Rede war und die Aussagen zur Verteuerung des Energieverbrauchs nur ein Aspekt unter vielen des Programmentwurfes sind, distanzierte sich vor allem die CSU-Spitze lautstark von dem Vorschlag. So verhalf sie ihm erst recht zu großer Prominenz.

Eine nette Überraschung: Lange genug stand weder eine „grüne" noch eine „schwarze" Ökosteuer auf der politischen Tagesordnung, war von einem grundlegenden ökologischen Richtungswechsel in unserem Wirtschafts- und Konsumverhalten überhaupt nicht mehr die Rede. Das Thema Ökologie, dies lehrt einmal mehr die Erfahrung der letzten Wochen, taugt jedoch denkbar wenig in Wahlkampfzeiten.

Für die Debatte über die Ziele hinter der Forderung nach einer spürbaren Anhebung des Benzinpreises, einer Energiesteuer oder der Aufhebung der „Schatten-Subventionierung" von Flugbenzin, bleibt in politisch bewegten Zeiten kein Raum: für eine differenzierte und differenzierende Auseinandersetzung etwa über die Reduzierung des privaten und wirtschaftlichen Verkehrsaufkommens, über Luftschadstoffreduzierung, über Klimaschutz oder ökologisch „ehrliche" Preise. Erst recht bleibt kein Platz für noch weitergehende Fragen wie der nach sinnvollen Grenzen der geradezu zum Signum unserer Zeit gewordenen Mobilität oder nach den Lebenschancen nachfolgender Generationen.

Statt dessen bestimmte einmal mehr die Karikatur dieser Ziele die Diskussion: Höhere Benzinpreise mutierten zur „sozialen Kampfansage" nach dem Motto „freie Fahrt für reiche Bürger", aus ökologischen Steuerungsmaßnahmen wurden umstandslos Standortnachteile und Jobkiller, umweltpolitische Überlegungen einmal mehr zum sicheren Weg in die Ökodiktatur erklärt. Mit ihren Protagonisten wanderte die Ökosteuer in die Sektiererecke. Zwischen Ökologie und Ökonomie, in Zeiten hoher Arbeitslosigkeit zumal, klaffte wieder der unüberwindbare Graben.

Empörung angesichts solcher Argumentationsmuster mag politisch blauäugig erscheinen. Denn selbst wenn über allgemeine umweltpolitische Ziele und die Dringlichkeit ihrer Umsetzung ein breiter Konsens besteht, bleiben eben die Mittel und Wege dorthin höchst verschieden, bezüglich der Methoden und Steuerungsinstrumente ebenso wie in der Frage der Umsetzungsgeschwindigkeit oder der Radikalität der ökologischen Umbaumaßnahmen. Außerdem hilft es wenig, zur Rechtfertigung der Forderung nach höheren Benzinpreisen auf breite Übereinstimmung in der Fachwelt, auf eine Vielzahl von Umweltstudien und -gutachten zu verweisen.

Auch wenn dort für eine Verteuerung geworben wird, etwa zugunsten reduzierter Schadstoffemissionen oder als Innovationsanreiz für den Automobilbau, dort auch grundsätzlich der Beweis geführt werden kann, daß es für einen ökologischen Strukturwandel der Wirtschaft durchaus auch plausible ökonomische Gründe gibt – das politische Geschäft ist eben ein anderes: gegensätzlichsten Interessen müssen moderiert und ausgeglichen werden; knappe Handlungsräume verlangen die Orientierung besonders am kurzfristig Machbaren und nicht nur am langfristig Wünschenswerten. Auch für noch so ehrenhafte Überzeugungen wollen erst Mehrheiten gewonnen sein.

Besonders aber sollte man beim Thema Ökologie mit wohlfeiler Politikerschelte vorsichtig sein. Denn mit dem Umweltbewußtsein in Deutschland hat es seine eigene Bewandtnis. Die Diskrepanz zwischen Wissen und Handeln könnte größer nicht sein. Zahlreiche Umfragen haben dies gezeigt: Kenntnis ohne Konsequenzen, Betroffenheit, Ängste und Sorgen ohne Verhaltensänderung. Und dann ist den meisten in wirtschaftlich schwieriger Zeit das ökonomische Hemd immer näher als die ökologische Jacke. Allemal aber hört beim Auto der Spaß, beziehungsweise

die den Deutschen so oft attestierte Sensibilität in Umweltfragen auf. Zudem hat jede Umweltpolitik immer mit grundlegenden Vermittlungsproblemen zu kämpfen: schließlich sind meist die Kosten sofort, der Nutzen aber erst langfristig spürbar.

Dennoch hat die jüngste politische Auseinandersetzung über die Besteuerung von Energie und höhere Benzinpreise einen schalen Geschmack hinterlassen: Die Sorge, den Wähler nur nicht zu verstören und zu ängstigen, das Trachten, ihm unangenehme Wahrheiten möglichst zu ersparen, erst recht aber vor allem ihm keine Opfer, keine Verhaltensänderungen abzuverlangen, reicht ziemlich nahe an gezielte Verdummung. Sollte wirklich jemand glauben, etwa die durchweg gewünschte, von der Bundesregierung längst in konkrete Zahlen festgeschriebene Reduktion der Luftschadstoffe könne ohne spürbare Einschränkung erreicht werden, eine Konsum- und Wirtschaftsweise, die auch in globaler Perspektive und vor den Lebensbedürfnissen kommender Generation verantwortbar ist, gebe es zum Nulltarif? Dem Wahlvolk wäre durchaus mehr zuzutrauen und auch zuzumuten. *fo*

Signale

Ein aufschlußreicher Vortrag von Kardinalstaatssekretär Sodano

Daß Bischöfe oder auch Kardinäle Vorträge über theologisch-kirchliche Themen halten, ist ganz und gar nichts Außergewöhnliches. Aber nicht jeden Tag hält der Kardinalstaatssekretär, nach dem Papst der wichtigste Mann in der Leitung der katholischen Weltkirche, einen Vortrag, der dann auch gleich in voller Länge in der vatikanischen Tageszeitung erscheint. Thema des Referats von Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* am 24. März im Lateranpalast: „Rinde und Stamm. Die Kirche zwischen Erscheinungsbild und Wirklichkeit" (vgl. den Text in: Osservatore Romano, 26.3.98).

Kardinal Sodano, der sein jetziges Amt seit 1991 bekleidet, verließ in seinen Ausführungen vor Journalisten und Medienleuten im Rahmen der Vorbereitung für das Jubiläumsjahr 2000 nie die Ebene des Allgemeinen. Er erwähnte auch keine der Streitfragen ausdrücklich, die derzeit die innerkirchliche Diskussion bestimmen. Aber er setzte in seinem Vortrag über den Weg und das Wesen der Kirche zumindest indirekt einige Signale, die Beachtung verdienen.

Das gilt vor allem für die Nennung zweier Bücher, die für Umbruchzeiten in der neueren Geschichte der katholischen Kirche stehen und wichtige Reformanstöße gegeben haben: Das 1848 erschienene und gleich auf den Index gesetzte Werk „Von den fünf Wunden der Kirche" des italienischen Theologen und Philosophen *Antonio Rosmini* und *Yves Congars* 1950 veröffentlichtes, leider nie ins Deutsche übersetztes Buch „Wahre und falsche Reform in der Kirche". An den norditalienischen Grafen und Priester Rosmini, den Kardinal Sodano jetzt in seinem Vortrag als „großen Liebhaber der Kirche" herausstellte, wurde vor allem in Italien 1997 aus Anlaß seines zweihundertsten Geburtstags intensiv erinnert. Zu den „Wunden" der Kirche, die Rosmini seinerzeit im Revolutionsjahr 1848 geißelte, gehörten u. a. die mangelnde Kommunikation zwischen Priestern und Laien und die Art und Weise der Bischofsernennungen.

Aus Congars Buch von 1950, mit dem der Dominikanertheologe in die damaligen Auseinandersetzungen um eine Erneuerung der Kirche nicht zuletzt in Frankreich eingriff, zitierte der Kardinalstaatssekretär breit und zustimmend die dort genannten Bedingungen für eine „Reform ohne Schisma" auf: Reformer bzw. Reformen müssen den Vorrang der Liebe und des Pastoralen respektieren; sie müssen in der Gemeinschaft aller bleiben; Reformen brauchen Geduld; es muß sich um eine wahre Erneuerung durch die Rückkehr zu den Ursprüngen und der großen Tradition handeln, nicht um die Einführung von Neuerungen im Sinn einer schematischen Anpassung.

Kardinal Sodano würdigte in seinem Vortrag die Ekklesiologie Johannes Pauls II., die er zusammengefaßt als eine der Gemeinschaft „ad intra" und der Öffnung „ad extra" charakterisierte. In der Vision des Papstes sei die Kirche offen für die anderen Christen im Bemühen um die Einheit, bereit zum Dialog mit allen anderen Religionen und allen Menschen guten Willens sowie engagiert für den Fortschritt des Menschen und der Gesellschaft.

Gleichzeitig lassen sich solche Ausführungen wie auch die Überlegungen Sodanos zur bleibenden Reformbedürftigkeit der Kirche aber auch als eine Art programmatische Blaupause über den jetzigen Pontifikat hinaus lesen, der im Oktober 1998 in sein einundzwanzigstes Jahr gehen wird: Zwar kein inhaltliches Reformprogramm, wohl aber die Erinnerung an den unverzichtbaren Rahmen für mögliche Veränderungen, der im Konkreten Spielraum nach der einen wie der anderen Seite läßt.

Der Kardinalstaatssekretär schloß seinen Vortrag vom 24. März mit einer doppelten, auch ausdrücklich als solche bezeichneten „Botschaft". An die Menschen außerhalb der Kirche richtete er die Aufforderung, deren Wirklichkeit gründlich und in allen ihren Aspekten zu analysieren. Die Kirchenmitglieder rief Sodano dazu auf, die Kirche „wie eine zweite Mutter" zu lieben: „Sie hat uns zum Glauben gebracht und nährt uns beständig mit dem Wort Gottes und den Sakramenten."

Auf Appelle, die Kirche wie eine Mutter zu lieben, reagieren viele Christen in unseren Breiten eher allergisch, und sie haben gute Gründe dafür. Aber es hat wenig Sinn, sich eine ideale Kirche zusammenzuträumen, und es führt auch nicht weiter, sich in das Schneckenhaus der je eigenen Kirchen- und Glaubenserfahrung zurückzuziehen. Im Bild des Vortragstitels von Kardinal Sodano gesprochen: In der Kirche ist der Stamm nie ohne die Rinde zu haben, die Botschaft des Evangeliums nie ohne den

kirchlichen Apparat mit seinen Lehrformeln und Ämtern, Riten und Rechtsbestimmungen. Gerade deshalb braucht es im jetzigen wie im nächsten Pontifikat auch das gemeinsame Ringen um „Falsche und wahre Reform in der Kirche". *ru*

Respektlos

Die Satirezeitschrift „Golias" und die Kirche in Frankreich

Gleich zweimal wurde in den vergangenen Monaten eine größere Öffentlichkeit auf die französische linkskatholische Monatszeitschrift „Golias" aufmerksam. Ob verhaßt oder gefeiert – seit Jahren ist „Golias" ein fester Bestandteil der kirchlichen bzw. kirchennahen Öffentlichkeit in Frankreich, der nicht zu unterschätzen ist.
Ende vergangenen Jahres erschien die zweite, neu erarbeitete Ausgabe des ebenso umstrittenen wie gerne zitierten sogenannten „Trombinoscope des Évêques" („Birnenschau der Bischöfe"; Éditions Golias, Villeurbanne 1997), einem „Who is who?" der französischen Bischöfe, dessen Markenzeichen beißende Kritik gegenüber denjenigen gerade auch in der Kirche ist, über die minutiös Bericht erstattet wird.
Selbstgestecktes Ziel dieser Publikation ist es, den Episkopat – Golias: „man spricht von ihm viel, ohne ihn im Detail zu analysieren" – in einem „neuen Licht" erscheinen zu lassen. Nach Art eines einschlägigen Hotelführers, der für die Leistungen am Kunden Sterne vergibt, werden den französischen Bischöfen nach bestimmten Kriterien zwischen einer und fünf „Mitren" zugewiesen.
Mitte März distanzierte sich nun der Ständige Rat der Französischen Bischofskonferenz in einem acht Zeilen umfassenden Kommuniqué von „Golias". Aufgrund „zahlreicher", an das Sekretariat der Bischofskonferenz gerichteter „Anfragen" den Status der Zeitschrift betreffend fragen sich die Bischöfe, wie es um das katholische Selbstverständnis von „Golias" bestellt sei. Der „Geist", der aus den Publikationen spreche, sowie die publizistischen Methoden, die man anwende, unter ihnen die „zahlreichen Attacken gegen kirchliche Aktivitäten und Verantwortliche", hätten sie zu diesem Schritt bewegt. Die Zeitschrift wies die Kritik in ihrer jüngsten Ausgabe zurück (Nr. 59, März/April 1998).
Das Faß zum Überlaufen brachte offenbar ein Beitrag in der Nr. 58 von „Golias" (Januar/Februar 1998). Er breitet vermeintliche finanzielle Unregelmäßigkeiten des Bischofs von Vannes (Bretagne), im Zusammenhang mit dem Besuch von Johannes Paul II. 1996 im Wallfahrtsort Sainte-Anne d'Auray ausführlich und mit einer kräftigen Portion Häme aus.

1985 wurde der dem Links-Katholizismus in Frankreich zugerechnete „Golias" gegründet. Mit dem Namen wird auf einen legendären Bischof des Mittelalters angespielt, dessen Anhänger, vielfach vagabundierende Kleriker, „Goliarden" genannt wurden. „Zärtlich und knirschend" nannte sich die Zeitschrift bis vor einigen Monaten im Untertitel („Le journal catho tendre et grinçant") – inzwischen hat diese Bezeichnung einem neutraleren „Golias magazine" Platz gemacht.
Auch wenn im Impressum redaktionelle Verbindungen zum US-amerikanischen „National Catholic Reporter" sowie zu „Publik Forum" und zu „Kirche intern" im deutschsprachigen Raum offengelegt werden – „Golias" ist ein publizistisches Organ eigenen Typs. Säkulare Pendants zu „Golias" sind weniger die bekannten Magazine der einen oder anderen politischen oder weltanschaulichen Couleur, sondern der „Canard enchaîné", die satirische Pariser Wochenzeitung, die bei allem Humor keinen Spaß versteht, wenn es ihr um vermeintliche oder tatsächliche Machenschaften der führenden „classe politique" des Landes geht.

Neuartig für die Kirche in Frankreich im Fall von „Golias" ist nicht die publizistische Aufbereitung von Konflikten und Meinungsvielfalt. Pluralität von links bis rechts innerhalb des publizistischen Angebots kirchennaher Verlage kennt man in Frankreich seit langem. Ungewohnt dagegen ist eine Art der publizistischen Arbeit, die die Frage hervorruft, ob „Golias zur Familie gehört" (*Michel Kubler*, in: La Croix, 13.3.98). „Golias" erhebt die Respektlosigkeit zu einem Arbeitsprinzip, wie sie sich auch in der säkularen Medienlandschaft findet.

Die Distanzierung von einer bestimmten Praxis der Autoritätsausübung in der Kirche (im „Trombinoscope") läßt – hierin durch typisch für einen Teil kirchennaher Öffentlichkeit – Gespür für einen realistischen Umgang mit Macht überhaupt, und darunter eben auch in der Kirche, vermissen. Die Grenzen zwischen persönlicher Verunglimpfung und Meinungsfreiheit erweisen sich, je nach Empfindlichkeit des Lesers und des solchermaßen Beschriebenen, als durchaus fließend. Ebenso die Übergänge zwischen legitimer publizistischer Transparenz und dem Effekt des Schlüssellochs in die Hinterzimmer dämonisierter kirchlich-hierarchischer Macht.
Nicht nur, daß der Sache nach wohlmeinende Medienvertreter „Golias" an die Gesetze der Deontologie des Journalistenberufs erinnern. In Frankreich wird gefragt, inwieweit sich „Golias" nicht auf dem Wege befindet, von einer satirisch-kritischen Zeitschrift zu einem „ideologischen Kampf-Organ" (*Henri Tinq*, in: Le Monde, 17.3.98) zu werden.

Ob, um diese Gefahr zu markieren, eine Distanzierung seitens der Bischofskonferenz tatsächlich notwendig war, ist eine ganz andere Frage. Für die Leser aus Überzeugung dürfte die Distanzierung der Bischöfe eher einer Adelung gleichgekommen sein; ganz abgesehen von der unfreiwilligen Werbewirkung, die Schritte dieser Art naturgemäß mit sich bringen. Diejenigen, die die Distanzierung verlangt haben, haben dagegen durch die Antwort der Bischöfe in der Sache nichts Neues erfahren. *nt*

Bioethik-Konvention: Deutsche Unterschrift weiterhin umstritten

Eine Anhörung im Rechtsausschuß des Bundestages Ende März zeigte: Nach wie vor gibt es weitreichende Vorbehalte gegen die europäische Bioethik-Konvention, auch von seiten der Kirchen. Auch Behindertenverbände üben weiter Kritik.

Noch fehlt die deutsche Unterschrift unter dem am 19. November 1996 durch das Ministerkomitee des Europarates verabschiedeten und am 4. April 1997 zur Unterzeichnung aufgelegten „Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin" (vgl. HK, Juli 1996, 336f.). 22 der 40 Mitgliedsstaaten des Europarates haben bereits unterschrieben. Deutschland hatte sich bei der Annahme des Textes der Stimme enthalten mit der Begründung, in parlamentarischen Gremien und Öffentlichkeit bestehe das Bedürfnis nach weiterer Diskussion.
Mit Bekanntwerden des ersten Vorentwurfes der „europäischen Bioethik-Konvention", so auch heute noch die meist gebrauchte Bezeichnung, entspann sich eine heftige, mitunter auch von wechselseitigen Verdächtigungen und Anschuldigungen zwischen Gegnern und Befürwortern geprägte Auseinandersetzung über Intention, Tenor und einzelne Aussagen des Textes. Nun geht es nicht weniger heftig um die Unterschrift der Bundesregierung auf dem Weg zur Ratifizierung.

Schutz für einwilligungsunfähige Personen?

Grundsätzlich unumstritten ist dabei das Bemühen um international einheitliche ethische Standards für die medizinische und biologische Forschung. Und auch die Gegner eines deutschen Beitritts zur Konvention würdigen im Vergleich zu den vorangegangenen Entwürfen Fortschritte und deutliche Verbesserungen des nach der Unterschrift von mehr als 20 Mitgliedsstaaten nicht mehr veränderbaren Konventionstextes (vgl. HK, Januar 1995, 11ff.).
Nach wie vor umstritten sind dagegen vor allem die Aussagen zur *Forschung an menschlichen Embryonen*, zum Schutz *nicht einwilligungsfähiger Personen* (Kleinkinder, Geistigbehinderte oder Komatöse) sowie ein als nicht eindeutig genug empfundenes Verbot des *Eingriffs in die menschliche Keimbahn*. Weitere Streitpunkte bilden Fragen des Datenschutzes bezüglich der Resultate genetischer Tests oder auch die fehlende Möglichkeit zur Individualklage vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte.

Die Front zwischen Gegnern und Befürwortern eines deutschen Beitritts verläuft dabei etwa quer durch die Parteien, mit Ausnahme von Bündnis 90/Die Grünen, die diesen geschlossen ablehnen. Parlamentarier von SPD *(Robert Antretter)* und CDU *(Hubert Hüppe)* haben parteiübergreifende Initiativen gebildet, um bei der Bundesregierung für und gegen die Unterschrift zu werben. Dem Bundestag liegen mittlerweile zwei *interfraktionelle Anträge* vor: einer, der die Unterstützung, und einer, der die Ablehnung eines deutschen Beitritts fordert.
Die Befürworter betonen die bislang nicht gegebene Chance zur Erreichung eines europaweit einheitlichen Schutzniveaus im Bereich Biomedizin, unterstreichen den grundsätzlichen Erfolg, daß angesichts der unterschiedlichen Rechtstraditionen und -kulturen überhaupt eine Verständigung über ethische Mindestanforderungen erzielt werden konnte. Hervorgehoben werden Fortschritte und Verbesserungen zugunsten der Sicherung von Menschenrechten und Menschenwürde, die während des Redaktionsprozesses nicht zuletzt durch die zahlreichen Interventionen aus Deutschland festgeschrieben werden konnten.
Wo, wie etwa bezüglich der sogenannten verbrauchenden Embryonenforschung, Bedenken gegenüber der Konvention fortbestehen, richten sich die Erwartungen auf weitere, bereits geplante *Zusatzprotokolle*: so wurde im Januar dieses Jahres ein Protokoll zum Verbot der Klonierung von Menschen zur Unterschrift ausgelegt (vgl. HK, April 1997, 170ff.). Ohne die Unterschrift der Konvention aber kann Deutschland auch den Zusatzprotokollen nicht beitreten. Mit der Unterschrift solle die Bundesregierung, so der Antrag, den Willen bekunden, bei der anstehenden Ausgestaltung der Protokolle mit Nachdruck für die Erhöhung der ethischen Schutzstandards einzutreten. Ausdrücklich haben sich bereits die Bundesminister für Gesundheit, Forschung und Recht für Unterschrift und Ratifizierung ausgesprochen.

Die besondere Verantwortung Deutschlands

Die Gefahr, der verweigerten Unterschrift wegen von der weiteren Ausgestaltung der Protokolle ausgeschlossen zu werden, sieht dagegen der gegnerische Antrag nicht gegeben. Dessen Unterstützer sorgen sich vor allem um das gerade im Bereich der Embryonenforschung höhere Schutzniveau des deutschen Rechts, beklagen die Unschärfe und Unklarheit der europäischen Konvention auch bezüglich eugenischer Selektion in der Fortpflanzungsmedizin. Die Ablehnung des Beitritts begründen die Antragsteller nicht zuletzt mit dem Verweis auf Ängste und weiteren Klärungsbedarf in der Bevölkerung und besonders auch unter Behindertenverbänden und -selbsthilfegruppen.

Auch deren zum Teil erbitterter Widerstand gegen die Bioethik-Konvention dauert an, richtet sich nun vor al-

lem gegen eine schnelle Unterschrift, womöglich aus europapolitischen Erwägungen heraus. Initiativen wie „Bürger gegen Bioethik" oder die „Grafenecker Erklärung" versuchen vor allem, auch eine breite Öffentlichkeit gegen einen befürchteten Dammbruch bei zentralen, durch das Grundgesetz geschützten Werten zu mobilisieren. Vertreter von sechs großen Verbänden der Behindertenhilfe und -selbsthilfe haben sich anläßlich eines Fachkongresses Ende März in einer sogenannten „Kasseler Erklärung" erneut gegen einen deutschen Beitritt ausgesprochen. Statt dessen solle sich Deutschland, von dem international in diesem Bereich eine Sonder- und Vorreiterrolle erwartet wird, einen noch eiteren gesetzlichen Schutz von Menschenwürde und Menschenrechten schaffen.

Repräsentanten von Behindertenverbänden und -einrichtungen bekräftigten ihre Vorbehalte auch während einer Anhörung des Bundestagsrechtsausschusses Ende März. Im Zentrum der Kritik standen dabei wiederum besonders die Aussagen der Konvention zur fremdnützigen Forschung an einwilligungsunfähigen Personen überhaupt oder zumindest an den nicht als eindeutig genug empfundenen Kautelen, an die die Erlaubnis zu Eingriffen bei dieser Personengruppe in Ausnahmefällen gebunden wird. Dazu mahnte etwa *Jens Bruder*, der Vorsitzende der Deutschen Alzheimer-Gesellschaft, weitere Begriffsklärungen an, besonders im Blick auf das „minimale Risiko" und die „minimale Belastung", die gemäß der Konvention bei einem potentiellen Eingriff an Nichteinwilligungsfähigen neben anderen Voraussetzungen gewährleistet sein müssen. Innerhalb der Gruppe der „Einwilligungsunfähigen" müsse nach besonderen Interessen und Lagen weiter differenziert werden.

Einer der Initiatoren der „Grafenecker Erklärung" gegen die Bioethik-Konvention verwies darauf, daß es den verschiedenen Initiativen mittlerweile gelungen sei, 1,5 Millionen Unterschriften gegen die Konvention zu sammeln. Angesichts der gegenwärtigen Debatte und öffentlichen Stimmung dürfe die Bundesregierung die Konvention nicht unterzeichnen. Nach wie vor gewährleiste die Konvention beispielsweise in den Ausführungen zur Embryonenforschung keinen angemessenen Schutz des Lebensrechtes des Embryos als menschlichem Wesen. Auch widersprach er der schon mehrfach bekräftigten Interpretation des Bundesjustizministeriums, Manipulationen des menschlichen Genoms seien ausgeschlossen.

Sollen die Kirchen für Beitritt plädieren?

Im Laufe der Auseinandersetzung um die verschiedenen Entwürfe der Bioethik-Konvention hatten auch zahlreiche Repräsentanten der Kirchen, kirchlicher Sozialverbände und Behinderteneinrichtungen öffentlich schwerwiegende Bedenken angemeldet. Während der Anhörung vor dem Rechtsausschuß zeigte sich nun erneut, daß man sich auch innerhalb der Kirchen schwertut mit der eindeutigen Empfehlung für oder gegen eine Unterzeichnung der Konvention. Wie sehr diese auch hier umstritten bleibt und zumindest weiterer Klärungs- und Informationsbedarf besteht, hat auch die von persönlichen Anschuldigungen begleitete Diskussion gezeigt, die sich an eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken Anfang September 1997 anschloß (vgl. HK, Oktober 1997, 535 f.).

Trotz der Klage über offenkundige Mängel des Konventionstextes hat das ZdK dessen Unterzeichnung als „wenn nicht geboten, dann zumindest vertretbar" beurteilt; verbunden mit dem Appell an die Bundesregierung, sich für weitere Klärung und Regelung einzusetzen. Kritik an dieser Empfehlung übte vor allem *Robert Antretter*, ZdK-Mitglied und ursprünglich auch Angehöriger des für die Erklärung verantwortlichen Ausschusses, SPD-Bundestagsabgeordneter und Vizepräsident der Parlamentarischen Versammlung des Europarates. Antretter unterstellte der Autorengruppe des ZdK Voreingenommenheit aufgrund einseitiger Besetzung.

Gegenüber Kritikern von innen wie außen, darunter etwa auch die „Christdemokraten für das Leben" oder Abgeordnete von Bündnis 90/Die Grünen, sah sich das ZdK-Präsidium mehrfach verpflichtet, die eigene Position zu klären: Man akzeptiere die Konvention nur als „werdendes Recht". Obwohl man sehr wohl den erheblichen Verbesserungsbedarf sehe, werde doch durch die Konvention in Europa der Schutz der Menschenwürde deutlich angehoben, und nur durch Teilhabe könne Deutschland auf weitere Verbesserungen hinwirken.

Die Front der Befürworter und Gegner eines deutschen Beitritts verläuft auch durch das Lager der kirchlichen Experten. Der Tübinger Moraltheologe *Dietmar Mieth*, der sich mehrfach schon besonders wegen des unzureichenden Schutzes nichteinwilligungsfähiger Personen und menschlicher Embryonen gegen die Unterzeichnung der Konvention ausgesprochen hat, kritisierte auch die ZdK-Erklärung. Der ZdK-Arbeitsgruppe „Biomedizin" dagegen, die die Empfehlung erarbeitet hat, gehörten auch der Mainzer Moraltheologe *Johannes Reiter* und der Bonner Philosoph *Ludger Honnefelder* an. Letzterer ist auch Mitglied des bei der Erarbeitung der Konvention federführenden Lenkungsausschusses für Bioethik des Europarates. Trotz schwerwiegender Bedenken im Bereich der Embryonenforschung hat auch der Freiburger Moraltheologe *Eberhard Schockenhoff* bei der Anhörung des Bundestag für Unterzeichnung und Ratifikation plädiert.

Weder eindeutig für noch gegen eine Unterzeichnung votierten vor dem Rechtsausschuß die Repräsentanten der beiden großen Kirchen, der Leiter des Bonner Katholischen Büros, *Paul Bocklet,* und der Vizepräsident des Kirchenamtes der EKD, *Hermann Barth*. Auch sie mahnten zuerst, die weitergehenden deutschen Schutzstandards – besonders die gesetzliche Regelung der Embryonenforschung –

dürften bei einem Beitritt nicht gefährdet, abweichende strengere Regeln des deutschen Rechtes nicht aufgeweicht werden. Sie bekräftigten aber auch grundsätzlich die Dringlichkeit einer internationalen Regelung und begrüßten Verbesserungen und Fortschritte im endgültigen Konventionstext.

Beide bemängelten jedoch auch die Aussagen zur Forschung an Embryonen in vitro und zur fremdnützigen Forschung an einwilligungsunfähigen Personen. Auch wenn letztere, so Barth, nur unter stark eingrenzenden und präzisierenden Kautelen zugelassen werde, bleibe doch unübersehbar, „daß auch so der Grundsatz tangiert wird, wonach das menschliche Leben niemals bloß als Material und als Mittel zu anderen Zwecken genutzt werden darf". Warnungen vor möglichen Dammbrüchen käme daher größtes Gewicht zu.

Auch Bocklet beurteilte die Konvention als einen wichtigen und notwendigen „ersten Schritt", mahnte jedoch ebenfalls zu weiterer Präzisierung. Eine Reihe von Themen blieben im Konventionstext unvollständig oder fehlten ganz: „Vor allem bleibt der Schutz des menschlichen Lebens an seinem Beginn und an seinem Ende offen"; auch schließe die Konvention Forschungen an Embryos, die deren Tod oder Schädigungen zur Folge haben, nicht eindeutig aus.

Es müsse im Falle einer Unterzeichnung deutlich bleiben, daß die Konvention nur Beginn eines evolutiven Prozesses sein könne und bereits in den Protokollen ein höheres Schutzniveau eindeutig zu fixieren sei.

Das Fehlen einer eindeutigen Definition dessen, was menschliches Leben sei, wann dieses beginne und ende, monierte während des Kasseler Kongresses der Behindertenverbände auch der Limburger Bischof *Franz Kamphaus* und mahnte eindeutigere Formulierungen an. Erst dann lasse sich eine Forschung von zweifelhaftem Nutzen um den Preis der Menschenwürde verhindern. *A. F.*

Theologie: Bayerns Fakultäten und der Sparzwang

In Bayern werden die sechs katholisch-theologischen Fakultäten in den kommenden Jahren bei der Personalausstattung Federn lassen müssen. Es ist fraglich, ob sich auf Dauer alle Fakultäten halten lassen.

Brennpunkt der Diskussion über Zahl und künftige Ausstattung der *katholisch-theologischen Fakultäten* an den staatlichen Universitäten in Deutschland (vgl. HK, November 1997, 550 ff.) ist derzeit der Freistaat *Bayern*. Dort sind sechs der insgesamt zwölf katholisch-theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik angesiedelt, und dort ist die staatliche Seite auch mit Konzepten für eine Neuordnung bzw. Verschlankung des theologischen Angebots an den Universitäten in die Offensive gegangen.

Den Anfang machte der Jahresbericht 1997 des Bayerischen Obersten Rechnungshofes, in dem es hieß, „angesichts der überreichlichen Ausstattung mit Personal und im Hinblick auf drastisch gesunkene Studentenzahlen" sollten die hohen Kapazitäten im Fach Theologie an den bayerischen Universitäten „auf das notwendige Maß" begrenzt und die Zahl der Universitätsfakultäten reduziert werden. Konkret empfahl der Rechnungshof die Schließung der drei Fakultäten Augsburg, Bamberg und Passau. Sie wurden (wie auch die Fakultät in Regensburg) erst im Zug der Universitätsgründungen der sechziger und siebziger Jahre ins Leben gerufen und traten damals an die Stelle von kirchlichen Philosophisch-Theologischen Hochschulen.

Dieser Vorschlag des Rechnungshofs fand weder die Zustimmung der in der Freisinger Bischofskonferenz zusammengeschlossenen bayerischen Bischöfe noch die des Kultusministeriums. Letzteres legte im Dezember 1997 ein „Entwurfskonzept" zur künftigen Entwicklung der katholisch-theologischen Universitätsfakultäten vor, das *massive personelle Einschnitte* unter Beibehaltung aller bisheriger Fakultäten vorsieht. Einzelheiten des Konzepts sind derzeit noch zwischen dem Ministerium und den Fakultäten im Gespräch. Wann es zu einer parlamentarischen Behandlung des Sparkonzepts für die bayerischen Fakultäten kommt, ist noch offen.

Massive personelle Einschnitte

Zur Streichung vorgesehen sind nach dem Entwurf des Kultusministeriums insgesamt 80 Stellen an den sechs Fakultäten, davon etwa 25 Professorenstellen, fast ein Viertel der heutigen Ausstattung. Die Streichungen betreffen aber auch den akademischen Mittelbau und die Verwaltung. Da die Streichung von Lehrstühlen jeweils erst bei deren Freiwerden möglich ist, werden sich die jetzt geplanten Sparmaßnahmen vermutlich über die nächsten 20 Jahre hinziehen.

Es traf sich, daß die diesjährige Jahresversammlung des *Katholisch-Theologischen Fakultätentags* im bayerischen Bamberg stattfand. Als Ergebnis der Beratungen richtete dessen Vorsitzender, der Münsteraner Alttestamentler *Erich Zenger*, am 18. Februar ein Schreiben an die Dekane der bayerischen Fakultäten. Sie wurden darin gebeten, „in gemeinsamen Beratungen ein gesamtbayerisches Konzept zu entwickeln, das den fachwissenschaftlichen Standard und die innovative Kraft der universitären Theologie auch weiterhin sicherstellt".

Im einzelnen mahnte der Fakultätentag an, bei den strukturellen und finanziellen Hochschulplanungen in Bayern dürfe die Theologie nicht in besonderem Maß benachteiligt werden. Er

erinnerte an die von ihm mehrfach empfohlene Grundausstattung von 13 Fächern für eine katholisch-theologische Fakultät und äußerte Bedenken gegen die Pläne, „künftig die Kooperation zwischen Nachbarfakultäten als strukturelles Regelungselement vorzusehen". Es sei auch nicht sinnvoll, einzelne Fächer wie z. B. die Philosophie oder Regionale Kirchengeschichte aus den theologischen in andere Fakultäten umzugliedern.

Die Freisinger Bischofskonferenz befaßte sich zuletzt bei ihrer Frühjahrsvollversammlung Ende März mit der Frage der Fakultäten. Nach Abschluß des Treffens äußerte Kardinal *Friedrich Wetter*, der Erzbischof von München und Freising, die Bischöfe seien zuversichtlich, daß „trotz teils schmerzlicher Einschnitte" die Fakultäten auch in Zukunft ihren Dienst qualifiziert und hilfreich an Studierenden der Universität wie auch an Kirche und Gesellschaft leisten könnten.

Kurz darauf gaben die Fachschaften der sechs bayerischen Fakultäten ihren gemeinsamen Protest gegen die geplanten Streichungen zu Protokoll. Der massive Personalabbau werde zu einer verschlechterten Betreuung der Studenten und zu einem verminderten Lehrangebot führen. Erschwerungen der Lehre und Einschränkungen bei der Forschung sehen die Studentenvertreter auch durch den Vorschlag gefährdet, wonach ein Professor sein Fach an zwei geographisch benachbarten Fakultäten versehen soll.

Sind alle Fakultäten zu halten?

Von den bayerischen Universitätsfakultäten ist die Münchner vom Personalbestand her die größte (die folgenden Angaben beruhen auf der 1997 vom Fakultätentag durchgeführten Umfrage): Die Münchner Fakultät verfügt über 21 C4-Professoren, dazu kommen zwei C3-Stellen. An zweiter Stelle folgt Würzburg mit 17 C4-Stellen und vier C3-Stellen. Die Regensburger Fakultät kommt auf 14 Professoren nach C4 (und eine Stelle nach C3), Passau auf 12 (keine C3-Stellen), Bamberg auf elf (und eine C3-Stelle) und Augsburg auf zehn (und vier C3-Stellen).

Bei den „Studienfällen" (Gesamtzahl der Studierenden, die in einem der theologischen Studiengänge eingeschrieben sind bzw. Theologie als Teil einer Fächerkombination belegt haben) liegt Würzburg mit knapp 1300 vor München mit ca. 1100. Es folgen Bamberg mit ca. 950, Regensburg mit ca. 720, Passau mit ca. 620 und Augsburg mit knapp 400. Im Diplomstudiengang verzeichnen Würzburg und München 379 bzw. 364 Studierende, Augsburg 75. Bei den Neuimmatrikulationen im Diplomstudiengang Katholische Theologie lagen die Zahlen im Wintersemester 1997/98 zwischen 89 in Passau (München und Würzburg jeweils 57) und fünf in Augsburg (Bamberg 12).

Die künftige Ausstattung der bayerischen Fakultäten wird sich (von kleineren Veränderungen abgesehen) wohl im jetzt vom Kultusministerium vorgegebenen Rahmen bewegen: siebzehn Professorenstellen für München und dreizehn für Würzburg, jeweils zehn für die übrigen Fakultäten. Nicht ministeriell oder durch die Fakultäten planbar ist die künftige Entwicklung der Studentenzahlen. Beim Diplomstudiengang, den normalerweise auch die Priesteramtskandidaten absolvieren, ist angesichts der Situation beim Priesternachwuchs in den letzten Jahren und der schwieriger werdenden Berufsaussichten für Laientheologen u. U. mit einem weiteren Rückgang zu rechnen.

Ob die jetzt absehbare Lösung für die Präsenz der katholischen Theologie an den bayerischen Universitäten Bestand haben wird, läßt sich schwer voraussehen. Es spricht einiges dafür, die Zahl der Fakultäten schlußendlich doch zu reduzieren, anstatt mit unbefriedigenden Mindestausstattungen zu arbeiten. In der Kommission VIII der Deutschen Bischofskonferenz (für Fragen der Wissenschaft und Kultur) wird jedenfalls die Möglichkeit ventiliert, es solle eine Umwandlung in ein Institut für katholische Religionslehrerausbildung angestrebt werden, wenn sich eine theologische Fakultät im Blick auf die geringen Studentenzahlen nicht halten lasse. Die Ausbildung von Religionslehrern für die verschiedenen Schularten und Schulstufen müsse an den Standorten gewährleistet sein, an denen allgemein Lehrer ausgebildet würden und eine hinreichende Nachfrage gegeben sei.

Und die neuen Bundesländer?

Zwar stehen außerhalb Bayerns derzeit größere Umstrukturierungen in der theologischen Fakultäts- bzw. Hochschullandschaft nicht auf der Tagesordnung. Die in den übrigen Bundesländern bestehenden sechs katholisch-theologischen Fakultäten (Freiburg, Tübingen, Mainz, Bonn, Bochum, Münster) sind in ihrem Bestand nicht gefährdet. Das entbindet aber nicht von der Aufgabe, sich über die künftige Entwicklung Gedanken zu machen, zumal so gut wie überall Einsparungen anstehen. So beschloß die Freiburger Fakultät im Januar die Einrichtung einer Strukturkommission, die Perspektiven für eine zukunftsfähige inhaltliche Profilierung der Fakultät entwickeln, notwendige Kooperationen und Profilbildungen mit anderen Fakultäten abklären und ein entsprechendes Stellenkonzept erarbeiten soll.

In den *neuen Bundesländern* ist katholische Theologie als Fach an staatlichen Universitäten bisher nur an der Technischen Universität Dresden (Institut für Katholische Theologie) vertreten. Über die in Deutschland von staatlicher wie kirchlicher Seite gewünschte Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät an der wiedergegründeten Universität Erfurt müssen erst noch die entsprechenden Verhandlungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Thüringen geführt werden. Im Vertrag zwischen Thüringen und dem Heiligen Stuhl (vgl. HK, Juli 1997, 374) blieb das Thema Fakultät ausgeklammert. *U. R*

Bosnien: Kirchliche Unterstützung im Friedensprozeß

Mitte März trafen sich Vertreter von 17 europäischen Justitia-et-Pax-Kommissionen in Banja Luka zu einem Solidaritätstreffen. Jörg Lüer von der deutschen Kommission zieht ein Resümee dieser Begegnung mit den bosnischen Religionsgemeinschaften.

Im Mai 1997 schlug der Bischof von Banja Luka, *Franjo Komarica,* in einem Gespräch über die Perspektiven des Friedensprozesses in Bosnien-Herzegowina mit Weihbischof *Leo Schwarz* (Trier) vor, ein Solidaritätstreffen sämtlicher europäischer Justitia-et-Pax-Kommissionen in Banja Luka zur Unterstützung der nach wie vor diskriminierten Bevölkerungsgruppen durchzuführen. Dieser Vorschlag war zugleich als eine unmißverständliche Aufforderung zu kirchlicher Solidarität gemeint, die, wie Bischof Komarica nicht müde wird zu betonen, während des Krieges so schmerzlich vermißt wurde. Ohne Zweifel gehört die Erfahrung der Schutzlosigkeit und des „von aller Welt Verlassenseins" zu den zentralen Erfahrungen und Traumatisierungen der verfolgten Bevölkerungsgruppen im ehemaligen Jugoslawien.

Für das Gelingen des Konsolidierungsprozesses in Bosnien-Herzegowina ist es heute von großer Bedeutung, daß in der Bevölkerung das begründete Vertrauen in die Wirksamkeit des Rechts wieder wächst. Der Erfahrung von Gewaltherrschaft und verlogenen Parolen, von wem auch immer sie ausgeübt und verkündet wurden, gilt es, eine auf Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit zielende Perspektive entgegenzusetzen. In der Konkretion heißt dies, die Rahmenbedingungen für den Friedensprozeß, wie sie u. a. durch entsprechende SFOR-Mandate gesichert werden, mittels politischer Lobbyarbeit zu stärken. Es bedeutet weiterhin, den an Frieden und Versöhnung interessierten zivilgesellschaftlichen Kräften in Bosnien-Herzegowina politische, finanzielle und nicht zuletzt moralische Unterstützung zukommen zu lassen.

Unterschiedliche Wahrnehmung des Konflikts

Diesen Überlegungen folgend, griff die Deutsche Kommission Justitia et Pax den Vorschlag von Bischof Komarica auf, erstellte ein erstes Exposé für ein solches Treffen und brachte dieses auf der Ebene der Europäischen Justitia-et-Pax-Kommissionen als Beschlußvorschlag ein. Was auf diesen Vorschlag folgte, war ein Paradebeispiel europäischer Diskussionen. Dem „deutschen" Vorschlag wurde mit dem Verweis darauf, daß das Treffen in der Republika Srpska geplant war, wo Kroaten und Muslime die unterdrückten Minderheiten darstellen, von einzelnen Kommissionen das Mißtrauen entgegengebracht, ob es sich hier nicht um einen der einschlägig bekannten deutschen „Kroatophilie" geschuldeten Vorschlag handeln würde. Die zurückhaltenden Reaktionen aus den Niederlanden und Frankreich nährten im Gegenzug den Verdacht, daß hier weniger sachliche Überlegungen zugrunde lagen als vielmehr eine ebenfalls einschlägige „Serbophilie".

Die erste Hürde, die es dementsprechend für die Europäischen Justitia-et-Pax-Kommissionen zu überwinden galt, hieß Harmonisierung der Konfliktanalysen sowie Überwindung des im wesentlichen in politischen Affekten begründeten Mißtrauens unter den Kommissionen. Bei aller Unterschiedlichkeit herrschte von Beginn an Einigkeit darüber, daß Justitia et Pax eine Antwort auf die Konfliktlage im ehemaligen Jugoslawien finden müsse, und sei es auch vorerst nur eine bescheidene. Daß es im Zuge dieser Auseinandersetzungen gelungen ist, sich auf die Durchführung eines gemeinsamen Programmes zu verständigen, kann als wichtiger Erfolg gewertet werden.

Darüber hinaus ist die weitere Notwendigkeit einer gegenseitigen Europäisierung deutlich geworden, wiewohl noch lange nicht befriedigend bearbeitet. Dies zeigte sich nicht zuletzt während der Tagung in Banja Luka, als die Europäischen Kommissionen nicht in der Lage waren, eine zufriedenstellende gemeinsame Erklärung zum Problem des Friedensprozesses in BiH sowie zum Kosovo abzugeben. Die verbreitete Kompromißformel erinnert in vielem an die ungenügenden Ansätze einer Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik in der EU. In diesem Zusammenhang bleibt noch viel zu tun.

Am Treffen, das auf Einladung der Justitia-et-Pax-Kommission von Bosnien-Herzegowina stattfand und in Banja Luka mit großer Aufmerksamkeit verfolgt wurde, nahmen 60 Vertreter aus 17 von 21 Kommissionen teil und unterstrichen auf diese Weise den hohen Stellenwert der Thematik für die Arbeit der europäischen Justitia-et-Pax-Kommissionen. Aus Rom war der Präsident der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax, Kardinal *Roger Etchegaray,* angereist.

Das Programm begann mit einem Vortrag von *Tadeusz Mazowiecki* zur europäischen Friedens- und Sicherheitspolitik im Konflikt im ehemaligen Jugoslawien. Mazowiecki, der 1992 bis 1995 UNO-Sonderberichterstatter für das ehemalige Jugoslawien war und sein Amt nach dem Massaker in Srebrenica niedergelegt hatte, zog eine kritische Bilanz der politischen Bemühungen Europas zur Beendigung des Krieges. Zwar sei der Krieg nicht

von den Europäern gemacht worden, aber es habe ihnen der entschiedene politische Wille zu wirklichen Taten gefehlt. Insofern könne auch von einer Mitschuld die Rede sein. Mit Blick auf den Konsolidierungsprozeß in Bosnien-Herzegowina hob Mazowiecki die Bedeutung der *Religionsgemeinschaften* hervor.

Über die Rolle der Religionsgemeinschaften im Versöhnungsprozeß reflektierten Vorträge des Mufti von Banja Luka, *Ibrahim Halilović*, des Präsidenten der jüdischen Gemeinde in Sarajewo, *Danilo Nikolić*, und von Kardinal *Vinko Puljić* aus Sarajewo. Dabei unterstrich Puljić die symbolische Bedeutung des Wiederaufbaus von zerstörten Moscheen und Kirchen. Dieser Wiederaufbau sei gewissermaßen das Gegenzeichen zur Politik der ethnischen „Säuberung", die auf die Auslöschung ganzer Bevölkerungsgruppen mitsamt ihrer kulturellen Wurzeln ziele. Die Kirche, die selbst zum Opfer des Krieges geworden sei, müsse an der Seite der Opfer von Krieg und Vertreibung stehen. In diesem Zusammenhang forderte er eine rückhaltlose Aufklärung der Schicksale der Verschwundenen und Ermordeten.

Ermutigung für die schwierige Arbeit vor Ort

So schön der Einklang der anwesenden Vertreter von Religionsgemeinschaften war, so deutlich wurde er durch die Abwesenheit eines Vertreters der serbischen Orthodoxie gestört. Trotz wiederholter Einladungen und einer grundsätzlichen Zustimmung und Befürwortung des Metropoliten gelang es nicht, den orthodoxen Bischof von Banja Luka zur Teilnahme zu bewegen. Ohne Angabe von Gründen oder Übersendung einer kurzen schriftlichen Botschaft blieb Bischof *Jewfrim* der Veranstaltung fern. Er markierte damit eine schmerzliche Lücke, die vor allzu überspannten Erwartungen an den interkonfessionellen und interreligiösen Dialog warnt.

Die einzelnen Beiträge waren deutlich von den jeweiligen Opfererfahrungen geprägt. Die Botschaft war jeweils gleichermaßen simpel: „Wir, die wir ungerechterweise verfolgt wurden, strecken, gemäß des Auftrags unseres Gottes, die Hand zum Frieden aus." Angesichts der immensen Verbrechen, die an den verschiedenen Bevölkerungsgruppen begangen worden sind, ist dies viel und die Beschränkung der Selbstwahrnehmung auf den zumeist vorherrschenden Opferaspekt sehr verständlich. Die selbstkritische Reflexion über die Verbrechen der jeweils „eigenen" ethnischen Gruppe sowie den eigenen Anteil am Verfeindungsprozeß vor dem Krieg kommt dabei allerdings zu kurz.

Es war dementsprechend auch kein Zufall, daß der bosnisch-kroatische Krieg während der Tagung nicht zur Sprache gebracht wurde. Kardinal Etchegaray deutete dieses Desiderat in gebührender Zurückhaltung an, indem er, das Wort der polnischen an die deutschen Bischöfe von 1966 paraphrasierend, darauf hinwies, daß für den Frieden nicht nur die Vergebung, sondern ebenso die Bitte um Vergebung notwendig sei. Doch in der Diskussion wurde dieser Hinweis nicht weiter verfolgt. Vielmehr konzentrierte man sich auf die vom Kardinal hervorgehobene Rolle der Erziehung und der Schulen für den Friedensprozeß. Dabei maß man insbesondere der kritischen Sichtung der Schulbücher und Curricula auf Feindbilder eine hohe Bedeutung zu.

Konnte man während der Diskussion noch vereinzelt den Eindruck erhalten, daß manches Problem nur formelhaft angesprochen wurde, so verflog dieser Eindruck völlig während der Besuche bei verschiedenen lokalen Nichtregierungsorganisationen. Diese Gespräche gehörten zweifelsohne zu den Positiva des Treffens. Für diese zumeist am Anfang ihrer Tätigkeit stehenden zivilgesellschaftlichen Kräfte unterschiedlicher ethnischer oder konfessioneller Herkunft waren die Gespräche und Begegnungen mit den Vertretern und Vertreterinnen der europäischen Kommissionen eine wichtige Anerkennung und öffentliche Aufwertung ihrer Arbeit. So war es den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen von Merhamet (der muslimischen Caritas) oder der von serbischen Frauen geleiteten Frauenorganisation DUGA, die sich um traumatisierte Frauen aus allen Bevölkerungsgruppen kümmert, anzumerken, daß ihnen das Interesse an ihren Problemen und Perspektiven Ermutigung war.

Den Repräsentanten von Justitia et Pax boten diese Gespräche die Gelegenheit, die eher aufs Große zielenden Vorträge an den örtlichen Gegebenheiten zu messen. Insbesondere die Rückkehr-Problematik wurde dabei mit drastischer Plastizität anhand von aktuellen Alltagserfahrungen verdeutlicht. Diese kleinen Geschichten von alltäglicher Diskriminierung, Hoffnung auf Gerechtigkeit und Kampf um Überleben unterstrichen die zentrale Bedeutung der *Rückkehrerfrage* für die Zukunft des Friedensprozesses und damit von Bosnien-Herzegowina. Denn neben der Bedeutung für die Einzelnen, die auf Rückgabe des Eigentums, den Zugang zu den Gräbern der Verwandten, Wiederherstellung des Rechts zielt, symbolisiert die Rückkehrfrage, die Möglichkeit bzw. je nach Ausgang die Unmöglichkeit des interethnischen Zusammenlebens im Land.

Ein Zeichen weltkirchlicher Solidarität

Die Berichte aus dem Alltag der lokalen Organisationen zeigten, daß diese Auseinandersetzung noch nicht entschieden ist. In diesem Zusammenhang verbanden sich viele Hoffnungen mit dem neuen Ministerpräsidenten der Republika Srpska, *Milorad Dodik*. Wiewohl von Euphorie weit entfernt, schlug den europäischen Gästen eine im wesentlichen positive Stimmung entgegen. Zugleich blieb angesichts der Tatsache, daß bis dato nur Erklärungen abgegeben worden waren, aber noch keine Familie in die Repu-

blika Srpska zurückkehren konnte, eine verständliche Zurückhaltung spürbar.
Auf ähnliche Stimmungen und Meinungen trafen die Vertreter und Vertreterinnen von Justitia et Pax bei ihren Besuchen in den umliegenden *katholischen Kirchengemeinden*. Die Konferenz hatte sich im Vorfeld gegen einen zentralen gemeinsamen Gottesdienst entschieden und statt dessen auf Anregung von Bischof Komarica den Besuch einzelner Gemeinden in kleinen Gruppen vorgezogen. Am Rande der Gottesdienste kam es dabei zu zum Teil bewegenden Begegnungen. Für diese kleinen Gemeinden, die teilweise erst seit kurzer Zeit wieder zum Gottesdienst zusammentreffen können, war der internationale Besuch in ihrem tendenziell feindlichen Umfeld, ein wertvolles Zeichen der Solidarität und des Mitgefühls.
Nicht zuletzt für die Diözese Banja Luka stellte der Besuch ein wichtiges Symbol dar. Die Kirche in Banja Luka hatte während des Krieges immens unter ihrer Isolation und der damit einhergehenden Schutzlosigkeit gelitten. Die Anwesenheit der europäischen Vertreter drückte die lange vermißte Anerkennung des Versöhnungshandelns der bosnischen Katholiken aus.
Mit dem Treffen der Kommissionen konnte ein klarer Akzent kirchlicher Friedensbemühungen und weltkirchlicher Solidarität, die sich nicht gegen andere verschließt und nur eine Solidarität mit den eigenen „Brückenköpfen" markiert, gesetzt werden. Gleichzeitig sind aber auch Desiderata sichtbar geworden. Soll das Treffen in Banja Luka auch längerfristig Sinn machen, ist eine kontinuierliche Weiterarbeit mit den Partnern in Bosnien-Herzegowina erforderlich.
Die Europäischen Kommissionen stehen dementsprechend jetzt vor der Frage, wie das „Follow up" aussehen könnte. Neben der politischen Lobbyarbeit in den jeweiligen Kontexten für eine internationale Politik, die sich zuverlässig und wirksam für die Umsetzung des Dayton-Abkommens einsetzt, geht es darum, wie die Kommissionen sich an der Stärkung der eigenen Partnerorganisation, der Kommission Justitia et Pax in Bosnien-Herzegowina, durch den gemeinsamen Aufbau von Strukturen der Menschenrechtsarbeit insbesondere bei der Rückkehr der Flüchtlinge und Vertriebenen beteiligen können. Darüber hinaus bleibt die Harmonisierung der unterschiedlichen Konfliktanalysen und Reaktionsschemata eine der Aufgaben, denen sich die Kommissionen stellen müssen, wollen sie auf längere Sicht im europäischen Bereich handlungsfähig und vor allem wirksam werden. *J. L.*

Zwischen Kirche und Welt

150 Jahre Deutsche Katholikentage

Der bevorstehende 93. Deutsche Katholikentag in Mainz gibt Anlaß zum Rückblick auf die Geschichte der Katholikentage, die 1848 ebenfalls in Mainz begann. In den vergangenen 150 Jahren war der organisierte Katholizismus ein bestimmendes Element deutscher Geschichte mit ihren Höhen und Tiefen. In den Katholikentagen vom Revolutionsjahr 1848 bis heute spiegelt sich diese Entwicklung wider.

Die Geschichte der Katholikentage und mit ihr die des deutschen Katholizismus erfährt noch längst nicht jene Aufmerksamkeit, die ihr zukommt. Das mag neben hergebrachten Vorurteilen gegenüber dem Gegenstand auch an einer Blickverengung liegen, die im Religiösen nur etwas Partikulares zu sehen vermag und seine allgemeine gesellschaftliche und politische Wirkkraft unterschätzt. Die hundertfünfzigjährige Geschichte der Katholikentage spiegelt indes nicht nur ein Stück der Geschichte der Kirche wider, sondern sie ist auch Teil der deutschen Nationalgeschichte. Sie erschließt uns interessante Aspekte der Entwicklung einer gesellschaftlichen Großgruppe, des deutschen Katholizismus, und seiner Bedeutung für die Politik in diesem an Herausforderungen und Veränderungen so reichen Zeitraum.
Im Revolutionsjahr 1848 trat eine katholische Bewegung an die Öffentlichkeit, die sich bereits über ein Jahrzehnt hin angebahnt und in Presseorganen und Vereinsgründungen erste Kristallisationspunkte gefunden hatte. Persönlichkeiten wie *Joseph Görres* und *Franz Josef Ritter v. Buß* haben in jenen Jahren das Bewußtsein der Katholiken für die Notwendigkeit einer Änderung der bedrückten Lage der Kirche geschärft. So war der Boden für eine katholische Volksbewegung bereitet, als 1848 die Revolution ausbrach.
Schon im frühen März des Revolutionsjahres verlangte die Mainzer Zeitschrift „Der Katholik" „Religions- und Gewissensfreiheit für alle, woraus sich bürgerliche und politische Gleichstellung aller Konfessionen von selbst ergibt". Darüber hinaus forderte sie Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, „Freiheit nicht allein der politischen, sondern auch der religiösen Assoziation" und ein Eintreten „zur Hebung der sozialen Leiden des Volkes". Noch im selben Monat entstand in Mainz der erste sogenannte „Pius-Verein für religiöse Freiheit".

Mainz hatte programmatisch und organisatorisch die Initiative ergriffen. Sie löste eine Welle von Gründungen entsprechender Vereine in ganz Deutschland aus. Sie alle einte das Ziel, für die Befreiung der Kirche von staatlicher Abhängigkeit einzutreten und in diesem Sinne auf die Verfassungsgebung der Frankfurter Nationalversammlung Einfluß zu nehmen. Mainz wurde auch der Ort der ersten Zusammenkunft von Delegierten aller Pius-Vereine. Sie fand als „Versammlung des Katholischen Vereines Deutschlands" vom 3. bis 6. Oktober 1848 statt. Mit ihr beginnt die Geschichte der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands, die man später Katholikentage nannte.

83 Delegierte waren gekommen. Ihnen gesellte sich noch die etwa fünfzehnfache Anzahl von Gästen hinzu, darunter eine Reihe von Abgeordneten der Frankfurter Nationalversammlung. Unter den Delegierten waren auch 33 Priester. Ihr hoher Anteil zeigte die Bedeutung, die dem Klerus bei der Gründung und Führung katholischer Vereine zukam. Vertrauensvolles Miteinander von Priestern und Laien wurde zu einem typischen Merkmal katholischer Laienarbeit in Deutschland. Sie verstand sich von ihren Anfängen her nicht als kirchliche Emanzipationsbewegung, sondern als Assoziation katholischer Bürger zur Vertretung katholischer Interessen in Gesellschaft und Staat. Bei der Erfüllung dieser Aufgabe wollte sie nicht auf Priester als Ratgeber, Wegbegleiter und wo nötig auch als Führer verzichten.

In Mainz debattierten die Delegierten kirchliche und politische Angelegenheiten und verabschiedeten „Satzungen des Katholischen Vereins Deutschlands". Nach ihnen sollten katholische Vereine Mitglieder werden können, die sich unabhängig von ihren sonstigen Zielen „die Verwirklichung der kirchlichen Freiheit" als Aufgabe gesetzt hatten. Neben dieses Vereinsziel trat die Forderung nach Freiheit von Unterricht und Erziehung, nach Beseitigung der sozialen Mißverhältnisse und nach Wahrung des Rechtes der freien Assoziationen. Mit einem Schreiben informierte die Versammlung den Papst über die Vereine und ihre Ziele. Die deutschen Bischöfe wurden um Unterstützung gebeten, und an die Frankfurter Nationalversammlung richtete sich ein Protest gegen die unzureichende Garantierung der religiösen Freiheit im Grundrechtsartikel ihres Verfassungsentwurfs.

Ein Jahr später war die mit vielen Hoffnungen begrüßte Revolution gescheitert. In Deutschland begann die Zeit der Reaktion mit dem Bestreben, wieder zu vorrevolutionären Rechtszuständen zurückzukehren. Nun war auch die Existenz der jungen katholischen Volksbewegung gefährdet. Taktisch klug hatte schon die zweite Generalversammlung 1849 in Breslau beschlossen, daß „die corporative Betheiligung der katholischen Vereine an rein politischen Fragen ganz ausgeschlossen bleibe". Daran hielt man sich jetzt, und so gelang es, die Generalversammlung auch in den Jahren der Reaktion zu behaupten.

Auf ihnen traten jetzt Themen wie die Sorge um Katholiken in der Diaspora, die Fürsorge für Arme und Kranke, die Unterstützung der Mission und die Verstärkung der Anstrengungen für Bildung, Erziehung, Wissenschaft und Presse in den Vordergrund. Gänzlich unpolitisch war das natürlich nicht, und es geriet auch nicht in Vergessenheit, was gleich am Anfang des Berichts über die dritte Generalversammlung im Oktober 1849 in Regensburg zu lesen war: „Die Freiheit der Kirche ist die Mutter einer besseren Zukunft für Deutschland. Das ist die Grundidee des Katholischen Vereins Deutschlands."

Das katholische Denken erwacht zu sich selber

Anerkennung und Unterstützung fand die katholische Bewegung sehr bald beim Papst. Die Kirche besaß schon seit einiger Zeit Erfahrungen mit katholischen Laienbewegungen in Irland, in Frankreich und in Belgien. Von daher waren auch die deutschen Katholiken inspiriert worden. Papst Pius IX. erkannte ihre Bedeutung für die Sicherung der Freiheit der Kirche gegen einen kirchenfeindlichen Nationalismus, der die Tendenz verfolgte, sich die Kirche botmäßig zu machen. Auf die Sicherung ihrer Freiheit zielten auch seine Bestrebungen zur Stärkung des Papsttums als Garant der Einheit der Universalkirche. In der katholischen Bewegung Deutschlands hatte er dafür sichere Verbündete.

Sie fanden sich wiederum vor allem in Mainz, das nicht nur Ausgangspunkt der Pius-Vereine und ihrer Generalversammlungen war, sondern mit der Zeitschrift „Der Katholik" und dem von Bischof Ketteler 1851 eröffneten Priesterseminar auch so etwas wie ein Hauptquartier der Neuscholastik wurde. Sie gab mit der Wiederbelebung des Thomismus in Philosophie und Theologie dem kirchlichen Aufbruch jener Jahre ein festes Fundament. Gleichzeitig vollzog sich die Wiederentdeckung der Gotik. Ihr sichtbarster Ausdruck waren die nach jahrhundertelangem Stillstand wiederaufgenommenen Arbeiten zur Vollendung des Kölner Domes. Das katholische Denken erwachte gewissermaßen zu sich selber und rüstete sich für die Herausforderungen der kommenden Jahrzehnte. Ein so tief in der preußisch-protestantischen Tradition verwurzelter Historiker wie *Dietrich Schäfer* hat die „Erweckung des Katholizismus", die sich in den damaligen Jahren vollzog, vor mehr als 90 Jahren „als eine der wunderbarsten Erscheinungen des 19. Jahrhunderts" bezeichnet. Das Erstaunen über sie war deshalb so groß, weil die Lebenskraft der Kirche seit der Säkularisation zu Beginn des Jahrhunderts vollends gebrochen zu sein schien.

Die katholische Volksbewegung fand aber nicht überall Beifall. Theologen, die andere Vorstellungen über die Verfassung und den Weg der Kirche hatten, standen ihr mit Vorbehalten gegenüber. Man warf ihr vor, „keinen katholischen, sondern einen partikularistischen Charakter" zu haben, und hielt es für angebrachter, Laien „aus den gebildeten Ständen" eine Vertretung auf Diözesansynoden zu geben. Dagegen wendete sich bereits 1849 die Regensburger Generalversammlung. Auch in späteren Jahrzehnten gab es manche Kritik. Man verstand nicht überall, wie sehr es darauf ankam, die Chancen, die das Koalitionsrecht den Katholiken

bot, zu nutzen, hatte in einigen intellektuellen Zirkeln wohl auch eine Abneigung gegen die Mobilisierung der „kleinen Leute" in den Vereinen.

Immer mehr Teilnehmer kamen zu den Katholikentagen, und die Zahl der Vereine für die verschiedensten Aufgabenfelder in Gesellschaft, Kultur und Kirche nahm zu. Viele von ihnen entstanden auf Anregung von Katholikentagen. 1868 kam es zur Gründung eines „geschäftsführenden Zentralkomitees". Zu seinen sieben Mitgliedern gehörte auch *Carl Fürst zu Löwenstein*, der zum Präsidenten gewählt wurde. Ihm fiel schon vier Jahre später die schwierige Aufgabe zu, als „Kommissar der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands" die Katholikentage mit Klugheit und Entschiedenheit durch die lange Zeit des Kulturkampfes zu führen. Das Zentralkomitee hatte man aufgelöst, um einem Verbot zuvorzukommen. Der Kommissar war durch die Vorschriften der Vereinsgesetze nicht betroffen.
Die Katholikentage wurden nun zu einem Hort des Widerstandes. Bismarck wollte sich die Kirche gefügig machen, sie durch die Protegierung der abgefallenen Altkatholiken spalten und einen Keil zwischen Kirchenvolk und Klerus treiben. 1873 schrieb *Jacob Burckhardt,* in Deutschland suche man, dem Katholizismus „nicht nur jegliche Exemtion vom gemeinen Recht zu benehmen, sondern ihn auf immer unschädlich zu machen". Je größer der Druck wurde, desto mehr wuchs aber der Widerstand. Mit klarem Unterscheidungsvermögen erkannten die Katholiken, daß sie um der eigenen Freiheit willen nicht nationalkirchliche Eigenwege gehen durften, sondern die Unfehlbarkeit, den Jurisdiktionsprimat und die Freiheit des Papstes verteidigen mußten.
In ihrem Kampf fanden sie Unterstützung in der 1870 gegründeten *Zentrumspartei,* die zur politischen Vertretung der Katholiken wurde. Seit 1879 nahmen deren führende Vertreter mit *Ludwig Windthorst* an der Spitze regelmäßig an den Katholikentagen teil. Windthorst hielt von da an Jahr für Jahr bis zu seinem Tode 1891 die Schlußrede auf den Katholikentagen. Kritiker bespöttelten die Katholikentage als „Herbstmanöver des Zentrums", aber am Ende obsiegte der politisch geeinte Katholizismus in einem engen Miteinander mit dem Heiligen Stuhl in Rom, das von gelegentlichen Kontroversen über das zweckmäßigste politische Vorgehen zur Überwindung des Kulturkampfes nicht gänzlich freiblieb. Bismarck mußte bis 1887 fast alle Kulturkampfgesetze zurücknehmen. 1898 legte Fürst Löwenstein sein Amt als Katholikentagskommissar nieder. Das Zentralkomitee wurde wiedererrichtet.

Bis zum Ersten Weltkrieg verzeichneten die Katholikentage eine enorme Steigerung ihrer Teilnehmerzahlen. Seit den achtziger Jahren gewann auf ihnen die „Soziale Frage" immer größere Bedeutung. Sie hatte bereits früher auf der Tagesordnung gestanden, war aber in den Jahren des Kulturkampfes, der alle Kräfte absorbierte, etwas in den Hintergrund getreten. Schon nach dem Düsseldorfer Katholikentag 1869 hatte Karl Marx an Friedrich Engels geschrieben, es müsse „speziell in den katholischen Gegenden gegen die Pfaffen losgegangen werden... Die Hunde kokettieren (z. B. Bischof Ketteler in Mainz, die Pfaffen auf dem Düsseldorfer Kongreß usw.), wo es passend scheint, mit der Arbeiterfrage."
Nun ging es mit besonderer Energie um die Behebung der materiellen und religiösen Not der Arbeiter, um eine Zuständereform und eine gerechte Sozialordnung. Ein Prozeß der Selbstorganisation der katholischen Arbeiter kam in Gang. Immer mehr von ihnen nahmen an den Katholikentagen teil. 1898 wurde der Krefelder Katholikentag mit einer Arbeiterkundgebung eröffnet. 1904 erschienen in Regensburg mehr als dreihundert Vereine mit 10000 Abgesandten zum Festumzug der katholischen Arbeitervereine. Beim Katholikentag in Metz 1913 versammelten sich 100000 Teilnehmer zum Festumzug.

Die Wunden des Kulturkampfes verheilten mit der Zeit, und der Prozeß der Integration der Katholiken in die deutsche Gesellschaft kam voran. Im kollektiven Bewußtsein des Katholizismus aber hielt sich die Erinnerung an das ihm angetane Unrecht noch bis weit in das 20. Jahrhundert. Gleichwohl retteten 1918 die ehedem als „Reichsfeinde" verketzerten Katholiken zusammen mit den „vaterlandslosen Gesellen" von der Sozialdemokratie das Reich in seinem Bestand. Bestand behielt auch die Verbindung von Katholizismus und Zentrumspartei. Die Katholiken hatten gelernt, daß sie nur durch Einigkeit auch in der Politik ihren Einfluß geltend machen konnten und daß ihre eigentliche politische Leistung darin zu bestehen hat, die pluralen Elemente und Interessen im deutschen Katholizismus zu einer auch politisch wirkungsvollen Einheit zusammenzuführen.

Mitträger der demokratischen Republik

Der Erste Weltkrieg unterbrach die Kette der Katholikentage für sieben Jahre. Erst 1921 traf man sich wieder in Frankfurt am Main. Rasch wurden wieder große Teilnehmerzahlen erreicht. Stärker als früher standen die Katholikentage jetzt unter einem Gesamtthema. Technische Hilfsmittel wie Lautsprecher und Rundfunk erhöhten die Reichweite ihrer Botschaft, und das große Gemeinschaftserlebnis trat immer mehr in den Vordergrund. Es zog auch Vertreter aus der aufbrechenden katholischen Jugendbewegung an, die ihre neue Lebensart auf den Katholikentagen vorstellten.
Neu war auch die Teilnahme katholischer Reichskanzler und Minister. Die Katholiken waren von „Bürgern zweiter Klasse" zu Mitträgern der Republik aufgestiegen und konnten ihr in 70 Jahren entwickeltes demokratisches Potential als soziale Bewegung gestaltend einbringen. Es blieb aber auch in katholischen Kreisen noch manche Distanz zur Demokratie als politische Ordnung, die sich im Schatten der Niederlage des Reiches und den mit ihr verbundenen Demütigungen entwickeln mußte. Die meisten Katholiken gehörten zu den sogenannten „Vernunftrepublikanern", die

sich aus nüchterner Einsicht zu der neuen Ordnung bekannten und mit ihren Möglichkeiten pragmatisch umzugehen wußten. Das war schon weit mehr als das, was andere Bevölkerungskreise als Verhältnis zur Republik entwickelten. Daß es hier aber Spannungen gab, zeigte sich beim Katholikentag 1922 in München, wo sich Kardinal *Faulhaber* zu dem Vorwurf verstieg, die Revolution von 1918 sei „Meineid und Hochverrat" gewesen. Daraufhin erklärte der Präsident des Katholikentages, *Konrad Adenauer*, in seiner Schlußrede, daß hinter dieser Auffassung „die Gesamtheit der deutschen Katholiken nicht steht".

Mit dem Essener Katholikentag 1932, an dessen Abschlußgottesdienst 250 000 Gläubige teilnahmen, ging eine mehr als 80jährige Tradition vorerst zu Ende. Als 1933 nach der nationalsozialistischen Machtübernahme der preußische Ministerpräsident Göring als Bedingung für Katholikentage ein Treuebekenntnis zum Dritten Reich forderte, lehnte dies der Präsident des Zentralkomitees, *Alois Fürst zu Löwenstein*, ab.

Sechzehn Jahre vergingen, bis 1948 wieder ein Katholikentag stattfinden konnte. Die Tradition war lebendig geblieben. Es lag nahe, Mainz als Tagungsort zu wählen, wo vor 100 Jahren der erste Katholikentag stattgefunden hatte. Die Währungsreform lag wenige Monate zurück. Erste Blüten einer kommenden Prosperität zeigten sich. In Bonn trat der Parlamentarische Rat zusammen, um das Grundgesetz zu entwerfen; um Berlin herum aber hatten die Sowjets einen Blockadering gelegt. Das Leitwort des Katholikentages lautete „Der Christ in der Not der Gegenwart". In einer aufsehenerregenden Rede nannte der Jesuit *Ivo Zeiger* Deutschland ein Missionsland. Das traf genau in die Situation der geistigen und moralischen Verwüstung, die die totalitäre Ideologie hinterlassen hatte, und wenn dieses Wort in seiner Zuspitzung auch als ungewohnt empfunden wurde, so gab es doch den Anstrengungen zu einer „Wiederverchristlichung" des Volkes einen kräftigen Impuls.

Die Politik fehlte auch in der neuen Situation nicht. Das zeigte sich besonders auf dem Bochumer Katholikentag von 1949 mit seiner weithin beachteten Entschließung zur *Mitbestimmung*, die dazu beitrug, die Montanmitbestimmung auf den Weg zu bringen. Schon bald kam auch ein Identifikationsprozeß der Katholiken mit der jungen Bundesrepublik in Gang – rascher, intensiver und in deutlich höherem Maße als im evangelischen Volksteil. Für den freiheitlich-demokratischen Staat war das ein wichtiger Stabilisierungsfaktor. Die Unionsparteien, auf die sich in hohem Maße die überkommene Anhänglichkeit der Katholiken zu „ihrer Zentrumspartei" übertragen hatte, haben zu diesem Prozeß der Identifikation wesentlich beigetragen. Die Verbindung mit ihnen zeigte sich auch auf den Katholikentagen.

Ganz unübersehbar war dort aber auch die starke religiöse Akzentuierung. Sie hatte innere Gründe, die mit der religiösen Not der Zeit zusammenhingen, war aber auch ein Tribut an die Situation im zweigeteilten Deutschland. Religion und Kirche konnten noch eine Plattform für die öffentliche Begegnung von Katholiken aus Ost und West herstellen. Sie waren einheitserhaltende Elemente. Die Katholikentage bis zum Mauerbau 1961 brachten das weithin sichtbar zum Ausdruck.

Auch danach bekundeten die katholische Laienarbeit und mit ihr die Katholikentage immer wieder die Forderung nach Vollendung der deutschen Einheit in Frieden und Freiheit. Das war keineswegs selbstverständlich in einer Zeit, in der im Westen Deutschlands die Gewöhnung an die aufgezwungene Zweistaatlichkeit allmählich zunahm und mit ihr auf politischer Ebene der Versuch, „das Abnorme normalisieren zu wollen" (Adomeit). Es bedurfte schon einiger Hartnäckigkeit, die Forderung nach Einheit gegen das abschätzige Gerede von der „Wiedervereinigungsdogmatik" aufrechtzuerhalten, die Teilung nicht mit mancherlei, oft sehr moralisch klingender Apologetik zu rechtfertigen und schließlich in den Chor derer einzustimmen, die auf vielerlei Wegen eine Legitimierung des kommunistischen Regimes betrieben. Der Berliner Katholikentag im Jahr der Wiedervereinigung 1990 war nach alledem auch eine reiche Belohnung für das treue Festhalten an der Forderung nach Freiheit für das ganze Deutschland.

Zwischen Feier und Protest

Mit der 1952 erfolgten Gründung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), das nicht nur auf die Veranstaltung von Katholikentagen ausgerichtet ist, sondern vor allem die Aufgabe hat, die Kräfte der Laienarbeit zu koordinieren und zu repräsentieren, war ein Gremium entstanden, das katholische Forderungen in Gesellschaft und Politik vertreten konnte. Die Katholikentage konzentrierten sich auf ihre Rolle als große Treffpunkte für die Katholiken aus allen Diözesen, als Feiertage der Gemeinschaft und als Forum des Dialogs über Fragen aus Kirche und Welt. Arbeitstagungen gingen ihnen voraus, in denen Vertreter aus den Diözesen und Verbänden berieten, Beschlüsse faßten und der Arbeit des ZdK einen größeren Resonanzboden verschafften. Seit 1962 fanden auch mehrfach Delegiertenversammlungen der Verbände und später Vollversammlungen des ZdK am Eröffnungstag des Katholikentages statt und unterstrichen so die Verbindung der Laienarbeit mit dem Katholikentag.

Wandlungen und Veränderungen haben die Katholikentage in ihrer Geschichte viele erlebt. Von außen bedroht waren sie häufiger. Daß ihnen auch von innen eine Zerreißprobe drohen könnte, war bis zum *Katholikentag in Essen 1968* eigentlich nicht vorstellbar. Dort kam eine explosive Mischung von innerkirchlichen Reformerwartungen, die zum Teil aus einer verkürzten Wahrnehmung des Konzils resultierten, mit einer in bestimmten Schichten der Gesellschaft vorhandenen diffusen politischen Umbruchstimmung zum Ausbruch. Der Zündfunke war in Rom mit der Enzyklika „Humanae vitae" geschlagen worden, die die Ablehnung aller künstlichen Methoden der Empfängnisverhütung bekräftigte. Gegen sie

erhob sich Widerstand. In einem Forum mit mehr als 4000 Teilnehmern wurde mit fast 98prozentiger Zustimmung eine Protestresolution an den Papst beschlossen, in der es hieß, daß man sich an seine Entscheidung nicht zu halten gedenke und eine „grundsätzliche Revision der päpstlichen Lehre in diesem Punkte" fordere.
Der Protest, der sich mit basisdemokratischen und emanzipatorischen Parolen auch gegen andere Themen richtete, ergriff keineswegs den ganzen Katholikentag, aber er drückte ihm über die Berichterstattung der Medien seinen Stempel auf. Irritationen waren die Folge, und Mutmaßungen über ein Ende der Katholikentage wurden angestellt. Daß es dazu nicht kam, lag daran, daß im ZdK besonnene Persönlichkeiten waren, die mit der Gabe der Unterscheidung und mit Standfestigkeit zu verhindern wußten, daß Peripheres Gewalt über die Mitte bekam. Von großer Bedeutung war auch, daß die Bischofskonferenz in Abstimmung mit dem ZdK die Anregung aufgriff, eine Synode der Bistümer in der Bundesrepublik einzuberufen, die für die Aneignung des Konzils und die Bewältigung vieler Probleme der nachkonziliaren, von mancherlei gesellschaftlichen und politischen Einflüssen mitbestimmten Entwicklung sehr hilfreich war.
Es zeigte sich im übrigen bald, daß die seit dem Ende der sechziger Jahre hervorgetretenen kirchenkritischen Kräfte zwar den Wind des Zeitgeistes im Rücken hatten, aber nicht über jene Verankerung in der Kirche und auch nicht über die Resonanz in breiten Schichten des Kirchenvolkes verfügten, die Voraussetzungen für eine Reform aus der Wurzel der Tradition sind. Gleichwohl hinterließen sie Spuren im kirchlichen Leben, und Verbände, die in ihren Sog geraten waren, erlebten Turbulenzen und Verkümmerungserscheinungen.
Es dauerte zehn Jahre, bis die Katholikentage wieder jenen Zuspruch fanden, den sie bis Essen gehabt hatten. Inzwischen hatte sich einiges im gesellschaftlichen Klima der Bundesrepublik geändert, und eine neue Generation war auf den Plan getreten. Sie zog es so sehr zu den Katholikentagen, daß deren Teilnehmerschaft jetzt bisweilen zu fast drei Vierteln aus Jugendlichen und jungen Erwachsenen bestand. Gelegentlich hieß es, sie seien unpolitisch, in Wirklichkeit aber waren sie nur nicht so doktrinär politisiert wie ihre Vorgängergeneration und allem Ideologischen gegenüber skeptisch. Sie suchten die große Gemeinschaft in ihrer Verbindung von gemeinsamer Arbeit, Gottesdienst und Feier, Bestärkung im Glauben und Orientierung für die Welt.
Bis in die sechziger Jahre hinein hatten das die katholischen Jugendverbände vermittelt. Nun füllten hier die Katholikentage ein Vakuum. Wenn sie überdies auch Züge einer großen Volkskatechese annahmen, dann hatte das seinen Grund in den immer deutlicher gewordenen Herausforderungen, die die pluralistische Gesellschaft für den Glauben mit sich brachte. Sie machten es notwendig, sich der tragenden Fundamente des Glaubens neu und tiefer zu vergewissern, nicht zuletzt, um so das proprium christianum für den Dienst in der Gesellschaft genauer zu erkennen. Auseinandersetzungen blieben auch dabei nicht aus. In den achtziger Jahren waren sie vor allem mit „friedensbewegten" Kreisen zu führen, die mit hoher Emotionalisierung auch in der Kirche Widerstand gegen notwendige politische Entscheidungen in der Sicherheits- und Friedenspolitik zu wecken suchten. Die Katholikentage haben hier mit Veranstaltungen verschiedener Art einen wichtigen Dienst zur Unterscheidung der Geister und zur Unterstützung einer Politik geleistet, die für eine vernünftige und verantwortliche Sicherung des Friedens eintrat.

Neue Arbeitsformen traten neben die gewohnten: Themen- und personengruppenorientierte Treffpunkte für Frauen, Männer und Jugendliche, für Arbeitnehmer, für die Ökumene, für Familien und Diözesan. Die weltkirchliche Arbeit für Mission und Entwicklung wurde zu einem Schwerpunkt. Das Geistliche Zentrum ist seit 20 Jahren die spirituelle Mitte des Katholikentages. Seit 1970 gehört das christlich-jüdische Gespräch zum festen Programm, neuerdings auch das christlich-islamische. Tradition geworden ist schon, daß es beim Katholikentag Veranstaltungen gibt, die vom ZdK und dem Deutschen Evangelischen Kirchentag gemeinsam verantwortet werden. Daß sich Verbände, Orden und andere Institutionen des kirchlichen Lebens auf dem Katholikentag darstellen, ist seit langem selbstverständlich. Auch die Begegnung mit der Geschichte und der Kunst hat ihren besonderen Platz und ist gerade in den letzten Jahrzehnten durch vielbeachtete Ausstellungen und Veranstaltungen gefördert worden. Auf den ersten Blick mag die Fülle des Angebotenen verwirren. Aber wer sich die Mühe macht, Katholikentagsprogramme genauer anzuschauen, der wird feststellen, daß sie eine von Leitwort und Thematik her bestimmte innere Linie haben. Sie zieht sich durch die Großveranstaltungen und Gottesdienste und durch die zentralen thematischen Foren bis hin zu mehr peripheren Programmteilen.

Missionarisch und politisch engagiert

Mit seinem weitgespannten Programm ist der Katholikentag ein Spiegelbild des vielgestaltigen Lebens in der Kirche. Längst kommen zu ihm nicht mehr nur die Überzeugten und die der Kirche eng verbundenen Aktiven, sondern auch solche, die sich Erquickung in der Dürre ihrer alltäglichen geistigen und religiösen Verhältnisse erwarten, Menschen, die dem kirchlichen Leben an ihren Heimatorten aus vielerlei und nicht nur selbstverschuldeten Gründen entfremdet sind, und nicht wenige, die ein Gefühl des Ungenügens an den Sinnangeboten unserer Gesellschaft umtreibt. Sie alle suchen nach einer Antwort, die überzeugt, und bisweilen warten sie nur darauf, daß sich etwas „ereignet", was für sie bedeutsam sein könnte.
Der Katholikentag übernimmt hier eine Aufgabe, die die Kirche vor Ort und die Verbände allein nicht leisten können, manchmal auch nicht leisten wollen. Er versucht auf seine Weise in einer Zeit weit fortgeschrittener Säkularisierung eine Antwort auf Ivo Zeigers 1948 geprägtes Wort vom Mis-

sionsland Deutschland zu geben. Was dieses Wort in seiner ganzen Schärfe bedeutet, hat zuletzt der Katholikentag 1994 in Dresden bewußt gemacht, wo die Christen insgesamt nur noch ein Viertel der Bevölkerung ausmachen und Kirchenferne, ja absolute Religionslosigkeit unverhüllter zutage liegen als anderswo in Deutschland.

Wenn der Katholikentag gesellschaftlich und politisch nicht harmlos werden soll, dann wird er auch in Zukunft Konturen haben müssen, die ihn von einem Markt der Möglichkeiten unterscheiden, auf dem ein Auswahl- oder Niedrigpreis-Christentum angeboten wird. Er muß im Dienst der Neuevangelisierung stehen und im Vertrauen auf Gott in der Nachfolge Christi auf die Welt zugehen. Ihre Sorgen soll er mittragen, dabei aber nicht nur wiederholen, was sie ohnehin schon weiß, und ihre Ratlosigkeiten nur verdoppeln. Er darf nicht allein Grundsätze beschwören, sondern muß sie in Imperative verwandeln, die für das Handeln im Alltag taugen und deutlich machen, wofür sich Katholiken in dieser Gesellschaft einsetzen wollen. Das Leitwort des 93. Deutschen Katholikentages, der im Juni in Mainz stattfindet, von wo vor 150 Jahren die Katholikentage ihren Ausgang nahmen, ist ein solcher Imperativ: Gebt Zeugnis von eurer Hoffnung! Es ist ein Wort, das in die Zukunft weist.

Aufgaben für solidarisches Mittun in der Gesellschaft gibt es genug, ebenso solche für ein unterscheidendes und anmahnendes Zeugnis, und es gibt immer wieder auch Anlaß dazu, sich aus einer zu starken Umklammerung durch die Gesellschaft zu lösen, um der Kirche die Freiheit ihres Zeugnisses zu erhalten. Auch heute noch gilt der Satz von 1849: „Die Freiheit der Kirche ist die Mutter einer besseren Zukunft für Deutschland." Die Übereinstimmung in zentralen Wertfragen ist in unserer Gesellschaft nicht so groß, wie es für ihre Einheit und Lebenskraft wünschenswert wäre. Gesetze, Gerichtsurteile und Entwicklungen in der Gesellschaft deuten darauf hin.

Auch heute ist die Kirche Angriffsziel „antiklerikaler" Kräfte, die sie in die Privatsphäre abdrängen und das Staat-Kirche-Verhältnis zu ihrem Nachteil ändern wollen. Die Auseinandersetzungen, die aus alledem entstehen, sind nicht allein mit dem Pochen auf Verfassungsartikel, Rechtsgarantien und hergebrachte Traditionen zu bestehen, und schon gar nicht mit einer Konzentration der Kräfte der Laienarbeit auf Innerkirchliches. In der pluralistischen Gesellschaft zählt letztlich nur, mit welcher Argumentationskraft und Entschlossenheit eine gesellschaftliche Gruppe ihre Vorstellungen im großen Gesellschaftlichen Dialog verficht. Sollten die Laienchristen, denen das II. Vatikanische Konzil einen besonderen „Weltcharakter" zugesprochen hat, das verlernt haben, so müssen sie es um des christlichen Zeugnisses in der Welt willen wieder neu entdecken. Der Katholikentag und seine Geschichte können ihnen dabei helfen. *Felix Raabe*

„Kritik nur von innen heraus"

Ein Gespräch mit der Soziologin Hervieu-Léger über Kirche und Moderne

Was immer im einzelnen Gegenstand kirchlicher Zukunftsperspektiven und Reformdebatten ist – das Selbstverständnis der katholischen Kirche steht in erheblicher Spannung zu dem heutiger Menschen. Mit ihrer Entscheidung für Glaube und kirchliche Gemeinschaft wollen bzw. können diese sich von ihrem Lebensumfeld nicht pauschal distanzieren. Über Perspektiven kirchlicher Entwicklung sprachen wir mit der französischen Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger von der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Frau Professor Hervieu-Léger, das gegenwärtige Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Kultur wird auffällig unterschiedlich beurteilt: Für die einen ist die Kirche der Inbegriff einer Institution, die antimodern, um nicht zu sagen: fundamentalistisch denkt und handelt; für andere, unter ihnen gerade auch manche Katholiken, ist sie der modernen Kultur schon allzu weit auf den Leim gegangen. Welche Seite schätzt die Lage am angemessensten ein?

Hervieu-Léger: Das Problem besteht heute gerade darin, daß es in dieser Frage innerhalb der katholischen Kirche sehr unterschiedliche Positionen gibt. Die katholische Kirche hat ein äußerst differenziertes und keineswegs homogenes Verhältnis zur Moderne. Historisch war sie der Moderne gegenüber radikal feindlich eingestellt, und zwar in dem Maße, wie diese ihre Macht in Frage stellte und den Verlust ihres Einflusses auf die Gesellschaft bedeutete. Die Kirche hat sich inzwischen mit der Moderne abgefunden, auch wenn dies keineswegs heißt, daß sie sie völlig akzeptiert hat. Selbst das Konzil öffnete sich zwar positiv für die Werte der Moderne, markierte aber zugleich auch die fortbestehende Distanz der Kirche ihr gegenüber.

HK: Fällt das Verhältnis der Kirche zur Moderne nicht aber recht unterschiedlich aus, je nach dem, um welchen Bereich des öffentlichen, privaten oder kirchlichen Lebens es konkret geht?

Hervieu-Léger: Mit den meisten Problemen hat die Kirche auf einem Gebiet zu kämpfen, das ich „psychologische Modernität" nenne. Diese Bezeichnung stammt von dem Philosophen Baudrillard. Damit charakterisiert er eine Haltung, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts um die Kultur des Individuums herum herausgebildet hat. Nicht im Sinne des Individuums der Menschen- und Bürgerrechte, des autonomen Subjekts und des Mitglieds der Bürgergesellschaft, sondern als Individuum, das eigene Vorstellungen und Gefühle, persönliche Bedürfnisse besitzt, etwa das Recht auf Selbstverwirklichung, und das dieses Recht auf Selbstverwirklichung – wenn nötig – einklagt, mit anderen Worten: eine Modernität, die die Frage nach der Autonomie des Subjektes verlagert hat zur Frage nach dem Recht des Individuums auf Selbstverwirklichung – was im Grunde eine relativ neue Problematik darstellt.

„Die Kirche ist auf das Gebiet der individuellen Verhaltensweisen geflüchtet"

HK: Was genau macht für die Kirche das Problem im Umgang mit Individuen dieses Typs aus? Und welche Konsequenzen hat das für sie als Vergemeinschaftung?

Hervieu-Léger: Die Kirche hat sich nach und nach daran gewöhnt, es mit autonomen Subjekten zu tun zu haben. Aber sie tut sich außerordentlich schwer zuzugestehen, daß Autonomie des Subjektes auch bedeutet, daß dieses Individuum das Recht hat, für sich selbst die Normen und Werte zu bestimmen, die sein eigenes Leben regeln.

HK: Worum geht es dabei, um die viel beschworene Wahrheitsfrage oder schlicht um gesellschaftlichen Einfluß?

Hervieu-Léger: Die Kirche tat sich auch deshalb schwer damit, die demokratische Moderne anzuerkennen, weil man damit die Befürchtung verband, jede Fähigkeit einzubüßen, Einfluß auf die Normen auf politischem Gebiet zu nehmen. Dieser Verlust an Einfluß auf politischem Gebiet führte dazu, daß sich die Kirche auf das Gebiet des privaten Lebens, der individuellen Einstellungen flüchtete. Die „psychologische Modernität" hat ihr nun auch diesen Typ von Einfluß genommen. Das ist auch der Grund, warum sich alle Fragen, die das Verhältnis von Kirche und Moderne betreffen, auf übertriebene Weise konzentrieren auf die Frage nach der Intervention der Kirche in Fragen der Sexualität usw. Dieses Universum der individuellen Verhaltensweisen, der persönlichen Moral, ist das letzte Gebiet, auf dem die Kirche so tun kann, als organisiere sie die Moderne. Auf politischem Gebiet hat sie diese Möglichkeit verloren. Sie hat diesen Verlust akzeptiert, indem sie die Werte der Demokratie bejaht hat. Auf psychologischem Gebiet ist dies sehr viel schwieriger.

HK: Wie erklärt es sich, daß die Frage nach dem Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne im derzeitigen Pontifikat, gerade auch seit der Mitte der 80er Jahre, eine solche Bedeutung bekam?

Hervieu-Léger: An sich ist diese Frage sehr viel älter. Sie stellte sich bereits im Gefolge der Französischen Revolution. Was nach dem Konzil und vor allem nach 1968 auf neue Weise zutage trat, war die Frage des Verhältnisses von Kirche und Kultur des modernen Individuums. Die katholische Kirche, die – im Rahmen einer Offenbarung, auf die der Mensch keinen Zugriff besitzt – einen heteronomen Sinn verkündet und sich als der einzige Vermittler dieser Offenbarung versteht, kann die Vorstellung nicht akzeptieren, die Gesellschaft begründe sich ausschließlich auf der Basis der Autonomie des Subjekts. Das ist ein Problem, das sich bereits im 17. Jahrhundert stellte. Die Frage lautete gerade in einem Land wie Frankreich immer wieder: Wie kann die Kirche als Institution exklusiver Wahrheitsvermittlung die Vorstellung der Autonomie des Subjekts akzeptieren, die die Basis der Moderne darstellt? Wie kann es eine Autonomie des Subjekts geben, die postuliert, daß das vernunftbegabte Subjekt zusammen mit anderen Individuen Wahrheit hervorbringen kann? Diese Frage ist fundamental für den großen Konflikt des 19. Jahrhunderts, der in eine unbeugsame Verkrampfung einmündete, den Syllabus, der Verteufelung der Irrtümer der modernen Welt.

HK: Einerseits hat die Kirche im Zweiten Vatikanum in dieser Hinsicht umgedacht, andererseits scheint wichtige Arbeit in diesem Bereich noch vor ihr zu liegen. Warum ist sie nicht schon weiter?

Hervieu-Léger: Zunächst sah sich die Kirche mit dem totalen Sieg der Moderne konfrontiert. Sie entdeckte, daß die Moderne keine Wahl ist, sondern Bedingung für ihre eigene Existenz als religiöser Institution. Von da an trat sie in eine Logik des Kompromisses ein; das Zweite Vatikanische Konzil ist dafür einer der Höhepunkte. Dennoch gelingt es ihr nicht, in die moderne Kultur des Individuums einzutreten. Der Hauptfeind der Kirche heute ist die Permissivität à l'américaine. Wenn der Papst sich in den Vereinigten Staaten aufhält, sagt er nein zur Permissivität, nein zur Kultur des Individuums, einem Produkt der Moderne, die in dieser Schärfe erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zutage getreten ist.

HK: Nun steht die Moderne alles andere als strahlend da. Sie ist von Selbstzweifeln geplagt, befindet sich in einer kritischen Phase ihrer Entwicklung. Dennoch kann man den Eindruck haben, daß die Kirche bei ihrer Kritik an den Schattenseiten moderner Kultur eher anderen Kritikern hinterherhinkt anstatt voranzugehen. Warum ist das so?

Hervieu-Léger: Da bin ich anderer Meinung. Mit Hilfe einiger Theologen ist die Kirche durchaus darangegangen, die

Zwiespältigkeit der modernen Kultur anzuerkennen. Nach den 70er Jahren konnte die Kirche – der Papst ist in dieser Hinsicht sehr repräsentativ für die Kirche – das Gefühl des Sieges über eine Moderne für sich geltend machen, die sich in einer Krise befindet. Die Moderne ist von jeder Art von Triumphalismus, von den „golden sixties" weit entfernt. Sie kennt dramatische Konsequenzen auf sozialem Gebiet, Ungleichheiten, Ungerechtigkeiten. Dies hat den katholischen Antimodernismus gerade auf wirtschaftlichem Gebiet gefördert.

„Die Voraussetzungen institutioneller Absicherung des Glaubens werden in Frage gestellt"

HK: Dennoch bleibt aber doch eine gewisse Unentschiedenheit, die nicht klar zu erkennen gibt, ob man sich auf grundsätzliche Weise ablehnend verhält oder nur von Fall zu Fall, ohne deswegen aber in fundamentaler Distanz zu verharren.

Hervieu-Léger: Das Problem der Kirche besteht heute darin, daß sie sich in dieser Hinsicht in einem Widerspruch befindet: Der Moderne ist es zwar nicht zum Triumphieren zumute, aber sie hat triumphiert, vor allem darin, daß sich die Auffassung durchgesetzt hat, der einzelne sei der Herr seiner eigenen Existenz, der Werte, die er selbst hervorbringt, seines eigenen Körpers u. a. m. Zugleich hat der kirchliche Antimodernismus auf wirtschaftlichem Gebiet eine Verjüngung erfahren. Papstäußerungen über die Benachteiligten unter den Menschen, über die Ungleichheiten in der Welt sind außerordentlich wirkungsvoll. Der Papst zeigt vielerorts das Scheitern der Moderne auf.

HK: Aber Kritiker ist offenbar nicht gleich Kritiker. Was muß auf seiten der Kirche erfüllt sein, daß sie als Kritikerin der Moderne Anerkennung findet?

Hervieu-Léger: Es gibt zwei Arten, sich auch als Kirche dem Scheitern der Moderne gegenüber zu verhalten: Eine Position hält die Moderne grundsätzlich für zum Verschwinden verurteilt. Eine andere Haltung nimmt die Bestrebungen der Moderne als solche an, um dann die eigene Fähigkeit zu entwickeln, von innen heraus Schwachstellen und Sackgassen aufzudecken. Die Kirche muß sich zwischen diesen beiden Optionen entscheiden.

HK: Momentan sieht es so aus, als sei die antimoderne Variante deutlich auf dem Vormarsch …

Hervieu-Léger: Die katholische Kirche spielt gegenwärtig deutlich die Karte des Antimodernismus, des Rückzugs. Die Schwierigkeiten mit dieser Position beginnen jedoch bereits dort, wo sie sich an Menschen richtet, die die Partei der Moderne ergreifen. Diese Rhetorik ist ihnen fremd. Die Kirche verstärkt auf diese Weise noch den Verlust eigener Plausibilität. Ihre Aufgabe bestünde darin, eine – um es theologisch zu sagen – prophetische Kritik der Moderne zu betreiben, diese aber aus einer grundsätzlichen Akzeptanz moderner Werte heraus. Rom hat bislang zwischen diesen beiden Wegen nicht wirklich gewählt. Ein Teil der Kirche vertritt diesen zweiten Typ, ein anderer hat aber bis heute nicht verstanden, daß eine wirkungsvolle, prophetische Kritik an der Moderne nur von innen heraus betrieben werden kann, aber nicht von außen.

HK: Zu den besonderen Schwierigkeiten der Kirche in moderner Kultur gehört das problematische Verhältnis der Menschen zur kirchlichen Institution. Sind hier überhaupt Lösungswege denkbar?

Hervieu-Léger: Die Organisation religiöser Macht im Kontext der Moderne ist eine eminent wichtige Frage geworden. Die Moderne stellt die Voraussetzungen institutioneller Absicherung des Glaubens in Frage. In Jahrhunderten akzeptierten die Glaubenden in bezug auf Glaubensinhalt und -praxis das, was die Institution ihnen vorsetzte. Man bewegte sich innerhalb eines Systems, in dem der Glaube durch die Institution über eine mehr oder wenige große Konformität der Norm gegenüber gefestigt wurde. Dieses System funktioniert heute so nicht mehr.

HK: Warum ist dem so? Es wäre doch immerhin denkbar, daß es in der Kirche anders zugeht.

Hervieu-Léger: Die Kirche selbst ist tief eingetaucht in die modernen Lebensverhältnisse. Selbst die treuesten Kirchenmitglieder wollen als autonome Glaubenssubjekte geachtet werden. Diese institutionelle Absicherung des Glaubens verstärkte sich und wurde verstärkt durch die Zentralisation hierarchischer Macht in der Kirche, jene Pyramide, deren Spitze die Normen vorgab und die man sogar für unfehlbar erklärte. Hinzu kam eine Armee von Priestern, die die Kontrolle der Basis sicherstellten. Das funktioniert jedoch deshalb nicht mehr, weil die Gläubigen einen Typ institutioneller Absicherung des Glaubens nicht mehr ertragen. Aber auch, weil die Kirche nicht über die nötigen Mittel und Wege verfügt, die eigenen Ambitionen durchzusetzen; vor allem hat sie keine Priester. In Frankreich herrscht in dieser Hinsicht ein besonders extremer Zustand. Nach dem Krieg gab es etwa 20 000 bis 25 000 Priester im aktiven Dienst, heute sind es nur noch 7000 bis 8000. In den ersten zehn Jahren des nächsten Jahrtausends gibt es keinen Klerus mehr in Frankreich, es gibt allenfalls noch einzelne Priester.

HK: Andererseits bestehen durchaus hohe Erwartungen an gelingendes institutionalisiertes Christentum …

Hervieu-Léger: Gerade weil sich die institutionelle Abstützung des Glaubens in einer Krise befindet, interessiert man sich für eine starke und strukturierte Institution. Der Protestantismus beispielsweise kennt – wenn auch unter anderen Formen – im Kern eine ähnliche Krise. Er sieht seine Zerbrechlichkeit; er sieht, daß das Modell der „protestantischen Vereinzelung" – wenn Meinungsverschiedenheiten bestehen, gründet man eine neue Kirche – nicht weiterhilft. Diese Zersplitterung macht die Institution insgesamt brüchig. Der

katholischen Kirche hält man zugute, daß sie wenigstens ein Gerüst besitzt. Andererseits gibt es eine Art Zerfall der Institution, die daher rührt, daß heute keine Instanz eine Gemeinschaft auf institutionelle Weise führen kann.

HK: Auf welche Weise müßte sich die Kirche institutionell weiterentwickeln, um den aktuellen Herausforderungen gewachsen zu sein?

Hervieu-Léger: Die katholische Kirche hat Ressourcen ekklesiologischer Art, die es ihr ermöglichen, der bestehenden Situation offensiv entgegenzugehen, aber sie nutzt diese Möglichkeiten nicht oder nur unzureichend. Nehmen Sie die Instruktion über die Mitarbeit der Laien: Nach dieser Instruktion gibt es auf der einen Seite eine ganz und gar klerikale und zentralisierte Konzeption von Autorität, auf der anderen Seite eine laikale Verfügungsmasse, die von der Institution je nach wechselnden Bedürfnissen in die Pflicht genommen werden kann. Bisher ruht die Macht auf zwei Beinen: Da ist zum einen die individuelle Fähigkeit des einzelnen zu sagen: Ich glaube, was ich will, mit der Institution habe ich nichts zu tun. Auf der anderen Seite die Institution, die sagt: Vorsicht, es gibt eine zentrale Autorität, die weiß, was man zu glauben hat. Im Rahmen dieses Modells kann kirchliches Leben nur darin bestehen, daß diese beiden Instanzen sich gegenseitig ausschließen.

„Individualisierung bedeutet nicht das Ende des Bedürfnisses nach Gemeinschaft"

HK: Wie sähe dagegen eine zukunftsträchtigere Autoritätsausübung und Machtverteilung aus?

Hervieu-Léger: Die Macht in der Kirche müßte auf drei, nicht auf zwei Polen aufruhen: Zum einen die persönliche Macht; zum anderen die synodale Macht derjenigen, die heute als Subjekte ihre Autonomie einklagen; und schließlich die kollegiale Instanz, die dazu da ist, als Garant der Gemeinschaft zu agieren. Nur in kollegialer Form kann dies künftig funktionieren.

HK: Unter Kollegialität verstehen Sie nicht nur die Beziehungen unter den verschiedenen Amtsträgern bzw. Mitgliedern des Klerus, sondern ein Beziehungsgeflecht unter den Getauften insgesamt?

Hervieu-Léger: In einem Land wie Frankreich gibt es keinen Klerus mehr. Die Vorstellung, daß eine klerikale Armee an der Basis die Macht ausübt, die ihr von einer zentralen Instanz überantwortet wurde, kann nicht länger funktionieren. Was weiter funktionieren kann, das sind kollegiale Versammlungen, die die Aufgabe haben, kollektive Orientierungen herzustellen, nach denen sich die einzelnen Subjekte ausrichten können. Vermutlich ist in der Betonung dieser Kollegialität ein Ausweg aus der Krise möglich. Aber das ist nicht der Weg, den man gegenwärtig einschlägt. Seit dem Konzil büßte kollegial ausgeübte Macht zunehmend an Bedeutung ein.

HK: Besteht nicht aber darüber hinaus eine grundlegende Schwierigkeit für die Kirche darin, daß der Gemeinschaftsbezug des Glaubenslebens schwächer geworden ist? Der Glaube wird stärker als Privatsache betrachtet, in die man sich von nichts und niemandem hineinreden läßt. Wie läßt sich dieser von der Sache des Glaubens her unverzichtbarer Gemeinschaftsbezug auf nicht-repressive, nicht-autoritäre Weise einbringen?

Hervieu-Léger: Aus soziologischer Sicht sind alle Elemente vorhanden, die den Leuten bewußt machen, daß es eine gemeinschaftliche Instanz braucht. Im Gegensatz zu dem, was zuweilen gesagt wird und was man auch spontan annehmen könnte, hat Individualisierung auch im Bereich des Glaubens gewissermaßen als paradoxen Effekt das Bedürfnis nach Gemeinschaft verstärkt. Die Vorstellung ist verbreitet, daß Individualisierung das Ende von Gemeinschaftlichkeit bedeute. Individualisierung bedeutet das Ende einer normativen Kraft des Institutionellen, aber keineswegs das Ende des Bedürfnisses nach Gemeinschaft. Im Gegenteil. Je mehr die Glaubenssysteme individualisiert sind, desto mehr stellt sich den Menschen das Problem der Bestätigung ihres eigenen Glaubensuniversums.

HK: Wie läßt sich diese schaffen?

Hervieu-Léger: Weniger denn je über die bloße Konformität mit Wahrheiten, die zu glauben von der Institution vorgeschrieben werden. Sie funktioniert hingegen sehr wohl innerhalb von gegenseitigem Austausch von Sinn, bei dem die Individuen zur Einsicht kommen: Was für dich Sinn hat, hat auch für mich Sinn. Wenn man nie anderen begegnet, die einem das versichern: Das kann nicht lange Bestand haben.

HK: Seit Jahren weisen Sie auf die zunehmende Bedeutung emotional begründeter Gemeinschaftlichkeit innerhalb der religiös-kirchlichen Landschaft hin. Betrachtet man konkrete geistliche Gruppierungen und Bewegungen, die in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung gewonnen haben, so scheint dieser betont gemeinschaftliche Teil des Christentums jedoch eher eine begrenzte Angelegenheit, eine Sache von Minderheiten zu bleiben. Ist dieser Eindruck richtig?

Hervieu-Léger: Das glaube ich nicht. Das Bedürfnis nach emotional getragener Gemeinschaftlichkeit entwickelt sich auf vielfältige Weise. Was ich in früheren Arbeiten „emotionale Gemeinschaften" genannt habe, sind Orte, an denen sich die gegenseitige Bestätigung der Sinnhaftigkeit des Glaubens über affektive Beziehungen vollzieht, die zwischen den Individuen bestehen. Die Kirche erlebt gegenwärtig eine Vervielfältigung freiwilliger Wahl-Gemeinschaften, in denen die Individuen untereinander Beziehungen gestalten und gemeinsame Bedeutungen teilen.

HK: Mit anderen Worten: die Themen, denen man sich verschreibt, können sehr unterschiedlich, die Art und Weise der persönlich erlebten Zugehörigkeit dagegen sehr verwandt sein.

Hervieu-Léger: Ja. In den 80er Jahren war ich erstaunt über

das Anwachsen solcher Gemeinschaftstypen, die sich ganz erheblich von jenen Sozialformen unterschieden, die die kirchliche Institution organisierte. Sozialformen, die auf einer bestimmten Zugehörigkeit basieren, entwickeln sich aber nicht nur auf der Basis emotionaler Vergemeinschaftung: Es kann sich um ideologische, politische Gruppen handeln, um Gruppen, die gemeinsam für eine bestimmte Ethik eintreten oder nach utopischen Lösungswegen in verschiedenen Sachfragen suchen. Das können auch Gebiete sein, bei denen ein Zustand der Vergangenheit wiederhergestellt werden soll, wie z. B. die Rückbesinnung auf eine bestimmte historisch vergangene Form der „Christenheit".

„Im Grunde gibt es keinen Bischof mehr – es gibt nur den Papst"

HK: Inwieweit wandelt sich eine Sozialform wie die klassische Pfarrei vor dem Hintergrund dieser Entwicklung?

Hervieu-Léger: In den Pfarreien gibt es oft nur mehr wenige Mitglieder, die regelmäßig an Gottesdiensten und anderen Aktivitäten teilnehmen. Das pfarrliche Leben basiert mehr und mehr auf der freiwilligen Mitarbeit von Laien. In dieser Situation zeigen die Pfarreien selbst die Tendenz, zu Gemeinschaften mit gegenseitigen persönlichen Affinitäten zu werden. Kurioserweise sind sie gegenwärtig dabei, kaum hörbar, aber nachhaltig die traditionellen Modelle pfarrlicher Gemeinschaftsformen zu revolutionieren. Wir stehen vor einer Vervielfältigung des Phänomens von unterschiedlichster Gemeinschaften auch in den Pfarreien.

HK: Gibt es einen Typ kirchlicher Autorität, der sich auf diese Veränderungen in den kirchlichen Sozialformen hinreichend einstellen könnte?

Hervieu-Léger: Es braucht eine Instanz, die sagen kann: Es gibt eine Pluralität möglicher legitimer Ansätze. Bei einer punktuellen Aktivität wie den Weltjugendtagen in Paris im vergangenen Jahr war es der Papst, der die Rolle des Einers jenseits der großen Pluralität spielte.

HK: Damit aber die vielgestaltige ortskirchliche Realität samt der Bischöfe eher in den Hintergrund treten ließ…

Hervieu-Léger: Der Papst allein genügt eben nicht. Unermüdlich reist er über den Planeten, während die eigentliche Herausforderung die Stärkung der Ortskirchen zusammen mit ihren Bischöfen wäre. Die Macht des einzelnen Bischofs und die Kollegialität unter den Bischöfen wird gegenwärtig nicht genügend anerkannt. Aus dem Papst hat man den universellen Bischof gemacht. Das ist auch ekklesiologisch falsch, der Papst ist zuallererst Bischof von Rom. Er ist der erste unter den Bischöfen. In ihren lokalen Kirchen sind die Bischöfe Garanten der Einheit. In der katholischen Kirche gibt es im Grunde keinen Bischof mehr – es gibt nur den Papst.

HK: Auch in dieser Hinsicht bildeten die Pariser Weltjugendtage in ihrer Zentrierung auf den Papst die Verhältnisse in der katholischen Kirche erstaunlich deutlich ab.

Hervieu-Léger: Es zeigte sich eine trotz der Gewänder mit den bunten Streifen anonymisierte, depersonalisierte Armee von Bischöfen. Ihre Präsenz war im letzten fiktiv. Nur der Papst zählte. Die Weltjugendtage boten eine klare Inszenierung der Schwierigkeiten der Kirche, Kollegialität als Instanz anzuerkennen. Der Kollegialität wurde keine zentrale Rolle eingeräumt. Wenn Bischöfe sich äußerten, dann als Bevollmächtigte des Papstes. Im übrigen aber hat man gesehen, wie man kirchlicherseits versucht, eine Einheit herzustellen und darzustellen, die immer schwieriger zu sichern ist angesichts der Logik der Vervielfältigung des gemeinschaftlichen Faktors.

HK: Bei einem Blick auf die Entwicklung kirchlicher Sozialformen gerade in Frankreich darf die Katholische Aktion nicht fehlen, die seit langem in einer tiefen Krise steckt. Z. T. werden Bemühungen um eine Wiederbelebung dieser Form kirchlich-gesellschaftlichen Engagements unternommen. Sehen Sie hier Aussichten für eine erfolgreiche Weiterentwicklung?

Hervieu-Léger: Eine Weiterentwicklung der Gruppen der Katholischen Aktion kann ich nicht erkennen – verstanden in dem Sinne einer missionarischen Aktion von Laien in dem Milieu mit einer äußerst geringen Autonomie gegenüber der kirchlichen Autorität. Das Modell der Katholischen Aktion entstammt einer Epoche, in der deutlich wurde, daß das Modell der Pfarrei, das Modell einer globalen Präsenz der Kirche gestorben war.

HK: Welchen Anteil am Schicksal dieser Gruppen hat im Fall der Katholischen Aktion die vergleichsweise enge Anbindung an die Hierarchie?

Hervieu-Léger: Der Konflikt mit dem Episkopat war vorprogrammiert, weil die Bischöfe das Recht für sich beanspruchten zu sagen, wo es lang ging. Im ursprünglichen Modell war es für die nationalen Kirche einfach, die Engagierten zu beauftragen und zu kontrollieren. Wenn es darum geht, christliche Werte in den gesellschaftlichen Milieus präsent zu halten, ist dies sehr viel schwieriger. Als Kraft, die Bewegungen innerhalb der Kirche trägt, ist die katholische Aktion gestorben. Und ich glaube kaum, daß sie wiederkommt.

HK: Dennoch gibt es weiter Gruppen und Personen, die sich in dieser Tradition sehen.

Hervieu-Léger: Es gibt zwar weiterhin „militants", aber ihre Funktion ist eine andere, als sie in der Vergangenheit war. Dafür tritt heute eine extreme Pluralisierung der Präsenz zutage. Mit einem schrecklichen Risiko übrigens. Diese auf persönlicher Zugehörigkeit beruhende Gemeinschaftsform führt Menschen zusammen, die einander ähnlich sind. Mit anderen Worten: die Idee der Universalität, die aus der Begegnung mit dem anderen erwächst, verliert man aus dem Blick. Diese Gemeinschaften können sehr lebendig sein – im

Mittelpunkt steht aber die eigene Problematik, nicht die des anderen. Man trifft sich, weil man sich gleicht. Die Kirche hält eine universale Konzeption aufrecht trotz religiöser Gemeinschaften, die immer mehr die Ähnlichkeit ihrer Mitglieder zur Grundlage haben.

HK: Wie verändert sich unter diesen Bedingungen das Selbstverständnis von Kirchen als Konfessionen, die sich – trotz aller legitimer und notwendiger Öffnung zu den anderen – Identitäten ausbilden und sich unterscheiden? Kann Religion unter den Bedingungen einer modernen Kultur nur überleben, wenn sie sich inter-konfessionell, inter-religiös gibt?

Hervieu-Léger: Das konfessionelle Element verschwindet nicht, es verschiebt sich. In Frankreich erleben wir gegenwärtig die Betonung einer Ethik der großen Religionen. Das Interreligiöse ist nicht das Gegenteil des Konfessionellen. Das Interreligiöse trägt zur Rekonstruktion der konfessionellen Verbindung bei. Sinnvoll ist das Einbringen der unterschiedlichen Traditionen. Es gibt eine ethische Konvergenz, die Vertreter unterschiedlichster religiöser und konfessioneller Gruppen gemeinsam auftreten läßt. So kommen der Rektor der Großen Moschee von Paris, der Präsident des israelitischen Konsistoriums, der Präsident des Bundes der Evangelischen Kirchen, der orthodoxe Metropolit und der Vorsitzende der Bischofskonferenz immer häufiger zu einer gemeinsamen Sprache. Indem sie dies tun, treten sie für die Spezifizität ihrer unterschiedlichen Traditionen ein.

HK: Wobei sich aber an die religiöse bzw. konfessionelle Identität mancherlei außerreligiöse Bedürfnisse heften können, wenn man etwa an rechtsextreme Bestrebungen denkt.

Hervieu-Léger: Man kann heute geradezu eine Wiederentdeckung der konfessionellen Identität unabhängig von ihrem spirituell-religiösen Inhalt feststellen. Etwa wenn man den Katholizismus instrumentalisiert und gesagt wird: Wir sind Franzosen und Katholiken, mit anderen Worten: keine Muslime. Die Bischöfe stehen in dieser Situation vor der Aufgabe, einerseits die legitime Pluralität des Interreligiösen deutlich zu machen, andererseits aber die Instrumentalisierungen konfessioneller Identitäten zurückzuweisen.

Union in solidarischem Geist

Die Einführung des Euro im Licht der katholischen Soziallehre

Am 2. Mai entscheidet in London der Rat der Europäischen Union über die Teilnehmerländer der Europäischen Währungsunion. Deren sozialen Folgen widmete sich Ende Februar in Brüssel ein Kongreß der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Union (ComECE). Die Währungsunion „im Kontext globaler Märkte" beleuchtete dabei vom Standpunkt der katholischen Soziallehre aus der Sekretär des Päpstlichen Rates Justitia et Pax, Diarmuid Martin. Wir veröffentlichen seinen Beitrag in einer von der Redaktion erstellten Übersetzung.

Zweifellos ist es nicht Aufgabe der Sozialverkündigung der katholischen Kirche, sich direkt in die Analyse eines so komplexen Unternehmens wie einer Währungsunion einzumischen, einer Herausforderung, die nicht nur im Sinne ihrer technischen Durchführung komplex ist, sondern bei der auch Vielfalt in der Betrachtungsweise und unterschiedliche Interpretationen vollkommen legitim sind. Zugleich spüre ich eben auch ein gewisses Unbehagen angesichts der Art und Weise, wie gelegentlich in der kirchlichen Sozialverkündigung einerseits betont wird, die Kirche habe keinen Auftrag, konkrete Lösungen anzubieten, man dann sich jedoch anschickt, die Lösungsversuche anderer zu kritisieren. Für mich zumindest riecht eine solche Position gelegentlich nach dem Wunsch, das Beste beider Welten haben zu wollen.
Es ist sicherlich nicht immer einfach, beides zu verbinden, die Lehre des Zweiten Vatikanums von der „legitimen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" (Gaudium et spes Nr. 36) mit der notwendigen Erinnerung daran, daß kein Aspekt im modernen Leben davon ausgenommen ist, hinsichtlich seiner Handlungskriterien einer grundlegenden ethischen Prüfung unterzogen zu werden.

Die Sozialverkündigung kann sich nicht auf allgemeine Prinzipien beschränken

Die Kirche darf den Gläubigen keine Sichtweisen aufbürden, die im letzten nicht den Forderungen des Evangeliums entsprechen. Sie kann sie ebensowenig dort auf eine einzige Position verpflichten, wo die Vielfalt der Standpunkte unter den Gläubigen schlechterdings legitim ist. Auf der anderen

Seite ist vollkommen klar, daß die Soziallehre der Kirche sich nicht abseits der gegenwärtigen Welt stellen oder nur allgemeine Prinzipien verkünden kann. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes hat mit der Anerkennung der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten unmißverständlich zugleich die Pflicht der Kirche zum Dialog mit den realen Gegebenheiten der Welt unterstrichen.

Ethik bezieht sich auf die reale Welt. Die ethische Dimension des Wirtschaftens ist ebenso real wie jede andere Dimension und muß immer in Betracht gezogen werden. Der freie Markt folgt zwar seinen eigenen Regeln. Dies bedeutet jedoch nicht, daß er von einer ethischen Überprüfung ausgenommen wäre, oder daß die Akteure des Wirtschaftslebens nicht ebenso soziale Verpflichtungen hätten wie die, die in anderen gesellschaftlichen Bereichen arbeiten. Überdies braucht der freie Markt, damit er – nach seinen eigenen Gesetzen – überhaupt funktionsfähig ist, einen klaren ethischen und gesetzlichen Rahmen.
Die kirchliche Soziallehre ebenso wie die Ethiker sind herausgefordert, Problemstellungen und Leitvorstellungen zu benennen, die über ein nur vages ethisches Gefühl hinausführen zu wirkungsvollen und auch umsetzungsfähigen Prinzipien für die wirtschaftliche Beziehungen zwischen Nationen und Volkswirtschaften in der heutigen globalisierten Welt. Ich habe oft den Eindruck, daß Aussagen, wie sie beispielsweise Johannes Paul II. in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1998 getroffen hat, allseits akzeptiert werden: „Globalisierung in Solidarität, Globalisierung ohne Marginalisierung" (Nr. 3). Nur befürchte ich, daß bei der Umsetzung solcher Aussagen in konkrete Praxis Solidarität meist eine wundervolle Absicht ohne Beziehung zur „realen Welt" bleibt. Die Wirtschaft geht ihren eigenen Weg, und die Solidarität wird individueller Menschenliebe überlassen oder delegiert an die verschiedenen Netze Sozialer Sicherheit, für die andere zu sorgen haben.

Es ist immer problematisch, ethische Grundsätze abstrakt einzuführen. Um Wirkung entfalten zu können, muß der ethische Diskurs aufzeigen, welche grundlegenden Handlungen sich am besten eignen, damit das erwünschte Ziel erreicht werden kann; zumindest sollte die angemessenste Grundrichtung gewiesen werden. Gerade aber im wirtschaftlichen Bereich lehrt die Erfahrung, daß sich die Kirche nicht immer leicht tat, den richtigen Weg zu finden.
Nicht zuletzt aus dem mangelnden Vermögen der Kirche, das wirtschaftliche System wirklich zu verstehen, folgte in der Vergangenheit häufig die offenkundige Neigung zu verschiedenen „Dritten Wegen". Es läßt sich nicht leugnen, daß es der Kirche nicht leicht fiel, sich mit „Markt" und „Wettbewerb" anzufreunden, erst recht nicht mit einem Konzept wie der „Spekulation". Besonders seit der Enzyklika „Centesimus Annus" hat sich ein gehaltvollerer Dialog zwischen der Kirche und den Marktkräften etabliert. Jedoch gibt es einige, die die anfanghafte Begeisterung für den Markt, wie sie sie Johannes Paul II. in der Enzyklika zeigte, schon wieder schwinden sehen. Der Papst scheint von der Überzeugung abgerückt zu sein, daß der freie Markt „das wirkungsvollste Instrument für die Anlage der Ressourcen und die beste Befriedigung der Bedürfnisse" sei (Nr. 34); er sei im Begriff, zu der früheren kritischen Einstellung gegenüber einem „wilden Kapitalismus" zurückzukehren. Andere mögen entgegnen, der Papst bleibe seinen Überzeugungen durchaus treu, aber die konkrete Praxis des Marktes selbst folge in manchen Teilen der Erde nicht den eigenen Prinzipien.

Ein erfahrener Botschafter, der Anfang der 90er Jahre sein Amt beim Heiligen Stuhl antrat, bemerkte mir gegenüber: „Wissen Sie, angesichts der Veränderungen in Europa habe ich erwartet, daß man beim Heiligen Stuhl Osteuropa größere Aufmerksamkeit schenkt als Westeuropa. Aber das erstaunlichste für mich war zu sehen, wie sehr man sich im Vatikan dem Süden widmete." Aus organisatorischen Gründen gehört der Vatikan bei den Vereinten Nationen zu der Gruppe „Westeuropa und andere Staaten". Zweifellos aber unterscheiden sich die Positionen des Heiligen Stuhls manchmal recht deutlich von denen anderer westeuropäischer Länder, und immer weniger folgen sie einer ausschließlich westeuropäischen Perspektive. Daher wird die Sozialverkündigung der Kirche die Europäische Währungsunion nicht vom genau gleichen Standpunkt aus betrachten wie andere westliche Regierungen, ihre Währungs- und Finanzinstitutionen oder auch die Bevölkerung westeuropäischer Länder.

Der Vorrang der Person vor der Wirtschaft

Der Heilige Stuhl grenzt sich nicht gegenüber den grundlegenden Prinzipien ab, die die westeuropäischen Demokratien prägen. Ganz im Gegenteil! Die Kirche ist stolz auf ihren eigenen Beitrag zu diesem Gesellschaftssystem. Die Kirche stärkt den Geist, der die sich herausbildenden europäischen Institutionen beflügelt, die selbst viel den schöpferischen Vorstellungen und Visionen christlicher Politiker und Denker aus ganz Europa verdanken.
Man hat oft gesagt, die katholische Kirche sei quasi von ihrem Wesen her ein wichtiger Mitspieler im aktuellen Globalisierungsprozeß. Das stimmt. Aber es bleibt wichtig, daran zu erinnern, daß dies nicht zuerst in der weltweiten Ausbreitung der Kirche begründet ist, als ob es um ein multinationales Unternehmen auf spirituellem Gebiet ginge. Sie ist es vielmehr ihres Auftrags wegen, Zeichen für die Einheit der Menschheit zu sein. Diese Einheit ist Gottes Wille vom Anbeginn der Schöpfung an. Gott schuf die Menschheit als eine einzige menschliche Familie, berufen zu einem Leben in Harmonie und im gerechten Teilen und Hegen aller Schöpfungsgüter, die wesentlich bestimmt wurden zum Wohle aller.

Die kirchliche Soziallehre betont, daß die Wirtschaft dem Menschen und der Menschheitsfamilie dient. So wie sie traditionell den „Vorrang der Arbeit vor dem Kapital" hervorhob, verweist sie heute auf einen „Vorrang der Person vor der Wirtschaft".

Das bedeutet nicht, einen radikalen Gegensatz zwischen menschlicher Person und Wirtschaft zu konstruieren oder die Grundregeln der Wirtschaft im Namen eines allgemeinen Humanitätsdenkens zu verwerfen. Wenn wir geltend machen, die Wirtschaft habe dem Menschen zu dienen, meinen wir damit zuallererst, daß ihr Verantwortung für das Wohl des Einzelnen wie der Gesellschaft zukommt. Weit entfernt von einer Ablehnung der Wirtschaft, gilt es zu zeigen, daß mangelnde Sorge für die Funktionsfähigkeit und Gesundheit der Wirtschaft einen Mangel an Verantwortung und Dienst für den Menschen und die Gesellschaft bedeutet. Wenn es uns beispielsweise nicht gelingt, die notwendige ethische und rechtliche Rahmenordnung zu garantieren und wir es versäumen, die konkrete wirtschaftliche Praxis auf diesen Rahmen zu verpflichten, scheitern wir in unserem Dienst am Menschen.
In diesem Sinn verlangt die kirchliche Sozialverkündigung in der Tat besonders von allen, die im Markt agieren, dies bestmöglich zu tun. Mangel an Transparenz, Korruption, ein nur an kurzfristigem politischem Opportunismus ausgerichtetes Handeln, Halbheiten dort, wo umfassende Antworten verlangt sind: dies alles sind Bereiche, in denen mangelndes Bemühen um die Funktionsfähigkeit der Wirtschaft langfristig zu Instabilität und Unsicherheit führt; zu einem gefährlichen wirtschaftlichen Klima, in welchem die Ärmsten unserer Gesellschaften unausweichlich die am stärksten betroffenen Opfer sind.
Die Erfahrung anderer Regionen lehrt, daß nicht nur der Mangel an Transparenz Volkswirtschaften ebenso wie die Bevölkerung gefährdet: Gleiches gilt für den fehlenden Austausch grundlegender Informationen, sowohl national wie zwischen besonders miteinander verbundenen Volkswirtschaften, und die aus Verstößen gegen Marktgesetze herrührenden Spannungen zwischen Regierungen, Industrie und Kapital.

Somit sind diejenigen, die die Zukunft der Europäischen Währungsunion gestalten, zuallererst moralisch verpflichtet, deren sicheres und tragfähiges Fundament zu garantieren. Halbherzigkeiten, oberflächliche Lösungen, „kreative Buchführung", fehlende Transparenz und eine nachlässige Selbstverpflichtung gegenüber den grundlegenden Vorstellungen und Ideen zeigen beispielhaft, wie das Verhalten einzelner den Prozeß gefährdet, der dazu bestimmt ist, dem Wohl aller zu dienen. Dies gilt zuallererst heute, wo es um den Aufbau eines wirklich innovativen Gebäudes geht, das sowohl wirtschaftlich wie kulturell höchst komplex ist, wo jede einzelne tragende Struktur solide und am richtigen Platz sein muß, wenn sein langfristiger Bestand gewährleistet sein soll.

Dies trifft in besonderer Weise gerade in der Phase zu, in der die Fundamente der Europäischen Währungsunion gelegt werden. Sogar innerhalb der Europäischen Union, die vielleicht derzeit das am weitesten entwickelte Beispiel einer funktionierenden übernationalen Einheit darstellt, bleiben nationale Interessen außerordentlich bestimmend. Ob wir wollen oder nicht, wir besitzen nur ein einziges, aber scheinbar ungeeignetes Instrument, um von einer internationalen Ordnung, die auf der Wechselseitigkeit souveräner Staaten basiert, zu einer Institution übernationaler Einheiten zu gelangen, die weitergehende gemeinsame Interessen (wie im Fall der Europäischen Währungsunion) fördern und regulieren kann. Übernationale Körperschaften, die dem Gemeinwohl dienen sollen, werden von nationalen Regierungen ausgehandelt, deren Bestimmung es ist, dem nationalen Interesse zu dienen. Auch wenn das Instrument ungeeignet scheint, um das gewünschte Ziel zu erreichen, müssen wir das Beste daraus machen.

Der Erfolg der Union liegt in der Bereitschaft zur Solidarität

Für den Prozeß der Währungsunion ist es klar, daß die stärkeren europäischen Volkswirtschaften und Währungen zwangsläufig eine unverhältnismäßig größere Rolle spielen. Umgekehrt tragen sie daher verhältnismäßig auch mehr Verantwortung für den Erfolg der neuen gemeinsamen Währung. Es ist aber die wichtigste Aufgabe einer nationalen Zentralbank, Geldwert- und Preisstabilität im eigenen Land zu gewährleisten. Besonderes Gewicht könnte für ein Land mit einer starken Volkswirtschaft eine Versuchung darstellen, den kurzfristigen nationalen Vorteil zu suchen und gleichzeitig Schaden für die schwächeren Partner zu verursachen. Dabei sollte man jedoch ebenso nicht unterschätzen, daß auch die schwächeren Partner geschickt bestimmte Vorteile oder sogar auch Nachteile zugunsten ihres nationalen Interesses nutzen können.
Der Aufbau einer europäischen Währungsunion wird ein Prüfstein sein, an dem sich zeigt, inwieweit die europäischen Institutionen und Mitgliedsstaaten fähig sind, die Folgen eines neuen Zahlungsverkehrs zu akzeptieren, besonders wenn sie nicht länger eigenständig die Wechselkurse kontrollieren können. Das bedeutet aber auch, daß Ökonomen und Finanzexperten besonders sensibel für alle Folgen ihrer Entscheidungen sein müssen. Wechselkursschwankungen haben soziale Konsequenzen. Sie können Arbeitslosigkeit nach sich ziehen; sie haben Auswirkungen auf die sozial Gefährdeten. Letztlich können sie einem neuen Protektionismus Auftrieb verleihen, besonders dann, wenn Arbeitsplätze und der Wohlstand breiter Bevölkerungsschichten – oft konzentriert in bestimmten Regionen – betroffen sind. Eine Volkswirtschaft wird auf lange Sicht nach ihren Auswirkungen auf die Bevölkerung beurteilt. Und auch wenn sich die Ökonomen nicht immer direkt gegenüber der Bevölkerung zu verantworten brauchen, die politisch Verantwortlichen müssen das. Haushaltsplanungen in Wahljahren zeigen das. Die Europäische Währungsunion kann die Ausbeutung solcher durch Wahljahre bedingter Goldgruben etwas schwieriger machen!

Aus diesen eher umrißhaften Überlegungen können Sie erkennen, wie sich gewisse Orientierungslinien für das Han-

deln in dem neuen System herausbilden, das auf den gemeinsamen Anstrengungen aller Betroffenen basiert:
– Respekt vor der legitimen Autonomie der Wirtschafts- und Währungsinstitutionen gegenüber Eingriffen aufgrund kurzfristigen politischen Kalküls;
– der politische Wille aller Seiten, die eingegangenen Verträge zuverlässig und schlüssig anzuwenden;
– verantwortliche Rücksichtnahme auf die sozialen Folgen getroffener Entscheidungen und die Bereitschaft nachhaltig für die Absicherung der sich ergebenden Bedürfnisse vorzusorgen.

Ich habe zu zeigen versucht, daß die Währungs- und Wirtschaftspolitik nur ihre Ziele erreichen kann, wenn sie getragen wird von der Selbstverpflichtung aller Beteiligten. Folglich schließe ich mit der Bekräftigung, daß der Erfolg der Europäischen Währungsunion davon abhängt, inwieweit in ihr ein ethisches Prinzip zum Tragen kommt: das der Solidarität, das sich seinerseits als umsetzungsfähig erweist. Die Europäische Währungsunion wird, selbst aus einer rein technisch-wirtschaftlichen Perspektive gesehen, dann erfolgreich sein, wenn diejenigen, die sich zur Teilnahme entschlossen haben und denen sie auch zugestanden wurde, sich auf den Prozeß in einem solidarischen Geist einlassen und nicht nur aus engen Eigeninteressen.

Selbstverständlich setzen Führungspersönlichkeiten in der Kirche und die Verantwortlichen europäischer Entwicklungsorganisationen und sozialer Hilfswerke anders an, nämlich bei ihren konkreten Kontakten mit den Schwächsten und denen, die scheinbar nicht in den Genuß des größeren Wohlstandes gelangen, den der Prozeß der Europäischen Währungsunion hervorbringen kann. Zu oft neigen Akteure in Wirtschaft und Politik dazu, diesen Standpunkt als „alternativ" abzutun, in einem abschätzigen Sinn des Wortes: Gut gemeint, aber nicht wirklich praktikabel. Die Sorge, den Menschen mehr und mehr ins Zentrum der Wirtschaft zu rücken, gilt als „berechtigtes moralisches Ansinnen" oder als eine „humanitäre Angelegenheit", die für das Zusammenleben in einer Gesellschaft zwar sinnvoll ist, sich jedoch in die „Realität" der Wirtschaft nicht integrieren läßt. Das ist „business as usual", und längerfristig werden, so hofft man, die Segnungen der Währungsunion mögliche kurzfristige Negativeffekte überwiegen
Aber es gibt genug Beispiele dafür, daß ein eher gefühlsbezogener, der Realität der Leidenden und an den Rand Gedrängten verpflichteter Blick auf wirtschaftliche Sachverhalte zu den Zusammenhängen hinter den üblichen Statistiken führt und sogar grundlegende Mängel in konkreten Wirtschaftsmodellen und in der Analyse wirtschaftlicher Systeme aufzeigen kann. Die unmittelbare Einsicht kann manchmal Statistiken widersprechen. Dies mag einigen als gefährlich, vor- oder sogar unwissenschaftlich erscheinen. Aber lassen Sie uns noch näher – unter doppelter Fragestellung – auf die persönlich-menschlichen Aspekte wirtschaftlicher Zusammenhänge eingehen, die oft genug nicht ausreichend beachtet werden. Aber sie können eine Herausforderung für die kluge Alltagsvernunft sein, sich damit auseinanderzusetzen, wie sehr sich bestimmte wirtschaftliche Faktoren auf das Leben der Menschen auswirken. Zunächst stellt sich die Frage, was Kurzfristigkeit und Langfristigkeit in der heutigen Wirtschaftslage meint. Und zweitens sollten wir uns dem Problem der neuen wie alten Ungerechtigkeit widmen.

Häufig wird in der aktuellen Debatte über grundlegende Wandlungen im wirtschaftlichen Bereich in Rechnung gestellt, daß jede Veränderung kurzfristig Verlierer mit sich bringt. Die Geschwindigkeit, mit der heute Veränderungen im internationalen Wirtschaftssystem stattfinden, verlangt jedoch besondere Aufmerksamkeit für das, was kurzfristig heißt. Dies gilt hinsichtlich der Veränderungen in Europa ebenso wie für den Prozeß der Globalisierung überhaupt. Die Weiterentwicklung grenzüberschreitender Kommunikation bedeutet, daß es kein Zurück mehr gibt, weder was diese Geschwindigkeit betrifft noch hinter die Mobilität, die die weltweite Kommunikation fördert. Auch die Vorstellung von Geld hat sich gewandelt; von einer statischen, wonach Geld sicher unter der Matratze aufbewahrt werden kann, zu der heutigen, wonach Geld wirklich global und tatsächlich virtuell ist.
Auch die Kirche sieht sich herausgefordert durch die Geschwindigkeit, mit der heute Veränderungen verlaufen. Sie kann nicht länger darauf hoffen, auf aktuelle Prozesse mit ihren traditionellen, altehrwürdigen, aber eben auch langwierigen Prozeduren und Reflexionsprozessen einwirken zu können. Es heißt ja, die Kirche denke in Jahrhunderten. Aber die Rasanz der technischen Entwicklung bringt es mit sich, daß Entwicklungen, die früher Jahrhunderte benötigten, heute eine Sache von Jahren, wenn nicht Monaten sind. Die Weisheit, die die Kirche über Jahrhunderte angehäuft hat, muß sich an die Schnelligkeit der Zeitläufte anpassen.
Dieses Tempo läßt keine abwartenden Zuschauer mehr zu. Es bieten sich Vorteile für diejenigen, die sich in einer glücklichen Startposition befinden. Diejenigen, die sich hinter der Startlinie befinden, können geradeso gut bleiben, wo sie sind. Sie sind „Nicht-Starter". Es ist sehr einfach, von „kurzfristigen Verlierern" zu sprechen. Tatsache jedoch bleibt, daß ohne entschiedene Hilfe aus den kurzfristigen Verlierern langfristig Ausgeschlossene werden.

Genau das gilt für den globalen Markt. Vielfach schon wurde die Notwendigkeit direkter privater Investitionen beschworen als ein Schlüsselfaktor für die Entwicklung der ärmsten Länder. Aber 90 Prozent dieser Investitionen fließen in etwa nur zwölf Länder, und nur ein winziger Teil davon in die ärmsten Länder, besonders in Schwarzafrika. Es ist zwar richtig, daß es erstmals seit Jahren Anzeichen für zunehmende Investitionen in Afrika gibt. Aber die Flüchtigkeit solcher Kapitalströme erlaubt nicht die Annahme, was sich gegenwärtig abzeichne, sei auch schon langfristig tragfähig. Vielmehr ist davon auszugehen, daß die Länder, deren Infrastruktur, auch die soziale, defizitär ist, auf lange Sicht hin ausgeschlossen bleiben werden, daß ihre Ungleichheit zu anderen eher noch wachsen wird.

Wird es auch kurzfristige Verlierer auf dem Weg in die Europäische Währungsunion geben, und welche Formen neuer Ungleichheit könnte sie hervorbringen? Die grundsätzliche Beobachtung, auf die ich bereits angespielt habe, scheint sich auch hier zu bestätigen. Diejenigen, die sich schon in einer guten Position befinden, werden Erfolg haben. Diejenigen, die in einer schwierigen Lage stecken, werden sich voraussichtlich in noch größeren Schwierigkeiten wiederfinden. Auf der einen Seite zeigt dies erneut, wie wesentlich alle Länder auf eine solide und tragfähige Politik vor Ort angewiesen bleiben. Aber es stellt sich auch die komplexere Frage der Umverteilung innerhalb des Systems zugunsten der kurzfristigen Verlierer. Wo immer möglich, sollte das Ziel dieser Umverteilung darin bestehen, jene Faktoren zu überwinden, die einen langfristigen Ausschluß verursachen, und zu helfen, politische Mechanismen zu installieren, die zu langfristiger Stabilität und Integration führen. In diesem Prozeß müssen alle Seiten fair spielen, muß gewährleistet sein, daß der Wettbewerb wirklich auf gleichmäßigem Spielfeld ausgetragen wird. Es geht wirklich um Solidarität, als ein Ideal, aber auch als ein umsetzbares Handlungsprinzip.

Wer von der Union profitiert, hat auch besondere Verantwortung

Ich habe zu zeigen versucht, daß Solidarität die Bindekraft, der Leim sein soll, der gebraucht wird, um die Europäische Währungsunion am Laufen zu halten, daß sie ebenso das Prinzip ist, aus dem heraus eine noch weiterreichende soziale und wirtschaftliche Integration innerhalb der Währungsunion entstehen kann. Aber taugt dieses Prinzip auch noch als Leitvorstellung für die Beziehungen zwischen der neuen Europäischen Währungsunion und dem Rest der Welt und besonders mit den ärmsten Ländern?
Die Europäische Union und ihre Mitgliedsstaaten werden mit Sicherheit kräftig von den Investitionen profitieren, die ihnen in dem Maße zufließen werden, wie die Europäische Währung für viele Länder zur „Reserve-Währung" werden wird, Seite an Seite mit Dollar und Yen. Der private Sektor in Europa wird am globalen Markt partizipieren können, auf der Grundlage einer starken und stabilen Währung und damit mit einem gewissen Schutz vor möglichen Schwankungen anderer wichtiger Währungen.

Aber mit den Gewinnen sind die europäischen Länder auch in Verantwortung genommen. Zweifellos werden viele Entscheidungen, die einseitig von den europäischen Währungsinstitutionen getroffen werden, schwerwiegende Folgen für andere Länder haben, besonders auch für die ärmsten. Man braucht nur daran zu denken, wie sich Zinsschwankungen auf die Auslandsverschuldung der ärmsten Länder auswirken.
Man wird mir entgegnen, es sei für die europäischen Währungsinstitutionen unmöglich, allen diesen Herausforderungen Rechnung zu tragen. Aber Solidarität, die mehr ist als ein Lippenbekenntnis, verlangt für die Zukunft die Entwicklung von Präventiv-Übereinkommen zwischen den wichtigsten Volkswirtschaften, damit in der Praxis im erwünschten Sinne den Beziehungen zwischen den der Europäischen Währungsunion angehörenden Ländern und den ärmsten Rechnung getragen wird.

Zumindest braucht es eine bessere Kontrolle der Kapitalströme und der Kreditvergabe sowie größere Transparenz. Es genügt, daran zu erinnern, wie in der Vergangenheit durch unverantwortliche Kredit- und Darlehnsgewährung ebenso wie durch unverantwortliche Kreditaufnahme und fehlende Ausgabendisziplin die Probleme der Auslandsverschuldung entstanden sind. Eine Kultur verantwortungslosen und risikoreichen Leihens führte letztlich in die Krisensituation, in der dann die stärkeren Volkswirtschaften aufgefordert wurden – in ihrem eigenen Interesse – zu intervenieren, zu klären und herauszuhelfen. Es sollte nicht außerhalb der Möglichkeiten der europäischen Währungsinstitutionen liegen, sich gleich von Anfang an auf innovative Modelle wirtschaftlicher Zusammenarbeit einzulassen, auf der Basis der Solidarität zwischen den armen und reichen Nationen. Hierin würde sich wirklich die von ihren Gründern intendierte europäische Idee authentischer widerspiegeln; diese dachten nicht an ein Europa als Festung oder als einen isolierten Block wohlhabender Nationen.
Langfristig gesehen gilt es sicherzustellen, daß wirtschaftliche Überlegungen nicht zur einzigen Triebfeder der Währungsunion werden, mehr noch, daß nicht die wirtschaftliche Dimension die Europäische Union überhaupt dominiert. Unter dem Hochdruck des „Countdown" zur Einführung der Währungsunion hat man in vielen Ländern grundlegende soziale Belange – einschließlich einer internationalen Sozialpolitik – in den Hintergrund geschoben. Es steht zu hoffen, daß es sich nur um vorübergehende Maßnahmen handelt. Jedoch besitzen zeitlich beschränkte Maßnahmen die Tendenz, sich selbst zu institutionalisieren.

Ich habe bereits das 34. Kapitel der Enzyklika Centesimus Annus zitiert: „Der freie Markt ist das effizienteste Instrument zur Anlage von Ressourcen und einer wirkungsvollen Befriedigung der Bedürfnisse." Im gleichen Abschnitt bemerkt der Papst jedoch auch, daß „es viele menschliche Bedürfnisse gibt, für die es im freien Markt keinen Platz gibt". Die kirchliche Soziallehre betont folglich, daß es in jeder Gesellschaft Bereiche geben muß, die in das Geschehen des Marktes eingreifen oder wenigstens dieses doch ergänzen, damit sichergestellt ist, daß menschliche Grundbedürfnisse geschützt und gefördert werden.
Wer aber wird diese Verantwortung in der entstehenden europäischen Gesellschaft übernehmen, und so, daß auch ihrer Einbindung in die Weltwirtschaft Rechnung getragen wird? Die sich im Übergang befindlichen Volkswirtschaften sind in der aktuellen Wirtschaftskultur die Hauptakteure, gelegentlich ausgestattet mit gößerer Macht als die Regie-

rungen, zumindest die der Entwicklungsländer. Die Gestaltung des spannungsreichen Prozesses zwischen der Aufrechterhaltung eines offenen Marktes für Waren, Dienstleistungen und Investitionen auf der einen Seite und der Notwendigkeit eine umfassende Zielvorstellung von Gemeinwohl und übernationale menschliche Grundbedürfnisse zu schützen auf der anderen, findet heute auf einem komplexen Terrain statt, oft außerhalb der Kontrolle und Kompetenz nationaler Regierungen beziehungsweise in unserem Fall der Europäischen Kommission. Wie lassen sich heute „übernationale, globale und gemeinsame Interessen" identifizieren und definieren, wer ist für deren Schutz verantwortlich, und worin besteht die Verantwortung Europas?

Erneut stehen wir im Blick auf die Entwicklung der Europäischen Union, einem schon früher festgestellten Paradox gegenüber, das noch augenfälliger wird, wenn von weiterreichenden wirtschaftlichen Beziehungen die Rede ist. Es gibt übernationale, globale menschliche Interessen. Aber die entsprechenden internationalen rechtlichen Instrumente für deren Schutz sind immer noch im Vorgeburtsstadium. Es hat multilaterale Verhandlungen gegeben, holprige Versuche, eine Rahmenordnung für diese neue wirtschaftliche und soziale Situation zu etablieren. Es gibt Anzeichen, daß selbst dort, wo Regelsysteme existieren, diese nicht immer im Sinne wirklicher Gerechtigkeit angewandt werden; die überlegene Verhandlungsposition der starken Volkswirtschaften scheint tendenziell den Ausschlag zu geben. Das Fehlen eines international akzeptierten, angemessenen ethischen und rechtlichen Rahmens wird immer zulassen, daß die negativen Seiten des Marktes dominieren.

Mehr und mehr müssen wir uns dafür einsetzen, daß die menschliche Person im Mittelpunkt aller Aspekte des Entwicklungsprozesses steht, eingeschlossen die wirtschaftliche Entwicklung. Aber nur wo dies auch politisch gewollt und entschieden ist, wird es allen Individuen uneingeschränkt vergönnt sein, die Fülle ihrer gottgegebenen Möglichkeiten zu realisieren, läßt sich eine menschengemäße Form von Entwicklung gewährleisten. Ein wirtschaftliches System, das eine große Zahl von Menschen aus dem Entwicklungsprozeß ausschließt, ist nicht wirklich menschengemäß. Die Investition in den Menschen bleibt wichtigste Grundvoraussetzung für die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung.

Auf lange Sicht gilt es zu zeigen, daß nicht der Markt die treibende Kraft jeder Wirtschaft ist. Der Markt ist nur ein Werkzeug. Die treibende Kraft sind die Initiative, Kreativität und die Arbeit der Menschen. Und da Initiative, Kreativität und Arbeit der Menschen den eigentlichen Rohstoff einer modernen Wirtschaft darstellen, bilden die Anliegen der Menschen heute das vorrangige gemeinsame Interesse.

Wir waren beispielsweise fähig, Mechanismen zu entwickeln, um die Kosten für einen besseren Umweltschutz gerecht zu verteilen. Heute gilt es, Gleiches zu tun, um grundlegende menschliche Bedürfnisse und besonders die Bedingungen der Arbeiter zu schützen. Wettbewerbsfähigkeit und niedrige Lohnkosten sind wichtige Marktvorteile in jeder Volkswirtschaft. Aber diese müssen so entwickelt werden, daß Menschen nicht weniger gelten als die Wettbewerbsfähigkeit.

Wenn sie erfolgreich sein soll, braucht die Europäische Währungsunion eine Rahmenordnung wirkungsvoller Solidarität. In ein solches Rahmenwerk eingebunden wird sie wirklich den Gemeinschaftscharakter, den die Europäische Union für sich ja beansprucht, vertiefen können. Wenn sich der Geist der Solidarität keine Geltung verschaffen kann, dann wird die Währungsunion auf dem Treibsand nationaler und Gruppeninteressen gebaut. Die Folgen für die Menschen in Europa und für die Zukunft Europas selbst wären dann alles andere als hoffnungsvoll. *Diarmuid Martin*

Geht die Arbeit aus?

Wege zu mehr Beschäftigung in Deutschland

Das Thema Massenarbeitslosigkeit steht ganz oben auf der Tagesordnung. Wolfgang Klauder, bis zu seiner Pensionierung 1997 langjähriger Leiter des Bereichs „Mittel- und langfristige Vorausschau" am Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit in Nürnberg, analysiert die Ursachen für die hohe Arbeitslosigkeit in Deutschland und schlägt ein Maßnahmenbündel zu deren Überwindung vor.

Die Arbeitslosigkeit hat in Deutschland und weltweit Ausmaße erreicht wie seit Jahrzehnten nicht mehr. Gleichzeitig ist mit den neuen Informationstechnologien nunmehr nach der physischen Kraft auch die geistige Kraft in vieler Hinsicht durch die Maschine ersetzbar geworden. Dies ermöglicht weitere Automatisierungen und bedroht auch viele Arbeitsplätze in den Dienstleistungsbranchen. Die Überwindung der nationalen Grenzen durch die europäische Wirtschafts- und Währungsunion, durch die weitgehende Liberalisierung der Weltwirtschaft und durch die billigen, schnellen Transportmöglichkeiten für Menschen und Kapital, Produkte und Informationen verstärkt nicht nur den internatio-

nalen Wettbewerb beim Absatz der Produkte und Dienste, sondern nunmehr auch bei den Standorten. Ferner werden die weltweit wachsenden Umweltprobleme traditionellem Wirtschaften zunehmend Grenzen setzen.

Zweifellos stehen die Industrieländer in der Anfangsphase eines fundamentalen Strukturwandels der Wirtschafts- und Arbeitswelt, vergleichbar nur mit dem Übergang von der Agrargesellschaft zur Industriegesellschaft. Aufgrund der Europäisierung und Globalisierung des Wirtschaftens wird sich die insgesamt wohlstandsfördernde internationale Arbeitsteilung bei Produkten, Diensten und Standorten drastisch erhöhen. Gefördert durch die neuen Informations-Technologien, die billigen schnellen Verkehrsmittel und die weltweite Bildungsexpansion kann in immer mehr Ländern ähnlich effektiv wie in den bisherigen Industrieländern produziert werden, aber häufig vorerst noch zu deutlich niedrigeren Löhnen.
Immer mehr Standardproduktionen werden demzufolge in Hochlohnländern keine Zukunft mehr haben. Höhere Löhne werden auf Dauer nur noch dann bezahlbar sein, wenn nicht nur bei der mobiler gewordenen Produktivität, sondern auch beim Angebot an Gütern und Diensten eine Spitzenstellung oder sogar eine Vorreiterrolle erzielt oder gehalten werden kann. Deutschland wird daher Wohlstand und Beschäftigung nur wahren können, wenn es vermehrt grundlegende Innovationen auffindet und diese kostengünstig in intelligente und umweltverträgliche neue Verfahren, neue Produkte und neue Dienste *umsetzt* und vermarktet sowie spezielle Marktnischen aufspürt.

Revolutionäre Auswirkungen der Informationstechnologien

Geradezu *revolutionär* sind jedoch die Auswirkungen der *Informationstechnologien*. Diese ermöglichen ja nicht nur die Automatisierung vieler Routinetätigkeiten. Zugleich lassen sich die Arbeiten flexibler gestalten. Auch sind die neuen Technologien ausgesprochen kleinbetriebsfreundlich. Außerdem wird es mit vernetzten Informationssystemen möglich, Informationen jeglicher Art unabhängig von der Zeit und dem Standort auszutauschen. Mithin wird es immer unwichtiger, wann und wo Informationsarbeiter ihre Arbeit erledigen. Arbeitsstätten lassen sich dadurch ohne Effizienzeinbußen wieder dezentralisieren, auch regional. Auf vielen Gebieten wird Heimarbeit möglich. Auch die Arbeitszeiten brauchen immer weniger mit den *Betriebszeiten* zusammenzufallen.
Diese technischen Möglichkeiten treffen auf der *Angebotsseite* des Arbeitsmarktes auf die Mega-Trends zur Individualisierung, hohen Frauenerwerbstätigkeit und Alterung, ausgelöst durch den Werte- und sozialen Wandel einschließlich der Bildungsexpansion. Dadurch wachsen die Wünsche der Erwerbspersonen nach mehr Entfaltung, Mitwirkung, Handlungs- und Zeitsouveränität bis hin zu vollständiger Selbständigkeit sowie nach einer besseren Vereinbarkeit von Beruf und Familie. Im Zusammenspiel der skizzierten Trends wird das starre abhängige Normalarbeitsverhältnis des Industriezeitalters zunehmend an Bedeutung verlieren. Der Anteil der Selbständigen an den Erwerbstätigen könnte sich schon bis 2010 auf rund 20 Prozent verdoppeln. Die Unternehmen werden längerfristig nur noch einen kleinen festen Personalstamm benötigen. Arbeits-, Wohn- und Freizeitwelt werden – wie *Kreibich* es einmal formulierte – autonom, flexibel und dezentralisiert völlig neu gestaltet werden.

In zahlreichen Ländern gibt es Beschäftigungserfolge

Aber geht uns deswegen die Erwerbsarbeit aus? Schafft Wachstum keine Arbeitsplätze mehr? Pessimisten sehen schon das *Ende der Arbeitswelt* nahen. Bereits 1960 hatte die Soziologin *Hannah Arendt* das Ende der Arbeitsgesellschaft prophezeit. Inzwischen ist diese These – vor allem bei vielen Soziologen und Journalisten – fast schon zur gängigen Meinung geworden. „Wir müssen uns endlich reinen Wein einschenken: Es gibt kein Zurück zur Vollbeschäftigung", schrieb 1997 der Soziologe *Ulrich Beck*, Mitglied der bayerisch-sächsischen Zukunftskommission, in der „Zeit". Nach den Bestseller-Autoren *Martin/Schumann* würden in Zukunft 20 Prozent der erwerbsfähigen Bevölkerung ausreichen, um den Rest der Bevölkerung zu versorgen. Wir werden damit leben müssen, daß das Volumen an bezahlter Erwerbsarbeit sinkt, stellte schließlich mit *Patrick Liedtke*, Mitautor des jüngsten Berichts an den Club of Rome, auch ein als Wirtschaftsberater tätiger Ökonom fest.

Was ist von diesen Prophezeiungen zu halten? Jede Prognose ist nur so gut wie die ihr zugrunde liegende Diagnose. Bereits ein Blick in die internationale Arbeitsmarktstatistik zeigt, daß die skizzierten Thesen zumindest nicht verallgemeinerungsfähig sind. So hat sich in etlichen OECD-Ländern im letzten Vierteljahrhundert die Beschäftigung kräftig erhöht. Zu den Spitzenreitern des längerfristigen Beschäftigungswachstums gehören von den OECD-Ländern weltweit bis heute USA, Kanada und – zuletzt abgeschwächt – Japan, ferner Australien, Korea und – nach einem mehrjährigen Einbruch – wieder Neuseeland, in Europa seit Mitte der 80er Jahre die Niederlande, gefolgt von Irland, der Schweiz und Norwegen, außerdem die Türkei. Die Niederlande steigerten ihre Erwerbstätigenzahl seit 1983 mit 25 Prozent sogar in etwa gleichem Umfang wie die USA. Japan, Österreich und die Schweiz erreichten es, ihre Arbeitslosenquoten über Jahrzehnte hinweg auf relativ niedrigem Niveau zu halten.
In den USA und Kanada gibt es heute immerhin um die Hälfte mehr Erwerbstätige als 1973, dem Jahr vor der ersten weltweiten Ölpreiskrise und dem letzten westdeutschen Vollbeschäftigungsjahr. In Europa überschritten dagegen 1996 in Westdeutschland und in den anderen alten großen europäischen Industrieländern Italien, Frankreich, Großbri-

tannien sowie in Belgien, Dänemark und Schweden die Erwerbstätigenzahlen kaum den Stand von 1973, in Finnland und Spanien lagen sie sogar darunter.
Die Bundesrepublik und bis 1995 Italien waren jedoch die einzigen Länder, in denen seit Anfang der 90er Jahre die Erwerbstätigenzahlen von Jahr zu Jahr deutlich sanken. Dänemark, Großbritannien und Spanien gelang demgegenüber in jüngster Zeit eine Trendwende. In den übrigen erwähnten Ländern Europas kam es wiederum nur zu geringfügigen Veränderungen. Den Tendenzen ihrer wachstums- und beschäftigungsschwachen Nachbarländer konnten sich in den letzten Jahren allerdings auch Österreich und die Schweiz nicht mehr ganz entziehen. Zu weiter wachsender Beschäftigung kam es dagegen in Irland, Island und Norwegen.

Läßt man die Länder Revue passieren, so zeigt sich: Das Beschäftigungsproblem ist im wesentlichen ein *Problem der alten großen Industrieländer*, heute in erster Linie Deutschlands, Frankreichs und Italiens. Untersucht man die Ursachen der deutschen Arbeitslosigkeit genauer, so wird deutlich, daß diese weitgehend hausgemacht ist. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft waren bisher zu wenig bereit, sich den grundlegend veränderten Rahmenbedingungen offensiv und zukunftsträchtig anzupassen und ökonomische Zusammenhänge zu beachten.
So sind für die hohe *ostdeutsche Arbeitslosigkeit* hauptsächlich zwei Ursachenkomplexe verantwortlich: Erstens das Versagen der DDR-Planwirtschaft. Der Systemwechsel von der früheren, abgeschotteten und abgewirtschafteten Planwirtschaft mit nicht marktgerechter Wirtschaftsstruktur und unproduktiver Beschäftigung zu einer offenen, in die Weltwirtschaft integrierten Marktwirtschaft mußte eine tiefgreifende Strukturkrise auslösen.

Zweitens ist die ostdeutsche Arbeitslosigkeit aber auch die Folge davon, daß die ostdeutsche Wirtschaft nicht nur eine schockartige Beseitigung der wirtschaftlichen Reglementierung zu verkraften hat, sondern aus politischen Gründen auch eine *extreme Währungsaufwertung* und vor allem eine *rasante Lohnanpassung*, die die Produktivität weit hinter sich und damit die ökonomischen Zusammenhänge außer acht gelassen hat. Selbst heute liegen die ostdeutschen Lohnstückkosten dadurch im Schnitt noch um rund 20 Prozent über den westdeutschen. Nur wenn es zu einer durchgreifenden Korrektur beim Verhältnis von Lohnkosten und Produktivität kommt, kann ein sich selbst tragender Aufschwung erwartet werden, betonte 1997 z. B. selbst das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung. Auf dem Arbeitsmarkt ist außerdem zu berücksichtigen, daß in Ostdeutschland bislang noch ein wesentlich größerer Teil der Frauen erwerbstätig sein möchte als in Westdeutschland.
In *Westdeutschland* gab es immerhin im letzten Boomjahr *1992* rund 2,4 Millionen Arbeitsplätze mehr als im letzten Vollbeschäftigungsjahr 1973 und 3,2 Millionen mehr als im Rezessionsjahr 1983. Die Beschäftigungsschwelle des Wirtschaftswachstums war in Westdeutschland aufgrund langsameren Produktivitätsfortschrittes seit 1973 sogar deutlich niedriger als in den 50er und 60er Jahren und ist es trotz eines Wiederanstieges in den letzten Jahren auf schätzungsweise rund 2,5 Prozent auch heute noch. Von einer Entkoppelung von Wirtschaftswachstum und Beschäftigung oder gar einem „jobless-growth" kann also bislang auch in Westdeutschland keine Rede sein. In Westdeutschland wollen jedoch gegenwärtig 6 Millionen Menschen mehr arbeiten als im letzten Vollbeschäftigungsjahr 1973. Ohne diesen Potentialzuwachs hätte vermutlich schon 1980 und 1987 wieder Vollbeschäftigung geherrscht. Um für diesen Zuwachs zusätzliche Arbeitsplätze zu schaffen, war das Wirtschaftswachstum nicht hoch und beschäftigungsintensiv genug. Auch nach der letzten Rezession von 1993 lag es bisher mit durchschnittlich jährlich rund 2 Prozent in den Jahren 1994–1997 noch unter der derzeitigen Beschäftigungsschwelle.

Was in Deutschland falsch gemacht wurde

Daß es binnen 20 Jahren nicht gelang, das Wirtschafts- und Beschäftigungswachstum an das steigende Angebot an Erwerbspersonen anzupassen, ist vor allem auf folgende drei Ursachenkomplexe zurückzuführen:
(1) *Inflexibles Festhalten an alten Strukturen:* Wir sind z. B. Weltmeister bei der Subventionierung alter Wirtschaftszweige, wie es der ehemalige Staatssekretär *Schlecht* einmal ausdrückte. Wir haben die Beschäftigungspotentiale weder bei den einfachen noch bei den hochqualifizierten *Dienstleistungen* ausgeschöpft. Viele zu teuer gewordene einfache Dienstleistungsarbeitsplätze wurden durch Kapital (Maschinen), „do-it-yourself", Schwarzarbeit oder Importe substituiert oder fielen einfach ersatzlos weg. Selbst für qualifizierte technologische Dienstleistungen (Patente, Lizenzen, Ingenieur- und EDV-Leistungen) ist das Technologieland Deutschland zum Importland geworden (Importüberschuß 1995 etwa vier Milliarden Mark). Wir haben die wachsenden Wünsche der Erwerbstätigen nach *Teilzeitarbeit* und individuelleren Arbeitszeitregelungen nicht genügend berücksichtigt. Rein rechnerisch hätten 1995 in Deutschland bei Erfüllung aller Arbeitszeitwünsche (einschl. der Wünsche nach weniger Überstunden) per Saldo bis zu rund drei Millionen Personen mehr in Vollzeit beschäftigt werden können, ohne jemandem zwangsweise die Arbeitszeit und damit auch sein Einkommen zu kürzen.
(2) *Zu häufig den Produktivitätsfortschritt überschreitende Lohnabschlüsse* und *starke Anhebung der gesetzlichen Lohnzusatzkosten:* Dies führte zu fast ständig zunehmenden Lohnstückkosten und damit anhaltendem Druck zur Einsparung von Arbeitsplätzen, zumal eine Überwälzung über höhere Preise bei internationaler Konkurrenz und einer stabilitätsorientierten Geldpolitik nur begrenzt möglich ist.
(3) *Einseitige Wirtschafts- und Finanzpolitik und unzureichende Abstimmung mit Geld- und Lohnpolitik:* Während der liberal-sozialen Koalition baute man zu einseitig auf die globale Nachfragesteuerung und vernachlässigte die Kostenseite. Ferner wurde bereits von der Großen Koalition An-

fang der 90er Jahre übersehen, daß zu einer antizyklischen Nachfragepolitik bei besserer Konjunkturlage auch die Schuldentilgung gehört. Von der liberal-konservativen Regierung wurde dagegen zumeist zu einseitig auf die Angebotspolitik abgestellt und zu wenig die Nachfragewirkung fiskalpolitischer Maßnahmen beachtet. Es kam in Deutschland bisher zu keiner gleichgewichigen Synthese der Politikansätze. So erfolgten sowohl die kreditfinanzierten Konjunkturprogramme der liberal-sozialen Koalition als auch die im Zuge der Wiedervereinigung notwendig gewordenen enormen kreditfinanzierten Transferzahlungen nach Ostdeutschland – in ihrer Wirkung ein riesiges Konjunkturprogramm für Westdeutschland – jeweils ohne eine lohnpolitische Absicherung.
Dies führte zu steigenden Löhnen und Preisen und über eine daraufhin auf die Bremse tretende Notenbank zu konjunkturellen Rückschlägen bzw. Stabilisierungskrisen und damit letztlich zu Strohfeuereffekten und zusätzlicher Staatsverschuldung. Ferner dämpften z. B. die im Hinblick auf die Verschuldungskriterien des Maastricht-Vertrages europaweit ergriffenen kaufkraftmindernden Maßnahmen zur Konsolidierung des Staatshaushaltes bei der schwachen Konjunktur zunächst zusätzlich Wachstum und Beschäftigung, auch wenn mittelfristig durch den Euro positive Beschäftigungseffekte zu erwarten sind.

So dürfte nach Berechnungen des Rheinisch-Westfälischen Instituts für Wirtschaftsforschung (RWI) allein schon durch die deutschen Konsolidierungsmaßnahmen die Beschäftigung in den Jahren 1994–1997 kumuliert um ca. 450 000 Erwerbstätige niedriger ausgefallen sein, als sie ohne diese Maßnahmen gewesen wäre. Auch nach einer Untersuchung des Ifo-Instituts für Wirtschaftsforschung aus dem Jahre 1997 sind etwa 40 Prozent der gegenwärtigen Arbeitslosigkeit konjunkturell bedingt und könnten durch eine Nachfragepolitik bekämpft werden.

Beschäftigungssteigerung durch konzertierte Aktion

Für diese Einschätzung der Ursachen der deutschen Beschäftigungsmisere sprechen ferner die Erfahrungen der beschäftigungspolitisch erfolgreichen Länder. Deren Erfolge sind überwiegend das Ergebnis eines ausgewogenen „Policy-Mix" aus einer Flexibilisierung der institutionellen Rahmenbedingungen und einer Kostendämpfung sowie einer Nachfragestützung. Flexibilisierung, Lohnmäßigung und andere kostendämpfende Maßnahmen sind zwar notwendige, aber noch keine hinreichenden Bedingungen, sondern bedürfen einer flankierenden Nachfragepolitik. Denn vermehrte arbeitsplatzschaffende Investitionen sind nicht nur vom Gewinn, sondern auch von der Kapazitätsauslastung und vom Vertrauen in die mittelfristigen Wachstumsaussichten abhängig.
In fast allen beschäftigungspolitisch erfolgreichen Ländern wurde daher vorwiegend über angebotspolitisch begründbare Steuer- und Zinssenkungen auch die Nachfrage stimuliert und vorübergehend ein größeres Staatsdefizit in Kauf genommen, in Großbritannien sogar bis zu 8 Prozent des Bruttoinlandsproduktes. Die nötige Konsolidierung des Staatshaushalts wurde erst verzögert im Gefolge des Wirtschafts- und Arbeitsmarktaufschwungs vorangetrieben. Dies wird in Deutschland häufig übersehen.

Wie Simulationsrechnungen des Instituts für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB) mit einem großen gesamtwirtschaftlichen Modell zeigen, wäre es durchaus mit einem Bündel aufeinander abgestimmter Maßnahmen auf den Gebieten der Arbeitszeit- und Lohnpolitik, der Steuer- und Abgabenpolitik und der Politik der öffentlichen Ausgaben ohne zusätzliche Verschuldung möglich, die Beschäftigung binnen fünf Jahren um rund zwei Millionen zu steigern, zugleich den Preisanstieg zu dämpfen und das Wirtschaftswachstum zeitweilig zu beschleunigen sowie die Staatsquote zu senken und mittelfristig auch den dringend nötigen Schuldenabbau einzuleiten. Im einzelnen umfaßt das 1996 vorgelegte und auch heute noch gültige Bündel:
(1) eine Verringerung der durchschnittlichen Jahresarbeitszeit in flexibler, reversibler und kostengünstiger Form über mehr Teilzeit und eine Verminderung der Überstunden (um 40 Prozent),
(2) eine längerfristig zurückhaltende Tarifpolitik bei den Löhnen, deren Anstieg zunächst hinter dem Produktivitätsfortschritt zurückbleibt und diesen auch später nicht überschreitet,
(3) eine Senkung von Sozialbeiträgen um drei Prozent-Punkte und von direkten Steuern sowie eine Umschichtung von der direkten zur indirekten Einkommensbelastung, indem exemplarisch dreimal die Mineralölsteuer um je 0,20 DM und 2001 auch die Mehrwertsteuer um einen Prozent-Punkt erhöht wurden,
(4) Einsparung bei den öffentlichen Verbrauchs- und Sozialausgaben und Umschichtungen zu den öffentlichen Infrastrukturinvestitionen, die exemplarisch um 10 Milliarden Mark angehoben wurden,
(5) vertrauensbildende Beschlüsse zur Konsolidierung des Staatshaushaltes, deren kaufkraftmindernde Bestandteile aber angesichts der derzeit ungünstigen Konjunkturlage erst verzögert in Kraft treten sollten.

Den IAB-Simulationen zufolge ist es allerdings für sehr rasche positive Beschäftigungseffekte durch geringere Entlassungen oder zusätzliche Einstellungen unerläßlich, die Arbeit über eine Verringerung der durchschnittlichen Jahresarbeitszeit umzuverteilen. Bei gleichem Kürzungsumfang sind die Auswirkungen aber je nach der Art der Verkürzung sehr unterschiedlich. So sind die positiven Beschäftigungseffekte *am* geringsten und die negativen Rückwirkungen z. B. auf den Wachstumsspielraum bzw. das tatsächliche Wirtschaftswachstum oder auf die Kosten und Preise am höchsten, wenn die Umverteilung über schematische Verkürzungen der Wochenarbeitszeit mit vollem Lohnausgleich erfolgt.

Grundsätzlich sind Verkürzungen der individuellen Jahres- und Lebens-Arbeitszeit mit einer freiheitlichen pluralistischen Gesellschaft nur so lange voll vereinbar, wie sie von den Betroffenen als Steigerung ihrer individuellen Wohlfahrt angesehen werden. Sie stoßen für denjenigen auf Grenzen, der Erwerbsarbeit als sinnerfüllenden Bestandteil seines Lebens ansieht oder der auf ungeschmälertes Realeinkommen angewiesen ist, wie z. B. oft im Falle Alleinerziehender und kinderreicher Familien sowie schuldenbeladener „Häuslebauer". Die Rasenmähermethode genereller, schematischer Verkürzungen der Jahres- oder Lebensarbeitszeit kann daher nicht nur zur Verschleuderung von Humankapital, zu Fachkräfteengpässen sowie zu zusätzlichen teuren Überstunden in den florierenden Betrieben, sondern auch zu zusätzlichen Nebentätigkeiten und vermehrter Schwarzarbeit führen, wie offensichtlich im VW-Einzugsgebiet zu beobachten.

Allgemeine, schematische Verkürzungen der Arbeitszeit sind auch angesichts des absehbaren Strukturwandels der Arbeitswelt und der zunehmenden Wünsche der Erwerbstätigen nach mehr Zeitsouveränität heute nicht mehr problemgerecht. Sie sind höchstens noch als flankierende, vorübergehende Notmaßnahme für einzelne Betriebe zu vertreten, um Entlassungen zu vermeiden. Für eine zukunftsträchtige Arbeitszeitpolitik muß die *Flexibilisierung und Individualisierung* der Jahres- und Lebensarbeitszeiten im Mittelpunkt stehen. Mit einer solchen Politik ließe sich dreierlei zugleich erreichen: eine höhere Beschäftigtenzahl, mehr Flexibilität für die Betriebe und eine größere individuelle Wohlfahrt, insbesondere auch der erwerbstätigen Frauen.

Selbst eine erfolgreiche konzertierte Aktion auf der globalen Ebene muß allerdings durch eine massive Förderung des Strukturwandels ergänzt werden. Denn in einer sich ständig wandelnden Welt ist unter marktwirtschaftlichen Bedingungen und bei offenen Grenzen letztlich die rasche Bewältigung des Strukturwandels im weitesten Sinne die ausschlaggebende Größe für die längerfristige Entwicklung der Beschäftigung und auch den dauerhaften Erfolg einer globalen Beschäftigungspolitik, und zwar sowohl hinsichtlich der Beschäftigungsstruktur als auch des Beschäftigungsniveaus.

Es braucht eine Großvision von neuer Lebensqualität

Angesichts der skizzierten bisherigen Anpassungshemmnisse dürfte es außerdem bereits auf der Hand liegen, daß die Gesamtzahl der Arbeitsplätze in Zukunft um so höher ausfallen wird, je weniger Beharrungstendenzen und Abwehrstrategien überwiegen, je weniger alte Arbeitsplätze subventioniert und vor Konkurrenz geschützt werden, je weniger es auch primär um die Verteilung des Sozialproduktkuchens und um Konsum geht statt zunächst um die Erstellung des Sozialprodukts. Alle vorliegenden Untersuchungen zeigen dementsprechend, daß die Beschäftigung um so mehr steigt, je offensiver, anpassungsfähiger und schneller Wirtschaft und Gesellschaft auf die Herausforderungen der Zukunft reagieren und mit Flexibilität und Investitionen den nötigen Strukturwandel vorantreiben.

Die Arbeit braucht uns dann nicht auszugehen. Im Gegenteil. Jede Veränderung der Strukturen durch neue Investitionen und Angebote an Produkten und Diensten löst Wachstums- und Beschäftigungsimpulse aus. Außerdem gibt es wahrlich überall genug zu tun. Es liegt am *Verhalten der Menschen* selbst, insbesondere an der Wirtschafts-, Finanz-, Bildungs-, Arbeitsmarkt- und Sozialpolitik der Regierungen sowie der Lohn- und Arbeitszeitpolitik der Tarifpartner, ob es für alle Erwerbswilligen auch genügend Erwerbsarbeit gibt.

Man sollte sich immer wieder vor Augen halten: Die Geschichte der ökonomisch florierenden Gesellschaften und des technischen Fortschritts ist eine Geschichte der fortlaufenden Umwandlung oder Vernichtung hergebrachter Märkte und Arbeitsplätze in riesigem Umfang sowie der Entstehung neuer Produktmärkte und Betätigungsfelder und damit neuer Arbeitsplätze an anderer Stelle. Sättigungsgrenzen gibt es immer nur für die einzelnen Produkte und Dienste. Die menschlichen Bedürfnisse insgesamt und der menschliche Erfindungsgeist kennen kaum Grenzen. Dadurch wird es immer wieder neue Wachstumsimpulse geben. Ein Handicap für die Akzeptanz einer optimistischen Einschätzung des Strukturwandels ist allerdings, daß man z. B. die *Rationalisierungsmöglichkeiten* durch neue Technologien zumeist ziemlich schnell sieht und nutzt, die neuen Produkte und Dienste aber erst entwickelt, die neuen Märkte und Betätigungsfelder erst entdeckt und erschlossen werden müssen. Das erfordert oft mehr Zeit. Dadurch entstehen Übergangsprobleme. Ferner können wir morgiges Wissen heute noch nicht voraussehen. Auch wenn wir daher heute natürlich noch nicht alle zukünftigen Produkte und Märkte kennen, spricht viel dafür, daß wir am Beginn einer *neuen langen Wachstumswelle* stehen, wie sie bereits früher von den bedeutenden technischen Erfindungen ausgelöst wurde. Die Frage ist nur, ob wir in Deutschland und Europa daran teilhaben werden oder ob es diesmal Asien und Amerika sein werden.

Zur Überwindung von Pessimismus und Unsicherheit und den sich daraus ergebenden defensiven und beharrenden Verhaltenstendenzen und Strategievorschlägen bedarf es vermutlich – ähnlich wie nach dem Kriege – einer zukunftweisenden Groß-Vision von neuer Lebensqualität für alle, die eine allgemeine Aufbruchstimmung auslöst. Auf offensive Weise vertreten könnte hierzu sicherlich eine Forcierung sowohl des allgemeinen Strukturwandels als auch der Ökologisierung des Wirtschaftens beitragen. Wirtschaftswachstum könnte dadurch zunehmend umweltverträglich erfolgen. Der absehbare Strukturwandel der Wirtschafts- und Arbeitswelt zu mehr dezentralisierten Dienstleistungstätigkeiten und ihrer örtlichen und zeitlichen Entkoppelung von den Betrieben ist sogar ausgesprochen umwelt- und zugleich menschen- und familienfreundlich. Jede Investition in den

Umweltschutz löst außerdem positive Wachstums- und Beschäftigungsimpulse aus.
Mit einer Forcierung der Ökologisierung könnten somit „mehrere Fliegen mit einer Klappe" geschlagen werden. Hierbei ist weniger zu denken an die Forcierung des kostenträchtigen nachsorgenden Umweltschutzes durch end-of-pipe-Techniken und „Reparatur", sondern vor allem an die Förderung eines von vornherein integrierten Umweltschutzes durch von vornherein umweltfreundliche Verfahren und Produkte. Dies braucht nach allen vorliegenden Erfahrungen – abgesehen vom vermehrten Forschungs- und Entwicklungsaufwand – keineswegs zu höheren Kosten zu führen, hebt aber die Produktion auf ein anspruchsvolleres Qualitätsniveau, welches zusätzliche Wettbewerbsvorteile verschafft. Ohne die Bereitschaft zur Vorreiterrolle werden die „Pioniergewinne" und die entsprechenden Arbeitsplätze aber in anderen Ländern anfallen.
Fazit: Arbeitslosigkeit ist kein zwangsläufiges Schicksal, Vollbeschäftigung keine Utopie. Defensive Maßnahmen, wie z. B. die Abschottung von Produkt- oder Arbeitsmärkten oder zwangsweise allgemeine Arbeitszeitverkürzungen, können höchstens kurzfristig helfen. Mittel- und langfristig werden sie die Arbeitsmarktprobleme eher verschärfen. Nur mit mehr Optimismus, mehr Flexibilität und offensiven Maßnahmen werden wir die Zukunft bewältigen und wieder Erwerbsarbeit für alle Erwerbswilligen schaffen. *Wolfgang Klauder*

Ungelöst und explosiv

Die „albanische Frage" auf dem Balkan

Mehr als die Hälfte der Albaner lebt außerhalb ihres seit Anfang des 20. Jahrhunderts unabhängigen Mutterlandes. In Albanien selber hat sich die politische Lage nach den Unruhen im Frühjahr 1997 einigermaßen stabilisiert. Im serbisch beherrschten Kosovo mit seiner albanischen Bevölkerungsmehrheit ist eine tragfähige Konfliktlösung dagegen nicht in Sicht.

Die gewaltsamen Auseinandersetzungen in der südserbischen Provinz Kosovo (alb. Kosova), in deren Verlauf bis Mitte April dieses Jahres mehr als 80 Kosovo-Albaner und mindestens sieben Angehörige der serbischen Spezialeinheiten ums Leben kamen, verweist einmal mehr auf eines der letzten großen ungelösten Probleme auf dem Balkan: die „albanische Frage". Der Ursprung des Konflikts um die außerhalb von Albanien liegenden albanischen Siedlungsgebiete reicht weit in die Geschichte zurück, wobei die unterschiedlichen Sichtweisen der betroffenen Völker eine eindeutige Abgrenzung des Problems gegenüber anderen Konfliktfeldern auf dem Balkan mitunter erschweren. Mehr als die Hälfte der etwa sieben Millionen Albaner lebt außerhalb des Mutterlandes, wobei – außer in Albanien – lediglich im Kosovo die Albaner die Mehrheit der ortsansässigen Bevölkerung (knapp 90 Prozent) stellen.

Die heutigen Grenzen des Mutterlandes Albanien gehen weitgehend auf Beschlüsse der Londoner Botschafterkonferenz von 1913 zurück, die über das Schicksal der osmanischen Restbesitzungen in Europa befinden sollte. Als letzte europäische Provinz des Osmanischen Reichs war Albanien zuvor vom 1. Balkankrieg (1912) in zweifacher Hinsicht betroffen. In mehreren Aufständen hatte die Bevölkerung vergebens versucht, die staatliche Unabhängigkeit von Konstantinopel zu erlangen. So mußten die Albaner notgedrungen für die Hohe Pforte zu den Waffen greifen, die sich mit den Staaten des „Balkanbundes" (Bulgarien, Serbien, Griechenland, Montenegro) im Krieg befand. Gleichzeitig sahen sich die Albaner mit Plänen des Balkanbundes konfrontiert, die nach einem Sieg gegen die Türkei die Aufteilung Albaniens unter den Nachbarstaaten vorsahen. In dieser Situation stellte sich für die Albaner daher die Frage des politischen Überlebens.

Am 28. November 1912 trat in Vlora, der einzigen noch nicht von den Truppen des Balkanbundes besetzten Stadt Albaniens, ein Nationalkongreß zusammen, der die Unabhängigkeit Albaniens proklamierte. Das Gebiet, das die provisorische Regierung beherrschte, reichte jedoch kaum über die Stadtgrenzen Vloras hinaus. Der größte Teil des Landes war von Truppen unterschiedlicher Staaten besetzt, die sich erst nach dem Frieden von London (30. Mai 1913) zurückzogen. Bestandteil des Friedensvertrages war die Schaffung eines selbständigen albanischen Staates, um dessen genaue Grenzziehung auf mehreren Konferenzen zwischen den Kriegsparteien heftig gerungen wurde. Schließlich einigten sich die Beteiligten auf einen Kompromiß, der – anders als der Vorschlag des „Balkanbundes" – die Gebiete um Shkodra und Korca dem neuen Staat zuwies. Durch die in London vorgenommene Grenzziehung, die das albanische Siedlungsgebiet willkürlich auseinanderriß, geriet der bereits damals mehrheitlich von Albanern bewohnte Kosovo endgültig unter serbischen Einfluß.
Nach dem Ersten Weltkrieg bildeten die Albaner im

„Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen" eine unübersehbare Minderheit. Ihre Zahl belief sich nach der Volkszählung von 1921 auf etwa 440 000. Aus Sicht der staatstragenden slawischen Völker handelte es sich bei den Albanern um widerrechtliche Eindringlinge, deren Sprache, Religion (Islam) und patriarchalische Gesellschaftsstruktur sich grundsätzlich unterschied. Von Beginn an war daher die albanische Bevölkerungsgruppe, die keinerlei Minderheitenrechte erhielt, schweren staatlichen Repressalien ausgesetzt. Diese hatten eine umfassende Assimilierung zum Ziel. Da sich die gewünschte Wirkung jedoch nicht einstellte, versuchten die Behörden des Königreichs die Albaner – ohne großen Erfolg – zur Emigration nach Albanien bzw. in die Türkei zu bewegen.

Der Kosovo als Unruheherd Jugoslawiens

Die italienische und deutsche Besatzung (1941–1944) verbesserte das Los der Albaner im Kosovo nur kurzzeitig. Die bis heute unter den Albanern vereinzelt anzutreffende Verklärung der faschistischen bzw. nationalsozialistischen Besatzungszeit läßt sich primär mit der damaligen Bildung eines Großalbaniens erklären. Für die jugoslawischen Kommunisten unter *Josip Tito* stand jedoch der Kosovo nie zur Disposition. Bereits im Januar 1945 erhielt die kleinalbanische Lösung durch einen entsprechenden Vertrag zwischen Jugoslawien und Albanien, das bis zum Bruch von 1948 immer mehr zum Satelliten Belgrads wurde, offiziellen Charakter. Wenige Monate später verabschiedete das serbische Parlament im September 1945 das Gesetz über die Errichtung zweier autonomer Regionen innerhalb Serbiens, der „Autonomen Provinz Vojvodina" und des „Autonomen Gebiets Kosovo-Metohija" (Kurzform: „Kosmet"). Von Selbstbestimmungsrechten der dort lebenden Volksgruppen (Ungarn, Albaner) war dabei jedoch nicht die Rede.

Nachdem es im Herbst 1968 im Kosovo sowie in den albanisch besiedelten Gebieten Mazedoniens zu schweren Unruhen gekommen war, führten Verfassungsänderungen 1969 zu einer ersten Statusverbesserung für die Albaner. Aus der „Autonomen Provinz Kosovo und Metohija" wurde die „Sozialistische Autonome Provinz Kosovo"; gleichzeitig büßte Serbien das Recht zur Schaffung und Auflösung einer autonomen Provinz ein. Mit der neuen Bundesverfassung von 1963 war „Kosmet" bereits zuvor rechtlich der Vojvodina gleichgestellt worden. Die Verfassungsänderungen von 1971 sowie die neue Verfassung von 1974, die Jugoslawien als einen Bundesstaat freiwillig zusammengeschlossener Völker und ihrer Republiken definierte, führten zu einer radikalen Änderung der verfassungsrechtlichen Stellung der beiden Autonomen Provinzen innerhalb der Föderation. Obwohl sie innerhalb des Gefüges der Teilrepublik Serbien verblieben, wurde ihnen die Durchführung von Aufgaben aus dem Zuständigkeitsbereich der Föderation übertragen.
Parallel dazu stieg auch der Anteil der Albaner in den politischen und staatlichen Institutionen Jugoslawiens, Serbiens, Mazedoniens, Montenegros und Kosovos kontinuierlich an, ohne jedoch den Prozentwert ihres Bevölkerungsanteils zu erreichen. Wirtschaftlich blieb der Kosovo das Armenhaus Jugoslawiens, das – trotz umfangreicher Bundeshilfen aus Belgrad – gegenüber dem übrigen Jugoslawien mehr und mehr ins Hintertreffen geriet (Bruttosozialprodukt pro Kopf im Verhältnis zu Slowenien 1965: 1:4,6; 1984: 1:6,1). Im Frühjahr 1981 entluden sich die latenten Spannungen in der Provinz sowie in Westmazedonien erneut in blutigen Unruhen, die in einigen Ortschaften bürgerkriegsähnliche Ausmaße annahmen. Obwohl sich die Protestdemonstrationen an der schlechten wirtschaftlichen Lage in der Provinz entzündet hatten, waren die Forderungen der albanischen Demonstranten primär politischer Natur. Gefordert wurde die Statusumwandlung der Provinz in eine Teilrepublik unter der Bezeichnung „Republik Kosova" bzw. die Vereinigung aller albanisch besiedelten Gebiete in Jugoslawien zu einem einheitlichen Staatsgebilde.
Für die jugoslawische und serbische Führung kam der Aufstand zum damaligen Zeitpunkt unerwartet. Mit einem überzogenen Einsatz von Polizei- und Militäreinheiten sowie durch die erstmalige Verhängung des Ausnahmezustandes wurden die als „Konterrevolution" bezeichneten Unruhen niedergeschlagen. Anschließend wurde die Provinz einem „Befriedungsprogramm" unterworfen, das in der Ausschaltung albanisch-nationalistischer Akteure sowie in verstärkter Wirtschaftshilfe bestand. Die Stabilisierungsmaßnahmen bewirkten jedoch nur wenig: Der Entwicklungsrückstand blieb erhalten und vergrößerte sich sogar, da es der jugoslawischen Führung letztendlich nicht gelang, den Albanern ein überzeugendes sozialintegratives Konzept anzubieten.
Für zusätzliche Beunruhigung in Belgrad sorgte nach den Unruhen die verstärkte *Abwanderung von Serben* aus dem Kosovo. Allein im ersten Jahr nach dem Aufstand verließen 11 000 Serben die autonome Provinz. Zuvor hatte bereits die wesentlich höhere Geburtenrate der Albaner die ethnische Bevölkerungsstruktur Kosovos erheblich verschoben. Hatte das Verhältnis zwischen Albanern und Serben 1961 noch 67,1 : 23,5 betragen, so belief es sich 1981 auf 77,4 : 13,2 während sich die Gesamtzahl der Albaner in Jugoslawien von 1961 bis 1991 um 138 Prozent erhöhte. Analog ging der slawische Bevölkerungsanteil im Kosovo (1961–1981) von 27,5 Prozent auf 14,9 Prozent zurück.
Die Bevölkerungsentwicklung sowie die weiterhin anhaltende Albanisierung des Kosovo verfehlten ihre Wirkung auf die serbisch-nationalistischen Kreise nicht. Anfang 1986 trat die „Serbische Akademie der Wissenschaften und Künste" mit einem Memorandum an die Öffentlichkeit, das die Umgestaltung Jugoslawiens nach zentralistischen Grundsätzen vorsah, wobei den Serben als dem größten Volk die führende Rolle zufallen sollte. Der Situation „des todgeweihten serbischen Volkes im Kosovo, das von chauvinistischen Albanern einem verderblichen Genozid" ausgesetzt sei, nahm dabei in der Denkschrift eine zentrale Stellung ein. Zwar distanzierten sich die jugoslawische und serbische

Staats- und Parteiführung zunächst von dem Papier, doch im Zuge des Zerfalls Jugoslawiens gewannen die nationalistischen Kreise Serbiens zunehmend die Oberhand.

Spätestens seit dem Machtantritt des Serben *Slobodan Milošević*, der im Oktober 1987 den Vorsitz des Bundes der Kommunisten Jugoslawiens übernommen hatte, stand die Lösung des „Kosovo-Problems" im serbischen Sinne auf der politischen Tagesordnung. Einen ersten Vorgeschmack des neuen serbischen Hegemoniestrebens lieferte Milošević im Juni 1989 anläßlich des 600. Jahrestages der Schlacht auf dem Amselfeld mit einer emotional-nationalistischen Rede („Wo ein Serbe lebt, ist Serbien") vor Zehntausenden von Serben im Kosovo. Auf die verstärkten Unabhängigkeitsbestrebungen der Albaner reagierte die serbische Regierung im gleichen Jahr mit der Einführung eines faktischen Okkupationsregimes, dem Slowenien und Kroatien durch den parallel dazu sich vollziehenden Zerfallsprozeß Jugoslawiens auf der Bundesebene nur noch wenig entgegenzusetzen vermochten.
Im März 1990 folgte die politische Gleichschaltung der Provinz, die die faktische Aufhebung des Autonomiestatus bedeutete. Unter massivem Druck Serbiens stimmte das Parlament Kosovos der entsprechenden Verfassungsänderung zu. Wenig später folgte der politischen Entmachtung der Albaner eine Welle von Entlassungen aus Betrieben und öffentlichen Einrichtungen, der sich im August desselben Jahres die Gleichschaltung der albanischsprachigen Medien sowie die Einführung von serbischen Lehrplänen an den Schulen und an der Universität Pristina anschlossen. Seit dieser Maßnahme boykottieren die albanischen Schüler und Studenten die staatlichen Bildungseinrichtungen der Provinz.

Noch kein Dialog zwischen Serben und Albanern

Im September 1990 versammelten sich die Abgeordneten des zuvor aufgelösten kosovarischen Parlaments vor den versperrten Türen des Parlamentsgebäudes in der Provinzhauptstadt Pristina und verabschiedeten eine Verfassung, die Kosovo zu einer Republik innerhalb der jugoslawischen Föderation erklärte. Nachdem sich am 30. September 1991 in einem Referendum die Mehrheit der Albaner für den Verfassungsentwurf ausgesprochen hatte, proklamierten dieselben Abgeordneten am 18. Oktober 1991 die souveräne „Republik Kosova". Dieser blieb jedoch im Gegensatz zu Slowenien, Kroatien, Bosnien-Herzegowina und Mazedonien die internationale Anerkennung verwehrt. Bei den von Serbien für illegal erklärten, aber geduldeten „Parlaments- und Präsidentenwahlen der Republik Kosova" wurde der Schriftsteller *Ibrahim Rugova* zum Präsidenten der lediglich vom albanischen Parlament in Tirana anerkannten „Republik Kosova" gewählt.
Weder das neue kosovarische Parlament, in dem Rugovas „Demokratische Liga Kosovas" (LDK, gegr. 1990) dominierte und dessen Konstituierung die serbischen Behörden verhindern konnten, noch die in Deutschland gebildete Exilregierung unter Ministerpräsident *Bujar Bukoshi* konnten in der Folge spürbaren Einfluß auf die Geschehnisse im Kosovo nehmen. Ihre Tätigkeit beschränkte sich im wesentlichen auf die Schaffung einer albanischen Parallelverwaltung, deren wesentliche Elemente der Aufbau eines über Privatwohnungen gesteuerten Schul- und Gesundheitssystems sowie die solidarische Hilfe für die Opfer der massiven serbischen Menschenrechtsverletzungen sind.

Dem Konzept der politischen Führung der Albaner um Ibrahim Rugova, durch einen strikten gewaltfreien Widerstand („Gandhi-Kurs") gegen die „serbische Besatzung" eine Internationalisierung des Konfliktes herbeizuführen, war in den folgenden Jahren nur wenig Erfolg beschieden. Bei den Bosnien-Verhandlungen von 1995 (Dayton-Abkommen) blieb die Kosovofrage als „internes Problem Serbiens" ausgeklammert, um so dem serbischen Präsidenten Milošević die Zustimmung zum erzielten Kompromiß zu ermöglichen. Durch die anhaltende serbische Repression, die zunehmende Verelendung breiter Bevölkerungskreise sowie durch den ausbleibenden Erfolg seiner politischen Bemühungen geriet Ibrahim Rugova in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre zunehmend unter Druck aus den eigenen Reihen. Zum wichtigsten Gegenspieler Rugovas und der LDK avancierte der Menschenrechtsaktivist *Adem Demaçi* („albanischer Mandela"), der 1997 den Vorsitz der zweitgrößten kosovarischen Partei im Kosovo, der „Parlamentarischen Partei" (PPK), übernommen hatte.
Die politische Führungsrolle wurde Rugova und der LDK jedoch nicht nur von den legalen kosovarischen Oppositionsparteien (PPK u. a.), die mit der LDK im „Koordinierungsrat der albanischen Parteien im Kosova" zumindest partiell zusammenarbeiteten, sondern auch von jenen drei *albanischen Untergrundorganisationen* streitig gemacht, deren Anfänge zum Teil in den siebziger und achtziger Jahren liegen. Internationales Aufsehen erregte besonders die jüngste der drei Organisationen, die „Befreiungsarmee Kosovas" (UÇK), die sich seit ihrem erstmaligen Auftreten im April 1996 in bislang 46 Kommuniqués zu über 150 Anschlägen auf serbische Einrichtungen und auf „albanische Kollaborateure" bekannte. Hatte es anfänglich zunächst Zweifel an der Existenz der UÇK gegeben, so sind diese seit dem erstmaligen öffentlichen Auftritt von drei UÇK-Kämpfern anläßlich einer Beerdigung Ende November 1997 ausgeräumt. Als Hochburg der UÇK galt bis Ende Februar 1998 die Region Dreniça, gut fünfzig Kilometer westlich der Provinzhauptstadt Pristina, die zwischen Herbst 1997 und Mitte Januar 1998 von serbischen Sicherheitskräften kaum noch betreten wurde.

Der von der Staatengemeinschaft geforderte Dialog zwischen Serben und Albanern zur Beilegung des Konfliktes kam bis Mitte April 1998 nicht zustande. Während die politische Führung der Albaner um Ibrahim Rugova die Einschaltung eines internationalen Vermittlers verlangt, lehnt die serbische Seite bislang die Hinzuziehung eines ausländischen

Schlichters kategorisch ab. Trotz der angespannten Situation in der Provinz fanden am 22. März 1998 die bereits mehrfach verschobenen turnusgemäßen Parlaments- und Präsidentenwahlen der „Republik Kosova" statt, aus denen – bei Boykott des Urnengangs durch die wichtigsten Oppositionsparteien – erneut die LDK und Ibrahim Rugova als Sieger hervorgingen.

In Mazedonien ist die Integration der Albaner weitgehend gelungen

Vergleichsweise gut sind die knapp 480 000 Albaner in das staatliche Gefüge der Republik *Mazedonien* integriert. Mit einem Bevölkerungsanteil von etwa 23 Prozent stellt die albanische Volksgruppe mit Abstand die größte ethnische Minderheit in der ehemaligen jugoslawischen Teilrepublik, die sich am 8. September 1991 für unabhängig erklärte. Dennoch blieb auch den Albanern in Mazedonien bis dato der Status einer staatsbildenden Nationalität in der Verfassung der Republik verwehrt. Die Unabhängigkeit und die Verfassung der jungen Republik hatten daher Vertreter der albanischen Minderheit zunächst abgelehnt und in einem eigenen Referendum im Januar 1992, das von der Regierung in Skopje als illegal betrachtet wurde, die Loslösung ihrer Siedlungsgebiete von Mazedonien propagiert. Die Proklamation einer „Republik Ilirida", die die albanischen Siedlungsgebiete in Westmazedonien umfassen sollte, scheiterte jedoch. Die erste Volkszählung, die u. a. Aufschluß über den genauen Minderheitenanteil liefern sollte, boykottierten die Albaner mit der Begründung, mit einem Bevölkerungsanteil von 40–50 Prozent hätten sie Anrecht auf eine umfassende Gleichberechtigung. Erst an der zweiten Erhebung vom Sommer 1994, die mit maßgeblicher Unterstützung der EU durchgeführt wurde, beteiligten sich die Albaner. Sie ergab einen albanischen Anteil an der mazedonischen Gesamtbevölkerung von 22,9 Prozent.

Von Anfang an bemühte sich die mazedonische Regierung um die Einbindung der Albaner in die staatlichen und politischen Institutionen des Landes. In der derzeitigen Regierung in Skopje sind fünf Minister albanischer Nationalität. Sie gehören der größeren der beiden albanischen Parteien, der „Partei der demokratischen Prosperität" (PDP) an. Die Kooperationsstrategie der PDP unter ihrem Vorsitzenden *Abdurrahman Haliti* ist jedoch innerhalb des albanischen Lagers nicht unumstritten.

Einen Konfrontationskurs mit den mazedonischen Behörden verfolgt die „Partei der Demokratischen Prosperität-Albaner" (PDP-A), die sich 1994 als radikaler Flügel der PDP unter der Führung von *Arben Xhaferi* von der Mutterpartei abspaltete. Im Juli 1997 ging schließlich die dritte Albaner-Partei, die „Nationaldemokratische Partei" in der PDP-A auf. Beide Parteien hatten in der Vergangenheit von der Regierung in Skopje vehement die Erweiterung der Rechte für die Albaner in Mazedonien verlangt. Dabei waren sie von der damaligen Regierung in Tirana unter Staatspräsident *Sali Berisha* unterstützt worden, dessen Regierung hinter den Kulissen die Abspaltung der PDP-A von der Mutterpartei aus taktischen Gründen maßgeblich initiiert hatte.

Die Minderheitenrechte der Albaner in der mazedonischen Verfassung entsprechen internationalem Standard. Albanisch ist Amtssprache in den überwiegend albanischen Gemeinden, albanische Radio- und Fernsehsendungen sind ebenso selbstverständlich wie albanisch als Unterrichtssprache in den Grund- und Oberschulen der betreffenden Gebiete. Die Gleichstellung im öffentlichen Dienst sowie bei der Aufnahme eines Studiums ist durch verbindliche Quoten, die sich an dem prozentualen Bevölkerungsanteil orientieren, weitgehend garantiert. Dennoch ist das Verhältnis zwischen den beiden großen Volksgruppen in Mazedonien nicht ungetrübt. So sorgte die ohne Genehmigung der Behörden im Dezember 1994 von albanischen Nationalisten gegründete „albanische Universität" in Tetovo (Westmazedonien) für erhebliche Spannungen. Nachdem Mitte Januar 1995 das „Universitätsgebäude" von Polizeikräften geräumt wurde, werden die etwa 2000 Studenten bis heute in Privatwohnungen unterrichtet.

Weiteren Zündstoff lieferte in der ersten Jahreshälfte 1997 der monatelange „Fahnenstreit". Dabei ging es um die Frage, ob die (mit der Fahne Albaniens identische) Flagge der albanischen Minderheit an öffentlichen Gebäuden in den albanisch besiedelten Gebieten gezeigt werden darf. Das mazedonische Verfassungsgericht entschied letztendlich, daß die bislang geduldete Praxis verfassungswidrig sei, und verlangte die Einholung der albanischen Fahnen. Bei der Umsetzung der gerichtlichen Entscheidung durch die Polizei kam es Anfang Juli 1997 in Gostivar und Tetovo zu blutigen Unruhen, in deren Verlauf drei Albaner getötet wurden.

Vor dem Hintergrund der politischen Spannungen in seiner unmittelbaren Umgebung verdient die politische Entwicklung in *Albanien* besondere Aufmerksamkeit. Zwar zeichnet sich eine Involvierung des kleinen Balkanlandes in den Konflikt um die ehemals autonome jugoslawische Provinz derzeit nicht ab, doch ist Albanien von den Ereignissen insofern betroffen, als das Land bei einer Eskalation des Kosovokonflikts sich mit einer großen Zahl von Flüchtlingen konfrontiert sähe. Diese könnten die labile politische Ordnung des Landes unter Umständen zusätzlich gefährden.

Mit den Wahlen vom 29. Juni 1997 und der Bildung der Koalitionsregierung unter dem Sozialisten *Fatos Nano* ist Albanien nach den Unruhen vom Frühjahr 1997 als politisches Subjekt in die europäische Staatengemeinschaft zurückgekehrt. Auf dem Weg der politischen und wirtschaftlichen Konsolidierung des Balkanlandes, das infolge des Bankrotts unseriöser Anlagefirmen vor einem Jahr für einige Wochen im Chaos versank, sind seitdem Fort- aber auch Rückschritte zu verzeichnen gewesen.

Zum besseren Verständnis der Ereignisse vom Frühjahr 1997 sei auf einige Transformationsprobleme hingewiesen, die sich in Albanien – deutlicher als in anderen ost- und süd-

osteuropäischen Reformstaaten – schon bald nach dem Beginn des politischen Neuanfangs 1991 zeigten. Hierzu zählen das Fehlen demokratischer Erfahrungen und Traditionen, die technologische Rückständigkeit, die mangelnde und zunächst ausbleibende Privatisierung der vollkollektivierten Landwirtschaft, die schwache außenpolitische Position gegenüber Jugoslawien und Griechenland, die Landflucht und damit verbunden die Überbevölkerung besonders Tiranas, die Massenkriminalität als Ergebnis der jahrzehntelangen Unterdrückung und Isolation sowie schließlich der Interessengegensatz zwischen ehemals Verfolgten und Nichtverfolgten des alten Regimes.

Die Rückkehr Albaniens in die Staatengemeinschaft

Die erwähnten Faktoren führten zu einer höchst widersprüchlichen Entwicklung. Zwar konnte in einigen Sektoren die ökonomische Talsohle erstaunlich schnell durchschritten werden, doch verblieb die industrielle Produktion trotz groß angelegter Privatisierungsvorhaben auf ihrem niedrigen Niveau. Gegenüber der Massenverfolgung in der kommunistischen Zeit konnte Albanien zwar anfangs auf dem Weg zu einem demokratischen Rechtsstaat erhebliche Fortschritte verzeichnen, doch sorgten seit der Regierungsübernahme durch die DP 1992 die zunehmend unkontrollierte Allmacht der Polizei und des neuen Geheimdienstes SHIK international für negative Schlagzeilen. Fester Bestandteil der albanischen Wirtschaft waren zudem seit dem politischen Umbruch 1990/91 die sogenannte „Pyramiden-Gesellschaften", die sich wie ein Krebsgeschwür über das ganze Land ausbreiteten.

Im Herbst 1996 boten insgesamt neun große Pyramiden-Firmen ihre Dienste an. Bei Mindestanlagen von 50 000 Lek, 500 Mark oder 500 US-Dollar wurden monatliche (!) Zinssätze zwischen 10 und 25 Prozent versprochen. Vor allem im Herbst und Winter 1996 verzeichneten die Anlagefirmen einen unglaublichen Zulauf. Nachdem bereits im September 1996 die Weltbank und der Internationale Währungsfonds die albanische Regierung vor dem Treiben der Anlagefirmen gewarnt hatte, brach dann im November 1996 als erstes großes Unternehmen die Anlagegesellschaft „Grunjasi" zusammen. Der Konkurs der Anlagefirma mit Sitz in Shkodra läutete zum Jahreswechsel 1996/97 eine ganze Reihe weiterer Firmenzusammenbrüche ein, die gewalttätige Proteste der Bevölkerung zur Folge hatten.

Unter dem Druck der Öffentlichkeit und der anhaltenden Unruhen, die am ersten Märzwochenende 1997 in Vlora und Saranda bürgerkriegsähnliche Ausmaße angenommen hatten, bot Ministerpräsident *Aleksandër Meksi* (DP) am 1. März 1997 Staatspräsident *Sali Berisha* die Demission seiner Regierung an. Dies hinderte den Kardiologen jedoch nicht daran, sich von der albanischen Volksversammlung zwei Tage später nahezu einstimmig (bei Boykott der Parlamentssitzung durch die Oppositionsparteien) für eine zweite Amtszeit wählen zu lassen. In verschiedenen Städten Albaniens hatten sich zu diesem Zeitpunkt bereits „Bürgerkomitees" formiert, die zunehmend als lokale Gegenmacht zur Zentralregierung in Tirana auftraten.
Bis zum Ende der zweiten Märzwoche 1997 hatten die Aufständischen, die durch Auflösungserscheinungen der albanischen Armee und durch Plünderungen in den Besitz auch von schwerem Waffenmaterial gelangt waren, zahlreiche Städte in Südalbanien eingenommen. Angesichts der chaotischen Lage im Land hatten sich zu diesem Zeitpunkt unter Vermittlung des OSZE-Sondergesandten *Franz Vranitzky* die zehn wichtigsten politischen Parteien Albaniens auf das sogenannte „Abkommen vom 9. März" geeinigt. Dieses sah die Abhaltung von Neuwahlen bis Ende Juni 1997 unter internationaler Kontrolle, die Entwaffnung aller Bürger sowie die Bildung einer Regierung der nationalen Versöhnung vor. Zum Regierungschef der Übergangsregierung wurde der bisherige Bürgermeister von Gjirokastra, *Bashkim Fino* (SP), bestimmt. Die Hoffnung, daß sich mit der Bildung der neuen Regierung die Situation entspannen würde, erwies sich jedoch als Trugschluß. Vielmehr setzten die Rebellen ihren Vormarsch auf die Hauptstadt fort, auf die schließlich am 13. März 1997 für wenige Tage die Unruhen übergriffen.

Neben der Vorbereitung der vereinbarten Neuwahlen, die für den 29. Juni 1997 anberaumt wurden, prägten ständige Kompetenzstreitigkeiten zwischen dem sozialistischen Übergangspremier und Präsident Berisha das politische Klima vor dem Urnengang. Obwohl am 23. Juni 1997 die Vorsitzenden der SP, DP sowie der Sozialdemokraten unter Vermittlung von „Sant'Egidio" einen „Pakt für die Zukunft Albaniens" unterzeichneten, in dem sie sich zu einem friedlichen Wahlverlauf verpflichteten, war der Wahlkampf bis zuletzt durch die Behinderung der Bewegungsfreiheit der politischen Kontrahenten auf dem von den jeweils eigenen Parteisympathisanten kontrollierten Territorium gekennzeichnet.
Bei einer Wahlbeteiligung von 70,3 Prozent (erster Wahldurchgang) erreichten die Sozialisten unter Einbeziehung der erforderlichen Nachwahlen in einigen Wahlkreisen (Stichwahlen) einen Stimmenanteil von 52,8 Prozent (1996: 20,4 Prozent) sowie 101 Mandate (1996: 10) in der insgesamt 155 Sitze zählenden Volksversammlung. Die DP fiel auf 25,7 Prozent (1996: 55,5 Prozent) und 24 Abgeordnete (1996: 122) zurück. Insgesamt schafften zwölf Parteien und drei unabhängige Kandidaten den Einzug in die Volksversammlung.

Während Staatspräsident Berisha sich mit seinem für den Fall einer DP-Wahlniederlage angekündigten Rücktritt bis einen Tag vor der Konstituierung des neuen Parlaments am 24. Juli 1997 Zeit ließ, trat der DP-Vorsitzende *Tritan Shehu* bereits kurz nach dem zweiten Wahlgang von seinem Posten zurück. Für das vakante Amt des Staatspräsidenten nominierten die Sozialisten ihren bisherigen Generalsekretär

Rexhep Mejdani, der nach der erfolgten Wahl in das höchste Staatsamt seinen Parteifreund und Vorsitzenden der SP, *Fatos Nano*, mit der Regierungsbildung beauftragte. Dieser stellte am 25. Juli 1997 sein Kabinett vor, das 22 Mitglieder aus fünf Parteien (SP, Sozialdemokraten, Demokratische Allianz, Agrarpartei sowie Partei der Menschenrechte) sowie einen parteilosen Minister (Justiz) umfaßt. In der neuen Koalitionsregierung und Staatsführung begann bald nach dem Amtsantritt der neuen Ressortchefs eine umfassende personelle Erneuerung der Ministerien und der Streitkräfte mit eigenen Gefolgsleuten.

Einen herben Rückschlag erlitten die Konsolidierungsbemühungen der neuen Regierung durch zwei Ereignisse in Shkodra, die das angespannte innenpolitische Klima weiter verschärften. So rebellierten Angehörige der örtlichen Polizeikräfte Ende Januar 1998 gegen ihren neuen Polizeichef *Mithat Havari*, der am 5. Januar 1998 von der sozialistischen Regierung mit der Führung der Sicherheitskräfte in der als DP-Hochburg bekannten nordalbanischen Stadt betraut worden war, und nahmen den Polizeioberst, dessen Ablösung sie forderten, als Geisel. Gut einen Monat später entluden sich Ende Februar 1998 die latenten Spannungen in der Stadt erneut und weiteten sich nach einem Überfall von bewaffneten Banden auf staatliche Einrichtungen in der Stadt zu mehrtägigen Unruhen aus.

Die albanischen Minderheiten in Montenegro und Italien

Wenig internationale Beachtung fanden bislang die Autonomiebestrebungen der knapp 50 000 Albaner in *Montenegro,* die an der Grenze zu Albanien leben. In der jugoslawischen Teilrepublik, die zusammen mit Serbien seit 1992 die *Bundesrepublik Jugoslawien* bildet, stellen die Albaner einen Bevölkerungsanteil von gut sechs Prozent. Die beiden führenden albanischen Organisationen, die „Demokratische Liga Montenegros" sowie die „Demokratische Union der Albaner", hatten bereits im September 1992 in einem Memorandum einen speziellen Status für die Albaner in Montenegro sowie eine lokale Autonomie für die Region Ulqini (Ulcinj) gefordert.

Im Gegensatz zur benachbarten serbischen Provinz Kosovo verzichteten die Albaner in Montenegro bislang auf die Schaffung einer Parallelverwaltung. Die Bürgermeister einiger überwiegend albanisch besiedelten Ortschaften der Teilrepublik sind albanischer Nationalität, und der Unterricht in den Grundschulklassen in den betreffenden Gebieten findet auf albanisch statt. Kaum Aussicht auf Erfolg haben auch die Autonomieforderungen der Albaner im *Sandschak* sowie die Bemühungen der albanischen Minderheit in *Südserbien* (Siedlungen in Bujanovac, Medvegja und Preševo), die den Anschluß ihrer Gebiete an den Kosovo fordern.

Mit etwa 100 000 Angehörigen bilden die seit dem 16. Jahr-

Neuerscheinungen

Heinz Hürten
Spiegel der Kirche - Spiegel der Gesellschaft ? Katholikentage im Wandel der Welt
Vier Essays aus Anlaß des 150. Jahrestages der »Ersten Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands« vom 3.-6. Oktober 1848 zu Mainz
1998. 148 Seiten, kart., DM 19,80/öS 145,-/sFr 17,80 ISBN 3-506-74007-5

Peter Hünermann (Hrsg.)
Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums

Band 1
Das II. Vatikanum - Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung
Herausgegeben von *Peter Hünermann*
1998. 272 Seiten, kart., DM 78,-/öS 569,-/sFr 69,50 ISBN 3-506-73761-9

Band 2
Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche
Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums
Herausgegeben von *Hubert Wolf*
1998. 400 Seiten, kart., DM 108,-/öS 788,-/sFr 96,30 ISBN 3-506-73762-7

Kirche und Katholizismus seit 1945
Herausgegeben von *Erwin Gatz*
Band 1: Mittel-, West- und Nordeuropa
1998. ca. 320 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
ca. DM 78,-/öS 569,-/sFr 69,50 ISBN 3-506-74460-7

Klemens-August Recker
»Wem wollt ihr glauben?«
Bischof Berning im Dritten Reich
1998. 544 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 68,-/öS 496,-/sFr 60,80 ISBN 3-506-77055-1

Josef Wohlmuth (Hrsg.)
Emmanuel Levinas
Eine Herausforderung für die christliche Theologie
1998. ca. 300 Seiten, kart.,
ca. DM 58,-/öS 423,-/sFr 51,80 ISBN 3-506-79801-4

Alexander Lohner
Der Tod im Existenzialismus
Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen
1998. 308 Seiten, kart., DM 68,-/öS 496,-/sFr 60,80 ISBN 3-506-75245-6

Wolfgang Braungart/Gotthard Fuchs/Manfred Koch (Hrsg.)
Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden
Band I: um 1800
1997. 232 Seiten, kart., DM 78,-/öS 569,-/sFr 69,50 ISBN 3-506-72200-X

Schöningh
Postfach 2540 • D-33055 Paderborn

hundert ansässigen *Arbëreshen* (Italo-Albaner) die stärkste fremdsprachige Bevölkerungsgruppe in Süditalien und auf Sizilien. Im Gegensatz zum französischsprachigen Aostatal sowie Südtirol verfügen die Arbëreshen über kein geschlossenes Siedlungsgebiet und auch über keine kulturelle Autonomie. Ihre Dörfer liegen, mit räumlichen Schwerpunkten, über ganz Kalabrien und Sizilien verstreut. Pilotprojekte zur Einführung eines muttersprachlichen Schulunterrichts kamen bislang über das Versuchsstadium nicht hinaus. Die Arbëreshen, die noch heute ein mittelalterliches Albanisch sprechen, nehmen innerhalb der katholischen Kirche eine Sonderstellung ein. So feiern sie ihre Gottesdienste nach dem orthodoxen Ritus, ohne dabei den Status einer mit Rom unierten Kirche zu besitzen.

Über die genaue Zahl der Albaner in *Griechenland* liegen keine verläßlichen Angaben vor. Ihre Zahl soll vor dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes in Tirana (1990/91) und des daraufhin einsetzenden Flüchtlingsstroms zwischen 30 000–50 000 Personen betragen haben. Da Athen den Albanern, die im 13. und 14. Jahrhundert ins heutige Griechenland einwanderten, bis heute die Anerkennung als nationale Minderheit verweigert, sind diese einem starken Assimilierungsdruck ausgesetzt. Ähnliches läßt sich auch über die Albaner in der *Türkei* sagen. Im Osmanischen Reich galt Konstantinopel als Zentrum albanisch-politischer Aktivitäten. Führende Köpfe der albanischen Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts hatten an der Stadt am Bosporus ihre Ausbildung erhalten. In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts fanden schließlich zahlreiche Albaner, die aus dem Kosovo, Mazedonien und aus Nordgriechenland (1923) vertrieben worden waren, in Istanbul und in Anatolien eine neue Heimat. Noch 1960 gaben bei einer Erhebung im Istanbuler Stadtviertel Atmeydan 12 000 Personen (1935 : 23 000) Albanisch als ihre Muttersprache an. *Stephan Lipsius*

Religion entdecken

Vielfältige religiöse Spuren in der Gegenwartskultur (II)

Im ersten Teil seines Beitrags (HK, April 1998, 197ff.) über Spuren des Religiösen in unserer säkularen Gesellschaft widmete sich Arno Schilson schwerpunktmäßig der Religion im Medium Fernsehen. Hier nun die Fortsetzung dieser Spurensuche, bei der es in Auswertung einschlägiger Veröffentlichungen vor allem um den Film und die Musikszene geht.

Für das breite Feld einer sowohl kirchlich als auch theologisch einschlägigen Befassung mit dem Medium des Films erschließt das wertvolle, in seiner Art einzigartige Lexikon „Religion im Film" (Lexikon mit Kurzkritiken und Stichworten zu 1200 Kinofilmen. Köln. 2. Aufl. 1993), verantwortet vom Katholischen Institut für Medieninformation, erste Einblicke. Die stichwortartige Anordnung und knappe Beschreibung von immerhin mehr als 1200 Kinofilmen können als erste Information hilfreich sein, doch vermögen sie die subkutan religiösen Gehalte zahlreicher sonstiger Filme wohl kaum hinreichend einzubeziehen.

Dennoch bleibt es hilfreich, wenn etwa zu „Babettes Fest" als stichwortartige Hinweise zum religiösen Kontext zu lesen steht „Frömmigkeitsstile/Volksfrömmigkeit, Glaubensinhalte nicht-katholischer Konfessionen, Kirchen der Reformation, Sinn des Lebens" (37) – auch wenn hier die zentrale Mahlthematik und deren krypto-religiöse Dimension unzulänglich berücksichtigt wird. Ausführliche erschließende Register sowie einschlägige Hinweise zu den jeweiligen Filmen machen dieses Buch zu einem unverzichtbaren Nachschlagewerk im Sinne einer ersten Orientierung und laden zugleich zu weiteren eigenen Nachforschungen ein.

Ähnliches gilt für den Report über „50 Jahre ‚film-dienst'. Ein Beispiel für das Verhältnis von Kirche und Kultur in der Bundesrepublik Deutschland", den *Thomas Schatten* verantwortet (Eigenverlag, Leipzig 1997; Katholisches Institut für Medieninformation, Köln 1997). Unabhängig von aller Einzeldarstellung der einschlägigen Geschichte und Rezeption bleibt hier festzuhalten, daß der „film-dienst", eine anerkannte katholische Filmfachzeitschrift, „seit Jahrzehnten durch sein filmästhetisches wie auch durch sein medienethisches Engagement einen für die Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland bedeutenden Beitrag leistet und über eines der beliebtesten Kommunikationsthemen, nämlich die Kunst- und Unterhaltungsform Film, den Dialog zwischen Kirche und Welt auf seinem Sektor ausgesprochen lebendig erhält" (240).

Die Nähe des Films zur Sphäre des Religiösen

Genau um diesen Dialog geht es auch zwei Publikationen neueren Datums auf evangelischer Seite. Die erste dokumentiert ein ambitioniertes und längerfristiges Projekt, nämlich die Filmgespräche an der Evangelischen Akademie in Arnoldshain, samt entsprechendem Umfeld. Unter dem Ti-

tel „Kino und Kirche im Dialog“ (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996) haben die Herausgeber, *Martin Ammon* und *Eckhart Gottwald*, Aufsätze zusammengetragen, die Strukturen und Aufgaben evangelischer Filmarbeit ebenso dokumentieren wie die theoretisch-theologische Bemühung um diese Dimension einer vielfach religiös konnotierten Alltagswirklichkeit mit künstlerischer Ausrichtung.
So sehr der Film als Segment einer aus dem Geist der Autonomie geborenen eigenständigen Kunstgattung anerkannt wird, so wenig läßt sich verkennen, daß er gerade so, „wie alle Kunst, auch eine besondere Nähe zur Sphäre des Religiösen und zu den Religionen hat. Sie [die Filmkunst] verdankt sich der gemeinsamen historischen Wurzel von Kult und Kultur“ (14). Mit Rücksicht auf die gegenwärtige „Vernetzung von Religion und Unterhaltung“ (36) propagiert Ammon ein neues Ernstnehmen der verborgenen religiösen Ambitionen des Films. „Populäre Filme in großer Zahl vermitteln religiöse Chiffren und Mythen in der täglichen Lebenswelt. Nicht nur die großen ästhetischen Produktionen und spirituellen Entwürfe hervorragender Regisseure regen zur immer neuen Besinnung auf die Fragen des Lebens und des Glaubens an, sondern auch das populäre Kino ‚spielt‘ mit den Fragen von Liebe und Tod, Leid und Freud, Versagen und Bestehen des Menschen; sie ‚transzendieren‘ mit ihren fiktiven Entwürfen die ‚Sinn- und Erfahrungshorizonte‘ der Zuschauerinnen und Zuschauer“ (45). Daraus ergibt sich für die Kirche eine neue Hinwendung zur Positivität von Bildwelten und Symbolen, eine sympathisch-weiterführende Entdeckung der vielfältigen „Chiffren“ des Religiösen, die einer Klärung und produktiven Anknüpfung durchaus offenstehen.

An anderer Stelle werden Filme aufgrund ihrer symbolträchtigen Darstellung in Beziehung zur Welt der Gleichnisse gesetzt, „wobei die Autonomie der Filmkunst eine konstitutive Voraussetzung für die Erfindung ihrer Gleichnisse ist wie die Freiheit der Theologie in der Interpretation biblischer Gleichnisse. Ich suche nicht nach der religiösen Dimension oder nach den Spuren des Reiches Gottes im Film, sondern weitaus aufregender und den Wahrnehmungshorizont von Theologie und Kirche erweiternd finde ich die Frage, was mir an gegenwärtigen ‚Gleichnissen des Lebens‘ im Kino erzählt wird und in welcher Form dies geschieht“ (64). Vor allem diese Hinweise dürften, weit über die ebenfalls interessanten und informativen Ausführungen zur konkreten evangelischen Filmarbeit sowie deren Problemfelder hinaus wichtig und weiterführend sein.

Mit um so größerer Spannung nimmt man eine neuere Hamburger Dissertation zur Hand, die das hier nur Angedeutete ausdrücklich thematisiert und so einen hohen Anspruch erhebt. In der Tat sagt *Inge Kirsner* schon im Vorwort ihrer Studie „Erlösung im Film“ (Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1996). „Der Film zerstückelt zunächst die Wirklichkeit, um aus diesen Fragmenten etwas Neues zu machen; und das Fragment kann vielleicht mehr über ‚das Ganze‘ aussagen als der Versuch seiner systematischen Erfassung – das hoffe ich auch für meine Arbeit. Ihr Schwerpunkt liegt in der Betrachtung der einzelnen Filme, die den Versuch ihrer theologischen Einordnung Gott sei Dank immer wieder aufgesprengt haben“(10). Den Eindruck einer allzu großen Zersplitterung anstelle einer konzentrierten, das Thema entschieden anpackenden und bewältigenden Darstellung wird man bei dieser Studie tatsächlich niemals wirklich los. Soviel Wissenswertes man hier über die komplexe Problemkonstellation von „Film und Theologie“ eingangs bereits lesen kann und so deutlich, zumindest in den Überschriften, die ästhetische und religiöse Dimension von Kino und Film angesprochen wird, sowenig erfüllt der Text die damit gesetzten Erwartungen.

Der anschaulich und problembewußt geratene Durchgang durch vier einschlägige Filmgeschichten – es geht um „Blast of Silence“, „Die Kommissarin“, „Jesus von Montreal“ und „Solaris“ – bringt nicht unbedingt jene überzeugenden, wirklich weiterführenden Ergebnisse, die man eigentlich aus dieser strukturell und inhaltlich eindringlich geratenen Analyse erwartet. Das abschließende Kapitel über „Alltag und Religion“ entwickelt zwar einige weiterführende Perspektiven, doch müßten diese noch weiter konkretisiert werden.

Rockmusik, Kultur und Religion

So wird etwa richtig gesagt, der Film überwinde das klassische metaphysische Zwei-Stockwerk-Weltbild. „Auf diesem dichotomischen Weg bleiben die zwei Welten getrennt: der menschlichen Welt steht die göttliche Welt gegenüber, der Zeit die Ewigkeit usw. Wird die Welt aber, aus dem Abstand heraus, den die Religion zu ihr einnimmt, nicht mehr eindimensional und widerspruchsfrei gesehen, *dann erweist sich in ihr selber, aus ihr selbst heraus, daß das, was ist, nicht alles ist.* Das Andere der Welt ist hier von der Welt selbst nicht getrennt“(257). Indem filmische Kunst und Ästhetik des Kinos exakt diese Doppelbödigkeit der Wirklichkeit gekonnt und wirkungsvoll vor Augen führen, leisten sie etwas (und erfüllen also eine „Funktion“ dessen), was der Religion zugehörig ist. Die hier ansichtig gemachte „Wahrnehmungserweiterung“ im Film ruft nach einer „Wahrnehmungs*vertiefung* – auf Gott hin“ (263). Treffend bleibt auch der Hinweis, „die bewußte Vergegenwärtigung von Lebensgeschichten [sei] das Thema des Films wie der Theologie“ (258).
Die allzu abstrakt geratenen abschließenden Überlegungen über Erkenntnis im Spiegel und deren theologische Analogate drohen diese wirklich einsichtigen und wegweisenden Einsichten jedoch eher zu verstellen, als sie zu vertiefen oder aber zu ergänzen. Die auf die ganze Breite einer „Medienreligion“ ausgreifende Schlußfolgerung lautet: „Der Film ist Spiegel, insofern er auf den Glauben an eine Identität des Spiegelbildes mit seinem Urbild baut. Bereits in der Antike war die Vorstellung vertraut, daß die sichtbare Schöpfung ein Spiegel Gottes sei. Im Spiegel spiegelt sich das Sein, und

übertragen auf die Medienphilosophie hieße das: Wir werden gespiegelt, also sind wir" (282). Dem ist grundsätzlich zuzustimmen, doch bleiben die Umsetzung und Konkretion leider im Dunkeln.

Neben diese breite Dimension des Medienreligiösen treten andere Facetten der Gegenwart, die entweder mit gleicher oder aber nur wenig verminderter Intensität dem Religiösen mitten im Säkularen Raum geben. Einer dieser Bereiche ist der *Sport*, den aus theologischer, nicht allein oder vorwiegend aus ethischer Rücksicht zu bedenken erst wenige ernsthaft und mit einigem Erfolg unternommen haben. Unter den letzten Veröffentlichungen verdienen hier die Beiträge des Berliner Sportphilosophen *Gunter Gebauer* besondere Beachtung. Gemeinsam mit dem Soziologen *Gerd Hortleder* hat er bereits 1986 ein Bändchen mit gesammelten Arbeiten zum Thema „Sport – Eros – Tod" (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1986) herausgegeben. Wichtig und weiterführend sind vor allem Gebauers Beiträge über die „Größenphantasien des Sports", über „Festordnung und Geschmacksdistinktionen" sowie über „Das Spiel gegen den Tod", weil sie subkutan „transzendente" Dimensionen eines scheinbar oberflächlichen Geschehens offenbaren.
Eine ähnliche Grundrichtung und Dichte des Gedankens findet sich in seinem wertvollen einschlägigen Beitrag über „Gewalt und Ordnung. Bemerkungen über die Feste des Sports" (in: *Dietmar Kamper* u. a. [Hrsg.], Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Frankfurt/Main 1987, 275–291). Einen anderen, streng begrenzten Zugang zum religiösen Potential der Sportszene hat eine Theologische Diplomarbeit im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz von *A. Prokopf* mit dem Titel „Der Mensch ist unheilbar religiös. Die Relevanz von kultanalogem, rituellem Handeln in säkularisierter Gesellschaft am Beispiel des deutschen Fußballs" gesucht und mit ihren Möglichkeiten, vor allem aber mit einer reichlich beigegebenen Text- und Bilddokumentation, wohl auch gefunden.
Gleiches gilt nicht unbedingt von dem dennoch lesenswerten Bändchen über „Fußball und Kirche" (Wunderliche Wechselwirkungen. Hg. v. *Christian Möller – Hans-Georg Ulrichs*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997). Hier sind es vor allem. die kleine „Fußball-Liturgie" von Möller, die überzeugende Philosophie des Fußballs „Das Geheimnis ist groß" und der Beitrag über die „Fans", welche neben den eher salopp und anspruchslos wirkenden sonstigen Beiträgen Beachtung verdienen.

Als letzte Spur im weit verzweigten und ausladenden Feld des Säkularreligiösen – von einer ausdrücklichen Einbeziehung der vielgestaltigen religiösen Dimension der Jugendszenen und -kulturen wird hier abgesehen (vgl. dazu meinen Beitrag über „Jugend und Religion heute" in: „Anzeiger für die Seelsorge", 1998) – ist die *Musikszene* zu betrachten. Auch hier liegen inzwischen mehr oder weniger beachtliche einschlägige Studien vor.
Ein erstes Buch bringt einzelne, thematisch vor allem der Rockszene zugeordnete Essays, die verschiedenen Themen und Gehalten zugeordnet sind. Unter dem ambitionierten Titel „Hungry for Heaven" (Rockmusik, Kultur und Religion. Patmos, Düsseldorf 1997) hat *Jan Koenot* eine essayistisch-feuilletonistische Tour d'horizon vorgelegt, die durch unterschiedliche Sinnebenen der Rockmusik führt, wobei dem Religiösen nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt. Argumentativ weniger vermittelt, dafür aber sehr anschaulich und emotional nachvollziehbar wird die Bedeutung der Rockmusik an ihrer prägenden Wirkung auf Kultur, Kunst, Ökonomie, Politik und Medien entfaltet. Vielem, was hier gesagt wird, wird man durchaus zustimmen können, doch gewinnt man selten wirklich neue Einsichten: „Rock verändert etwas in der Welt, indem er die Leute anders im Leben stehen läßt, indem er ihren Glauben an sich selbst, ihren Glauben an andere, ihren Glauben an die Lebenskräfte in ihnen und um sie herum weckt" (81).
Auch die summierenden Ergebnisabschnitte werden kaum Widerspruch wecken, ohne daß sie Neuland eröffneten: „Rock bringt verschiedene Schichten der religiösen Dimension ins Spiel. Urphänomene wie hypnotisierende Rhythmen, euphorisches gemeinsames Singen, ekstatisches Erleben und der Opfermechanismus tun dort wieder ihre Wirkung. Musik greift die spirituelle Sensibilität auf und bricht das Bewußtsein für das Höhere auf. Alteingesessene religiöse Apparate werden meist abgelehnt, aber viele Sänger und Musiker haben ein Bewußtsein von Gott, und einige sehen in der Person Jesu eine Quelle von Inspiration ... So enthält die Rockkultur mit all ihren Exzessen und ihrer Konfusion durch die Konfrontation mit einer übersteigenden Wirklichkeit Ansätze für ein religiöses Bewußtsein" (215 f.).
Soviel gute und wertvolle Einsichten dieses Buch auch enthalten mag, soviel richtige Einzelbeobachtungen und Aperçus es auch bringt, so sehr mangelt es doch an einer strikt argumentativen Darstellung und fundierten Kritik.
Das gilt keineswegs für die beiden nun noch vorzustellenden Werke, die sich in aller Profundität mit den religiösen Ebenen und Dimensionen der Rock- und Popmusik auseinandersetzen. Eine geradezu mustergültige Studie hat *Bernd Schwarze* zum Thema „Die Religion der Rock- und Popmusik" (Analysen und Interpretationen. Verlag Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1997) vorgelegt. Mit hohem Problembewußtsein, breiten und soliden Kenntnissen des Gegenstandes und einer beachtlichen systematischen Interpretationskraft gelingt es ihm, die religiösen Dimensionen dieses Musikbereichs argumentativ und zeitnah zu erhellen und zu beschreiben. Seine tastenden „Zugänge" führen vor allem zur Kategorie der „Erzählungen", weil diese in der Rock- und Popmusik als „inhaltliche Profile einer sich wandelnden Religiosität" (47) anzusehen sind. Die tragende theologische Absicht bleibt „nicht ein Abtasten der Grenzbereiche orthodoxer Lehre in apologetischer Absicht, sondern der Versuch, sich in hermeneutischem Interesse auf ungewohnte theologische Profile einzulassen" (ebd.).
Die Fruchtbarkeit dieser sensiblen Wahrnehmung und Behandlung des Forschungsgegenstandes erweist sich auf Schritt und Tritt. Einer Sichtung gängiger Entwürfe zur

theologischen Ästhetik folgt ein Kapitel, welches das hermeneutische Rüstzeug für die konkrete Untersuchung bereitstellt. Dabei vermutet Schwarze mit *Peter Sloterdijk* eine *gnostische Prägung* dieser Musikszene, womit vor allem deren innere Dialektik von Weltzuwendung und Weltflucht sowie die offenkundige „Sehnsucht nach Erlösung" (109) gemeint sind. Fernab jeder häretischen Verurteilung wird dieses „Prinzip Gnosis" als Erkenntnismodell eingebracht. Nach einem kurzen Blick auf die Geschichte von Popmusik und Religion, deren religiöses Erbe aus der afro-amerikanischen Musiktradition unverkennbar ist, verweist Schwarze u. a. auf den Umbruch und die tendenziell positive Neubewertung von Religion und religiösen Gehalten in der Rock- und Popmusik seit 1978.

Am Gesamtwerk der Songs von Sting sowie an Einzelbeispielen von Peter Gabriel, Madonna und Prince erprobt er dann seine Vermutung und verdichtet sie zu einer erstaunlichen und plausibel erscheinenden Gewißheit: „In den Popsongs der achtziger und neunziger Jahre... findet sich eine ausgeprägte Religiosität, die sich in höchst unterschiedlicher Weise in Musik, Text und Präsentation mit Fragen um Sein und Sinn auseinandersetzt" (241 f.). Das bedeutet keineswegs eine neue Hinwendung zu Kirche und Christentum, doch trägt diese Religion klare Züge gnostischer Religiosität, nämlich: „die Sehnsucht nach Jenseitigkeit, die weltabgewandte, gnostische Suche nach Zeichen, Sprachbildern und Klängen, die über das Diesseitig-Alltägliche hinausweisen. Leidenschaftlich wird nach Paradiesen und Gegenwelten gefragt, in der Hoffnung auf Trost angesichts eines sinnentleerten Lebens" (257 f.). Der in der Rock- und Popszene zu findende Dreiklang von Individualisierung, Ästhetisierung des Religiösen und Re-Inszenierung des Heiligen stellt neue Anforderungen. Zugleich eröffnet er ungeahnte Chancen für viele Bereiche kirchlichen Handelns, nicht zuletzt für die Liturgie.

Der spezifischen Frage nach „Spiritualität und Rockmusik" (Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte. Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmusik. Schwabenverlag, Ostfildern 1997) ist *Hubert Treml* in seiner Dissertation nachgegangen. Dabei verengt er gegenüber Schwarze die Fragestellung, indem er einerseits die spirituellen Dimensionen akzentuiert, andererseits aus theologischer Perspektive vor allem an religionspädagogischen Erkenntnissen interessiert bleibt. Der überwiegende Teil dieser Studie, die ebenso die zeitgenössischen Probleme einer subkutanen Religiosität wie deren besondere Herausforderungen für kirchliche Jugendarbeit und -pädagogik präzise benennt, kreist um die Vermittlung zwischen dem theologisch hochkarätigen Begriff der Spiritualität und dessen säkularreligiösen Implikationen und Verwirklichungsgestalten.
Religiosität – im Unterschied zur „Religion", die auf die sichtbaren religiösen Gemeinschaften bezogen wird – meint in dieser Studie ganz allgemein einen „ganzheitlichen Transzendenzbezug" (91), wobei Treml besonderen Wert auf unreflektiert bleibende Transzendenzerfahrungen legt. In diesem Zusammenhang entwickelt er die ganze Breite neuer säkularreligiöser Wirklichkeit, die sich im Rahmen eines funktionalen Religionsverständnisses erschließt. Spiritualität meint in diesem Kontext dann „Gestaltwerdung individueller Religiosität" (123), was wiederum mit der Gewinnung und Stabilisierung von Identität zu tun hat, welche für den Jugendbereich zentral bleibt: Spiritualität ist „Identitätsfindung im religiösen Horizont" (130).

Als einer der herausragenden „biographischen ‚Orte' dieser Spiritualität" (135) erweist sich die Rockmusik, vor allem in ihrer Rezeption durch Jugendliche. Spiritualität dient demnach als theologisches Interpretament für einen im säkularen Alltag meist implizit und unreflektiert gegebenen sowie gelebten „religiösen Lebensstil" (140). In der Beschreibung der Geschichte der Rockmusik und ihrer Dimensionen wird diese als „‚funktionales Äquivalent' für Religion" (220) begriffen .
„Die textliche Seite der Rockmusik enthält sowohl *eindeutige* als auch *implizite religiöse Aussagen"* (ebd.). „Sowohl die Live-Events als auch die zeitgenössischen Veranstaltungen in Diskotheken haben deutlichen *Kultcharakter* und führen die einzelnen in oft ekstatischer Form in andere Wirklichkeitswahrnehmungen... Die Begleitung solcher ‚religiöser Daseinserschließung' sollte der Religionspädagogik selbstverständlicher Auftrag sein" (235 f.).

Eine echte Herausforderung an das Christentum

Zwischen Analyse und Kritik, zwischen Sympathie und Skepsis, vor allem aber zwischen rigider Abgrenzung und einer verantwortungsvollen theologischen Wahrnehmung möglicher Felder kirchlichen Handelns und theologischen Denkens bewegen sich die Darstellung und die Würdigung der vielfältigen Bereiche säkularreligiöser Wirklichkeiten in den vorgestellten Studien. Daß dabei herkömmliche und gewohnte Grenzen oftmals fließend werden, daß überkommene Begriffe neu zu bedenken und zu definieren sind, daß sich dabei überraschend neue Aspekte und Problemstellungen ergeben, erscheint verständlich.
Als eigentliches Erfordernis und möglicher Stolperstein ergibt sich jedoch die Notwendigkeit einer grundlegenden Debatte über die Leistungsfähigkeit und Legitimität eines funktionalen Religionsbegriffs. Exakt diese nämlich bildet die entscheidende Voraussetzung aller weiteren Überlegungen, sobald diese sich dem diffusen Feld funktionaler Äquivalente der herkömmlichen Religionen mitten in heutiger säkularer und profaner Wirklichkeit zuwenden.
Sollten die hier von anerkannten Soziologen übernommenen Voraussetzungen tatsächlich zutreffen und einem kritischen Diskurs standhalten, hätte dies allerdings weitreichende Konsequenzen. Dann nämlich stünde es um Religion und Religiosität in diesen Zeiten beileibe nicht so schlecht, wie kirchliche Kreise dies oft glauben machen, um dann in Resignation und Larmoyanz oder aber in Fundamentalismus und

Restauration zu flüchten. Nur dann aber wären die aufgezeigten verborgenen und diffusen religiösen Momente der Gegenwart als echte Herausforderung an das Christentum, möglicherweise sogar als bislang noch zu wenig erkannte und ergriffene Chancen einzuschätzen.
Den Streit über das eminent wichtige, im besten Sinne fundamentale (also grund-legende, im Negativfall dann freilich grund-stürzende) Instrument und Methodeninventar eines funktional gemeinten Begriffs von Religion zu führen, wäre mehr als nur an der Zeit. Die Gefahr einer langfristig irreführenden oder aber lähmenden Selbsttäuschung von Kirche ließe sich allein so bannen. Denn schlimmstenfalls wären jene große Hoffnung und jener oft überschwengliche Optimismus, der in den hier vorgestellten Publikationen zum Ausdruck kommt, endgültig zu begraben und manche Mühe umsonst – oder aber die entsetzliche Lähmung und Resignation breiter kirchlicher Kreise müßte angesichts der dann evidenten religiösen Sehnsucht dieser Zeit endgültig dem Mut und der zuversichtlichen, zupackenden Hoffnung weichen.

Arno Schilson

Im Wiederaufbau

Die armenische Kirche auf der Suche nach einem neuen Selbstverständnis

Der Deutschlandbesuch des armenischen Kirchenoberhauptes im Februar lenkte den Blick auf eine traditionsbewußte Kirche, die eng mit ihrer Nation verbunden ist. Im unabhängigen Armenien bemüht sich die Armenische Apostolische Kirche, der die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung angehört, um den Wiederaufbau nach 70 Jahren Sowjetherrschaft und verordnetem Atheismus.

„Wir machen Geschichte", meinte das Oberhaupt der armenischen Kirche, *Garegin I.*, im Februar bei seinem ersten Deutschlandbesuch zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*. Wie sein Vorbild Johannes Paul II. reist Garegin I. häufig, um die in der Diaspora lebenden Armenier zu besuchen. Während dieser Pastoralvisiten werden ihm viele Türen geöffnet, die die armenische Regierung nicht zu öffnen vermag. So hat seit der armenischen Unabhängigkeit vor sieben Jahren noch kein hochrangiger Politiker des Landes die Bundesrepublik besuchen können.
Daß der zehntägige Besuch des Katholikos in Deutschland jedoch eher einen diplomatischen als einen pastoralen Charakter hatte, zeigen sowohl seine Gesprächspartner als auch die angesprochenen Themen: Beispielsweise warb der Katholikos Aller Armenier um die Unterstützung Deutschlands bei den Bemühungen Armeniens um Mitgliedschaft im Europarat und die Förderung einer engeren Kooperation mit der Europäischen Union. In seinem Terminkalender stand neben einem Gespräch mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz auch Außenminister *Kinkel*. Außerdem traf er mit Bundeskanzler *Helmut Kohl* zusammen. Garegin I. bedankte sich beim Kanzler für die vielfältige Hilfe der deutschen Bevölkerung nach dem verheerenden Erdbeben vom Dezember 1988, das mindestens 25 000 Menschen das Leben kostete.
Von der Bundesregierung erwartet der Katholikos die Anerkennung Armeniens als Teil der „europäisch-christlichen Kultur", womit er den Wunsch verbindet, daß sein Heimatland nicht von Europa isoliert wird. Demgegenüber würdigte der Bundeskanzler das ökumenische Engagement des Katholikos, insbesondere während der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz (Juni 1997), und seinen Einsatz für einen christlich-islamisch-jüdischen Dialog im Nahen Osten. Kompliziertere Kapitel, wie beispielsweise der Konflikt um Berg-Karabach, wurden nicht angesprochen.

Auch unter der Sowjetherrschaft der Kirche treu geblieben

Armenier sein bedeutet Christ sein. Einer der wichtigsten Faktoren für die Bestimmung der nationalen Identität des armenischen Volkes besteht in seinem uneingeschränkten Bekenntnis zum Christentum. Jeder Armenier ist stolz darauf, daß bereits im Jahr 301 das Christentum in Armenien Staatsreligion wurde – 13 Jahre bevor Kaiser Konstantin die Verfolgung der Christen im Römischen Reich verbot. Zur Verbreitung des christlichen Glaubens in der Bevölkerung trug in erheblichem Maße bei, daß die Armenier seit 433 die Bibel in ihrer Landessprache lesen konnten. Dies war möglich, weil bereits damals Mönche die Heilige Schrift ins Armenische übersetzt hatten. Außerdem wurden die Gottesdienste in armenischer Sprache gefeiert. Da die Armenier der Überlieferung nach von den Aposteln Thaddäus und Bartholomäus missioniert wurden, trägt die autokephale Kirche den Beinamen „apostolisch".
Als erster christlicher Staat der Welt sah sich das transkaukasische Land einem starken Druck seiner andersgläubigen

Nachbarn ausgesetzt. Besonders hatten die armenischen Christen unter der Herrschaft der *türkischen Osmanen* zu leiden, die das armenische Königreich im 13. Jahrhundert erobert hatten. In den folgenden mehr als 700 Jahren, in denen eine armenische Staatsnation nicht existierte, übernahm es die Kirche, die armenische Sprache, Kultur und Religion zu bewahren. So tief war der christliche Glaube in der Bevölkerung verankert, daß sie dem Islamisierungsdruck der osmanischen Herrscher standhielt. Einen Höhepunkt erreichte die Verfolgung der armenischen Christen 1915. In diesem Jahr begann der erste Völkermord dieses Jahrhunderts: 1,5 Millionen Armenier wurden auf Befehl der jungtürkischen Regierung systematisch deportiert und ermordet.

Ein Übertritt zum Islam kam für die armenischen Christen nicht in Frage. Denn als christlicher Vorposten in einer zunächst heidnischen, später moslemischen Umgebung hatten die Armenier ihre religiöse Unabhängigkeit stets verteidigen müssen. „Wir sterben lieber, bevor wir Christus verraten", meinte ein armenischer Fürst bereits im 5. Jahrhundert. Mit der Eliminierung des armenischen Staates fiel es der Kirche zu, die nationale Identität zu bewahren. Als überaus hilfreich erwies sich zudem die reiche Kultur Armeniens, die dazu beitrug, daß die armenische Bevölkerung dem Assimilierungsdruck der islamischen Umgebung widerstand.

Während der siebzig Jahre andauernden sowjetischen Periode wurde die armenische Kirche – wie alle übrigen Religionsgemeinschaften in der UdSSR – terrorisiert und verfolgt. Dennoch war es für die Armenier selbstverständlich, ihre Kinder – wenn auch heimlich zu Hause – taufen zu lassen. Allein in Armenien hatten die Kommunisten in den zwanziger und dreißiger Jahren rund 1000 Priester ermordet, darunter auch den damaligen Katholikos *Horen*. Gleichzeitig übte die Russische Orthodoxe Kirche starken Druck aus, um die Armenische Apostolische Kirche zu zwingen, sich mit ihr zu vereinigen. Die Armenier sollten dabei auf ihre Autokephalie verzichten und sich dem russischen Patriarchen unterstellen. Der Katholikos Aller Armenier, *Wasgen I.*, widerstand jedoch diesen Anstrengungen und wurde von der Führung der Kommunistischen Partei Armeniens unterstützt, die zumindest „ihre Kirche" unabhängig von Moskau sehen wollten. In den folgenden Jahrzehnten paßte sich die Kirche an das politische System an. Dessen ungeachtet blieb der Sitz des Katholikos Aller Armenier in der Stadt Etschmiadsin bei Jerewan die zentrale Pilgerstätte der Gläubigen aus der Diaspora und der Heimat. Häufig fanden sich auch armenische Atheisten an dieser heiligen Stätte ein.
Neben Etschmiadsin, das auf dem Gebiet der UdSSR lag, gewann während der Sowjetzeit das Mitte des 13. Jahrhunderts gegründete Katholikat des Hohen Hauses von Kilikien (Libanon) zunehmend an Bedeutung. Mit der Sowjetisierung der ersten armenischen Republik weitete die antisowjetisch eingestellte armenische nationale Partei *Daschnakzutjun* ihre politische Tätigkeit auf die christlichen Gemeinden aus, um auch die Kirche für die Befreiung Armeniens zu engagieren. Gleichzeitig versuchte der unter Moskauer Kontrolle stehende Katholikos Aller Armenier, von Etschmiadsin aus dieser Entwicklung entgegenzusteuern.
Die Befreiung Armeniens von der Sowjetherrschaft, die die nationaldemokratische Bewegung seit 1988 betrieb, führte dazu, daß sich Etschmiadsin dem kommunistischen Einfluß entziehen konnte. Zunächst hatte sich die Kirche unter Führung des Katholikos Wasgen I. abwartend verhalten. Zu dieser vorsichtigen Beurteilung der Lage trug das jahrhundertelange Erleben von Fremdherrschaft bei. Denn die Kirche wollte die Bevölkerung von extremen politischen Bewegungen fernhalten, um blutige Sanktionen nach Möglichkeit zu verhindern. Wasgen I. kam den Bitten der kommunistischen Machthaber nach und drohte der Bevölkerung, daß er in Zukunft schweigen würde, wenn die Befreiungsbewegung ihre Tätigkeit nicht einstellt. Diese Fernsehansprache trieb einen ersten Keil zwischen Volk und Kirche.

Den Platz in der Gesellschaft gefunden

Das 131. Oberhaupt der armenischen Kirche, Seine Heiligkeit, der Katholikos Aller Armenier, Garegin I., wurde 1995 gewählt. Zuvor war er als Katholikos des Heiligen Hauses Kilikien tätig. Im Unterschied zu anderen Kirchen nehmen bei den Armeniern auch Abgesandte der Gemeinden an der Wahl ihres religiösen Oberhauptes teil. Da Garegin als Oberhaupt eines selbständigen Katholikats von den Gemeinden in der armenischen Republik und in der Diaspora nicht unterstützt wurde, war seine Wahl zunächst mehr als fraglich. Allerdings hatte ihn Präsident *Ter-Petrosjan* mit dem Regierungsflugzeug aus dem Libanon einfliegen lassen – ein deutliches Signal, daß die Politik bei der Wahl des Kirchenoberhauptes mitentscheiden wollte.
Darüber hinaus hatte sich Ter-Petrosjan im Vorfeld der Wahl für Garegin ausgesprochen: Zunächst würdigte der Präsident die theologische Ausbildung, die Sprachkenntnisse und die internationale Erfahrung des Kandidaten. Ferner sprach für seine Wahl, daß mit der Person Garegins die beiden getrennten Katholikate in Etschmiadsin und in Antelias wiedervereinigt würden. Neben dieses religiöse Motiv trat ein eminent politisches: Ter-Petrosjan konnte mit der Wahl Garegins den Einfluß der oppositionellen Daschnakzutjun zurückdrängen. Es bleibt zu erwähnen, daß Garegin I. seit seinem Amtsantritt die Regierung treu unterstützt.

Die siebzigjährige Sowjetzeit hat in der armenischen Kirche tiefe Spuren hinterlassen: Neben Bibeln und religiöser Literatur fehlte es vor allem an Priestern. Viele Kirchen standen vor dem Zerfall. Die wenigen Geistlichen beschränkten sich auf die Wahrnehmung ihrer zeremoniellen Pflichten (Taufe, Hochzeit, Beerdigung). Ein Erzbischof meinte, daß die Bevölkerung von der Kirche mehr soziales Engagement erwartet habe. Er fügte hinzu, die Kirche hätte als dritte Kraft Einfluß auf die Politik des Staates nehmen sollen. Statt dessen schwieg sie – entsprechend der früheren Gewohnheit – zu den sozialen Brüchen der postsowjetischen Wendezeit. Des-

sen ungeachtet wuchs das Ansehen der Kirche in der Bevölkerung seit dem Ende der achtziger Jahre stetig, so daß von einer neuen religiösen Bewegung gesprochen werden kann. Die Kirche wurde nicht länger nur als Museum und als zentraler Bestandteil der nationalen Identität betrachtet, sondern die Menschen haben begonnen, den christlichen Glauben neu für sich zu entdecken.

Gleichzeitig vermitteln die Priester die Glaubensinhalte des Christentums, wobei sie damit beginnen, den Menschen zu zeigen, wie man sich bekreuzigt. Ferner gehören zu den Schwerpunkten der kirchlichen Arbeit die Ausbildung von Priesternachwuchs und von Religionslehrern sowie die Verbreitung religiöser Schriften. So wurden seit der Unabhängigkeit Armeniens 200 000 Bibeln an die Bevölkerung ausgegeben und 110 Bücher mit religiösem Inhalt veröffentlicht. In theologischen Seminaren bildete die Kirche 120 Priester und 450 Religionslehrer aus. Parallel verbreitet die Kirche eine Kinderbibel und sieben Religionsbücher für den Einsatz an Schulen. Bereits in 25 staatlichen Schulen in der Hauptstadt Jerewan, aber auch in anderen Landesteilen, wird Religion als Pflichtfach unterrichtet.
Eine weitere Aufgabe wird die Kirche länger beanspruchen. Es handelt sich dabei um die wissenschaftliche Aufbereitung und Veröffentlichung der Handschriften der armenischen Kirchenväter. Bereits Katholikos Wasgen I. hatte es dem Bischof von Arzach, *Parkew Martirosjan*, erlaubt, das theologisch-wissenschaftliche Zentrum „Gandzassar" zu gründen. Zweimal jährlich veröffentlicht das Zentrum eine Zeitschrift (auf russisch, englisch und deutsch) mit den neuesten Forschungsergebnissen. Um die verlassenen Kirchen oder Klöster erneut ins religiöse Leben zu integrieren, feiert der Bischof von Gugark an hohen Festtagen dort die Gottesdienste. Ein anderer Priester publiziert eine Sammlung altarmenischer Weihnachtslieder. Auf Kosten der Gemeinden werden Kirchen renoviert oder neu gebaut. Wie es in früheren Jahrhunderten schon Tradition war, stellen auch heute wieder ganze Familien ihr Einkommen für den Bau eines Gotteshauses zur Verfügung.

Nach zehn Jahren hat die armenische Kirche heute ihren Platz in der Gesellschaft gefunden. Der Klerus ist sich seiner Verantwortung bewußt und richtet sein Augenmerk nicht zurück, sondern konzentriert sich auf die Aufgaben der Gegenwart und der Zukunft. Klagen über den siebzig Jahre währenden Atheismus sind „out". Offen werden innerkirchliche Reformen diskutiert: Ob die Gottesdienste auch heute noch auf altarmenisch (Grabar) gefeiert werden müssen wie über deren Länge. Öffentlich wirft Erzbischof Mutafjan aus Istanbul die Frage auf, ob der Zölibat bei den Gemeindepriestern heute noch notwendig sei.
Gleichzeitig läuft die Kirche Gefahr, von den Ansprüchen der Gesellschaft überfordert zu werden: Beispielsweise wünschen die Menschen, daß der Bischof von Arzach in jeder Gemeinde sonntags eine Messe lesen läßt. Jedoch umfaßt sein Bistum 230 Dörfer, die er mit drei Priestern zu betreuen hat. Aber auch das Verhältnis Kirche – Staat wird häufig kritisch beurteilt. Die Opposition greift Katholikos Garegin I. heftig an wegen seiner einseitigen Parteinahme zugunsten der amtierenden Regierung. Seine Äußerung, „Frage nicht, was die Regierung für dich getan hat, sondern was du für die Regierung tust", stand dabei im Mittelpunkt der Kritik. Ungeachtet ihrer Regierungstreue wünschen sich einige Kirchenvertreter eine intensivere staatliche Unterstützung gegen das Vordringen anderer Kirchen und Sekten nach Armenien.

Streit um ein neues Religionsgesetz

Nach dem Erdbeben von 1988 kamen zahlreiche Sekten nach Armenien. Inzwischen haben sie sich dauerhaft in der Transkaukasusrepublik eingerichtet. Zunächst reagierte die armenische Kirche verschreckt auf dieses bislang unbekannte Phänomen. Bald jedoch machte sie vor allem die protestantischen Gruppen, insbesondere aus den USA, als reale Gefahr aus. Gegen diesen Proselytismus wandte sich Etschmiadsin lautstark und begann mit einer Aufklärungskampagne. Mit Blick auf die 1700jährige Geschichte der armenischen Kirche wies der Katholikos seine Landsleute darauf hin, daß die fremden Kirchen dem armenischen Geist nicht entsprechen würden. „Wir dürfen nicht erlauben, daß in Armenien missioniert wird. Denn Armenien ist bereits ein christliches Land." Außerdem würden die Sekten die geistige Einheit des armenischen Volkes zerstören. Nur die Armenische Apostolische Kirche entspreche zudem der Weltanschauung und den Traditionen der Armenier.
Heute gehören von 3,5 Millionen armenischen Bürgern ungefähr 50 000 einer Sekte an. Inzwischen fordert die Kirche – bislang ohne Erfolg – eine Änderung des Grundgesetzartikels zur Religionsfreiheit: Danach soll nur noch die Armenische Apostolische Kirche in Armenien missionieren dürfen. Bislang sind in der Transkaukasusrepublik offiziell 44 religiöse Gesellschaften und Wohltätigkeitsorganisationen registriert. Nur den Zeugen Jehovas wurde die Registrierung verweigert, weil ihre Lehre der armenischen Verfassung widerspreche. Einstimmig verabschiedete das Parlament zudem eine Verordnung, die festschreibt, daß nur die Armenische Apostolische Kirche in den Schulen Religionsunterricht erteilen darf. Darüber hinaus besteht die Kirche auf einem neuen *Religionsgesetz*, das die besondere Bedeutung der Armenischen Apostolischen Kirche normieren soll. Da sich diese Forderung nicht mit der armenischen Verfassung deckt, beklagt der Katholikos – unbegründet – die „Gleichgültigkeit" der politischen Klasse gegenüber der Nationalkirche.

Im Unterschied zur Armenischen SSR, in der auch zu Sowjetzeiten ein Kirchenbesuch möglich war, galt dies nicht für den armenischen Bezirk Arzach (Berg-Karabach), der zur Aserbaidschanischen SSR gehörte. Die 1988 begonnene Befreiungsbewegung der armenischen Bewohner von Arzach trug entscheidend dazu bei, das historische Bistum, früher

auch Katholikat, nach sechzig Jahren neu zu gründen. Obwohl Bischof Martirosjan den armenisch-aserbaidschanischen Konflikt nicht als Religionskrieg bezeichnen will, versucht das Oberhaupt der aserbaidschanischen Moslems, Mufti *Pascha Sade*, nach wie vor die islamische Welt im Kampf gegen die „christliche armenische Aggression" zu vereinen. Seine Bemühungen scheiterten jedoch bislang, da vor allem die arabischen Länder und der Iran diesen Krieg nicht als Religionskrieg bewerten. Hinzu kommt, daß Teheran freundschaftliche Beziehungen zu Armenien und Arzach unterhält. Bei seinen Auslandsreisen fordert der Katholikos stets Sicherheitsgarantien für Arzach. Gleichzeitig lehnt er schriftliche Garantieerklärungen ab, da sie zwei Völkermorde in der armenischen Geschichte nicht hätten verhindern können.

Der Protest der Kosovo-Albaner gegen die serbische Herrschaft wird von den Europäern, insbesondere auch von Deutschland, unterstützt. Demgegenüber stößt der Kampf der Arzacher Armenier für ihre religiöse, sprachliche, kulturelle und nationale Selbstbestimmung auf einhellige Ablehnung. Die wesentliche Ursache dieser Haltung ist auf die reichen Erdölvorkommen Aserbaidschans zurückzuführen, die jede Form „christliche Solidarität" sogleich in nichts auflösen. Die Armenier fühlen sich gegenwärtig in die Zeit des Völkermordes (1915–22) zurückversetzt, in der es in deutschen und österreichischen Zeitungen verboten war, über den Völkermord an den christlichen Armeniern zu berichten, um den Bündnispartner Türkei nicht zu verstimmen. Eine Maxime, die bis heute gilt, schließlich verdrängt der Westen die Unterdrückung der christlichen Kirchen im NATO-Land Türkei.

So hat es die Regierung in Ankara dem ökumenischen Patriarchen *Bartholomäus I.* verboten, ein Priesterseminar zu unterhalten. Erschwerend kommt hinzu, daß die aggressive Haltung der türkischen Regierung gegenüber den griechischen, assyrischen und armenischen Christen selbst von den westlichen Kirchen nicht kritisiert wird. Daß armenische Kirchen in der Türkei in Moscheen, aber auch in Hotels umgebaut werden, bleibt ebenfalls unerwähnt. Vor diesem Hintergrund fordert der Katholikos die westlichen Freunde Ankaras auf, darauf zu drängen, daß auch die Türkei das Recht der Christen auf Religionsfreiheit anerkennt.

Die armenische Kirche unterhält traditionell enge Beziehungen zur russisch-orthodoxen und zur georgisch-orthodoxen Kirche, ebenso zu den altorientalischen Kirchen der Kopten und Assyrer. Außerdem engagiert sich Etschmiadsin in der ökumenischen Bewegung und demonstriert dort seine Unabhängigkeit gegenüber den orthodoxen Kirchen. Besonders enge Beziehungen entwickelten sich zum Vatikan im Anschluß an den Besuch einer hochrangigen armenischen Kirchendelegation in Rom. Bei dieser Gelegenheit unterzeichneten Johannes Paul II. und Garegin I. eine *Gemeinsame Erklärung*: Darin legten die Oberhäupter beider Kirchen deren tausendfünfhundert Jahre andauernden Streit über die Person Christi bei. Es fanden sich jedoch auch armenische Bischöfe, die Garegin I. wegen dieser Erklärung kritisierten: Sie warfen ihm vor, das Glaubensbekenntnis der armenischen Kirche „verraten" zu haben. Der Katholikos wiederum bezeichnete seine Kritiker als „Fanatiker", die er zu bestrafen gedenke. Inzwischen wird der Konflikt von beiden Seiten heruntergespielt.

Zur Zeit bereiten sich die armenische Kirche und Gesellschaft auf das 1700jährige Jubiläum der Anerkennung des Christentums als Staatsreligion vor. Bis zum Gedenkjahr 2001 sollen zahlreiche Kirchen restauriert und in Jerewan eine Kathedrale geweiht werden. Es bleibt zu hoffen, daß nicht nur die Kirchenbauten zunehmen, sondern daß der Glaube der Menschen mit dieser Entwicklung Schritt hält.

Aschot Manutscharjan

Lebendiges Urgestein

Syrien und seine christliche Minderheit

Etwa zehn Prozent der syrischen Bevölkerung sind Christen, aufgespalten in die verschiedenen orthodoxen bzw. altorientalischen Kirchen. Unter der Herrschaft von Staatspräsident Assad, der einer muslimischen Minderheit angehört, hat sich ein Modus vivendi mit dem System und der muslimischen Mehrheit herausgebildet. Die Kirchen sind dem Regime gegenüber loyal und bleiben in ihren inneren Angelegenheiten unbehelligt.

Während Moslembruderschaften der syrischen Regierung das Leben schwer machen und die Kurdenfrage im Norden des Landes ungelöst ist, scheint es den christlichen Minderheiten Syriens gut zu gehen. Staatspräsident *Hafiz Assad* brachte es in den vergangenen Monaten bei verschiedenen Ansprachen an die Christen auf den Punkt: Ihnen gebühre größter Respekt, denn sie seien in diesem Land ursprünglicher als die Muslime. Deshalb hätten die Christen alle Freiheiten im Staat. Man müsse ihnen keine Rechte geben, denn aufgrund ihrer Ursprünglichkeit besäßen sie diese schon.

„Ein Ideal des Präsidenten, das nicht immer verwirklicht ist", kann man hingegen von jungen Christen in Damaskus hören.
Noch während der Osmanischen Herrschaft bis Anfang dieses Jahrhunderts erlebten die christlichen Konfessionen jenes tragische Spannungsverhältnis von Akzeptanz und Verfolgung, das dann unter französischem Protektorat überwunden schien. Grundlegend war für die Kirchen wie auch für die verschiedenen Volksgruppen der am 9. September 1936 zwischen Frankreich und Syrien unterzeichnete Vertrag zur Vorbereitung der Unabhängigkeit, der *Minderheitengarantien* vorsah. Trotzdem dauerte es zehn Jahre, bis Syrien in die Unabhängigkeit entlassen wurde; am 17. April 1946 verließen die letzten französischen Truppen das Land. Die neugewonnene Freiheit entfaltete sich kaum, da Syrien wie viele arabische und nahöstliche Länder keine innenpolitische Stabilität erlangte.

Wechselvolle Entwicklung der letzten Jahrzehnte

Die neue Freiheit wirkte sich in allen Nahoststaaten in der Gründung von Parteien aus. Der Christ *Michel Aflak*, der 1943 zusammen mit *Salah Bitar* die Arabische Sozialistische Baathpartei (Wiedergeburtspartei) in Syrien gründete, versuchte mit seinem Vorstoß eine nationale wie grenzübergreifende Erneuerung sowie die Einheit im politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich zu verwirklichen. Zwischen 1949 und 1951 erlebte Syrien dann wegen politischer Instabilität mehrere Staatsstreiche; gleichzeitig ermöglichte der Koreakrieg eine wirtschaftliche Blüte.
Die Baathpartei hatte sich im politischen Spektrum Syrien etabliert und im Parlament waren Abgeordnete aller Minderheiten vertreten. Gleichzeitig wuchs aber auch der kommunistische Einfluß. Deshalb drängten die Baathführer auf eine politische Union mit Ägypten, die 1958 in der Ausrufung der Vereinigten Arabischen Republik (VAR) gipfelte. Auf die Union setzte die Bevölkerung zahlreiche Hoffnungen, aber schon bald führte das hegemoniale Auftreten Kairos zur Pressezensur, wirtschaftlichem Niedergang und der Unterdrückung von ethnischen und religiösen Minderheiten. Jede kirchliche Mission wurde untersagt und per Gesetz die Benutzung von (auch christlichen) Büchern verboten, wenn sie „im Gegensatz zum arabischen Nationalgeist die öffentliche Ordnung und Moral oder Religion und Glauben in Frage stellen".

Am 30. September 1961 fand das Staatenbündnis mit der Ausrufung der Arabischen Republik Syrien ein Ende. Dennoch blieb der Traum von innenpolitischer Stabilität unerfüllt. Erneute Putschversuche brachten am 8. März 1963 die Baathpartei an die Macht. Sie war bemüht, dem Land Ruhe zu verschaffen, um die angeschlagene Wirtschaft anzukurbeln. Den Christen war jetzt eine freie Entfaltung gestattet, und zunächst konnten die Konfessionen ihre Schulen und sonstigen Einrichtungen wahren.

Wenige Wochen nach dem Putsch beschloß die Regierung erneut ein Bündnis, das diesmal aus Ägypten, Irak und Syrien bestehen sollte. Flügelkämpfe verhinderten die Unionsbestrebungen und bestimmten bald das innenpolitische Leben Syriens, das sich jetzt im Spannungsfeld von panarabischen Einigungsbemühungen und radikalen nationalen Tendenzen abspielte. In dieser Zeit gelang es einzelnen Minderheiten, u. a. den schiitisch ausgerichteten *Alawiten*, politisch Fuß zu fassen. Sozialistische Grundideen zeigten sich in radikalen Verstaatlichungsmaßnahmen der Regierung (trotz mehrerer Agrarreformen waren 1975 aber noch immer rund 85 Prozent des Bodens in privater Hand). Mit einem weiteren Staatsstreich am 23. Februar 1966 setzte sich der radikale Zweig der Baathpartei durch, der das Land in einen sozialistischen Staat umwandelte und sich eng der Sowjetunion anschloß.

Die Radikalität der neuen Revolutionsregierung wurde auch für die Christen im Land spürbar: Nach den relativ ruhigen Jahren zwischen dem Ende der VAR und der neuen Revolution (1961–1966) begann jetzt eine Leidenszeit für die Kirchen. Mit dem Erlaß Nr. 127 vom 9. September 1967 dekretierte das syrische Erziehungsministerium die Enteignung der christlichen Schulen und die alleinige Kontrolle des Erziehungswesens durch den Staat. Eine Protestbewegung fast aller Kirchen (lediglich die syrisch-orthodoxen Christen nahmen nicht teil, obwohl der Erlaß auch sie betraf), angeführt vom griechisch-orthodoxen Patriarchen *Maximos IV.*, forderte die Rückgabe der damals 118 Schulen. Die Regierung setzte Polizei und Militär ein, um die Gebäude gewaltsam zu besetzen, außerdem ordnete sie die Observierung kultureller Gruppen und Katechetenschulen an. Die Repressalien gipfelten in der Weigerung von Beamten, christliche Namen in amtliche Papiere einzutragen. In dieser Situation, die nach außen das Überleben anderer Parteien oder religiöser Minderheiten in Frage stellte, gelang es den Alawiten, aber auch Drusen und Ismaeliten, ihren politischen Einfluß auszubauen.

Mehr als ein Jahr nach der Revolution mußte Syrien mit dem Verlust der Golanhöhen im Sechstagekrieg ein Trauma überwinden, das zu erneuter innenpolitischer Instabilität beitrug. Selbst einige Kirchen fielen in das allgemeine Lamento über die Konsequenzen des Krieges ein. Außerdem hatten sich die Beziehungen zum Irak wesentlich abgekühlt: 1968 kam es in Bagdad zur Revolution, bei der ein – ebenfalls radikaler – Baathzweig die Macht an sich riß, der aber nicht an einer panarabischen Kooperation mit den Syrern interessiert war. Ein christlicher Massenexodus setzte im Irak ein, der u. a. in syrisches Grenzgebiet führte.
Die Regierung in Damaskus konnte den inneren Unruhen im selben Jahr nur mit einem politischen Schachzug begegnen, indem sie Mitglieder des gemäßigten nationalen Flügels in die politische Verantwortung einband. Mit ausgleichenden Elementen wollte man die innere Stärke zurückerlangen, um so geschlossen gegen den alten Feind Israel und den neuen Gegner Irak aufzutreten. Zu den gemäßigten Neuen

zählte auch Verteidigungsminister *Hafiz Assad*, von Hause aus Historiker und Angehöriger der religiösen Minderheit der Alawiten.
Obwohl der Staat in seiner politischen Konsistenz angeschlagen blieb, mischte Syrien seit 1970 an einer dritten Front mit: In Jordanien förderte die Damaszener Regierung aufständische Palästinenser, um König Hussein zu stürzen. Die Panzerverbände, die bereits jordanisches Territorium überschritten hatten, mußten auf Vermittlung der Sowjetunion zurückgezogen werden. Eine Reihe innenpolitischer Verwicklungen, die zum schwachen äußeren Auftreten Syriens hinzutraten, führten zu einem weiteren Machtkampf. Diesen konnte Hafiz Assad gegen den amtierenden Diktator *Nur ad-Din* für sich entscheiden: Am 13. November 1970 übernahm er die Regierungsgeschäfte; die linke Führung der Baathpartei wurde verhaftet. Ein gesetzgebendes Gremium verfügte die Verfassungsklausel, nach der der Präsident islamischen Glaubens sein muß. Assad selbst sorgte für die Tilgung der Formulierung, daß der Präsident „dem Islam sunnitischer Richtung angehören" müsse. Schwere Unruhen in Homs und Hama, den sunnitischen Hochburgen des Landes, wurden innenpolitisch „korrigiert", wie es in Regierungsdokumenten heißt.

Der Islam ist nicht Staatsreligion

Am 30. Januar 1973 verabschiedete der Volksrat eine *Verfassung*, die Syrien als „demokratisch-sozialistisch-souveränen Volksstaat" und präsidiale Republik bezeichnet. Die Verfassung erkennt keine nationalen Minderheiten an, gewährt aber nach § 35 allen Bürgern Glaubensfreiheit. In Syrien ist der Islam nicht Staatsreligion; nach § 3 der Verfassung sind alle Bürger vor dem Gesetz gleich. Allerdings wird deutlich betont, daß die islamische Rechtslehre eine Hauptquelle der Gesetzgebung sei. Die damit gegebenen Probleme für andere Religionsgemeinschaften versucht man zu überbrücken, indem jede von ihnen ein eigenes Personalstatut hat, durch das eine zivilrechtliche Jurisdiktion im Familien- und Personalbereich ausgeübt werden kann. Den Christen ist es nicht untersagt, sich in der Politik zu engagieren. In der Mitte der 70er Jahre waren z. B. von elf Ministern fünf Christen. Die Bevölkerungsstatistik führt die Zahlen der Religionsgemeinschaften auf, allerdings gibt es keine Angaben über die nichtarabischen nationalen Volksgruppen, zu denen die Armenier, Assyrer, Kurden, Tscherkessen und Turkmenen zählen.
Ein Jahr nach der Ausrufung zum Präsidenten gelang es Assad, einen Zusammenschluß der Baathpartei mit anderen kooperationswilligen Gruppen im Land zu erreichen: Bei den Wahlen 1974 zum Volksrat gewann die neugeschaffene Nationale Progressive Front 140 der 186 Sitze. Zum Vergleich: 1994 entfielen von den insgesamt 250 Sitzen 167 auf die Nationale Front (davon 135 für die Baathpartei, der Rest auf fünf weitere Parteien) und 83 auf unabhängige Kandidaten. Das Parlament, das alle vier Jahre gewählt wird, aber ohne den Präsidenten handlungsunfähig bleibt, ist nahezu paritätisch in Sitze für Bauern und Arbeiter (1996: 127 Sitze) und Angehörige anderer Berufsgruppen (123 Sitze) aufgeteilt.
Auch nahezu 30 Jahre nach seiner Machtübernahme ist Hafiz Assad daran gelegen, die Minderheiten zu schützen. Offizielle Zahlen sind von der Regierung kaum zu bekommen, und statistische Angaben gelten in Syrien grundsätzlich als unzuverlässig, da nie genau bekannt ist, ob Kurden oder Palästinenser (1996: 347 000) mitgezählt werden. Von den fast 14 Millionen Einwohnern (1997; 1960: 4,6 Mio, 1977: 8,7 Mio) bekennen sich 90 Prozent zum Islam. Von ihnen sind wiederum 80 Prozent Sunniten, die Alawiten machen sieben Prozent aus. Zum Christentum zählen rund neun Prozent der Bevölkerung, zur jüdischen Gemeinschaft gehören weniger als 5000 Mitglieder, seitdem die Regierung 1993 die Ausreise von Juden offiziell erlaubt hat.
In Syrien gilt das Prinzip: Die regierende Minderheit garantiert den Schutz der anderen Minderheiten vor der Mehrheit. Das bedeutet nicht, daß die sunnitische Mehrheit von der Politik ausgeschlossen wäre. Wenn diese die Minderheitenpolitik toleriert, erhält sie dafür im Gegenzug wesentlich größere – vor allem wirtschaftliche – Freiheiten als in anderen arabischen Ländern. In Syrien nennt man das die Politik des nationalen bzw. großen Konsenses, und der Syrer in der Stadt oder auf dem Land wird nicht müde, die „wise leadership" Assads zu loben.
Wise leadership ist im Sinne des Präsidenten allerdings nur zu verwirklichen, wenn die innere Sicherheit garantiert ist. Mit einem angstverbreitenden System sollen radikale Gruppen eingeschüchtert werden, insbesondere Moslembruderschaften. Als die Moslembruderschaften 1982 in Hama gegen die Regierung in Damaskus aufbegehrten und ein regelrechter Krieg geführt wurde, war das der dramatischste Moment syrischer Geschichte, der heute in den Schulen entweder verschwiegen oder als konterrevolutionäre Tendenz „nichtwissender Schundlappen" bezeichnet wird. Über die Zahl der Todesopfer von 1982 gibt es kaum verläßliche Angaben. Assad ließ schwerste Waffen gegen Hama einsetzen, so daß eine Zahl von bis zu 10 000 Opfern nicht übertrieben ist. Weit wichtiger war es für die Regierung unmittelbar nach dem Ereignis, im ganzen Land Verhaftungen vorzunehmen, da durch Stammesabhängigkeiten und Clans sichergestellt werden konnte, in weitverzweigten Familien immer wieder einen Moslembruder aufzustöbern.
Zur Vermeidung innerer Krisen möchte Assad schon die Jugend in den Griff bekommen. Die Regierung hat sich deshalb – über die Jahre seit der letzten Revolution hinweg – die Schule zum eigenen Bereich erklärt, so daß sie den Erziehungs- und Bildungsbereich weitgehend alleine kontrolliert. Die christlichen Schulen können zwar wieder selbständig arbeiten, von der Regierung werden jedoch keine Lizenzen zu Neugründungen an die Kirchen vergeben. Kirchenführer sehen darin den konsequenten Vollzug der Revolution, die nur gelingen könne, wenn die Regierung selbst das Bildungswesen in der Hand halte.

Das Bemühen um innere Sicherheit wird in Syrien mit einem wohldurchdachten Instrumentarium des Terrors umgesetzt. Schwere Menschenrechtsverletzungen – und das berichtet nicht nur Amnesty International – sind ein tägliches Problem. Opfer können heute meistens nur im Ausland aufgesucht werden, in der Bevölkerung sind die Geheimdienst- und Foltermethoden bekannt. Wie viele Geheimdienste es in Syrien tatsächlich sind, weiß niemand genau. Amnesty vermutet zwölf oder 13, deren hauptsächliche Schwierigkeit die gegenseitige Rivalität ist. Sie zählen in Syrien zu einem gezielt abgestimmten Instrumentarium von Terror, das vom manischen Sicherheitsbewußtsein der Regierung Assads geprägt wird. Der Taxifahrer, der Passanten in die unmittelbare Nähe der Damaszener Stadtwohnung des Präsidenten fahren muß, läßt die Kundschaft lieber ein paar hundert Meter vor der sogenannten „Sicherheitszone" aussteigen, da er keinen Kontakt mit den dezent gekleideten, aber auffällig postierten Geheimdienstbeamten im Umfeld der Wohnung Assads haben möchte.

Politisches Engagement von Christen ist eine Gratwanderung

Die Gefängnisse mit ihrer katastrophalen und entwürdigenden Einrichtung sind überfüllt. Körperliche Mißhandlung, das Verprügeln bei Gerichtsprozessen und Nahrungsentzug gehören zu den üblichen Methoden. Tragischer wird es bei der harten Folter. Mit gnadenloser Gewaltanwendung, Elektroschocks und Einschüchterungskampagnen – besonders im familiären und verwandtschaftlichen Umfeld von Gefangenen – versucht der Staat Geständnisse zu erpressen, es geht um das Brechen von Menschen. Die Schicksale in Syrien sind kaum dokumentiert, und auch den Kirchen fällt es schwer, Zugang zu Opfern oder Familien zu bekommen.

Kooperation mit dem Regime und politisches Engagement – besonders in Friedensfragen – bleiben für die syrischen Christen eine Gratwanderung. Kirchenvertreter sind sich ihrer moralischen Pflicht bewußt, auf Menschenrechtsverletzungen hinzuweisen. Anonym bleiben wollende Kirchenkreise betonen deshalb auch in jüngster Zeit, sie versuchten, mit schriftlichen Eingaben die Regierung zum Einlenken zu bewegen. Als „politics of silence" bezeichnen Kirchenleute gerne ihr Wirken im Hintergrund – zum Wohle der Betroffenen, aber auch – wer könnte es ihnen verdenken – zu einem guten Teil aus Selbstschutz. Grundsätzlich gilt für die Christen in Syrien, daß sie in einer nahezu uneingeschränkten Loyalität zum Präsidenten leben, so daß Fotografien Assads an Kirchenwänden und Büroräumen nichts Ungewöhnliches sind.

Loyalität gilt es aber auch gegenüber dem möglichen Nachfolger Assads zu zeigen: Nachdem der ältere Sohn Basil im Januar 1994 bei einem Autounfall tödlich verunglückte, wird jetzt der zweite Sohn Baschar „aufgebaut". Der blasse Mediziner Baschar konnte allerdings noch nicht einmal eine militärische Karriere nachweisen und wird deshalb in Schnellkursen zu motivieren versucht. Schon jetzt mehren sich die Zweifel daran, ob er in der Lage sein werde, das Land mit seinen starken Untergrundkräften zu führen. Diese versuchen das Bild erneut zu bestimmen, zur Sorge vieler Christen, da sie ihr ruhiges Minderheitendasein in Gefahr sehen. Der vor wenigen Jahren eingeleitete Dialog zwischen radikalen muslimischen Kräften und der Regierung gilt als gescheitert. Der Taktiker Assad unternahm bereits zu Beginn des vergangenen Jahres den Versuch, mit einer Umarmungsaktion die muslimischen Parteien zu integrieren, aber das Angebot wurde ausgeschlagen.

Für Assad sind die Christen deshalb eine wichtige Stütze. „In Syrien sind die Christen frei", erklärt der griechisch-orthodoxe Erzbischof von Damaskus, *Georg Abu Zachem*. Und diese Freiheit gelte es zu nutzen. Auch wenn sich nicht von politischer Freiheit sprechen läßt, so wird zumindest Loyalität zum System erwartet. Das Handeln der Christen kann und darf nicht gegen den Staat gerichtet sein, umgekehrt ist Gewaltanwendung gegenüber Christen seit Assads Machtübernahme unvorstellbar. Übergriffe sind nur in wenigen Ausnahmefällen bekannt. Neben den panarabischen Tendenzen aus den 50er und 60er Jahren gelten die Kirchen als Garant der nationalen Einheit: Trotz ihres grenzübergreifenden Einflußgebietes mahnen die Patriarchen aller Konfessionen die Unterstützung des Präsidenten bei ihren Gläubigen an. Aber – so meinten zwei Bischöfe – trotz der politischen Stabilität bleibe die Regierung unfähig, die sozialistischen Elemente zu überwinden und das kürzlich nachzuholen, was inzwischen in Mittel- und Osteuropa geschehen sei.

Bei den Christen Syriens macht sich allerdings auch ein grundsätzliches Problem breit, das mehrere Länder des Nahen Ostens betrifft: Der schleichende christliche Exodus ist kaum zu stoppen, da wirtschaftliche Anreize im Ausland die Abwanderung fördern. Bereits 1973 wurde Syrien von einer Massenauswanderung von Christen heimgesucht, wahrscheinlich aufgrund der zunächst unklaren politischen Lage und den Grenzkonflikten mit Israel. Während derzeit eine überdurchschnittliche Auswanderungsquote mit einer unterdurchschnittlichen Geburtenzahl Hand in Hand geht und das Christentum in Syrien so unter schwindendem Einfluß leidet, gelingt es den Kirchen, einander näher zu rücken und der Ökumene neue Impulse zu verleihen. Man ist zum Kompromiß bereit, allerdings ohne seine eigene Identität aufzugeben. Erzbischof Abu Zachem betont, daß friedliche Koexistenz unter den Konfessionen, aber auch mit den Muslimen not tue: „Wir brauchen eine Ökumene des Herzens." Dabei geht es weniger um die Bewältigung theologischer Fachfragen als um eine Lösung der Probleme des Alltags. Hier nähern sich Christen und Muslime in Syrien an. Das gegenseitige Verhältnis bezeichnen Kirchenführer als gut, man respektiere sich und könne voneinander lernen, erklärte ein melkitischer Priester.

Die heute rund 1,26 Millionen Christen in Syrien verteilen sich auf alle orientalischen Konfessionen. Am stärksten vertreten sind nach wie vor die griechisch-orthodoxen Christen

mit 810 000 Gläubigen. Ihr Oberhaupt *Ignatius IV. Hakim* warnt allerdings vor zu großen Erwartungen; die Hoffnung und das Vertrauen würden alle Christen miteinander verbinden. Ähnlich sieht es der Patriarch der syrisch-orthodoxen Kirche (160000 Mitglieder) *Ignatius Zakka I. Iwas*. Jede Konfession habe ihre eigene Tradition, aber man sei so etwas wie lebendiges Urgestein in Syrien: „Wir werden respektiert, aber wir müssen auch untereinander und mit dem Staat zusammenarbeiten." Größere Gruppen machen in Syrien ferner die armenisch-orthodoxen Christen aus (120000), aber auch Melkiten (80000), armenisch-katholische und syrisch-katholische Gläubige (15000 bzw. 20000), einige Lateiner, Maroniten (10000) und evangelische Christen prägen das Bild.

Die Patriarchen und Bischöfe sind häufig im Libanon oder dem Irak geboren. Durch Flüchtlingsbewegungen oder Synodenwahl haben sie den Weg nach Syrien gefunden, wo es besonders im Euphratgebiet noch Gemeinschaften der chaldäischen Kirche gibt (rund 7000 insgesamt in Syrien, im Irak allein 180000). Die einst verfolgte assyrische Kirche des Ostens zählt heute in Syrien noch knappe 30000 Mitglieder (im Irak rund 80000). So gut wie alle Konfessionen finden sich in Damaskus und Aleppo; aber auch in anderen größeren syrischen Städten sind Pfarrbezirke oder Bischofssitze eingerichtet. Allein in Aleppo sind elf Konfessionen vertreten, davon neun mit einem eigenen Bischof. Hier ist unter anderem auch die kleine Minderheit der „National Evangelical Synod of Syria and Lebanon" angesiedelt.

Die Kirchen haben das Recht auf Eigentum ebenso wie auf die Verbreitung publizistischer Erzeugnisse, die sich auf kirchliche Fragen beschränken. Finanziell sind die Konfessionen auf Beiträge ihrer Mitglieder angewiesen, darüber hinaus versuchen sich die Kirchen im Bildungs- und Erziehungsbereich und in der Bereitstellung einer medizinischen Grundversorgung zu engagieren. Kleinere Krankenhäuser sind genauso in christlicher Hand wie Sozialeinrichtungen, Behinderten- und Pflegeheime. Den Caritaseinrichtungen auf katholischer Seite kommt dabei eine bis heute unverzichtbare Aufgabe zu.

Um die religiöse Erziehung zu sichern, halten die Kirchen Sonntagsschulen ab, außerdem versuchen die christlichen Minderheiten ihre jeweilige Tradition mit dem Anspruch zu vermitteln, auch andere Traditionen zu verstehen und als ergänzende Elemente anzuerkennen. Durch Bibelgespräche, Glaubensunterweisung und eine gezielte Jugendarbeit haben die Kirchen in den vergangenen zehn Jahren einen neuen Zulauf bekommen. Häufig suchen Jugendliche gerade bei der Kirche grundlegende Werte und Zukunftsperspektiven, die der sozialistische Staatsapparat nicht ohne politische Einseitigkeiten vermitteln kann. Es wird deshalb gerade Aufgabe der Kirchen sein, künftig für eine intellektuelle und politisch denkende Schicht in der Bevölkerung Sorge zu tragen, die auch nach Assad die christlichen Minderheitenanliegen zu artikulieren vermag.

Matthias Kopp

Kurzinformationen

Vorbereitungsdokument für die zweite Europasynode

Mit der Veröffentlichung der „Lineamenta" (vgl. den Text in: Osservatore Romano, 30./31.3.98) hat der offizielle Vorbereitungsprozeß für die zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa begonnen. Die erste Europasynode fand Ende 1991 statt (vgl. HK, Februar 1992, 65ff.). Eine zweite wurde von Johannes Paul II. bei seinem Deutschlandbesuch im Juni 1996 im Berliner Olympiastadion angekündigt und wird 1999 als letzte in der Reihe der kontinentalen Bischofssynoden vor dem Jubiläumsjahr 2000 abgehalten. Die „Lineamenta" stehen unter der Überschrift „Jesus Christus, lebendig in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa", die vermutlich auch das Synodenmotto abgeben wird.

Der Text befaßt sich in einem ersten Teil mit der geistigen Situation Europas vor der Jahrtausendwende und zeichnet dabei ein eher düsteres Bild: So heißt es z. B., im Westen wie im Osten Europas verbreiteten sich die „Übel eines oft von den Werten der Person und des Geistes losgelösten menschlichen Fortschritts". Es sei in Europa das Bemühen wahrzunehmen, den Bezug auf den christlichen Glauben als Fundament und Ursprung der europäischen Kultur und ihrer Einheit zu eliminieren. Der zweite Teil des Vorbereitungsdokuments handelt von Jesus Christus als dem in seiner Kirche Lebendigen, der dritte von Jesus Christus als Quelle der Hoffnung. Dabei wird sehr stark das Evangelium von Jesus Christus als die wahre Antwort auf die Fragen und Unsicherheiten im heutigen Europa herausgestellt. Die Kirche habe einen Dienst an den europäischen Völkern auszurichten, „die nach den sozialen und politischen Enttäuschungen, angesichts der Ausbreitung des Liberalismus und des Ökonomismus sowie auch des Verlusts der Hoffnung und des Sinns für die Tradition am Ende des zweiten Jahrtausends die Verkündigung des Evangeliums von der Erlösung brauchen". Den „Lineamenta" ist neben einschlägigen Äußerungen Johannes Pauls II. aus den letzten Jahren zum Thema Europa eine Liste von Fragen beigefügt, die den Bischofskonferenzen als Leitfaden für ihre Stellungnahmen zur Synodenvorbereitung dienen sollen. Bis zum 1. November dieses Jahres sollen die Stellungnahmen beim Synodensekretariat eingehen. Es wird empfohlen, in den Bistümern Europas die „Lineamenta" zu verbreiten und zu diskutieren, um so möglichst repräsentative Antworten zu erzielen.

Johannes Paul II. besuchte zum zweiten Mal Nigeria

Johannes Paul II. besuchte vom 21. bis 23. März das westafrikanische Nigeria – nach 1982 zum zweiten Mal. Kirchlicher Höhepunkt dieser 82. Auslandsreise des Papstes bildete die Seligsprechung des Priesters und Trappistenmönches *Ciprian Tansi* (1903–1964) vor zwei Millionen Menschen in der südostnigerianischen Katholikenhochburg Onitsha. In seinen Ansprachen während dieses Besuches hielt der Papst seinen Zuhörern in dem von Kriegen, Korruption, Elend und Kriminalität geplagten Kontinent den Asketen Tansi als glaubwürdiges Vorbild vor Augen. Die Begeisterung, mit der die Seligsprechung gefeiert wurde, zeigte über den unmittelbaren Anlaß hinaus die Bedeutung dieses Schrittes für die afrikanischen Katholiken. Mit Spannung war erwartet worden, wie der Papst dem nigerianischen Machthaber General, *Sani Abacha*, begegnen würde. Der Papst kam nach Nigeria im Wissen, daß Abacha versuchen würde, die Reise propagandistisch als Erfolg für die eigene politische Sache auszuschlachten. Anders als der Papst hatte US-Präsident *Bill Clinton* bei seiner jüngsten Afrikareise Nigeria gemieden. Vom benachbarten Ghana aus prangerte Clinton die Militärdiktatur Abachas als eines der großen afrikanischen Übel an. Der Papst mischte sich wiederholt in seinen Ansprachen in die politischen Angelegenheiten seines Gastlandes ein und forderte ein Ende der Unterdrückung und einen Übergang zu demokratischen Verhältnissen. Bei einem Höflichkeitsbesuch bei Abacha in der Hauptstadt Abuja setzte Johannes Paul II. sich für die Begnadigung von mehr als 60 politischen Gefangenen ein. Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* überreichte dem nigerianischen Außenminister eine Liste mit Namen von Inhaftierten, die zuvor von Angehörigen der Gefangenen sowie Menschenrechtsorganisationen beim Apostolischen Stuhl eingereicht worden waren. In einer Ansprache vor den Bischöfen des Landes entwickelte der Papst eine Vision von der Rolle der Kirche in Nigeria. Sie müsse ihren Beitrag zum friedlichen Übergang des Landes zur Demokratie leisten und zu einem fairen und offenen Dialog mit allen Sektoren der Gesellschaft bereit sein. Das dürfe sie jedoch nicht daran hindern, entschieden und in aller Offenheit die kirchliche Position zu Gerechtigkeit, zur Achtung der Menschenrechte, zur Religionsfreiheit und zu ethischen Aspekten der Gesetzgebung einzubringen.

Internationales katholisch-jüdisches Verbindungskomitee trat zusammen

Das internationale katholisch-jüdische Verbindungskomitee trat vom 23. bis 26. März zu seiner 16. Sitzung zusammen, erstmals seit seinem Bestehen im Vatikan. Das Komitee vereinigt Vertreter des Apostolischen Stuhls sowie des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Beziehungen, einer Dachorganisation, der zahlreiche jüdische Institutionen angehören wie der Jüdische Weltkongreß, B'nai B'rith International u. a. Das Treffen fand eine Woche nach der Veröffentlichung des Schreibens zur Schoa (vgl. HK, April 1998, 166 f.; 189 ff.) der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum statt. Zu den thematischen Schwerpunkten des Treffens gehörten Fragen der Darstellung der jeweils anderen Seite im Erziehungsbereich. Eine gemeinsame Erklärung zum Zusammenhang von Ökologie und Schöpfungsglauben wurde veröffentlicht. Im Kommuniqué wird auch die Diskussion über die vatikanische Stellungnahme zur Schoa resümiert. Der Vizepräsident des Jüdischen Weltkongresses, *Gerhard Riegner*, wies demnach darauf hin, die jüdische Gemeinschaft sei „tief beeindruckt" gewesen von den „starken Passagen" des Textes: etwa denen über die Notwendigkeit der Reue (teshuva) der Kirche, über die bindende Verpflichtung, daß so etwas nie wieder geschehen dürfe, sowie die Entschlossenheit der Kirche, sich der schmerzlichen Geschichte des Antijudaismus in ihren Reihen stellen zu wollen. Enttäuscht zeigte sich Riegner darüber, daß sich das Dokument zu wenig klar über den Zusammenhang zwischen der antijüdischen Lehre der Kirche und dem politischen und kulturellen Klima äußere, das die Schoa erst möglich gemacht habe. Deutlich reserviert zeigte sich Riegner auch in bezug auf die Darstellung einiger historischer Zusammenhänge in dem vatikanischen Dokument. Insgesamt schloß er sich der Einschätzung von Kardinal Cassidy an, daß das Dokument nicht einen Schlußpunkt, sondern einen weiteren Schritt auf dem Weg zu weiterer Entwicklung darstelle. Kardinal Cassidy schlug die Bildung einer gemeinsamen jüdisch-katholischen Arbeitsgruppe aus Fachleuten vor, die mehr Klarheit bringen solle in die Rolle des Vatikans gegenüber der nationalsozialistischen Judenvernichtung.

Deutsche Sektion Pax Christi feiert 50jähriges Bestehen

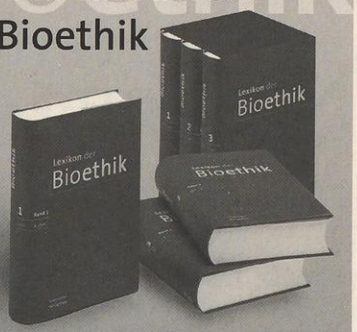
Zum Gedenken an ihre Gründung am 3. April 1948 im niederrheinischen Marienwallfahrtsort Kevelaer hat die deutschen Sektion der Internationalen Katholischen Friedensbewegung Pax Christi in einer Ende März veröffentlichten Erklärung den bewegten Entwicklungsprozeß von einer „Gebets- und Wallfahrtsbewegung der frühen Jahre zu einer spirituell-politischen Aktionsbewegung heute" beschrieben und zugleich Perspektiven für die künftige Arbeit benannt. In Erinnerung an die der Gründung vorausgehende Versöhnungsinitiative des Bischofs von Lourdes, *Pierre-Marie Théas* (vgl. HK, Juli 1995, 349 f.), heißt es in der Erklärung: Die menschliche, geistliche und politische Bedeutung dessen, was vor mehr als 50 Jahren in Frankreich begann, sei heute nur noch schwer nachvollziehbar, die Erinnerung daran zeige aber vor allem: „Die biblische Versöhnungsbotschaft ist die

unüberholbare Grundlage aller christlichen Friedensarbeit". Sie bleibe Ausgangspunkt und Ziel des praktischen Friedenshandelns der Kirche. Was zwischen Franzosen und Deutschen und 20 Jahre später zwischen Polen und Deutschen geschah, zeige die Bedeutung von Versöhnung und Umkehr für politische Verständigungsprozesse zwischen Völkern. Heute stehe Pax Christi, nachdem sich sein Friedensverständnis um die Dimension der Gerechtigkeit erweitert hat, vor dem Problem, öffentlich nicht mit einem bestimmten Thema identifizierbar zu sein. Gerade die thematische Vielfalt biete aber eine gute Voraussetzung, um auf wechselnde Herausforderungen angemessen reagieren zu können. Zu den künftigen Perspektiven der Arbeit von Pax Christi heißt es: „Angesichts einer schleichenden Wiedergewöhnung an die ‚Normalität' militärischer Konfliktlösungen als Mittel der Politik sieht es Pax Christi als eine vorrangige Aufgabe an, mit Beharrlichkeit und Geduld an der Erweiterung ziviler Handlungsmöglichkeiten in Konflikten zu arbeiten." Anläßlich des Jubiläums erinnerte der Generalsekretär der heute nach eigenen Angaben 5300 Mitglieder starken deutschen Sektion, *Joachim Garstecki*, daran, daß bis zum Zweiten Weltkrieg Friedensarbeit in der katholischen Kirche etwas nahzu Unbekanntes gewesen sei. Pax Christi sei es gelungen, Frieden dauerhaft als Frage kirchlicher und christlicher Verantwortung bewußt zu machen. Der Präsident der deutschen Sektion, der Trierer Bischof *Hermann Joseph Spital* unterstrich, die Kirche brauche unbequeme Christen und unbequeme Initiativen wie Pax Christi, als „Stachel im Fleisch" im Dienst für den Frieden.

Leitlinien kirchlicher Arbeit in Ostdeutschland

„Kirche mit Hoffnung" heißt eine jetzt veröffentlichte Studie zur künftigen *kirchlichen Arbeit in Ostdeutschland*, die von einer Arbeitsgruppe aus den ostdeutschen EKD-Gliedkirchen erstellt wurde. Der Text betont den unverzichtbaren missionarischen Auftrag der Kirche gerade angesichts der nichtchristlichen Mehrheit in den neuen Bundesländern. Es bestehe ein enormer Bedarf an einer neu zu gestaltenden „Sprachlehre des Glaubens", „die zu ungezwungener, dialogisch angelegter Kommunikation ermutigt und dazu hilft, das Evangelium den Menschen von heute in einer Sprache nahezubringen, die ihnen verständlich ist". Auch sei trotz großer finanzieller Belastungen die Erhaltung der *Kirchengebäude* als Anknüpfungs- und Konzentrationspunkten für die missionarische Arbeit eine bleibende Aufgabe. Das Leben der Kirche müsse in Zukunft mehr als bisher vom Engagement ihrer Mitglieder geprägt sein, sowohl der Haupt-, wie der Neben- und Ehrenamtlichen. Zwar wird sich für die Studie die Zukunft der evangelischen Kirche in Deutschland in den Gemeinden entscheiden. Aber in den neuen Bundesländern komme zukünftig der Arbeit innerhalb einer *Region* mehr Bedeutung zu: „Die Region entwickelt sich zu einer Ebene, in der Kirche erlebbar wird und zugleich überschaubar bleibt. Sie liegt zumeist unterhalb einer institutionalisierten Bezugsgröße wie etwa der des Kirchenkreises." Sowohl in Großstädten wie in ländlichen Gebieten gelte es, den „Kirchturmhorizont der eigenen Parochie" zu überwinden. Im Blick auf die kirchlichen Mitarbeiter heißt es, die Kirchen würden nicht darum herumkommen „sich bei der Festsetzung der Gehälter weniger am Öffentlichen Dienst als an ihrer jeweils eigenen Finanzlage zu orientieren". Von hauptamtlichen Mitarbeitern werde in Zukunft viel Flexibilität und Mobilität erwartet; nicht so sehr „der residierende Pfarrer als der reisende Apostel" sei gefragt: „Als qualifizierter Pfarrer, Pädagoge oder Gemeindemitarbeiter fährt er oder sie von Station zu Station und besucht die Christen am Ort." Der EKD empfiehlt die Studie die Einrichtung eines „Pools", um die zahlreichen Reformvorschläge zur Neuorientierung kirchlicher Arbeit aus West und Ost zu sammeln und zu sichten.

Weltweit einmalig:
Das Standardwerk zur Bioethik



Lexikon der Bioethik

Herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Wilhelm Korff, Lutwin Beck und Paul Mikat in Verbindung mit Albin Eser, Kurt Heinrich, Ludger Honnefelder, Gerfried W. Hunold und Gerhard Mertens.

Das Lexikon der Bioethik bietet umfassende Orientierung und detaillierte Information. Auf mehr als 2.500 Seiten antworten über 400 namhafte WissenschaftlerInnen in weit mehr als 500 Einträgen auf die ethischen Fragen der Gegenwart. In einer Themen-vielfalt von *ABC-Waffen* bis *Zivilisationskrankheiten* greifen sie Probleme auf, stellen Lösungsansätze dar und diskutieren ethische Positionen.

Fordern Sie bitte unseren Subskriptionsprospekt an!

3 Bände mit jeweils ca. 720 Seiten.
Geb. mit Schutzumschlag im Schuber.
Gesamtpreis DM 598,-/öS 4365/sFr 538,-
[3-579-00264-3]

Subskriptionspreis bis 30.9.1998:
DM 498,-/öS 3635/sFr 448,-

BESTELLUNG
an das Gütersloher Verlagshaus, Postfach 450, 33311 Gütersloh
FAX 05241 / 74 05 48
Internet: http://www.guetersloher-vh.de
e-mail: info@guetersloher-vh.de
Ich bestelle das **LEXIKON DER BIOETHIK** zum **Subskriptionspreis** von DM 498,-/öS 3635/sFr 448,- (bis **30.9.1998**)

NAME/VORNAME BERUF

ADRESSE

DATUM/UNTERSCHRIFT

Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus

Notizen

Eine Fortschreibung ihres Hirtenwortes „Gerechtigkeit schafft Frieden" von 1983 plant die Deutsche Bischofskonferenz. Das neue Wort mit dem Titel „Das Friedensproblem an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend" soll den friedens- und sicherheitspolitischen Veränderungen seit den 80er Jahren Rechnung tragen. In den Entstehungsprozeß des Textes einfließen sollen die Ergebnisse einer interdisziplinär besetzten Fachkonferenz Ende März, die unter der Leitung des Vorsitzenden der Kommission für weltkirchliche Aufgaben, des Rottenburg-Stuttgarter Bischofs Walter Kasper, stand. Schwerpunkte bei dieser Konferenz waren die Konfliktpotentiale internationaler Wirtschaftsbeziehungen, die Ambivalenz moderner Technologien, die Frage des Umgangs mit belasteter Vergangenheit sowie verschiedene Konzepte international-kooperativer Friedenssicherung.

Um zu einer praktischen Umsetzung des gemeinsamen Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen beizutragen, hat sich ein Jahr nach dessen Veröffentlichung und angeregt durch das Katholisch-Soziale Institut der Erzdiözese Köln ein „Initiativkreis für Solidarität und Gerechtigkeit" gebildet. Zu dessen Initiatoren zählen der Katholische Deutsche Frauenbund, das Kolpingwerk, der Bundesverband der Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung, der Bund Katholischer Unternehmer sowie der Familienbund der deutschen Katholiken. In einer Ausschreibung, die an Politiker, Medienvertreter und Vertreter einschlägig interessierter gesellschaftlicher Gruppierungen und Organisationen ging, heißt es, man wolle die Verantwortlichen in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche auf die Ziele Solidarität und Gerechtigkeit verpflichten.

Der Erzbischof von Berlin, Kardinal Georg Sterzinsky, hat den 1993 gegründeten internationalen Priesterseminarkurs „Redemptoris Mater" in ein „auf Dauer angelegtes Seminar" umgewandelt. Damit hat das Erzbistum Berlin zusätzlich zu seinem Priesterseminar „Sankt Petrus" eine zweite Ausbildungsstätte für Priesteramtskandidaten. Geführt wird sie von den „Geistlichen Gemeinschaften des neokatechumenalen Weges". Beim Berliner „Redemptoris Mater"-Seminar handelt es sich um die erste Einrichtung dieser Art in Deutschland. Nach Angaben seines Rektors Silvano Latini bestehen weltweit 35 derartige Einrichtungen. Die Ausbildung in dem neuen Seminar findet in Kooperation mit der Päpstlichen Universität Gregoriana statt. Vor fünf Jahren war der Plan, ein Priesterseminar dieses Typs zu errichten, auf Widerstände gestoßen und zunächst zugunsten eines bloßen Seminarkurses fallengelassen worden (vgl. HK, Mai 1993, 221 f.)

Die katholische Kirche in Belgien hat die neuesten Zahlen zum kirchlichen Leben vorgelegt, die 1996 erhoben wurden. Demnach wurden 1996 in Belgien 68 Prozent aller Neugeborenen getauft; 76 Prozent im flämischen, 67 Prozent im wallonischen Landesteil und 27,5 Prozent in Brüssel. Kirchlich getraut wurde im Landesdurchschnitt ziemlich genau die Hälfte der Eheschließenden, wobei die Werte für Wallonien und Flandern hier fast gleich waren. In Brüssel kamen dagegen auf hundert Eheschließungen nur 23 kirchliche Trauungen. Die Besucher der Sonntagsgottesdienste wurden 1996 nicht gezählt. Bei der letzten Zählung im Jahr 1995 erfüllten 13 Prozent der Katholiken ihre Sonntagspflicht (Flandern 15, Wallonien 11 und Brüssel 7,4 Prozent). Die weitaus höchsten Prozentsätze sowohl bei Taufen wie bei Eheschließungen und dem Besuch des Sonntagsgottesdienstes wurden im deutschsprachigen Teil Belgiens registriert.

Die Kommission der Französischen Bischofskonferenz für Einwanderungsfragen (Vorsitzender: der Bischof von Versailles, Jean-Charles Thomas) hat die Anliegen von Kirchenbesetzern verteidigt. Eine am 7. April veröffentlichte Erklärung unter dem Titel „Ich habe das Elend meines Volkes gesehen" erläutert die Rolle von Kirchen zur Aufnahme von Einwanderern ohne Aufenthaltsstatus. Wenn die Türen der staatlichen Verwaltung sich schlössen, seien die Kirchen oftmals der letzte Ausweg. Die Bischöfe fordern die Regierung auf, die Lage von Ausländern ohne Aufenthaltsstatus zu bereinigen. Dies sei keine Frage von „Großzügigkeit", sondern von „Realismus". Die Bischöfe setzten sich vor allem für jene Einwanderer ein, denen im Fall einer erzwungenen Rückkehr in ihren Heimatländern Gefahren für Leib und Leben drohen. Innenminister Jean-Pierre Chevènement kritisierte unterdessen die Haltung der katholischen Kirche scharf. Wegen ihrer ausländerfreundlichen Haltung schob er ihnen sogar Mitschuld am wachsenden Rechtsextremismus zu. In Frankreich werden gegenwärtig zwei Kathedralen und drei Pfarrkirchen von Ausländern besetzt gehalten.

Zum neuen lutherischen Bischof von Oslo wurde Ende März Gunnar Staalsett ernannt. Der Nachfolger von Andreas Aarflot, der im Juli nach 21 Jahren aus dem Amt scheidet, war von 1985 bis 1994 Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes. In einer ersten Abstimmungsrunde waren Gemeinderäte, Pastoren und Religionslehrer zur Wahl unter fünf Kandidaten aufgefordert. Danach haben die Bischöfe Norwegens sowie der Nationale Kirchenrat ihre Empfehlung an die Regierung weitergegeben, die zusammen mit dem König die Ernennung vornahm. Der Bischof von Oslo ist als Primus inter pares Vorsitzender der norwegischen Bischofskonferenz. Nach den neuesten statistischen Angaben des Lutherischen Weltbundes hat die Norwegische Kirche 3,8 Millionen Mitglieder.

Berichtigung:

In unserem Aprilheft ist auf Seite 183, rechte Spalte, durch ein technisches Versehen leider die letzte Zeile des Interviews mit Professor Albin Eser weggefallen. Der letzte Satz des Interviews lautet vollständig: „Diese wird natürlich um so größer sein, je mehr bereits für die Prävention getan wird."

Im nächsten Heft

- Wohin steuert das ZdK?
- 50 Jahre UN-Menschenrechtserklärung
- Wie weit trägt der Kommunitarismus?
- Österreich nach der Bundespräsidentenwahl
- Hildegard von Bingen heute
- Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen: Möglichkeiten und Grenzen

HERDER / SPEKTRUM



Band 4591, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80

Soziale, kulturelle, religiöse und rechtliche Aspekte des islamischen Familienlebens zwischen Tradition und Moderne.



Band 4622, DM 14,80
öS 108,- /SFr 14.80

Die tiefe Erfahrung östlicher Religionen: wer sich mit dieser Denkweise vertraut macht, wird eine tiefere Heiterkeit in sich selbst entdecken.



Band 4652, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80

Ein Kompendium der Weisheit religiöser Überlieferungen. „Informativ, intelligent und hilfreich" (B. Schellenberger).



Band 4638, DM 29,80
öS 218,- /SFr 28.-

Endzeitfieber gibt es nicht nur heute, angesichts der Jahrtausendwende. Immer wieder folgten Menschen ihren Propheten...



Band 4463, DM 19,80
öS 145,- /SFr 19.80

Westen und Osten begegnen sich im Dialog, lebendig, erzählerisch, informativ – und zukunftsorientiert.



Band 4533, DM 18,80
öS 137,- / SFr 18.80

Wie sich alltägliche Situationen in meditative Übungen umwandeln lassen und wie man neue Kraft aus eigener Stärke gewinnt.

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

Erhältlich in jeder Buchhandlung oder beim Freiburger Buchversand, Habsburgerstr. 116, 79104 Freiburg, Tel. 0761/2717-328 - Fax 0761/2717-360.

Die Gemeinde für das dritte Jahrtausend



HERDER

HANSPETER OSCHWALD

Bibel, Mystik und Politik

Die Gemeinschaft Sant' Egidio

144 Seiten, Paperback,
DM 24,80
öS 181,– /SFr 24.–
ISBN 3-451-26494-3

NEU

Die Gemeinschaft Sant' Egidio hat sich international einen Namen gemacht – nicht nur durch die Ausrichtung der jährlichen Weltfriedensgebetstreffen der Führer aller großen Religionen, sondern auch durch ihre Friedensbemühungen in zahlreichen Krisenherden. Angefangen hat das weltweite ‚Netzwerk sozialer Mystiker' durch bleibende Kontakte ehemaliger römischer Studienkollegen aus aller Welt. Hanspeter Oschwald, Auslands-Chef beim Nachrichtenmagazin Focus, porträtiert Entwicklung und Gegenwart dieser ökumenischen Gemeinschaft, die als ein überzeugendes Modell von Kirche für heute und morgen gelten kann.

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

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Arno Anzenbacher, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1997. 247 S. 34,80

Peter Arnold (Hg.), Kommt, laßt uns jubeln vor dem Herrn. Band 2. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer + Les Éditions de l'Abbaye de Sylvanès 1997. 294 S. 38,– DM.

Christoph Barth, Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997. 178 S. 44,– DM.

Bruno Borchert, Mystik. Das Phänomen – Die Geschichte – Neue Wege. Herder/Spektrum Band 4530, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997. 416 S. 29,80 DM.

Benno Bühlmann, Kirche und Medien im Konflikt. Der „Fall Drewermann" als Beispiel mangelnder Kommunikationskultur in der Kirche. db-Verlag, Luzern 1997. 150 S. 24,– sFr.

Curt Creutz, Die „Zweiheit in Einheit" von Mutter und ungeborenem Kind. Grundsatzfragen zur Unteilbarkeit des Lebensschutzes im Schwangerschaftskonflikt. LIT Verlag, Münster – Hamburg – London 1997. 248 S. 49,80 DM.

Erwin Fahlbusch/Jan Milič Lochman/John Mbiti/Jaroslav Pelikan/Lukas Vischer (Hg.), Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, Band 5: Register. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. 1332 Spalten. 286,– DM.

Gerhard Feige/Ulrich Kühn, Wege der Kirchen im Umbruch der Gesellschaft. Eine ökumenische Bilanz. Benno Verlag, Leipzig 1998. 184 S. 24,80 DM.

Christoph Gellner, Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997. 366 S. 58,– DM.

Karl-Rahner-Stiftung (Hg.), Karl Rahner, Sämtliche Werke, Band 8: Der Mensch in der Schöpfung. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien + Benziger Verlag, Zürich – Düsseldorf 1998. 548 S. 158,– DM.

Walter Kerber, Sozialethik. Grundkurs Philosophie 13. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1998. 172 S. 28,– DM.

Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen, Kirchen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland. Verlag Olzog, Landsberg 1997. Loseblattwerk in einem Ordner. 168,– DM.

Hartmut Kreß/Wolfgang Erich Müller, Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997. 240 S. 49,– DM.

Carlo Maria Martini, Spuren des Heiligen Geistes. Beobachtungen und Anstöße. Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1998. 96 S. 19,80 DM.

Peter J. Opitz (Hg.), Grundprobleme der Entwicklungsregionen. Der Süden an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Verlag C. H. Beck, München 1997. 262 S. 24,– DM.

Joseph Kardinal Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997. 319 S. 32,– DM.

Anton Rauscher (Hg.), Zukunftsfähige Gesellschaft. Beiträge zu Grundfragen der Wirtschafts- und Sozialpolitik. Verlag Duncker & Humblot, Berlin 1998. 217 S. 56,– DM.

Wolfgang Röd, Kleine Geschichte der antiken Philosophie. Verlag C. H. Beck, München 1998. 319 S. 12,– DM.

Gérard Rossé, Christsein in Gemeinschaft. Bibeltheologische Reflexionen zu den johanneischen Schriften. Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1998. 144 S. 28,– DM.

Anton Rotzetter, Mit-Leiden. Ein Kreuzweg. Paulusverlag, Freiburg i. Ü. 1998. 48 S. 29,80 DM.

Thomas Daniel Schlee/Dietrich Kämper (Hg.), Olivier Messiaen. La Cité céleste – Das himmlische Jerusalem. Über Leben und Werk des französischen Komponisten. Wienand Verlag, Köln 1998. 240 S.

Hansjakob Stehle, Graue Eminenzen – Dunkle Existenzen. Geheimgeschichten aus vatikanischen und anderen Hinterhöfen. Patmos Verlag, Düsseldorf 1998. 196 S. 39,80 DM.

Arthur F. Utz (Hg.), Thomas von Aquin: Religion – Opfer – Gebet – Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar. Bonifatius Verlag, Paderborn 1998. 346 S. 68,– DM.

Gunther Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. Band 1: 1996. 719 S. 68,– DM, Band 2: 1997. 816 S. 88,– DM. Verlag Walter de Gruyter, Berlin – New York.

Paul M. Zulehner, Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit (Sir 22,6). Wider den kirchlichen Wort-Durchfall. Schwabenverlag, Ostfildern 1998. 64 S. 14,80 DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 5/1998

Roman Bleistein SJ: Erlebnisgesellschaft – *Hans Waldenfels SJ:* Theologie der Religionen. Problemstellung und Aufgabe – *Franz Gruber:* Die kreative Natur und der Glaube an den Schöpfergott – *Wolfgang Beinert:* Dialog und Gehorsam in der Kirche – *Ursula Nothelle-Wildfeuer:* Zivilgesellschaft. Kommunitaristische Romantik oder sozialethisches Konzept – *Gerhard Schmied:* „Fremde Heimat Kirche". Zur 3. Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD – *Paul Konrad Kurz:* Paul Celan. Dichter nach dem Holocaust.

DIAKONIA
Heft 3/1998

Schwerpunkt: Als Priester leben

Wilhelm Zauner: Leben mit einem wandelbaren Priesterbild – *Bernd Jochen Hilberath:* „Ich bin es nicht". Grundlegendes zur Aufgabe des priesterlichen Dienstes – *Norbert Mette:* „Habe ich denn alles falsch gemacht?" Kirchlicher Ordo im Wandel – *Heribert Hallermann:* Priesterliche Identität gewinnen in Abgrenzung oder in Kooperation? – *Udo Zelinka:* Das Profil des Priesters in Übergangszeiten.

Verlag Herder

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 6 52. Jahrgang Juni 1998

Es wäre schlimm, den Mut zu verlieren und zu meinen, daß das Evangelium unserem Europa nichts mehr zu offenbaren hat.

Paul Valadier

Europa und die Christen

Die Entscheidung über den Teilnehmerkreis für die europäische Einheitswährung ab dem 1. Januar 1999 ist gefallen; die Umstellung von den nationalen Währungen der elf beteiligten Länder auf den Euro läuft auf vollen Touren. Es stehen Beitrittsverhandlungen zur Europäischen Union für etliche Länder zwischen Estland und Malta bevor. Weitere Kandidaten aus Ost- und Südosteuropa befinden sich auf der Warteliste für die nächste Erweiterungsrunde. Kein Zweifel: „Wieder einmal stehen die in der Europäischen Union mehr oder minder vereinigten Staaten Westeuropas an einer Wegmarke" (Neue Zürcher Zeitung, 2./3.5.98).
Gilt das auch für die Christen und ihre Kirchen in den Ländern der europäischen Union und darüber hinaus in ganz Europa? Sind sie aktive Mitspieler bei der neuen Etappe der europäischen Entwicklung oder eher Zaungäste? Sind sie für die damit verbundenen Aufgaben und Herausforderungen ausreichend gerüstet? Lassen sich aus dem viel beschworenen christlichen Erbe Europas überhaupt noch Funken schlagen?

Die Kirchen Europas befinden sich in einem Schwächezustand

Die europäische Einigung nach dem Zweiten Weltkrieg war und ist *kein christliches Projekt*, auch wenn in der Anfangszeit der EWG christlich-demokratische Parteien in mehreren Gründerstaaten die maßgebliche politische Kraft waren und jedenfalls die katholische Kirche die Einigungsbemühungen mit wohlwollender Zustimmung begleitete. Die Vergemeinschaftung begann aber mit der Schwerindustrie (Montanunion) und bis heute ist die Herstellung eines einheitlichen Wirtschafts-, Handels- und jetzt auch Währungsraums das vorherrschende Element geblieben: Europa soll sich im globalen Wettbewerb der Standorte gegenüber Nordamerika und Japan besser behaupten können.

Politisch ist das EU-Europa keine „Heilige Allianz", wie sie die christlichen Monarchen Rußlands, Österreichs und Preußens nach den Erschütterungen durch die Französische Revolution und dem ihr folgenden Siegeszug Napoleons schlossen. Es handelt sich vielmehr um den Zusammenschluß demokratischer Rechtsstaaten, deren Gesellschaften nicht durch einheitliche religiös-weltanschauliche Prägungen zusammengehalten werden und in denen das Verhältnis des Staates zu den Kirchen und Religionsgemeinschaften sehr unterschiedlich geregelt ist. Die angestrebte politische Union soll Europa, dessen frühere Großmächte diesen Status längst eingebüßt haben, sowohl zur Regelung der eigenen Angelegenheiten wie als Partner in der Welt handlungsfähiger machen. Die früher kommunistischen Staaten drängen vor allem deshalb in die EU, um ihre Hinwendung zu Rechtsstaatlichkeit, Demokratie, Marktwirtschaft und gesellschaftlichem Pluralismus abzusichern und möglichst unumkehrbar zu machen.

Europa ist aber auch *kein kirchliches Projekt*, jedenfalls nicht in dem Sinn, daß der Kontinent für seine Kirchen eine selbstverständliche oder gar vorrangige Bezugsgröße wäre. Die katholische Kirche ist weltkirchlich strukturiert; selbst kontinentalkirchliche Bischofssynoden wie zuletzt diejenige

für Asien finden in Rom als dem Zentrum der Weltkirche statt. Die reformatorischen Kirchen sind im Regelfall Landeskirchen unterschiedlicher Größenordnung, von der Kirche von Schweden bis zur Landeskirche von Schaumburg-Lippe. Die Anglikanische Gemeinschaft umfaßt vor allem Kirchen in früheren britischen Kolonien. Die Orthodoxie ist nationalkirchlich organisiert; die Kirchen Rußlands, Bulgariens oder Griechenlands sind stark mit der jeweiligen nationalen und kulturellen Tradition verbunden.

Die in den letzten Jahrzehnten geschaffenen Strukturen für die Zusammenarbeit der Kirchen innerhalb der Europäischen Union oder auf gesamteuropäischer Ebene (auf katholischer Seite vor allem der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und die Kommission der Bischofskonferenzen in der EU; auf reformatorisch-anglikanisch-orthodoxer Seite die Konferenz Europäischer Kirchen) leisten wichtige Lobby- und Koordinierungsarbeit. Aber ihre Möglichkeiten sind aus verschiedenen Gründen begrenzt. Insgesamt ist für die Christen und Kirchen in Europa die europäische Dimension ihres Christ- bzw. Kircheseins von untergeordneter Bedeutung, wenn sie denn überhaupt eine Rolle spielt.

Daß Christen und Kirchen in Europa das Hemd in diesem Sinn näher ist als der Rock, ist zunächst nur zu gut nachzuvollziehen. Schließlich haben sie derzeit mit erheblichen internen wie äußeren Schwierigkeiten zu kämpfen, die sich in den kommenden Jahren möglicherweise noch stärker bemerkbar machen werden. Die traditionell prägenden Kirchen in der Westhälfte Europas, ob katholisch, anglikanisch oder protestantisch, befinden sich durchweg in einem *Schwächezustand*, dessen Wurzeln mehr oder weniger weit zurückreichen. Symptome für diesen Schwächezustand sind der Rückgang praktizierter Kirchlichkeit, die schleichende, aber dennoch nicht zu übersehende Erosion des christlichen Glaubensgutes in vielen Köpfen, eine zunehmende Fragmentarisierung des kirchlichen Lebens in Gruppen und Grüppchen und nicht zuletzt eine verbreitete Hilflosigkeit bei der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Veränderungen des späten 20. Jahrhunderts.

Das Christentum taugt nicht als europäische Zivilreligion

Im früher kommunistischen Teil Europas wiederum macht den Kirchen nach wie vor das Erbe des alten Systems zu schaffen; es sind viele Verwundungen und Spaltungen zurückgeblieben. Die rechtliche Regelung der Staat-Kirche-Beziehungen unter den neuen Verhältnissen erweist sich teilweise als mühsam, ebenso die seelsorgliche Arbeit in einer vielfach desorientierten Bevölkerung. Das Stichwort „Europa" erweckt in manchen kirchlichen Kreisen auf diesem Hintergrund denn auch eher Ängste als Hoffnungen; man befürchtet, durch die fortschreitende politische, wirtschaftliche und kulturelle Integration in einen verhängnisvollen Sog hineingerissen zu werden, der traditionelle Glaubensmilieus wegspülen könnte.

Bei allen regionalen und konfessionellen Unterschieden im einzelnen stehen die Kirchen in Europa heute alles andere als glänzend und unangefochten da. Aber das gilt ja auch für das europäische Projekt selber, in das sie hineinverflochten sind und für das sie ihren Beitrag leisten wollen: Viele Menschen fragen sich, ob die weitere wirtschaftliche Integration nicht mit gravierenden Nachteilen für soziale Standards und für die Gestaltung der Arbeitswelt erkauft wird. Es muß sich auch erst zeigen, ob es der Europäischen Union gelingt, die nächsten Erweiterungsrunden zu bewältigen, ohne das bisherige institutionelle Gefüge zu überdehnen und neue Spannungen hervorzurufen. Als eine Reaktion auf die Verlagerung von Kompetenzen auf die europäischen Institutionen machen sich vielerorts in Europa sprachlich-kulturelle Regionalismen bemerkbar. Man vermißt schließlich häufig die zündende Idee, die bei den Menschen neue Begeisterung für das europäische Projekt wecken könnte.

Dementsprechend fallen auch die Erwartungen recht unterschiedlich, teilweise sogar widersprüchlich aus, die sich derzeit in Europa und speziell im Blick auf dessen weitere Integration an die Kirchen richten. Für die einen sind die Kirchen bzw. der christliche Glaube so etwas wie ein zwar ferner, aber unverzichtbarer Sinn- und Wertehorizont: Man würdigt bei Gelegenheit die christliche Tradition Europas, verhält sich aber gegenüber kirchlich-christlicher Einmischung in die wirtschaftlichen und politischen Debatten über die Zukunft des Kontinents skeptisch bis ablehnend.

Für die anderen haben die Kirchen gerade und zuallererst die Aufgabe, sich zugunsten der in Europa sozial an den Rand Gedrängten zu Wort zu melden, ein Gegengewicht zu einem Europa der Großkonzerne und der überbordenden Brüsseler Bürokratie schaffen zu helfen. Wieder anderen liegt vor allem an den vom Christentum mitgeprägten Lebensformen als Schutzwall und Sicherung für die kulturelle und nationale Identität angesichts bedrohlicher Vereinheitlichungstendenzen.

Keine dieser Erwartungen an die Christen und ihre Kirchen in Europa ist unangemessen, keine steht grundsätzlich in Widerspruch zum christlichen Auftrag. Ganz im Gegenteil! Allerdings dürfen sich Christen und Kirchen im Zug des unter Spannungen und mit vielen Unsicherheiten zusammenwachsenden Europa ebensowenig funktionalisieren lassen – für welche Zwecke auch immer – wie auf der Ebene der Nationalstaaten bzw. von deren nationalen Gesellschaften. Das Christentum taugt von seinem Wesen her ebensowenig als europäische Zivilreligion wie als nationale.

Deshalb führt kein Weg daran vorbei: Den wichtigsten und entscheidenden Dienst leisten die Christen und Kirchen ihrer eigenen Sache wie dem weiteren Aufbau eines geeinten und gleichzeitig vielgestaltigen Europa dadurch, daß sie ihr *religiöses Profil* stärken und verdeutlichen. Das ist keine Aufgabe, die sich sozusagen generalstabsmäßig planen und durchführen ließe, die den christlichen Gemeinden und Gemeinschaften,

den verschiedenen Verbänden und Gruppen einfach verordnet werden könnte, schon gar nicht durch die ständige Wiederholung der Forderung nach einer „Neuevangelisierung" des alten Kontinents oder durch forcierte Bemühungen zur kirchlichen Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr 2000. Aber sie müßte überall deutlicher ins Bewußtsein treten und das kirchlich-christliche Handeln durchgängig mitprägen.

Religiöse Profilierung des europäischen Christentums braucht es zum einen deshalb, weil inzwischen ja auch in den traditionell christlich geprägten Ländern des Kontinents *andere Religionen* vertreten sind: Neben das Judentum ist der Islam getreten, der von vielen Europäern vor allem als politisch-kulturelle Bedrohung wahrgenommen wird, aber noch kaum als religiöse Herausforderung in den Blick kommt. Dazu gesellt sich die „Trendreligion" Buddhismus, deren Anziehungskraft für einen bestimmten Typ religiös suchender Europäer die Frage provoziert, was denn das religiös-spirituelle Spezifikum des Christentums in seinen verschiedenen Traditionssträngen ausmacht, wo Berührungspunkte und wo grundlegende Unterschiede zum buddhistischen Erlösungsweg liegen.
Religiöse Profilierung ist zum zweiten deshalb wichtig, weil viele Europäer in der Gefahr stehen, die christlichen Kirchen vor allem oder sogar ausschließlich als Vereine zur kulturellen Traditionspflege, kultische Dienstleister, Agenturen für das gesellschaftliche Ethos oder caritative Hilfsorganisationen zu betrachten. Das alles sind sie auch. Aber zuallererst haben sie doch die Botschaft von dem Gott zu bezeugen, der die Welt geschaffen hat, sich ihr in Jesus Christus unüberbietbar erlösend zuwendet und als Heiliger Geist in ihr und in der Gemeinschaft der Glaubenden bis zum Ende der Zeiten am Werk ist. Dieser Glaube ist in der weltanschaulich-religiösen Gemengelage des heutigen Europa alles andere als selbstverständlich; ihn zu bekennen, im Gottesdienst zu feiern und in Werken der Liebe zu bekunden, ist und bleibt die entscheidende Aufgabe der Christen und ihrer Kirchen gerade auch in Europa mit seiner langen christlichen Herkunftsgeschichte.

Daraus läßt sich nicht einfach ein christliches Konzept für die nächsten Arbeitsschritte auf der Baustelle Europa ableiten. Schon deshalb nicht, weil heute die Christen in Europa mit vielen Stimmen sprechen und sich daran auch in absehbarer Zukunft nichts ändern wird: Die europäische Christenheit ist und bleibt durch das Nebeneinander der verschiedenen Konfessionen und Kirchentümer geprägt, auch wenn konfessionelle Kulturen und Milieus nicht mehr im selben Maß gegeneinander abgeschottet sind, wie es vor allem im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert vielfach der Fall war – siehe Deutschland, die Niederlande oder die Schweiz. Bleiben wird auch das Nebeneinander von zahlenmäßig kleinen, in ihrem gesellschaftlichen Umfeld eher marginalisierten Kirchen und Großkirchen, die zumindest durch ihre Geschichte eine besondere Bedeutung für die Gesamtgesellschaft haben – siehe die anglikanische Kirche von England oder die katholische Kirche in Italien oder Spanien.

Das Zweite Vatikanum hat in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute formuliert, oftmals werde sich von einer christlichen Schau der Dinge her eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen: „Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen" (GS 43). Das gilt natürlich auch für die Gestaltung Europas: Christen können mit Recht durchaus unterschiedliche Vorstellungen etwa über die Reform der europäischen Landwirtschaftspolitik, über das Verhältnis von nationaler und europäischer Gesetzgebung oder über das Tempo der Osterweiterung der EU vertreten, sowohl innerhalb einer Kirche und Konfessionsfamilie wie zwischen den Kirchen und Konfessionen.

Die Christen müssen ihre Hausaufgaben machen

Der christlich-kirchliche Dienst für den weiteren Aufbau Europas wird deshalb meist ein indirekter, vermittelter sein: Christen in politischer Verantwortung sollen sich aus einer „christlichen Schau der Dinge" am Ringen um sachgerechte und zukunftsweisende Lösungen für die einzelnen Problemfelder beteiligen. Kirchenleitungen bzw. kirchliche Amtsträger haben die Aufgabe, sozialethische Rahmenbedingungen für die Gestaltung des zusammenwachsenden Europa und sein Verhältnis zu den anderen Teilen der Welt im Bewußtsein zu halten und dann zu intervenieren, wenn elementare Grundsätze des Christlichen in der europäischen Politik mißachtet werden. Christliche Gruppen, Verbände, Vereinigungen und Initiativen können und sollen ihren Sachverstand und ihr Engagement für Europa einbringen.

Solches Engagement von Christen und Kirchen muß allerdings auch und gerade beinhalten, daß diese ihre europäische Hausaufgaben machen. Schießlich stehen die Kirchen ihrem Auftrag für das Projekt Europa immer wieder selber im Wege, indem sie einen kleinkarierten Provinzialismus oder Konfessionalismus pflegen, ökumenische Bemühungen torpedieren oder das eigene Prestige höher achten als die Gemeinschaft aller Christen. Daß christliches Leben und kirchliche Verantwortung nicht an der jeweiligen Landesgrenze aufhört, ist vielfach noch zu wenig bewußt – selbst gegenüber unmittelbaren Nachbarländern.
Eine besondere Verantwortung haben die Christen zweifellos für das *Zusammenwachsen von Ost und West in Europa.* Es ist eine noch auf absehbare Zeit unverzichtbare und vorrangige Aufgabe der Kirchen in Europa westlich der glücklicherweise überwundenen Systemgrenze, ihre Glaubensbrüder -und schwestern in der anderen Hälfte des Erdteils auf dem Weg nach Europa bzw. zurück nach Europa zu unterstützen: Durch Bemühungen um Zusammenarbeit auf den verschiedenen Ebenen, durch beharrliche Arbeit gegen Klischees, Ängste und Vorurteile und auch durch materielle Hilfen zum Aufbau des kirchlichen Lebens. *Ulrich Ruh*

Spannung

Gerd Lüdemanns Abschied vom Christentum

Mit einem „Brief an Jesus" hat sich der Göttinger evangelische Neutestamentler *Gerd Lüdemann* jetzt vom christlichen Glauben verabschiedet. Der Brief bildet das erste Kapitel seines Buchs mit dem plakativen Titel „Der große Betrug" (Lüneburg 1998), in dem es anonsten um die Scheidung zwischen „echten" und „unechten" Worten und Taten Jesu geht. Für Lüdemann war Jesus nicht der, als den ihn Bibel und kirchliche Tradition darstellen, nicht ohne Sünde und nicht Gottes Sohn. Lüdemanns Konsequenz: „Ich ziehe es daher vor, fortan eine menschliche Sicht von Religion zu entwickeln, ohne mich durch eine höhere Instanz, die Theologen Gott nennen, legitimieren zu lassen"(S. 17).

In seinem 1994 erschienenen Buch „Die Auferstehung" (vgl. HK, Mai 1994, 217ff.) hatte der Göttinger Exeget die abschließend gestellte Frage „Können wir noch Christen sein?" für sich mit Ja beantwortet, allerdings auch schon damals unter Verzicht auf die kirchliche Lehre von Jesus als dem Sohn Gottes. Lüdemanns Credo von 1994 lautete: „Wir müssen uns an den geschichtlichen Jesus halten, dürfen aber glauben, daß er auch als der nun Lebende bei uns ist" (S. 220). Jetzt ist er einen Schritt weitergegangen.

Die Spannung zwischen den Ergebnissen einer historisch-kritischen Erforschung des Neuen Testaments bzw. der Geschichte des frühesten Christentums und dem Glaubensbekenntnis der Kirche macht Theologie und Kirche seit der Aufklärung immer wieder zu schaffen. Die *katholische Kirche* hat sich lange gegen diese Spannung zu immunisieren versucht, indem sie durch lehramtliche Vorgaben (Päpstliche Bibelkommission) der exegetischen Forschung Grenzen setzte, um so die eigene Sicht der Geschichte als Grundlage für den Glauben zu retten. Spätestens seit dem Zweiten Vatikanum ist es mit dieser Immunisierungsstrategie offiziell vorbei.

In den *reformatorischen Kirchen* gingen die Wege seit dem 18. Jahrhundert auseinander: Auf der einen Seite ein massives Beharren auf dem inspirierten Bibelwort als der unverzichtbaren Glaubensgrundlage, auf der anderen die mehr oder weniger massive Preisgabe des Historischen zugunsten des persönlichen, auf keine äußeren Gründe angewiesenen Glaubens oder eines von Inhalten weitgehend abgelösten Heilsbotschaft („Kerygma"). Immer wieder kam es auf diesem für die in besonderem Maß auf die Schrift verpflichtete reformatorische Theologie und Kirche entscheidenden Feld zu Zerreißproben. Man denke nur an den heftigen Streit der fünfziger und sechziger Jahre über *Rudolf Bultmanns* Programm einer „Entmythologisierung" der biblischen Botschaft.

Die Zäsur der Aufklärung ist nicht mehr rückgängig zu machen. Damals sprach Lessing im Blick auf das Christentum von dem „garstigen breiten Graben" zwischen „zufälligen Geschichtswahrheiten" und „notwendigen Vernunftwahrheiten". Heute stehen viele Christen vor diesem Graben, ohne recht zu wissen, wie sie ihn überbrücken können: Sie lesen und hören einerseits immer neue (meistens allerdings ziemlich alte) Thesen und Hypothesen über Jesus von Nazaret und das Urchristentum, andererseits bewegen sie sich in einem Umfeld voller religiöser Angebote, die Selbstfindung, Heilwerden, umfassende Sinnstiftung ohne störenden historischen Ballast versprechen. Sie schwanken dementsprechend zwischen Kinderglauben und dem Zweifel an dessen einfachen Bildern und Antworten. Kein Wunder, daß Lüdemanns Äußerungen zu Auferstehung, zur Jungfrauengeburt und jetzt zur Gestalt Jesu so viele Diskussionen ausgelöst haben.

Das Kollegium der Göttinger Evangelisch-Theologischen Fakultät hat nach einem Gespräch mit Gerd Lüdemann am 22. April eine Erklärung abgegeben, in der es u. a. heißt: „Wir respektieren die persönlichen Entscheidungen, die hinter den Äußerungen von Professor Lüdemann stehen. Dagegen bestreiten wir, daß diese Äußerungen notwendige Konsequenzen aus wissenschaftlichen Einsichten darstellen." Tatsächlich ist es das unbestreitbare Recht jedes Christen, auch jedes Theologen, sich gegen den Glauben zu entscheiden; es gibt respektable Gründe dafür, nicht bzw. nicht mehr Christ sein zu wollen.

Zu unterstreichen ist aber auch der zweite Satz aus der Erklärung der Göttinger Kollegen Lüdemanns. Weder Glaube noch Unglaube sind letztlich Ergebnis historischer Befunde, sondern haben mit Grundeinstellungen zur Wirklichkeit zu tun. Der Auferstehungsglaube beruht deshalb nicht darauf, ob das Grab Jesu leer war; der Glaube an die Gottessohnschaft entscheidet sich nicht an der „Echtheit" dieses oder jenes Jesuswortes in den Evangelien.

Das ändert allerdings nichts an dem Grundproblem, auf das Lüdemanns Abschied vom Christentum wieder einmal verweist: Der christliche Glaube ist und bleibt eine „historische" Religion in dem Sinn, daß er die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret und dessen Tod „sub Pontio Pilato" bekennt. Er läßt sich deshalb nicht in „notwendige Vernunftwahrheiten" oder in geschichtsenthobene religiöse Erfahrungen überführen, sondern bleibt an seinen historischen Ursprung gebunden – mit allen Schwierigkeiten, die das mit sich bringt.

Gerd Lüdemann hat den gordischen Knoten für sich zerhauen und bekennt sich jetzt zu einer „eigenen, stark mystisch geprägten Religiosität" (so in einem Interview mit dem Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt, 1.5.98). Es ist Aufgabe der christlichen Theologie, der Verkündigung der Kirche und ihrer Bildungsarbeit, die dem christlichen Glauben von Anfang an eingestiftete Spannung ehrlich auszuhalten und sie den Menschen heute als Herausforderung und Chance nahezubringen. *ru*

Pionierarbeit

Bistum Erfurt sucht neue liturgische Formen

Immer wieder einmal ist in beiden Kirchen in den neuen Bundesländern überlegt worden, ob man nichts Eigenes entgegenzusetzen habe: so etwas wie einen christlichen „Passageritus" für ungetaufte, konfessionell nicht gebundene Jugendliche angesichts der fortdauernden Attraktivität der *Jugendweihe* in den neuen Bundesländern. So hatte beispielsweise der Bischof von Dresden-Meißen, *Joachim Reinelt*, in der Zeitschrift Gottesdienst geklagt (11/93): Freidenkerbewegungen vereinnahmten nichtsahnende, nur an der Feierlichkeit interessierte Jugendliche und Eltern für eine bedenkliche Ideologisierung. „Was aber tun wir? Wir können weder behaupten, daß wir für Nichtchristen nicht zuständig wären, noch vermag die Kirche junge Leute in katechumenale Prozesse einzugliedern." Neue Wege sollten gesucht werden, für junge Menschen Fest und Feier zu gestalten, ohne sie vereinnahmen zu wollen. Und Reinelt erinnerte, schließlich verfüge die Kirche doch hierfür über „ein reiches Instrumentarium".

Im Erfurter Dom wurde die Idee nun Realität. Am 2. Mai lud, nach einer gemeinsamen Vorbereitungszeit, Dompfarrer *Reinhard Hauke* zwölf Jugendliche und ihre Angehörigen zu einer „Feier der Lebenswende". Thema der Feier: „Freundschaft – Geschenk und Aufgabe für das Leben"; in der Feier standen der Rückblick auf die vergangene Lebensgeschichte, der Dank an diejenigen, die den bisherigen Lebensweg begleitet hatten, und der Ausblick auf die Zukunft im Mittelpunkt.

Eine Vereinnahmung der Jugendlichen? Wurde hier, die Feier endete mit einem Segen, nicht doch „nur" Suchenden etwas übergestülpt? Schließlich waren Ort und einladender Veranstalter eindeutig identifizierbar. Als Alternative zur Jugendweihe – in Thüringen waren in diesem Jahr 15 000, in den neuen Bundesländern insgesamt etwa 100 000 Schülerinnen und Schüler angemeldet – auf christlichem Hintergrund will Hauke das Angebot verstanden wissen und verwahrt sich gegen Mißverständnisse (vgl. das Interview im „Tag des Herrn", 3.5.): Keinesfalls gehe es ihm um Rekrutierung oder einen späteren Eintritt in die Gemeinde, sondern um ein „Sinnangebot" für Jugendliche an der Wende vom Kindsein zum Erwachsenwerden.

Zweifellos brauchen solche Lebens-Wende-Feiern in kirchlicher Trägerschaft, für Hauke könnten dies durchaus auch Gruppen aus der Gemeinde oder Eltern sein, Fingerspitzengefühl und Sensibilität: Die Empfindlichkeit gegenüber weltanschaulichen Vereinnahmungsversuchen jedweder Art und ein gewisses Mißtrauen gerade auch gegenüber den christlichen Kirchen sind in den neuen Bundesländern, dies haben Studien und Umfragen gezeigt, nach wie vor groß. Und die Beliebtheit der Jugendweihe hat kaum noch ideologische Gründe. Ihr Privatisierungs- und Entpolitisierungsprozeß hatte schon zu DDR-Zeiten eingesetzt, es bestand schon lange eine Kluft zwischen der Bedeutung der Jugendweihe als Lebenswendefeier und den weltanschaulichen Inhalten, die das SED-Regime mit der Feier verband.

Umgekehrt will und muß die Kirche, dies hat auch Hauke betont, in ihrem Angebot auch unterscheidbar, identifizierbar sein. Die eigene Überzeugung soll für die Jugendlichen und ihre Angehörigen, die schließlich frei entscheiden können, durchaus erkennbar sein.

Mit der „Feier zur Lebenswende" hat das Bistum Erfurt nun schon zum zweiten Mal Pionierarbeit geleistet, nach innovativen Lösungen für eine grundlegende Herausforderung gesucht, die sich zwar verschärft, aber keineswegs ausschließlich der Kirche in den neuen Bundesländern stellt: Feste und Feiern zu finden, die, so Bischof Reinelt, „eine menschenfreundliche Kirche für all jene signalisieren würde, die sich zu einem Sakramentenempfang noch nicht entschließen können oder die Bedingungen dafür noch nicht erfüllen".

Um auch denjenigen an Heiligabend eine menschenfreundliche, einladende Kirche zu sein, die mit einer „vollständigen" Eucharistiefeier kaum was anfangen können, führte sein Erfurter Amtskollege, Bischof *Joachim Wanke*, 1988 das sogenannte „Nächtliche Weihnachtslob" ein. Seitdem füllt sich jedes Jahr am 24. Dezember, nachdem die Gemeinde in der benachbarten Severikirche die Christmette gefeiert hat, der Erfurter Dom: bekannte Weihnachtslieder, Bläsermusik, das Weihnachtsevangelium, eine kurze Ansprache, Glockengeläut. Seit seiner Einführung erfreut sich dieses Weihnachtslob wachsender Beliebtheit; im Durchschnitt die größte Gruppe bilden die etwa Dreißigjährigen. Die Menschen müßten dort abgeholt werden, wo sie sich geistlich befänden, nämlich im „Vorfeld des Glaubens" begründete Wanke seine Initiative. Das „Nächtliche Weihnachtslob" sei so etwas wie ein „präkatechumenaler Gottesdienst", denn möglicherweise könne das dabei Erfahrene Anstoß zu einem katechumenalen Prozeß sein.

Zunächst aber können Feiern wie das „Nächtliche Weihnachtslob" ein doppeltes Unbehagen abbauen. Denn unter dem Fehlen von Feiern für diejenigen, „die sich zu einem Sakramentenempfang noch nicht entschließen können oder die Bedingungen dafür noch nicht erfüllen", leiden schließlich beide Seiten: Diejenigen, denen ein fremdes, überforderndes und schon sprachlich schwer nachzuvollziehendes Schauspiel geboten wird, obwohl sie doch „nur", allein oder im Kreis der Familie, einem besonderen Lebensereignis, einer Lebenswende, einer besonderen Stunde wie dem Jahreswechsel, Feierlichkeit und eine bestimmte Prägung verleihen wollen. Und daß gerade heute Menschen nach Riten und Festen suchen, die im Sinne des Innehaltens, der Unterbrechung und Vergewisserung Orientierung und Struktur verleihen, predigen Soziologen den Kirchen schon lange.

Diese mittlerweile sehr häufig bei

Trauungen, Firmungen und Konfirmationen, bei Beerdigungen erst recht aber an Heiligabend spürbare Motivation verstört aber auch die anderen: diejenigen nämlich, die diese Sakramente bewußt als Christen feiern wollen. Diesem Unbehagen Rechnung zu tragen, heißt nicht, elitär unter sich bleiben zu wollen. Und auf diejenigen einzugehen, die sich im „Vorfeld des Glaubens" befinden, ist Auftrag und Dienst der christlichen Gemeinde. Nur sollten sich diejenigen, die die Christmette feiern, und die, die zum „Nächtlichen Weihnachtslob" gehen, nicht aus den Augen verlieren. Die Anfragen, auch das Unverständnis aus dem „Vorfeld des Glaubens" müssen Herausforderung bleiben, das eigene Feiern immer und immer wieder neu zu klären und zu verstehen. *fo*

Fanal

Der Tod des pakistanischen Bischofs John Joseph

Am 6. Mai kam im Gerichtsgebäude der Kleinstadt Sahiwal im Punjab der Bischof der pakistanischen Diözese Faisalabad, *John Joseph* zu Tode, nach einer Gebetswache für einen wegen Beleidigung des Propheten Mohammed zum Tod verurteilten Katholiken. Der Tod des 66jährigen Bischofs – wahrscheinlich Selbstmord möglicherweise auch Mord –, der auch Vorsitzender der pakistanischen Kommission Justitia et Pax war, wirft ein Schlaglicht auf die Situation der Christen, aber auch anderer religiöser Minderheiten in seinem Heimatland.

Pakistan entstand 1947 als *islamischer Staat* aus der Erbmasse von Britisch Indien (vgl. HK, September 1997, 478 ff.). Etwa 97 Prozent der Einwohner sind Muslime, davon etwa ein Fünftel Schiiten, die große Mehrheit Sunniten. Hinduisten wie Christen bilden demgegenüber kleine Minderheiten. Die Zahl der Katholiken in Pakistan beträgt etwa eine Million; die meisten davon leben im Punjab mit der Hauptstadt Lahore. Seit seiner Unabhängigkeit ist Pakistan nie zur Ruhe gekommen. Gewaltausbrüche mit ethnischen, sozialen oder religiösen Ursachen waren und sind an der Tagesordnung.

Bischof Joseph war als unerschrockener Kämpfer gegen die Diskriminierung religiöser Minderheiten über Pakistan hinaus bekannt. Bei einem interreligiösen Seminar im Juli 1997 hatte er erklärt, man werde alles tun, um das pakistanische *Blasphemiegesetz* zu ändern, auch um den Preis des eigenen Lebens. Dieses Gesetz wurde im Zug einer massiven Islamisierung des Landes unter Präsident *Zia ul-Haq* 1986 in das pakistanische Strafgesetzbuch eingefügt. Abschnitt 295-B des Strafgesetzbuchs sieht für eine Beleidigung gegen den Koran als Strafe lebenslange Haft vor, 295-C für eine Beleidigung des Propheten Mohammed lebenslange Haft oder den Tod, wobei das Strafmaß in der späteren Auslegung des Artikels auf die Todesstrafe verengt wurde. In den vergangenen Jahren gab es mehrere Todesurteile wegen Blasphemie gegen Christen, von denen allerdings bisher keines vollstreckt wurde.

Am 11. August 1997 stand der Bischof von Faisalabad an der Spitze einer Demonstration von mehr als 10000 Menschen. Im Anschluß an die Kundgebung überreichte Bischof Joseph Behördenvertretern ein von mehr als vierzig Organisationen, darunter auch muslimischen, unterzeichnetes Memorandum, das an die Staatsgründung durch *Muhammed Ali Jinnah* vor fünfzig Jahren erinnerte und unter Berufung auf den Gründervater Pakistans gleiche Rechte für alle Bürger des Landes forderte.

Im Jahr des fünfzigsten Jubiläums der Staatsgründung veröffentlichte die Pakistanische Bischofskonferenz auch erstmals einen durch die Kommission Justitia et Pax erarbeiteten Bericht über die Verfolgung religiöser Minderheiten im Land. Am 22. Dezember 1997 empfing Premierminister *Nawaz Sharif* – ebenfalls ein Novum in der Geschichte des Staates – Vertreter der christlichen Kirchen zu einem Essen und würdigte dabei die „positive und konstruktive Rolle der christlichen Gemeinschaft Pakistans in den Bereichen des Rechts, des Sports und der Kultur". Mohammed Ali Jinnah sei nicht nur Führungsfigur für die Muslime, sondern auch für die Christen gewesen.

Es wird sich zeigen müssen, ob diese Geste mehr war als eine Eintagsfliege, ob jetzt der Tod des für die Menschen – und vor allem Minderheitenrechte engagierten Bischofs Joseph als aufrüttelndes Fanal dazu beitragen kann, Diskriminierungen abzubauen. Skepsis ist vorerst angebracht: Als etwa Erzbischof *George Carey* von Canterbury bei einem Besuch in Pakistan Ende 1997 die Abschaffung der Todesstrafe für Blasphemie forderte, erhob sich ein Sturm der Entrüstung bei den Vertretern islamischer Organisationen. Der Chef einer sunnitischen Organisation erkärte seinerzeit, niemand könne einem Gotteslästerer vergeben.

Die Vorgänge in Pakistan haben sehr viel mit spezifischen Gegebenheiten dieses Landes zu tun und lassen sich schon deshalb nicht auf „den Islam" oder *die* muslimischen Länder hin verallgemeinern. Aber sie sind doch ein mehr als deutliches Indiz dafür, wieviel in Teilen der islamischen Welt bezüglich Religionsfreiheit im argen liegt. Im übrigen ist jede Diskriminierung oder gar Verfolgung von Christen in islamischen Ländern Wasser auf die Mühlen derjenigen, die die Präsenz des Islam in Europa mit Argwohn betrachten und vor einer zu großen Nachgiebigkeit von Staat und Gesellschaft gegenüber den Muslimen in den traditionell christlichen Ländern Europas warnen. *ru*

Ikone

Die Echtheit des Turiner Grabtuchs ist sekundär

Echt oder nicht echt – ist das denn die Frage, vor die uns die „Sacra Sindone", das Turiner Grabtuch, stellt? Nein, sagt offiziell die Kirche und han-

delt sich damit auch erbitterte Feindschaft ein. Denn es ist keine große, dafür aber eine weltweit verbreitete, starke Gruppe, die dafür kämpft, daß das „Leichentuch Christi" endlich seine auch kirchenamtliche Anerkennung erhält. Dagegen halten die höchsten Repräsentanten der Kirche: Das hochverehrungswürdige Bild, Symbol oder Zeugnis, die „Ikone der Passion", von der Paul VI. mit tiefer Überzeugung sprach, braucht kein Echtheits-Zertifikat.

Das Zeugnis der vorbehaltlosen Hingabe Jesu am Kreuz, in diesem Tuch für Generation und Generation eindrücklich zum Ausdruck gebracht, hängt nicht an der Frage der historischen Authentizität des Mediums der Botschaft. Unrealistisch genug wäre es überdies, darauf zu hoffen, daß es jemals noch ein unzweideutiges Urteil über die Echtheit geben mag. Weder auf seiten der Kirchenoberen in der piemontesischen Hauptstadt noch in Rom scheint damit noch jemand ernsthaft zu rechnen.

Zu Recht bleibt auch ein gewisses Mißtrauen gegenüber der Motivation und theologischen Absicht derer, die mit immer neuen Echtheitsbeweisen aufwarten, es bei der „Ikone" nicht bewenden lassen wollen – unermüdliche Anwälte der wohl berühmtesten *Reliquie* der Kirche überhaupt. Mit dem Streit um die Echtheit des Grabtuches scheint wieder einmal auch die Frage nach dem historischen Jesus zur Debatte zu stehen, mit all ihren Abgründen und Ambivalenzen. Dabei dürfte die Annahme amerikanischer Atomphysiker, die Spuren auf dem Tuch rührten von einer „thermo-nuklearen Blitz-Reaktion" her, ein kaum überbietbarer Höhepunkt in der nun fast hundertjährigen Forschungsgeschichte am Turiner Grabtuch sein: Wäre unter dieser Voraussetzung doch endlich die Auferstehung auch als physisches, physikalisches Geschehen (be-)greifbar.
Von der Frage nach der Echtheit unbeeindruckt aber scheinen erst recht diejenigen, die während der zweimonatigen Ausstellung bis zum 14. Juni zu mehreren tausend am Tag in endlosen Schlangen warteten, um nur wenige Minuten vor dem „Grabtuch" verweilen, ihm ihre Reverenz erweisen zu dürfen. Die Veranstalter rechneten mit bis zu zwei Millionen Besuchern. Als das Tuch vor 20 Jahren zum letzten Mal ausgestellt war, waren gar drei Millionen gekommen. Dabei ist die Attraktivität sicher nicht geringer geworden, aber zur Jahrtausendwende werden die Schemen des Gekreuzigten schon sehr bald noch einmal zu besichtigen sein.
Mag sein, daß der ein oder andere in diesen Tagen in Turin auch eher das fromme „Event" gesucht und dann auch sicherlich gefunden hat. Der überwiegende Teil wird es ernst gemeint haben in seiner Verehrung, sich aufrichtig dem Zeugnis des Tuches gestellt haben. Das Forschergezänk über „historische Lücken" und Fälschungshypothesen bleibt hier höchstens in der zweiten Reihe.

An sich betrachtet hat die bisherige Forschungsgeschichte durchaus ihre spannenden Seiten, gelegentlich gar den Hauch einer Kriminalgeschichte – immer wieder neue Beweise provozieren immer wieder neue Dementis, obwohl doch längst schon alle Details hinlänglich erörtert scheinen. Die Zahl der Publikationen, Thesen und Theorien zur Echtheit des Tuches steigt längst in totale Unüberschaubarkeit. Das Turiner Grabtuch gilt als das am meisten erforschte Einzelobjekt der modernen Wissenschaftsgeschichte überhaupt.

Im Rückblick wird die Diskussion seiner Echtheit zumindest ein eindrücklicher Beweis unermüdlichen Forschungsdrangs sein, eine anschauliche Darstellung der Entwicklungen im Bereich der naturwissenschaftlichen Methodenlehre und ihres Instrumentars. Denn das ist allemal auffällig. Die „Sacra Sindone" läßt Ärzte, Biologen und Chemiker immer noch nicht schlafen, Historiker, Fundamentaltheologen und Exegeten dafür um so kälter. Fast erscheint es paradox: In dem Moment, in dem ein Urteil über die Echtheit wissenschaftlich-technisch möglich ist, bleibt die Frage selbst höchstens sekundär. Hochmoderne Forschung für eine unmoderne Problemstellung?

In jedem Fall bleibt die Faszination dieses Tuches unabhängig von Gewebeuntersuchungen, Radiokarbontests, Röntgenbildern und genetischen Befunden, unbeeindruckt von der je nach Standpunkt bewunderten oder befremdenden Akribie derer, die ständig neue Beweise der Echtheit führen, ebenso wie der so aufgeklärten Skeptiker und Zweifler.
Kommt in einer Zeit, in der zumindest bei städtisch geprägten Christen in westlichen Breiten Reliquien in der Alltagsfrömmigkeit immer weniger eine Rolle spielen, ausgerechneet der angeblichen Reliquie der Reliquien eine unhinterfragte Sonderstellung zu? Ein Relikt unaufgeklärten Christentums? Elitäre Häme für die Schlange stehenden Pilgermassen ist unangebracht. Immer wieder haben einzelne, durchaus aufgeklärte Zeitgenossen auch ohne konfessionellen Hintergrund bestätigt, daß sie trotz ihrer großen Vorbehalte und Skepsis, der Aura des Tuches erlegen sind, sie eine gewisse „Verzauberung" gespürt haben. Kaum anders zu erklären ist etwa auch die weltweite Anteilnahme an der natürlich fast wundersamen Errettung des Grabtuches im April des vergangenen Jahres aus dem brennenden Turiner Dom.

Nur die noch so vage Hoffnung, in dem Tuch vielleicht doch dem einzig wahren Christusbild begegnen zu können, läßt die noch so wohl begründete Skepsis und aufgeklärter Kritik verblassen. Auch die Jünger und Jüngerinnen zweiten Grades wollen den Herrn sehen, die Finger in seine Seite legen. Abstrakt zu glauben fällt schwer. Wenn aber Thomas seinen Platz im Heilsdrama gefunden hat, nur milder Tadel ihn traf, sollen auch die Schwächen der ihm nachfolgenden Generationen und Abergenerationen nicht verurteilt werden. Die Gefahr, daß in Turin ein absonderlicher Reliquienkult fröhliche Urständ feiert, ist nicht gegeben. *fo*

Deutschland: Kirchen stärken Ehe und Familie

In zweifacher Hinsicht suchen die Kirchen mit ihrer zum achten Mal veranstalteten „Woche für das Leben" Ehe und Familie zu stärken. Angesichts der zunehmend prekären wirtschaftlichen Situation der Familien fordern sie „energische politische Schritte" zur Verbesserung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen; gleichzeitig wollen sie aber auch junge Menschen zu verbindlichen Beziehungen in Ehe und Familie ermutigen.

In den letzten Jahren haben katholische und evangelische Kirche in Deutschland, ihre Verbände, Hilfswerke und Initiativen wieder und wieder auf die „strukturelle Rücksichtslosigkeit" der Gesellschaft gegenüber den Familien hingewiesen, eine zunehmende Benachteiligung, ökonomische Zwänge und das steigende „Armutsrisiko" besonders der kinderreichen Familien verurteilt. Nicht zuletzt auch in ihrem Gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (vgl. HK, April 1997, 177 ff.) haben die Kirchen den oftmals prekären Lebenslagen der Familien bei der Analyse und den sozialpolitischen „Richtungshinweisen" breite Aufmerksamkeit eingeräumt. Die gesellschaftlichen Verhältnisse hätten sich, so die Kirchen, in den letzten Jahren so verändert, „daß Eltern im Vergleich zu Kinderlosen immer größere wirtschaftliche und persönliche Verzichte abgefordert werden und auch die Tragfähigkeit der familialen Beziehungen immer häufiger überlastet wird" (70).

In ihrem Impulspapier zur Woche für das Leben, die am 9. Mai in Berlin eröffnet wurde, wiederholen nun die Kirchen: Viel zu oft scheiterten Familien und ihre einzelnen Mitglieder an der Aufgabe zu wechselseitiger Unterstützung bei Lebensbewältigung und Daseinsfürsorge, weil es ihnen an hinreichender Unterstützung mangele. Nachdem im letzten Jahr die Chancen und Risiken der pränatalen Diagnostik den thematischen Schwerpunkt bildeten, haben die Kirchen jetzt wieder ein weitergefaßtes, gleichwohl in der aktuellen politischen Diskussion brisantes Thema und Motto gewählt: „Worauf du dich verlassen kannst: Miteinander leben in Ehe und Familie"

Ein Armutszeugnis für die Gesellschaft

Wenn die Kirchen familienpolitischen Handlungsbedarf anmahnen und anläßlich der Woche für das Leben etwa fordern, daß künftig alle Gesetzesvorhaben und gesetzlichen Regelungen verstärkt auf ihre „Familienverträglichkeit" zu prüfen seien, stehen sie damit keinesfalls allein: Eine Million Kinder und Jugendliche in Deutschland leben in Haushalten, so klagt der jüngste Bericht der sogenannten Kinderkommission des Deutschen Bundestages, die Sozialhilfe beziehen. Auch der *Paritätische Wohlfahrtsverband* moniert, gemäß seinen Ende April veröffentlichten Berechnungen seien 4,8 Prozent aller Ehepaare mit drei oder mehr Kindern unter 18 Jahren auf Sozialhilfe angewiesen.

Besonders alarmierend sei die Lage der Alleinerziehenden: Fast jeder fünfte Haushalt von Alleinerziehenden mit einem Kind sei von Sozialhilfe abhängig und mehr als jeder dritte mit drei oder mehr Kindern. Der *Kinderschutzbund* hält die Zukunft der Jungen und Mädchen in unserem Land für so bedroht wie noch nie seit Ende des Zweiten Weltkrieges und auch das *Deutsche Kinderhilfswerk* warnt vor einer Verharmlosung der Kinderarmut. Ebenfalls beunruhigt, stellte der Präsident der Ärztekammer, *Karsten Vilmar*, Anfang des Jahres fest, Armut sei ein wesentlicher Krankheitsfaktor bei Kindern und Jugendlichen.

Mit Blick auf die Bundestagswahl haben nun erneut die kirchlichen Familienverbände, der Familienbund der Deutschen Katholiken und die Evangelische Aktionsgemeinschaft für Familienfragen, jeweils einen Katalog familienpolitischer „Wahlprüfsteine" und „-eckpunkte" vorgelegt. Ihre Forderungen richten sich dabei besonders auf den fehlenden *familiengerechten Wohnraum* und die nach wie vor schlechte Vereinbarkeit von Familienarbeit und Erwerbstätigkeit, besonders auch wegen des Mangels an erschwinglichen Kinderbetreuungsangeboten. Kritisiert werden auch die noch deutlich zu verbessernde Berücksichtigung von Erziehungszeiten im Rentenrecht sowie ein völlig unzureichender Familienlastenausgleich. An eben diesen Defiziten setzt auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) in seiner Ende April verabschiedeten Erklärung zur Bundestagswahl an (vgl. ds. Heft 319), wenn es daran erinnert: „Dem Staat kommt mit dem Förderungsgebot des Art. 6 des Grundgesetzes insbesondere in der Arbeits-, Steuer- und Sozialpolitik die Aufgabe zu, die Fähigkeit der Menschen zur ehelichen und familiären Lebensgemeinschaft und zur Erziehung der Kinder zu unterstützen und zu fördern."

„Kindbedingte Armut ist ein Armutszeugnis für unsere Gesellschaft", lautet das harsche Urteil des Familienbundes. Gegen die offenkundige Diskrepanz zwischen dem von den Familien geleisteten „unverzichtbaren Zukunftsbeitrag für Staat und Gesellschaft" und ihrer Benachteiligung fordert der katholische Verband, Familienpolitik müsse „Querschnittpolitik" werden, um die Voraussetzungen für das Leben mit Kindern in allen politischen und gesellschaftlichen Hand-

lungsfeldern zu verbessern. Bei der Aufhebung des „krassen Widerspruchs“ zwischen den Leistungen und den „vielfach kumulierenden Benachteiligungen von Familien“, sekundiert die evangelische Aktionsgemeinschaft, gehe es zentral um die Sicherung von Humanität und Sozialität in unserer Gesellschaft.

Die Gesellschaft verläßt sich auf Familie

Aggressiver im Grundton als ihr katholisches Pendant kritisiert die evangelische Aktionsgemeinschaft die fortschreitende gesellschaftliche Spaltung in arm und reich, die Umverteilung von oben nach unten und die Verdrängung der sozialen Marktwirtschaft und legt ein besonderes Augenmerk auf die Chancengleichheit der Kinder aus einkommensschwachen und von besonderen Problemen wie der Langzeitarbeitslosigkeit belasteten Familien. Um eine gezielte Analyse familienpolitischer Maßnahmen auf Bundes-, Landes-, und kommunaler Ebene zu ermöglichen, regen beide Verbände einen regelmäßig vorzulegenden „Bericht zur Situation der Familien“ an.
Die kirchlichen Familienorganisationen benennen den grundlegenden Reformbedarf: Steuerpolitisch müsse das Existenzminimum von Kindern und Familien nach einer realitätsgerechten Bewertung der einzelnen Kostenfaktoren festgesetzt werden. Materielle und strukturelle Reformen sehen sie auch beim Wohngeld, bezüglich der Ausbildungsförderung und der Ausbildungsfreibeträge als unverzichtbar an. Für eine wirkliche Gleichrangigkeit von Familien- und Erwerbsarbeit bedarf es einer „echten und nachhaltigen familienverträglichen Strukturreform auf dem Arbeitsmarkt“.

Auch konkrete Zahlen nennen die Familienverbände: Die sofortige Anhebung des Kindergeldes etwa von derzeit 220 Mark für das erste und zweite Kind und 300 für das dritte auf mindestens 300 beziehungsweise 400 Mark. Einmütig regen Familienbund und Aktionsgemeinschaft auch – indem sie die grundsätzliche Bedeutung beider Institutionen würdigen – Verbesserungen bei Erziehungsgeld und Erziehungsurlaub an. Grundsätzlich sprechen sich beide für eine künftige Dynamisierung des Erziehungsgeldes aus. Angesichts des bisher schon eingetretenen Kaufkraftverlustes plädiert der Familienbund für eine sofortige Anhebung von heute 600 auf mindestens 800 Mark pro Monat. Die Erziehungszeit aber solle besonders flexibler, als „Zeitkonto“ ausgestaltet werden, um eine gesplittete Inanspruchnahme zu ermöglichen.
In ihren Statements und Arbeitsmaterialien zur Woche für das Leben betonen die Kirchen angesichts der offenkundig vielfachen Benachteiligungen: der Familie komme eine unverzichtbare Bedeutung für Bestand und Entwicklung der Gesellschaft, auch für die Volkswirtschaft und den demokratischen Aufbau zu. In negativer Umkehrung hat der Deutsche Caritasverband dieses Bedingungsverhältnis auf die Formel „Arme Familien – arme Gesellschaft“ gebracht und diese zu seinem Jahresthema 1998 gewählt.
In mehrfacher Hinsicht verlasse sich die Gesellschaft auf Ehe und Familie, betonte seinerseits der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann*, anläßlich der Eröffnung der Woche für das Leben. Diese müsse sich geradezu auf die Leistung der Familien verlassen, da sie sie nicht ersetzen könne: Die partnerschaftliche Verläßlichkeit zwischen Ehepartnern, das Teilen von Einkommen und Besitz, der emotionale Rückhalt und die gegenseitige Sorge in Krankheit und Gebrechlichkeit entlaste die größere Gemeinschaft. Ebenso vertraue die Gesellschaft darauf, daß Eltern in Verantwortung für ihre Kinder sorgen, ihnen Wissen und Werte vermitteln und sie zu verantwortungsbewußten und leistungsfähigen Mitgliedern der Gesellschaft erziehen.

Auch der Vorsitzende des Rates der EKD, Präses *Manfred Kock*, unterstrich besonders die Erziehungsleistung der Familie zu Respekt und Umgang mit Normen unserer Rechtsordnung; sie sei „einzigartiger Lernort“, in dem verläßliches Zusammenleben von Kindern und Jugendlichen erprobt und von Erwachsenen glaubwürdig vorgelebt werden könne.
Aber nicht nur die offenkundige Spannung zwischen der gesellschaftlichen Leistung der Familien einerseits und ihrer Anerkennung und Förderung auf der anderen Seite beunruhigt die Kirchen. Ihr schon mit dem Motto zum Ausdruck gebrachtes Werben für „verläßliche“ Beziehungen, ihre Anwaltschaft für „die Sehnsucht nach Verläßlichkeit“ (Bischof Lehmann) trifft auf eine ambivalente Situation. Zahlreiche Studien und Erhebungen haben gezeigt, daß sich Ehe und Familie durchaus großer Wertschätzung erfreuen. So hat etwa kürzlich erst eine vom Bundesfamilienministerium beim Deutschen Jugendinstitut in München in Auftrag gegebene Studie zu „Status und Wandel der Lebensverhältnisse von nichtehelichen Kindern und von Kindern in nichtehelichen Lebensgemeinschaften“ grundsätzlich erst einmal gezeigt: Trotz einer gewachsenen Zahl nichtehelicher Lebensgemeinschaften entsteht der Ehe keine ernsthafte Konkurrenz.

Wunsch und Wirklichkeit

87 Prozent der Kinder in den alten und 73 Prozent der Kinder in den neuen Bundesländern leben mit ihren verheirateten, leiblichen Eltern zusammen. Nur 10 Prozent aller Kinder, die nichtehelich geboren werden, wachsen bis zu ihrer Volljährigkeit in einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft ihrer beiden leiblichen Eltern auf. Die Auftraggeberin der Studie, Bundesfamilienministerin *Claudia Nolte*, zog daraus das Resümee: Die Lebenswege gestalteten sich heute vielfältiger und bunter. Der Trauschein sei dennoch modern geblieben, die meisten Menschen entschieden sich für Ehe und Familie. Auch eine jüngere Emnid-Umfrage kann dies bestätigen. Bei 81 Prozent von knapp 2000 befragten Jugendlichen zwischen 14 und 29 Jahren ran-

gierte die „Familie“ ganz oben auf der Werteskala.

Zwischen Wunsch und Wirklichkeit aber bestehen oftmals große Differenzen, halten die Kirchen in ihrem Impulspapier zur „Woche für das Leben“ dagegen: Das Bundesamt für Statistik belegt einen Anstieg der Ehescheidungen von 1995 auf 1996 um 3,6 Prozent auf insgesamt 175 550 Scheidungen in Deutschland pro Jahr. Auf drei Eheschließungen kommt damit gegenwärtig statistisch mehr als eine Ehescheidung. Und auch die Zahl der Eheschließungen sinkt stetig. Dem in Werte-Erhebungen belegten Spitzenplatz der Familie steht eine unverbrüchliche Tatsache entgegen: Deutschland ist mit 1,3 Kindern pro Frau eines der kinderärmsten Länder der Welt. Dabei räumen die Kirchen allerdings auch eine immer größer werdende Zahl an ungewollt kinderlos bleibenden Ehen ein. Das Fazit der Kirchen bildet zugleich den Ausgangspunkt ihres Werbens: „Wandlungen der inneren Gestalt und der äußeren Rahmenbedingungen tragen dazu bei, daß die Gestaltung von Elternschaft und Partnerschaft eine große Herausforderung darstellt“, eine große Herausforderung für den einzelnen Menschen, die Gesellschaft und die Kirchen.

In diesem Prozeß tiefgreifender Veränderungen in der Lebenswirklichkeit und dem Verständnis von Ehe und Familie müsse sich auch das *christliche Verständnis* von Ehe und Familie neu bewähren. Zunehmend trete es in Spannung zu den Lebensverhältnissen, in denen sich auch viele Christinnen und Christen vorfänden und einrichteten. Die Beobachtung dieser offenkundigen Diskrepanz bildet den Ausgangspunkt einer Stellungnahme, die der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland bei der von ihm in der Periode 1991–1997 eingerichteten Kammer für Ehe und Familie in Auftrag gegeben hat. Unter dem Titel: Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie“ wurde diese nun Ende Mai veröffentlicht.

Ihr Redaktionsprozeß und die Veröffentlichungsweise ist zugleich Indiz: Es zeigt sich, wie schwer für die Kirche zu klären ist, inwieweit, so der Vizepräsident des EKD-Kirchenamtes im Vorwort zu der Stellungnahme, „das überlieferte christliche Verständnis von Ehe und Familie noch der Sache und den Menschen gerecht wird“, ob es nicht von seiner biblischen Grundlage her neu zu durchdenken und zu formulieren sei, damit es wieder in stärkerem Maß seine lebensdienliche und lebensfördernde Kraft entfalten könne. Mit dieser Schwierigkeit hat zumindest in ähnlicher Weise die katholische Kirche ebenso zu kämpfen.

Nach einer ausführlichen und, wie es ausdrücklich heißt, kontroversen Diskussion des von der Kammer vorgelegten Textes, beauftragte der Rat das Kirchenamt im Vorwort der Veröffentlichung auf den weiterbestehenden erheblichen Diskussions- und Klärungsbedarf hinzuweisen: Dies betrifft zuerst den von der Kammer gewählten „kindorientierten Ansatz“ für die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Ehe und Familie. Gegenüber der Aussage „Kinder konstituieren Familie“, bleibe zu fragen, so der Vizepräsident des Kirchenamtes *Hermann Barth*, ob nicht auch von der Ehe her zu denken sei und „darum die positive Aussage nötig wird, daß es gerade auch um der Kinder willen gut und vernünftig ist zu heiraten“?

Zur Woche für das Leben hatten die Kirchen gemeinsam formuliert: „Uns Christen gelten Ehe und Familie in besondere Weise als gute Gaben Gottes, die der Entfaltung des Lebens dienen. Wie die Ehe als Zeichen für Gottes Bund mit den Menschen steht, so wird die Familie als Widerschein der Liebe Gottes erfahren.“ *A.F.*

Österreich: Nach der Bundespräsidentenwahl

Für eine Überraschung bei der österreichischen Bundespräsidentenwahl sorgte die Kandidatur einer evangelischen Superintendentin. Der Vorgang signalisiert eine gewisse politische Naivität vieler Christen.

Die politische Landschaft in Österreich verändert sich rasant. Die Wirtschaft boomt, und die Arbeitslosenrate ist eine der niedrigsten des Kontinents. Die Einbeziehung der Alpenrepublik in die europäische Integration beschleunigt die Dynamik noch zusätzlich. Das traditionelle Zwei-Parteien-System, das jahrzehntelang durch einen starren Parteienproporz abgesichert war, bröckelt allenthalben ab. Sehr plastisch zeigte sich dies bei den Bundespräsidentenwahlen im April. Seit 1945 war die Kür des Staatsoberhauptes, die in Österreich direkt durch das Volk vorgenommen wird, eine alleinige Sache der beiden Großparteien SPÖ und ÖVP und ihrer Parteiapparate. Bei den diesjährigen Wahlen hingegen bot sich ein völlig anderes Bild.

Die erste Überraschung bereitete die Sozialdemokratische Partei (SPÖ). Ihre Kandidaten hatten von 1945 bis 1986 alle Präsidentschaftswahlen gewonnen. Heuer stellte die Partei zum ersten Mal und zur Verunsicherung ihrer eigenen Parteimitglieder keinen eigenen Kandidaten auf. Die Partei fand einfach keinen überzeugenden Kandidaten und sah keine Möglichkeit, die Wiederwahl des 1992 zum ersten Mal gewählten Bundespräsidenten *Thomas Klestil* zu verhindern. In dieser Notlage gingen prominente Sozialdemokraten in das Wahlkomitee für Klestil. Durch diesen Schachzug sollte der Eindruck verhindert werden, der amtierende Bundespräsident sei nur ein Exponent der rechten Parteien.

Tatsächlich war Klestil 1992 von der

Volkspartei (ÖVP) aufgestellt worden. Mittlerweile hatte er sich jedoch von seiner Partei weitgehend emanzipiert. Und daher hielt sich die ÖVP diesmal aus taktischen Gründen mit ihrer Unterstützung sehr zurück und trat auch nicht als wahlwerbende Gruppe auf.
Kurioserweise war auch von der Freiheitlichen Partei (FPÖ) *Jörg Haiders* von Beginn an eine ungewohnte Zurückhaltung zu spüren. Haider sprach wiederholt von Überlegungen der FPÖ, einen eigenen Kandiaten in dieses Rennen zu schicken, doch nie kam es so weit, und schließlich rang sich die Partei zu einer etwas verschlüsselten Wahlempfehlung zugunsten von Klestil aus. Damit wurde etwas Wirklichkeit, was seit 1945 unvorstellbar gewesen ist: Daß sich die drei traditionellen Parteien in Österreich vor einer Präsidentschaftswahl in ihre Schlupflöcher zurückziehen und es ihren Anhängern überlassen, eine Entscheidung zu treffen.

Die alternative Kandidatin Gertraud Knoll

Diese Gelegenheit nützte sofort die kleine liberale Partei von *Heide Schmidt*, die sich zur Zeit in einem Tief befindet, und die durch die Kandidatur ihrer Parteiführerin einen Aufwind erhoffte. Heide Schmidt hatte noch bei der Präsidentschaftswahl 1992 als Kandidatin der FPÖ einen respektablen Stimmenanteil von 16 Prozent errungen. Nach ihrem Bruch mit Haider verließ sie mit einer Gruppe von Gesinnungsgenossen die FPÖ und gründete die Liberale Partei, die eine spezifische Spielart des traditionell schwachbrüstigen Liberalismus in Österreich fortsetzt: Sie pflegt durch ihre ständig wiederholte Forderung, den Religionsunterricht in den Schulen durch einen Ethikunterricht zu ersetzen, einen sonst in der österreichischen Politik kaum mehr wahrnehmbaren offenen Antiklerikalismus.
Die Chancen von Heide Schmidt wären vermutlich recht gut gewesen, ihren Stimmenanteil von 1992 diesmal auszubauen, wenn nicht im letzten Augenblick eine zweite Frau ihre Kandidatur angemeldet hätte: Die evangelische Superintendentin des Burgenlandes, *Gertraud Knoll*, die wie eine Sternschnuppe auf dem politischen Himmel auftauchte und von einem Teil der Medien mit gewaltigen Vorschußlorbeeren überschüttet wurde. Ihre Stärke war zu Beginn der Wahlkampagne ihre Distanz zu den eingefahrenen Formen institutionalisierter Politik. Die 39jährige sympathische Frau war so etwas wie ein neues Gesicht in der Galerie allzu bekannter Polit-Profis und erhielt viel spontane Zustimmung. In erster Linie flogen ihr die Herzen jüngerer Christen zu, sie entsprach aber auch den Erwartungen alternativ denkender Menschen in der Politik.

Gertraud Knoll sagte von allem Anfang an, sie wolle Wärme in die Politik bringen und vertraue auf die Kraft des Wortes. Kinderlachen solle wie in den Zeiten der Kaiserin Maria Theresia wieder in die Wiener Hofburg einziehen, meinte die Superintendentin, die mit einem evangelischen Pastor verheiratet ist und mit ihm gemeinsam drei Kinder hat. Als „Präsidentin der Herzen" fasse sie das Amt einer Bundespräsidentin auf. Bald stellte sich allerdings heraus, daß Gertraud Knoll die Kraft des Wortes im Alltag der Politik fehlte. Es mangelte ihr einfach die politische Sachkompetenz.

Politische Naivität vieler Christen

In diesem Sinn kann Gertraud Knoll als symptomatisches Beispiel dafür gelten, wie entwöhnt zur Zeit viele Christen in Österreich der Politik sind, wobei die Unterschiede zwischen Katholiken und Evangelischen gering sein dürften. Das „Mariazeller Manifest" hat 1952 die oft unheilvollen Bindungen der katholischen Kirche zum Parteikatholizismus der Vergangenheit verdienstvollerweise gesprengt. Aber nicht wenige Christen haben, so scheint es, diese freiwillige Selbstbeschränkung der Institution Kirche in der Folge mißverstanden und auf das eigene persönliche Leben bezogen.

In der Konsequenz dieser Entwicklung ist bei zahlreichen kirchlich aktiven Laien ein eher unpolitisches Denken entstanden, das sich bei Befassung mit Politik in der Regel nur auf allgemeine moralische Kategorien beschränkt, und weder über hinreichendes politisches Wissen noch über politische Fantasie oder Vorstellungskraft verfügt. Von einigen besonders geschulten Gruppierungen und Einzelpersonen abgesehen, die beruflich mit politischen Vorgängen zu tun haben, macht sich im kirchlichen Milieu in Österreich häufig eine *seltsame politische Naivität* breit, die kaum in der Lage ist, komplexere Entwicklungen einigermaßen sachgerecht zu analysieren. In dieses Kapitel fällt wohl auch, was Gertraud Knoll an emotionalen Vorbehalten gegen einen NATO-Beitritt Österreichs äußerte, ohne sich damit näher in einer rationalen Argumentation auseinanderzusetzen. Zu diesem Thema gehört auch das von Politikern verschiedener Parteien gepflegte Unbehagen im Zusammenhang mit der bevorstehenden Osterweiterung der Europäischen Union.

Noch ein anderer Aspekt im Zusammenhang mit der Bundespräsidentenwahl ist zu beachten: Die *schwierige interne Situation der evangelischen Kirche* in Österreich, die sich mit fünf Prozent evangelischer Christen in einer extremen Minderheitssituation befindet, und die schon seit geraumer Zeit von einer Austrittswelle heimgesucht wird, die zum Teil prozentuell höher als in der katholischen Kirche ist. Gertraud Knoll kommt aus dem Burgenland, das in der Zeit der Monarchie zur ungarischen Reichshälfte gehörte, wo es keine gewaltsame Gegenreformation wie in den österreichischen Erblanden gab. Daher leben im Burgenland heute immerhin 14 Prozent evangelische Christen, und allein diese Zahl gibt ein anderes Selbstbewußtsein.
Will man alle diese Ereignisse richtig

verstehen, muß man auch den Umstand bedenken, daß die evangelischen Christen in Österreich jahrhundertelang unterdrückt worden sind. In dieser Lage haben sich die Evangelischen häufig der jeweiligen politischen Opposition angeschlossen, im vorigen Jahrhundert vor allem der radikalen deutschnationalen. Erst in der Gegenwart konnten diese alten Gegensätze weitgehend überwunden werden, durch ökumenische Zusammenarbeit in vielerlei Form. Aber die Vergangenheit lebt unterschwellig weiter, etwa in der Mitgliedschaft nicht weniger evangelischer Christen in der FPÖ.

Für diese FP-Anhänger in der evangelischen Kirche bedeutete die Kandidatur von Gertraud Knoll ein besonderes Ärgernis, und manche ihrer Wortmeldungen lösten heftigen kircheninternen Wirbel aus. Die Kirchenleitung sorgte daher für eine schnelle Karenzierung der Superintendentin für die Zeit ihrer politischen Tätigkeit, und war wohl froh, als das Wahlergebnis die Sorgen über eventuell weitergehende politische Konsequenzen überflüssig machte. Trotzdem ist die Kandidatur von Gertraud Knoll ein erfreuliches Zeichen für die quasi selbstverständliche Integration der evangelischen Christen in Österreich, deren Echo auf die Knoll-Kandidatur freilich von Euphorie bis zu Entsetzen reichte…

Haiders taktisches Verhältnis zu Inhalten

Es war keine Überraschung, daß Thomas Klestil als klarer Favorit mit 63,5 Prozent der Stimmen seine Wiederwahl als Bundespräsident problemlos erreichte. Eher überraschend war der Umstand, daß Gertraud Knoll auf Anhieb den Platz 2 mit 13,5 Prozent der Stimmen erringen und ihre viel professionellere Konkurrentin Heide Schmidt schlagen konnte, die sich mit 11,1 Prozent zufrieden geben mußte. Im Vergleich dazu schnitt der vierte Kandidat *Richard Lugner* mit 9,9 Prozent gar nicht so schlecht ab. Lugner ist jener Baumeister in Wien, der seit Jahren weltbekannte Filmstars auf eigene Kosten zum Wiener Opernball einfliegt.

Am Ende der Kandidaten-Tabelle trat noch ein privater „Kämpfer" auf: *Karl W. Nowak*, in der Öffentlichkeit so gut wie unbekannt, der unentwegt Stimmung gegen die EU und die NATO macht, und der die Neutralität Österreichs unbedingt erhalten möchte. Sein vernichtendes Ergebnis von zwei Prozent zeigt, daß die Vergangenheit auch in Österreich endgültig vorüber ist. Es wäre aber eine arge Selbsttäuschung, wollte man meinen, die Neutralität wäre in Österreich endgültig abgehakt. Das trifft wohl für den Bereich der nationalen Auseinandersetzung zu. Aber dort, wo mit dem „Bauch" gedacht wird, träumen nicht wenige Österreicher noch immer von den „herrlichen Zeiten", in denen in Wien Kennedy und Chruschtschow, Ford und Breschnjew zusammentrafen, und das neutrale Österreich priesen.

Noch eine ganz andere Facette der Präsidentschaftswahl ist zu erwähnen: Die Tatsache, daß fast alle „kleinen" Kandidaten schärfste Anti-Haider-Töne hören ließen, und dennoch keinen Durchbruch erzielten, während Thomas Klestil den FPÖ-Parteiobmann in keiner Weise ausgrenzte und trotzdem das Rennen problemlos für sich entscheiden konnte. Dieser Umstand läßt vermuten, daß die Zeit der fast hysterischen Ausgrenzung Haiders nun allmählich zu Ende gehen dürfte.

In der Tat hat sich in letzter Zeit recht klar gezeigt, daß es ein Fehlschluß ist, wenn man glaubt, es sei das Entscheidende, Jörg Haider als Nazi und/oder als Rechtsradikalen zu enttarnen. Denn auf diese Weise wird ein einzelnes Moment zur Grundlage der Einschätzung des Phänomens der Haiderei, das nun schon seit Jahren zu einem Schibboleth der österreichischen Innenpolitik geworden ist.

In einem aufsehenerregenden Artikel in der Wiener „Presse" widersprach erst kürzlich *Franz Schandl* der verbreiteten Versuchung, Haider beim faschistischen Eck dingfest machen zu wollen, das er zwar wohlweislich besetzt hält, das aber längst nicht sein einziges Territorium darstellt: „Der Extremismus der FPÖ rührt nämlich mehr aus der biederen Mitte als vom rechtsextremen Rand der Gesellschaft. In dieser biederen Mitte ist der Extremismus gut verankert, in den Discos, in den Bierzelten, an den Stammtischen. Aber die Gefährlichkeit Jörg Haiders besteht nicht darin, daß er ein Rechtsextremer, ein Nazi ist, sondern daß er den Schritt über den traditionellen Rechtsextremismus und Faschismus hinaus getan hat."

Diese These ist für österreichische Verhältnisse sensationell, da die Frage nach dem Verhältnis zu Haider mittlerweile längst zur Grundfrage der Innenpolitik geworden ist. Genau dieser Umstand führte aber zu einer maßlosen Überschätzung Haiders, der ununterbrochen zitiert, attackiert und kopiert wurde, wodurch man ihm unfreiwillig zahllose Menschen zuführte, ja zutrieb. Und indem man Haider auf den rechtsextremen Bereich festlegen wollte, mißverstand man sein oft nur noch *taktisches Verhältnis zu Inhalten*: Gestern war er deutschnational, heute ist er österreichisch-patriotisch. Gestern war er noch Einpeitscher für die EWG, heute ist er vehementer Gegner der EU und des EURO und Profiteur der latenten Stimmung gegen „die in Brüssel".

In diesem Sinn seien die Freiheitlichen in Östereich das erste erfolgreiche postfaschistische Projekt der Rechten in Europa, schreibt Franz Schandl, und seine Schlußfolgerung klingt einleuchtend: Erfolg hat diese Partei, *weil* ihr die Loslösung vom traditionellen Rechtsextremismus gelungen ist. Eben dieser Umstand ist es, der Haider so gefährlich macht, nicht in erster Linie die Rückgriffe in die braune Mottenkiste der Vergangenheit, die nur Elemente im postmodernen Potpourri seiner Beliebigkeiten sind.

Mittlerweile scheinen immer öfter parteiinterne Sorgen und Probleme Haider in die Enge zu treiben. Immer häufiger gerät er in Konflikte mit Funktionären seiner eigenen Partei in den

Bundesländern. Besonders spektakulär entwickelten sich die Meinungsverschiedenheiten zwischen Haider und den höchsten Verantwortlichen der FPÖ in Salzburg, wo der Parteiobmann nicht weniger als 700 Funktionäre vom Salzburger Landesparteiobmann bis zu den Ortsleuten ihrer Funktionen enthob. Bald stellte sich heraus, daß sich Haider mit diesem Kraftakt übernommen hatte: Er mußte diesen Gewaltstreich zurücknehmen. Kurz darauf kam es zu einem spektakulären Korruptionsfall eines niederösterreichischen FP-Abgeordneten, und Haider betrieb den sofortigen Rücktritt des FP-Landesparteivorsitzenden in Niederösterreich.

Nach außen gibt sich der FP-Parteichef aber nach wie vor sehr offensiv. So tauchte Haider persönlich beim Studientag „Katholische Kirche und FPÖ im Gespräch" auf, dem im Rahmen des „Dialogs für Österreich" vier weitere Studientage mit den anderen Parlamentsparteien folgen werden. Haider ging von „gemeinsamen Zielvorstellungen" aus und nannte da u. a.: Intensive Bekämpfung des islamischen Fundamentalismus, Erhaltung des arbeitsfreien Sonntags, sowie Kampf gegen Hedonismus und Nihilismus.

Der Wiener Generalvikar *Helmut Schüller* erwiederte als katholischer Hauptredner, die Suche einer Partei nach ideeller Partnerschaft könne nicht Inanspruchnahme christlicher Inhalte für politische Positionen bedeuten. Das neue FPÖ-Programm betone die Würde des Menschen, doch störe das Heranziehen zu einfacher Erklärungsmuster für gesellschaftliche Probleme und die allzu reichen Schuldzuweisungen an die Ausländer, an Brüssel und an den Islam: „Das Abstellen der Politik auf den Grant und die Frustration der Menschen ist mehr als problematisch." *F. C.*

Hildegard von Bingen 1998

Ein Gedenkjahr in Medien, Tourismus und Wissenschaft

Hildegard von Bingen, wohin man schaut: Die 1098 geborene Benediktinerin genießt in ihrem Jubiläumsjahr hohes Ansehen, vor allem durch ihre Medizin und Ernährungslehre. Franz Staab, Professor für Geschichte an der Universität Koblenz-Landau und Hildegard-Forscher, setzt sich im folgenden Beitrag mit dem aktuellen Interesse an der mittelalterlichen Klosterfrau auseinander und gibt einen Überblick zum Leben und Werk der Hildegard von Bingen.

Sehr auffallend ist es schon, wie lebhaft die Gestalt Hildegards seit dem letzten Jubiläum 1979 (die seinerzeit von *A. Ph. Brück* herausgegebene Festschrift wurde gerade eben nachgedruckt) die Phantasie vieler Menschen an den fernsten Orten des Erdballs beflügelt und dort teils gemeinsame, teils aber auch recht verschiedene bis absonderliche Perspektiven von ihrem Leben und Werk herausgearbeitet werden, sich verändern und fast ständig neu gestalten. In ihnen stehen sehr im Vordergrund die Hildegard-Medizin und Hildegard-Diät, aber auch ihre Musik. Während 1923 eine populäre Hildegard-Biographie – die Verfasserin *Hedwig von Bredern* war übrigens Protestantin – zwar einiges von den medizinischen Rezepten Hildegards als Kuriositäten zitierte und dazu kopfschüttelnd meinte, „wer will sie anwenden?", wird gerade dies heute ausprobiert. Die Läden sind überflutet mit sog. Hildegard-Koch- oder Arzneibüchern.

Ernsthafte Leute nehmen daran Anstoß, grundsätzlich und nicht bloß an den natürlicherweise auftretenden billigen und verfälschenden Angeboten, die bei entsprechend lebhafter Nachfrage selbstverständlich auch auf den Markt kommen und die sich der kluge „Verbraucher", wenn das Wort erlaubt ist, nicht andrehen lassen muß. Wenn die Kritik daran allzu sehr in die Begriffsklauberei und ins Prinzipielle geht, erhebt sich allerdings der nicht unberechtigte Verdacht, daß Berufsinteressen von Köchen, Medizinern, Musikern oder Theologen, die lieber die ihnen von ihrer Ausbildung her geläufigen und von ihnen selbst angebotenen Produkte an den Mann bringen wollen, keine ganz nebensächliche Rolle spielen.

Die Heilige und der Zeitgeist

Wenn etwa ein im September 1997 im „Anzeiger für die Seelsorge" erschienener Artikel die medizinisch-diätetischen Schriften Hildegards schon damit zu diskreditieren sucht, daß die ältesten erhaltenen Handschriften von ihnen erst mehr als 100 Jahre nach Hildegards Tod entstanden sind, daß es darin so gut wie keine Rezepte im heutigen Sinn gibt, während heute solche als Hildegard-Originale verbreitet werden, oder daß die Heilige aus moderner Sicht keine zureichenden Kenntnisse in Anatomie besaß, so ist man versucht zu fragen: was ist daran ungewöhnlich? Für Werke antiker Schriftsteller setzt die handschriftliche Überlieferung in der Regel in einem noch viel größeren zeitlichen Abstand

ein, ohne daß ein vernünftiger Mensch grundsätzlich an ihrer Verläßlichkeit zweifeln müßte.
Wer sich heute mit Texten lange zurückliegender Epochen beschäftigt, kann unseren Vorfahren nicht nachträglich vorschreiben, was sie wann hätten aufheben, kopieren oder durch marodierende Soldaten und geplagte Nachlaßverwalter nicht hätten vernichten lassen sollen. Oder wird heute etwa nicht ca. 90 Prozent unseres Verwaltungsschrifttums incl. gescheiter Examensarbeiten schon vernichtet, bevor es fünfzig Jahre alt geworden ist? Ob und welche Veränderungen an alten Texten im Lauf der Überlieferung eingetreten sind, ist aber durch geeignete Untersuchungen festzustellen.

Gewiß sind die naturwissenschaftlichen Werke Hildegards nicht im Rupertsberger Riesencodex der Nassauischen Landesbibliothek in Wiesbaden zu finden. Daß dieser Band jedoch als „Gesamtausgabe" und nicht vielmehr als eine repräsentative Teilausgabe der Werke Hildegards angelegt wurde, ist nichts weiter als eine unbewiesene Annahme. Es gibt ja auch andere darin nicht enthaltene, aber gut bezeugte Texte der Binger Heiligen.
Detaillierte Rezepte mit genauen Mengenangaben und einer Anleitung Schritt für Schritt, wie wir sie in heutigen Kochbüchern für Menschen brauchen, die bei der Mutter in der Küche entweder nicht lernen durften oder wollten, gibt es im Mittelalter nur ganz selten, weil eben jede Küchenmagd und jeder Koch das Abmessen und die differenzierte Vorgehensweise bei der Zubereitung der üblichen Speisen von Kind an gelernt hatten. Frauen, die sich im Mittelalter mit gesunder Ernährung und Arzneien traditionellerweise zu beschäftigen hatten, bedurften, um erfolgreich zu sein, der Unterweisung und Erfahrung auf diesem Gebiet, aber sicherlich nicht so guter Kenntnisse der Anatomie, wie sie heute von einem Chirurgen oder selbst von einer Übungsleiterin für Aerobics verlangt werden.
Sicherlich ist es sehr ärgerlich, wenn Hildegard von Bingen für bloßen esoterischen Schnickschnack oder gar für Quacksalberei vereinnahmt und damit offenbar schönes Geld verdient wird. Aber Schulmedizin und kirchliche Seelsorge sind selbst nicht frei von der Gefahr, ihre narzistischen Bedürfnisse oder gar den schnöden materiellen Vorteil mehr als die Nöte der Mühseligen und Beladenen im Auge zu haben. Andererseits beweist die seit den Achtundsechzigern rollende Welle von Feminismus über Naturmedizin bis New Age, daß wichtige Angebote bei Amtskirche und Schulmedizin fehlen oder schlecht beraten abgeschafft wurden (etwa die Gregorianik im katholischen Gemeindegottesdienst). Für die Gelegenheit, ihre – verbesserten – Konzepte wieder ins Gespräch zu bringen, müßten deren Vertreter und Festredner Hildegard von Bingen und dem ihr von außerhalb entgegengebrachten Enthusiasmus eigentlich dankbar sein.

Nicht allein das letzte Viertel unseres 20. Jahrhunderts entwickelte ein sehr vom Zeitgeist her geformtes Bild der Binger Heiligen. Wenn manche hierzulande darüber staunen, daß sie international ein so großes Interesse findet und eben nicht allein in Deutschland, so ist für diese Verwunderung zum guten Teil auch die nationalistische Rede von der „deutschen Heiligen" und der „deutschen Frau" verantwortlich, die schon vor dem Jubiläumsjahr 1929 begann, seitdem quasi von jedermann in den Mund genommen wurde und bis heute bei uns die Vorstellung von Hildegard merklich in der Weise einfärbt, daß sie leicht zum nationalen Besitztum der Deutschen oder auch zum regionalen des Nahelandes, des Rheingaus oder der Stadt Bingen erklärt wird.

Das war aber eine Zeitströmung, die ganz typisch ist für diese Jahrzehnte unseres Jahrhunderts und deren Aufbegehren gegen den als nationale Schmach empfundenen Versailler Vertrag. Damals wurden überall Beweise für die Größe der Deutschen gesucht, und Hildegard von Bingen schien hier gut hineinzupassen, so gut, daß sogar die nationalsozialistische Geschichtsklitterung aus ihr eine germanische weise Frau mit trotzigem Aufbegehren gegenüber der Römischen Kirche machte. Davon wirkt immer noch einiges in moderner Verkleidung nach.
Johannes May, der 1911 eine volkstümliche Biographie der Heiligen herausbrachte, verwendete die Formulierung von der „deutschen Frau" für Hildegard noch nicht. Auch mußte es für die zwischen den Zeilen zu lesen gewohnten Katholiken der 30er und 40er Jahre sehr auffallen, daß die Eibinger Nonne *Marianna Schrader*, als sie 1936–1939 und dann noch einmal 1941 (nachgedruckt 1981) ihre Untersuchungen über „Die Herkunft der heiligen Hildegard" veröffentlichte, das inzwischen peinlich braun gewordene Wort von der „deutschen Frau" aussparte, während sie doch die Abstammung aus einer edelfreien Familie nachwies und dabei tief in die rheinhessische Ortsgeschichte eindrang.

Der Weg der Hildegard-Forschung

Daß aber heute die naturwissenschaftliche und dem Ganzheitsdenken verwandte Seite Hildegards so erstaunlich stark im Vordergrund steht, hängt nicht nur mit Esoterik und New Age, sondern auch ganz wesentlich mit den in Salzburg schon in den 50er Jahren erschienen Übersetzungen des „Scivias" (Wisse die Wege) durch *M. Böckeler* (1954) und der medizinischen Schriften durch *H. Schipperges* (1957) und *P. Riethe* (1959) zusammen. In den folgenden Jahren schlossen sich Übersetzungen der übrigen Hauptwerke an. Gerechtfertigt wurde diese Verfügbarmachung ihrer Werke erst durch die bahnbrechende Untersuchung „Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen" von 1956 (*M. Schrader* und *A. Führkötter*), weil damit ältere, sog. Fälschungsbeweise, von denen sogar ein so berühmter Mann wie der Germanist *Wilhelm Scherer* zeitweise beeindruckt war, auf dem stets wachsenden Schuttplatz wissenschaftlicher Irrtümer endgelagert werden konnten.
Die genannten Übersetzungen haben sehr viel zur Verbreitung von Hildegards Gedankenwelt, aber auch ein wenig zum Entstehen der erwähnten Modewellen beigetragen, schließlich aber zu der Erkenntnis, daß auf die Dauer nicht

ohne zuverlässige Ausgaben der lateinischen Urtexte auszukommen ist. Deshalb konzentriert sich die wissenschaftliche Arbeit im Augenblick, übrigens zu einer Zeit, in der wieder einmal die alten Sprachen in Schule und Studium als angeblich „nicht mehr zeitgemäß" von seiten der Kultusbürokratie unter Beschuß genommen werden, auf die lateinische Überlieferung der Werke Hildegards.
Bereits 1978 erschien in neuer Ausgabe der „Scivias" (*A. Führkötter* und *A. Carlevaris*), 1991–1993 kamen zwei erste Teile ihrer Briefe heraus (*L. van Acker*, wird fortgesetzt von *M. Klaes*), 1995 der „Liber vite meritorum", das Buch von den Lebensverdiensten (*A. Carlevaris*), 1996 der „Liber divinorum operum", eine Schöpfungstheologie (*A. Derolez* und *P. Dronke*). Von sie betreffenden Werken anderer, aber ihr sehr nahestehenden Autoren erschienen die bislang verschollene „Vita domnae Iuttae inclusae" (ihrer Lehrerin) 1992, in deutscher Übersetzung in der Eibinger Festschrift 1997 (*F. Staab*), die erst nach ihrem Tod abgeschlossene „Vita sanctae Hildegardis" 1993 (M. Klaes).
Wichtige Vorarbeiten für die künftige Ausgabe der naturwissenschaftlich-medizinischen Schriften leisteten von germanistischer Seite *R. Hildebrandt*, von medizinhistorischer *L. Moulinier* und *I. Müller*. Ebenso gibt es mehrere neue Untersuchungen zu ihrer Dichtung und Musik, während ihre Hagiographie, Predigten und die liturgische wie geschäftlich-urkundliche Überlieferung von Rupertsberg und Eibingen noch mehr im Hintergrund bleiben.

Allgemein läßt sich beobachten, daß von diesen, zum Teil sehr neuen Arbeiten und Untersuchungen in die gegenwärtigen Festreden und Zeitungs-Essays noch nicht allzu viel eingegangen ist, sondern stattdessen alte, liebgewordene Klischees ihrer Biographie munter fortleben: so etwa die moderne Fiktion aus wilhelminischer Zeit (J. May 1911), die kleine Hildegard habe 1105 zu Weihnachten in der Burg Böckelheim bei Kreuznach an der Nahe den dort gefangenen Kaiser Heinrich IV. getröstet, oder die von *Johannes Stilting* 1755 im Widerspruch zu den Disibodenberger Annalen aufgestellte und seitdem fast allgemein akzeptierte Chronologie, sie sei 1106 zu *Jutta von Sponheim* in das Kloster Disibodenberg gebracht worden (als dieses Kloster, erst 1108 gegründet, noch gar nicht bestand). Deshalb erscheint hier ein kurzer Blick ins unbekannte Mittelalter angebracht, das sich mit der Gegenwart nicht so voraussetzungslos, wie manche meinen, vergleichen läßt.

Hildegard wurde 1098 als Tochter des Ehepaares Hildebert und Mechthild in eine edelfreie Familie hineingeboren, die sehr reich in Bermersheim bei Alzey begütert war. Daß sie dort oder gar in Niederhosenbach geboren sei, sind allerdings moderne Hypothesen aufgrund nicht genügend reflektierter Annahmen, während eine alte Tradition, der Geburtsort sei Böckelheim, durchaus authentisch sein kann. Die Familie verfügte über verwandtschaftliche Beziehungen zu höchsten Kreisen des Reiches. Wie aus den Selbstzeugnissen Hildegards hervorgeht, hatte sie sehr früh bereits Gesichte, für die aber ihre Amme – Kleinkinder wurden damals

Leben und Wirken der neu ernannten Kirchenlehrerin



292 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag
DM 38,– /öS 277,– /SFr 36.–
ISBN 3-451-26589-3

Die Entscheidung des Vatikans, Thérèse von Lisieux zur Kirchenlehrerin zu erheben, ist die Würdigung einer großartigen Frau, die gerade in heutiger Zeit modernen Christen zum Leitbild werden kann. Ihre Lehre von der allumfassenden, barmherzigen Liebe wirft ein neues, hoffnungsvolles Licht auf den Glauben. Ida Friederike Görres stellt in gewohnt souveräner Form Leben, Lehre und Werk der „Kleinen Thérèse" dar. Eine überzeugende und informative Biographie – eingeleitet und kommentiert von Prof. Hanna Barbara Gerl-Falkovitz.

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

in adeligen Familien nicht von den Eltern aufgezogen – keinerlei Verständnis aufbrachte.
Im achten Lebensjahr, also 1106, vertrauten die Eltern sie der nur sechs Jahre älteren Jutta von Sponheim, die von Erzbischof Ruthard von Mainz wenig zuvor die Jungfrauenweihe erhalten hatte, zur Erziehung an. Später wird Hildegard sich dankbar daran erinnern, daß Jutta die erste war, die ihre Gesichte ernst nahm. Bei ihr lernte sie die in der zeitgenössischen Frauenerziehung geforderten Fertigkeiten in Küche und Garten, textile Handarbeiten, medizinische Versorgung und den Gesang des lateinischen Psalters. Von all diesem erwähnt Hildegard selbst später nur die Unterweisung im Psalter, weil sie damit erläutern will, wieso sie keine akademische Ausbildung im Verfassen von lateinischen Texten, in Musiklehre etc. erhielt. Daß sie völlig ungebildet gewesen sei, ihre Visionen quasi als göttliche Projektionen in eine leere camera obscura fielen, behaupten erst Spätere im Bann einer unzureichenden scholastischen Erkenntnislehre.

Ein anstrengendes Leben

Nach sechs Jahren des Zusammenlebens entschlossen sich Jutta, Hildegard und ein weiteres Mädchen namens Jutta, in das gerade 1108 gegründete Kloster Disibodenberg einzutreten. Die feierliche Aufnahme fand am 1. November 1112 statt. Die folgenden Jahre auf dem Disibodenberg waren äußerlich bestimmt durch das formelle Ende des Investiturstreits mit dem Wormser Konkordat von 1122, das Aussterben der salischen Dynastie 1125 und den Versuch eines eng mit dem Reformpapsttum kooperierenden Königtums unter Lothar III. in den Jahren 1125 bis 1137. Das Kloster selbst nahm zunächst eine auf die Spiritualität konzentrierte Entwicklung.
Wie aus der Vita der Jutta von Sponheim hervorgeht, befleißigte sich die Frauenklause einer sehr strengen Askese, zum Teil in streitbarer Auseinandersetzung mit dem Abt. Jutta war in geistlichen Dingen, aber wohl ebenso in medizinischen eine von Klosterinsassen wie von außerhalb gesuchte Ratgeberin, die deswegen auch eine Korrespondenz zu führen hatte. In dieser Hinsicht ähnelt sie bereits der künftigen Hildegard, doch scheinen ihre Briefe nicht aufbewahrt oder doch wenigstens nicht für die Nachwelt speziell zusammgestellt worden sein, wie dies später Hildegard für ihre eigenen Briefe veranlaßte.

Jutta, die ihrem Körper durch überstrenge Askese wohl doch zu viel zugemutet hatte, starb am 22. Dezember 1136, im Alter von 44 Jahren. Zur Nachfolgerin als Meisterin des Frauenkonventes hatte sie Hildegard bereits ausersehen. Zwei Jahre nach der Übernahme der Leitungsfunktion in der Frauenklause, in ihrem vierzigsten Lebensjahr erlebt Hildegard Visionen neuen Inhalts, bald verbunden mit dem Befehl, diese nun auch aufzuschreiben. Sie hat zunächst versucht, sich dieser Pflicht zu entziehen, doch seit 1141 arbeitet sie mit ihrem Sekretär Volmar daran, bis das Werk mit dem Titel „Scivias“ 1151 abgeschlossen ist. Auch nachdem sie sich entschlossen hat, den Auftrag zum Niederschreiben auszuführen, wird sie doch immer wieder von Zweifeln geplagt, wendet sich mit einer Abschrift des bisher Angefertigten 1147 an Bernhard von Clairvaux und bittet ihn um sein Urteil, Bestätigung oder Ablehnung. In ihm findet sie einen kongenialen Leser, der sogar Papst Eugen III. dazu bringt, ihr Werk als mit dem Glauben übereinstimmend anzuerkennen und sie zu ermutigen, damit fortzufahren.
Ungefähr gleichzeitig setzt Hildegard aber noch ein anderes kühnes Unternehmen in Gang. Nach etwa zwanzig Jahren seit der Gründung von 1108 hatte man auf dem Disibodenberg, auf dem in grauer Vorzeit ein Kloster, seit dem späten 10. Jahrhundert aber ein Kanonikerstift bestanden hatte, mit dem Neubau der Klosterkirche begonnen. Sie war 1142 vollendet. Altarweihen in den Konventsgebäuden und im Kreuzgang fanden 1142 und 1146 statt. Durch eine Vision wurde Hildegard um diese Zeit auf das eingegangene Kloster des fränkischen Adeligen Rupert bei Bingen aufmerksam gemacht. Mithilfe von Freunden und Verwandten wurde die alte Kapelle mit Nebengebäuden aufgekauft, der Umzug mit der nur widerstrebend erteilten Erlaubnis des Disibodenberger Abtes Kuno ins Werk gesetzt, bevor überhaupt ausreichende Gebäude errichtet waren, der kleine Frauenkonvent in ein Pionierkommando verwandelt.
Neben dem Auf- und Ausbau ihres Klosters und eines zweiten in Eibingen war die Meisterin, unterbrochen durch längere Krankheitsperioden, mit der Abfassung ihrer Werke und vieler Briefe beschäftigt. Außerdem unternahm sie mehrere Reisen, auf denen sie in Klöstern, aber auch in Städten predigte. Sie versuchte dabei, in innerklösterlichen Konflikten zu vermitteln, Irrlehren zu bekämpfen, wie die der Katharer, für die sie in der Frage der Ablehnung kirchlichen Reichtums durchaus einiges Verständnis entgegenbrachte.
Mit der Mainzer Kirche stand sie in einem sehr komplizierten Verhältnis. Erzbischof Heinrich I. genehmigte zwar die Übersiedlung auf den Rupertsberg und weihte die Kirche am 1. Mai 1151, war jedoch offenbar nicht willens, dem Kloster eine größere Unabhängigkeit vom Disibodenberg zu gewähren. Die gegen ihn von Friedrich Barbarossa betriebene Absetzungskampagne blieb Hildegard nicht verborgen. Sie riet Heinrich zur Besserung seiner Amtsführung, ohne den vom König 1153 erzielten Erfolg der Intrigen verhindern zu können. Der nachfolgende Erzbischof Arnold wurde ebenfalls von ihr vergeblich vor der drohenden Ermordung gewarnt, die ihn am 24. Juni 1160 in St. Jakob bei Mainz ereilte. Daß Hildegards gute Bekanntschaft mit Gegnern des Erzbischofs nicht kompromittierend wirkte, und Friedrich Barbarossa bereit war, ihr und ihrem Kloster 1163 eine Urkunde mit besonderen Privilegien zu erteilen, kann nur als erstaunlich bezeichnet werden.
Während des Papstschismas zwischen Alexander III. und seinen vom Kaiser gestützten Gegenpäpsten zwischen 1159 und 1180 mußte der Rupertsberg einen modus vivendi finden, da ein Nonnenkonvent nicht einfach die Erzdiözese

verlassen konnte. Auch dies gelang Hildegard, und der von Barbarossa eingesetzte Erzbischof Christian I. gewährte den Gütern des Klosters 1171 sogar die Befreiung von den bischöflichen Steuern.

Die Verehrung verbreitete sich rasch

Ihre letzten Jahre waren charakterisiert von zunehmender Annäherung zwischen Erzbischof Christian I. und Papst Alexander III., was der Einstellung Hildegards entgegenkam, von ihrer wachsenden Berühmtheit, die zu einem von Wibert von Gembloux vermittelten intensiven Gedankenaustausch mit dem Zisterzienserkloster Villers in Brabant und so zu ihrem letzten Werk, der Beantwortung von 38 aus Villers vorgelegten theologischen Fragen führte. Überschattet ist diese Zeit aber auch von der berüchtigten Episode der Verhängung des Interdikts durch die Mainzer Prälaten während der Abwesenheit ihres Erzbischofs, weil die kirchliche Behörde glaubte, Hildegard habe einen exkommunizierten Ritter in ihrem Kloster begraben lassen, während sie selbst überzeugt war, daß er noch vor seinem Tod durch die vorgeschriebene Buße wieder in den Schoß der Kirche zurückgekehrt war.

Schweren Herzens befolgte sie das Verbot des Gottesdienstes, übte aber gleichzeitig fundamentale Kritik am Gebrauch des Interdikts als Rechtsmittel. Erzbischof Christian I. selbst hob es 1179 auf, aber *Heinrich Schipperges* hat gewiß recht, wenn er meint, daß diese vergiftete Affäre in einer Zeit, in der nach dem Frieden von Venedig von 1177 doch endlich die lang ersehnte Eintracht zwischen Alexander III. und Friedrich Barbarossa hergestellt war, die Kräfte der alt gewordenen Klosterfrau erheblich überstieg. Sie starb am 17. September 1179 in dem für die damalige Zeit ungewöhnlich hohen Alter von über 81 Jahren. Ihre schon zu Lebzeiten sichtbare Verehrung verbreitete sich schnell und war seit dem Spätmittelalter allgemein etabliert, ohne daß es dazu in dieser Epoche einer kirchenamtlichen Heiligsprechung, die für sie gar nicht zu Ende geführt wurde, bedurft hätte.

Neben touristischen Aktivitäten in Hildegards Heimatregion, einer Überflutung des Büchermarktes und mehreren Fernsehsendungen führte das Jubiläumsjahr zu einer verdienstlichen Bündelung der Forschung. Eine kurze Übersicht über die gegenwärtige Diskussion bietet „La sybille du Rhin" von *S. Gouguenheim* (1996), eine umfangreichere die Eibinger Festschrift „Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten" (1997), eine die von *W. Lauter* fortsetzende wissenschaftliche Bibliographie wird im Herbst 1998 erscheinen. Nach einem vor allem mit literarischen Fragen befaßten Londoner Kongreß 1997 gibt es 1998 vielerorts Vortragsreihen, aber auch zwei große internationale Symposien, deren eines mit sehr breitem Themenspektrum vom 16. bis 20. März in Mainz gehalten wurde (Leitung *R. Berndt*), das zweite, historisch und musikgeschichtlich ausgerichtet, vom 13. bis 19. September in Bingen stattfinden wird (Leitung *A. Haverkamp*, *W. Arlt*). Eine die Vielfalt der Welt Hildegards veranschaulichende Ausstellung mit schönem Katalog bietet das Mainzer Dom- und Diözesanmuseum im Domkreuzgang vom 17. April bis zum 16. August.

Franz Staab

„Wo sind unsere Antworten?"

Ein Gespräch mit ZdK-Präsident Hans Joachim Meyer

Vor einem Jahr wählte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken den sächsischen Wissenschaftsminister Hans Joachim Meyer zu seinem neuen Präsidenten. Wir sprachen mit dem ZdK-Präsidenten im Vorfeld des Mainzer Katholikentags über die derzeitige Situation des organisierten deutschen Laienkatholizismus angesichts innerkirchlicher wie gesellschaftlicher Verwerfungen. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Meyer, bei der jüngsten Vollversammlung des ZdK haben Sie sich von zwei Fehldeutungen der Aufgabe des Zentralkomitees der deutschen Katholiken abgegrenzt: Dieses sei weder eine „Speerspitze gegen die Hierarchie" noch ein „Akklamationsgremium der Hierarchie". Was soll das ZdK, dem Sie seit einem Jahr als Präsident vorstehen, dann Ihrer Meinung nach sein?

Meyer: Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ist ein dialogisches Forum für die katholischen Christen Deutschlands, die sich für die Gesellschaft und für das kirchliche Leben engagieren wollen. Das Zentralkomitee bzw. der Deutsche Katholikentag sind in der Mitte des vorigen Jahrhunderts mit dem Entschluß angetreten, für die Katholiken, die damals in Deutschland eine unterprivilegierte Minderheit darstellten, einen gleichberechtigten Status als Bürger zu erringen. Es gibt aus der Frühzeit der Generalversammlungen der deutschen Katholiken einen Brief, der, von der vorsichtig-devoten Sprache des 19. Jahrhunderts in die klarere des 20. übersetzt, etwa so lautet: Liebe Bischöfe, wir

werden uns nicht in eure Angelegenheiten einmischen, sondern wir kämpfen jetzt für unsere! Dem lag die vor allem im letzten Jahrhundert gerne vertretene Vorstellung zugrunde, es gebe zwei klar voneinander geschiedene Aufgabenfelder; die Kirche als Sache des kirchlichen Amtes und die Welt, die gesellschaftliche Verantwortung als Aufgabe der Laien. Schon damals war diese Aufgabenteilung allerdings nicht allgemein anerkannt, und zwar auf beiden Seiten, sowohl bei Bischöfen wie bei engagierten Laien.

HK: Und heute, über dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum?

Meyer: Inzwischen hat die Entwicklung von Kirche wie Gesellschaft gezeigt, wie absurd eine solche Unterscheidung ist, und das Zweite Vatikanum hat sie im Grunde genommen aufgegeben. Natürlich gibt es jeweils Schwerpunkte: Das Amt hat eine unmittelbare Verantwortung für das kirchliche Leben, vor allem natürlich für das Glaubensgut. Aber diese Verantwortung beschränkt sich nicht auf die Sakristei bzw. das gottesdienstliche Leben, sondern hat unmittelbare Konsequenzen für die Gesellschaft. Mit Recht haben daher kirchliche Amtsträger immer wieder in soziale und politische Auseinandersetzungen eingegriffen: Denken Sie an den Einsatz des jetzigen Papstes für Freiheit und Menschenrechte oder auch an das Gemeinsame Wirtschafts- und Sozialwort der beiden Kirchen. Und wie kann ich andererseits vom Begriff des Volkes Gottes ausgehen und dieses gleichzeitig auf eine rein hörende Rolle beschränken? Wer die alte Arbeitsteilung auf die heutige Zeit einfach schematisch übersetzen will, für den kann das Zentralkomitee nur Akklamationsgremium sein – dann wäre es aber überflüssig.

„Ich sehe keinen prinzipiellen Konflikt mit den Bischöfen"

HK: In den letzten Jahren ist das ZdK vor allem als innerkirchliche „pressure-group" in Erscheinung getreten, zum Mißvergnügen bestimmter Kreise im deutschen Katholizismus. Also doch Speerspitze gegen die Hierarchie?

Meyer: Auch diesen Schuh kann sich das Zentralkomitee nicht anziehen. Es gibt die Position, wonach die kirchlichen Verhältnisse grundlegend geändert werden müßten, daß es höchste Zeit sei, gewisse Dinge in Ordnung zu bringen. Manche Gruppen, die entsprechende Reformforderungen vertreten, verstehen sich als eine Art politischer Opposition. Sie möchten die Übelstände dadurch beseitigen, daß sie gegen die kirchlichen Autoritäten anrennen. Bei allem Respekt für die Sorge um die Kirche, die darin zum Ausdruck kommt: Diesem Vorgehen liegt eine gewisse Naivität zugrunde. Schon in der Gesellschaft ist eine solche Oppositionsstrategie naiv; sie hat gelegentlich zu verhängnisvollen politischen Utopien geführt. In der Kirche ist die Vorstellung, man könne die Dinge ein für alle Mal in Ordnung bringen, noch unsinniger. Wenn sich die Kirche denn ständig wandeln und erneuern muß, wird es nie einen Punkt geben, an dem man sich bequem zurücklehnen kann. Es führt deshalb überhaupt nicht weiter, sich im Ringen um die Erneuerung der Kirche an bestimmten Zielen oder gar Fristen festzubeißen oder das eigene Engagement für die Kirche davon abhängig zu machen, daß erst Reformforderungen eingelöst werden. Insofern kann das Zentralkomitee auch nicht Speerspitze gegen die Hierarchie sein. Wohl aber muß es ein dialogisches Forum sein, auf dem brennende Fragen des kirchlichen Lebens erörtert werden.

HK: Auch wenn die klassische Arbeitsteilung in „Heilsdienst" des Amtes und „Weltdienst" der Laien sich so nicht mehr durchhalten läßt, arbeitet die katholische Kirche in Deutschland doch nach wie vor mit der „Doppelspitze" von Bischofskonferenz und Zentralkomitee, die es so in anderen Ländern nicht gibt. Was ist heute die Chance eines solchen Nebeneinanders von kirchlichem Amt und Repräsentanz des Laienkatholizismus?

Meyer: Der Vorteil dieser Struktur besteht vor allem darin, daß im Bereich des gesellschaftlichen Engagements von Christen die Autonomie der Sachverhalte viel besser zum Ausdruck kommen kann. Vielfach geht es ja um Entscheidungen, die sich durchaus gut begründen lassen, die aber nicht eindeutig aus den ethischen Prinzipien ableitbar sind, sondern in einem komplizierten Wechselspiel zwischen diesen Prinzipien und den jeweiligen Sachverhalten entstehen. Wenn es überhaupt zu einem Engagement von Christen als Christen, und nicht nur als isolierte Staatsbürger neben anderen Staatsbürgern kommen soll, braucht es den Dialog unter katholischen Christen darüber, wie man sich entscheiden soll und auch die Kooperation im Blick auf die Durchsetzung der gemeinsamen Position. Im anderen Fall müßten Bischöfe und Priester unmittelbar zu aktuellen politischen Fragen Stellung nehmen, was ja auch das Sozialwort von 1997 durchaus vermeidet.

HK: Das Sozialwort hält sich zwar weitgehend auf der prinzipiellen Ebene, geht aber doch auch auf viele Einzelfragen etwa bei der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit oder der Reform der sozialen Sicherungssysteme ein. Wäre es nicht eigentlich Aufgabe eines Laiengremiums wie des Zentralkomitees gewesen, eine solche Erklärung zu erarbeiten und zu verantworten?

Meyer: Das Zentralkomitee hat zu einer ganzen Reihe von Fragen, die im Sozialwort berührt werden, in der letzten Zeit Stellung genommen und wird sich in absehbarer Zeit zu weiteren Themen äußern. So haben wir uns beispielsweise für diesen Herbst vorgenommen, eine an den konkreten Herausforderungen orientierte familienpolitische Erklärung vorzulegen, die in sehr unterschiedliche Politikfelder hineingreifen wird. Gleichwohl war es in der historischen Situation, in der das Sozialwort erschien, wichtig, daß die Bischöfe, die ja für eine weithin entchristlichte Gesellschaft in besonderem Maße Kirche repräsentieren, ein solches Dokument veröffentlicht haben, und daß es sich dabei um ein ökumeni-

sches Wort handelte. Aber natürlich hätte man sich auch vorstellen können, daß das Zentralkomitee und der Deutsche Evangelische Kirchentag ein solches gemeinsames Wort erarbeitet und verantwortet hätten.

HK: Es ist ein offenes Geheimnis, daß das Verhältnis zwischen dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zeit nicht ganz einfach ist. Das hat sich nicht zuletzt nach der Veröffentlichung der römischen Instruktion über die Mitarbeit von Laien am Dienst der Priester gezeigt. Sind das unvermeidliche Reibungsverluste oder Spannungen, die der Kirche hierzulande letztlich eher schaden als nutzen?

Meyer: Man muß zunächst einmal ganz nüchtern feststellen: Wenn es zwei Strukturen gibt, die eigene Verantwortung haben und eigene Entscheidungen treffen, sind Spannungen per definitionem nicht auszuschließen. Man muß vielmehr mit ihnen rechnen. Aber lassen Sie mich die konkreten Streitpunkte nennen: Zunächst einmal hat das Zentralkomitee die Notwendigkeit des innerkirchlichen Dialogs nachdrücklicher betont, als das dem einen oder anderen Bischof lieb gewesen ist. Das kann ich von der Position der Bischöfe aus durchaus verstehen, weil es hier um ein strukturelles Problem geht, das nach dem Zweiten Vatikanum ungelöst geblieben ist. Dialog ist deshalb in der katholischen Kirche ein Prozeß mit wenig institutioneller Verankerung. Im übrigen sind die Schwierigkeiten von Amtsträgern mit dem Dialog kein spezifisch kirchliches Phänomen: Daß der Dialog für politische Amtsträger von wesentlich größerer Bedeutung ist als für kirchliche, hat weniger mit ihrer persönlichen Entscheidung oder ihrer größeren Dialogfähigkeit zu tun als vor allem mit dem Zwang, den die institutionellen Strukturen ausüben, in die sie durch ihr Amt eingebunden sind. Auf diesem Feld ist in der Kirche vieles noch nicht ausdiskutiert. Das Konzil hat aber einen geistigen Prozeß in Richtung Dialog in Gang gesetzt, der nicht mehr aufgehalten werden kann.

„Der ökumenische Prozeß läßt sich weder so noch so vorausplanen“

HK: Konkreter als beim doch eher schwammigen Thema Dialog wird es bei der Frage nach dem Pflichtzölibat, wo das Zentralkomitee deutlich zugunsten einer Lockerung Stellung bezogen hat…

Meyer: Viele Priester, aber auch ihre Bischöfe sehen die brennenden Probleme, die wir in unseren Aussagen zum Zölibat angesprochen haben, sehr wohl. Andererseits haben die Bischöfe den weltkirchlichen Diskussionsstand im Blick und sind der Meinung, wenn sie sich auf diesem Feld engagierten, sei das dem Thema nicht nützlich oder betrachten es generell als derzeit inopportun. Ich sehe hier keinen prinzipiellen Konflikt zwischen dem ZdK und den Bischöfen; schließlich hat das Zentralkomitee ja nicht den Zölibat in Frage gestellt, sondern ihn im Gegenteil für unverzichtbar erklärt. Gleichwohl könnte es heute sinnvoll sein, über andere, in der Kirche früher ja schon einmal gelebte Formen priesterlicher Existenz gründlicher nachzudenken.

HK: In die Liste der Konfliktthemen zwischen Bischöfen und organisiertem Laienkatholizismus gehört auch der weitere Weg ökumenischer Zusammenarbeit. 2003 soll ein „Ökumenischer Kirchentag“ stattfinden und schon bei der Ankündigung gab es Irritationen, weil darin die Hoffnung auf Abendmahlsgemeinschaft enthalten war. Wie soll es damit jetzt weitergehen?

Meyer: Der Weg der Ökumene, den die Kirchen eingeschlagen haben, hat eine innere Logik und eine Dynamik, die nicht einfach stillgestellt werden kann. Andererseits kann man ökumenisch nur weiterkommen, wenn die Richtung einigermaßen klar ist. Nun gibt es zunächst einmal ein drängendes Bedürfnis von Christen, die sich zunehmend als Minderheit in dieser Gesellschaft befinden, zu sagen: Wenn es zwei für die gesellschaftliche Darstellung von Kirche und christlichem Glauben in Deutschland so außerordentlich wichtige Veranstaltungen wie Kirchentag und Katholikentag gibt, wäre es doch sinnvoll, einmal ein gemeinsames Treffen zu gestalten. Wir möchten nicht auf die spezifischen Traditionen von Katholikentagen und Kirchentagen verzichten, aber ein Ökumenischer Kirchentag könnte ein wirkliches Zeichen sein. Darüber gibt es überhaupt keinen Streit.

HK: Um so heftiger war dann aber der Streit um das gemeinsame Abendmahl auf dem Ökumenischen Kirchentag…

Meyer: Es liegt im Wesen der Eucharistie, daß dieses Sakrament in gleichem Maß Intellekt und Emotion anspricht, weil es sich um ein gemeinsames Tun handelt, in dem sich ein tiefer Sinn entfaltet. Wir haben uns bei der Planung des Ökumenischen Kirchentages zu der Hoffnung bekannt, bei diesem Treffen gemeinsam Abendmahl feiern zu können. Allerdings haben wir das Gelingen des Ökumenischen Kirchentages nicht an diese Hoffnung gebunden und auch keine Fristen gesetzt. Es war uns auch wichtig, unser Anliegen gemeinsam mit dem Evangelischen Kirchentag und auch vor dem Hamburger Katholikentag im Jahr 2000 zu erklären, der einen ausgeprägt ökumenischen Charakter haben soll, weil das den Bedingungen dieser Stadt entspricht. Nun gab es zunächst Mißverständnisse: Man hat teilweise aus unserer konditionierten Aussage eine Zielbestimmung gemacht. Aber natürlich kann eine solche konditionierte Aussage auch eine Dynamik enthalten, von der man nicht weiß, wohin sie einen treibt. Mit dieser Dynamik gilt es verantwortungsvoll umzugehen, und deshalb mußten wir klar aussprechen, daß es die Hoffnung auf Abendmahlsgemeinschaft gibt und nicht so tun, als wüßten wir nicht, daß an der „Basis“ vieles geschieht, was von den offiziellen kirchlichen Vorgaben nicht gedeckt ist.

HK: Aber läuft das Zentralkomitee damit nicht sehenden Auges in ein Dilemma angesichts der Tatsache, daß die evangelischen Kirchen Katholiken zu ihrem Abendmahl einladen,

die katholische Kirche aber wesentlich restriktiver verfährt? Kann sich diese Assymetrie in wenigen Jahren ändern?

Meyer: Wissen wir denn, wie sich die ökumenische Entwicklung in fünf oder zehn Jahren darstellen wird? Derzeit läuft die Diskussion über das sehr hoffnungsvolle Dokument zur lutherisch-katholischen Verständigung über die Rechtfertigung. Ich würde mich freuen, wenn dieser Text von einer breiten, stabilen und soliden Mehrheit der beteiligten Kirchen getragen würde. Aber auch wenn sich erweisen sollte, daß an dieser Mehrheit noch weiter gearbeitet werden muß, wäre das ein ökumenischer Fortschritt. Der ökumenische Prozeß läßt sich weder in der einen noch in der anderen Richtung vorausplanen. Und was das Zentralkomitee betrifft: Wir haben überhaupt nicht die Absicht, mit ökumenischen Tricks zu arbeiten; uns geht es wie der Kirche insgesamt um die Wahrheit. Aber wir haben die Situation richtig beschrieben und sind entschlossen, mit ihr verantwortungsvoll und gleichzeitig energisch umzugehen. Im übrigen bin ich gespannt auf die entsprechende Veranstaltung von ZdK und Evangelischem Kirchentag auf dem bevorstehenden Katholikentag in Mainz.

„Wir leiden heute unter den Folgen einer doppelten Enttäuschung"

HK: Der Mainzer Katholikentag steht unter dem Motto: „Gebt Zeugnis von eurer Hoffnung!" Angesichts des faktischen Zustandes des deutschen Katholizismus wirkt das wie das sprichwörtliche Pfeifen im finsteren Wald. Schließlich ist die Kirche derzeit weder spirituell besonders ausstrahlungskräftig noch findet sie in ihrem Beitrag zu gesellschaftlich-politischen Fragen die erwünschte Resonanz. Müßte es nicht das Hauptanliegen des Zentralkomitees sein, sich mit dieser prekären Situation auseinanderzusetzen und nach Wegen für ein glaubwürdigeres und wirkungsvolleres Zeugnis zu suchen?

Meyer: Sie sprechen damit ein grundlegendes Problem unserer jetzigen Situation an. Ich habe inzwischen schon mehrere Phasen des Kirche-Welt-Verhältnisses bewußt erlebt: In meiner Jugendzeit erschien die katholische Kirche als eine relativ geschlossene Größe; gleichzeitig war sie für viele aber auch ein Ort der Dialogbereitschaft und der geistigen Auseinandersetzung. Dann kam für meine Generation das große Erlebnis des Zweiten Vatikanums, als die Kirche ihre geistigen Quellen bewußt der „Welt von heute" öffnen wollte und auf die Welt dabei ohne Angst zuging. Nicht im Sinne einer Anpassung, aber in der Absicht, den Glauben so auszulegen und zu verkünden, daß die aufrichtig an der Wahrheit interessierten Zeitgenossen eine Chance haben sollten, die christliche Botschaft zu verstehen.

HK: Aber das Konzil ist doch seinerseits längst Geschichte, zumindest für die Menschen, die heute in den Glauben und das kirchliche Leben hineinwachsen sollen …

Meyer: Wir leiden heute unter den Folgen einer doppelten Enttäuschung. Es gibt die Enttäuschung derjenigen, die die Hoffnung hatten, durch die neue, positive Zuwendung der Kirche zur Welt werde sich die Welt bekehren. Aber das war ein Grundirrtum, den es im übrigen zu anderen Zeiten auch gab: Es geht nie ohne die Auseinandersetzung und den Konflikt zwischen der Botschaft der Kirche und dem, was in der Welt an Werten und Verhaltensweisen gelebt wird. Dazu muß man stehen. Auf der anderen Seite gibt es die Enttäuschung derer, die jetzt entweder triumphierend darauf verweisen, daß sich die Welt doch gar nicht bekehrt habe, und anderer, die die Illusion geißeln, mit etwas mehr „Aggiornamento" könne es mit der Bekehrung schließlich doch noch klappen. Daraus wird dann eine selbstgerechte Verhärtung, verbunden mit der Absicht, in die katholische Festung zurückzukehren oder nur auf die kleine Schar der wahrhaft Glaubenden und „wirklich Katholischen" zu setzen. Daß die Christen eine kleine Herde sind, das war uns in der ehemaligen DDR bewußt. In der Dresdner Pastoralsynode haben wir uns dazu auch ausdrücklich bekannt, aber verbunden mit dem Begriff einer „dialogischen Verkündigung" gerade auch unter den Bedingungen der kommunistischen Herrschaft und des ideologischen Monopols des Marxismus-Leninismus.

HK: Und wie erscheint Ihnen die heutige Situation in der Bundesrepublik mit ihrer Mischung aus institutioneller kirchlicher Stabilität und weitgehender Erosion des Christlichen?

Meyer: Ich sehe die einen, die der Kirche vorhalten, sie habe sich nicht genug erneuert und verfüge deshalb über so wenig gesellschaftliche Relevanz, und die anderen, die ständig gegen den Zeitgeist wettern. Man hat dabei allerdings häufig den Eindruck, diese Leute entschieden sich statt für den Zeitgeist von heute für den Zeitgeist von gestern und behaupteten gleichzeitig, sie würden sich damit für den Glauben entscheiden. Beides ist für mich nicht akzeptabel: Katholizität und katholischer Realismus bestehen für mich gerade darin, daß man sich mitten in diesem Spannungsfeld bewegt. Nur so können wir uns auch mit dem teilweise aggressiven Laizismus auseinandersetzen, dem sich die Christen heute gegenübersehen. Oft sind ja gerade diejenigen objektive Verbündete dieses Laizismus, die sich als die einzig wahren Bannerträger des Katholischen ausgeben und uns den Rückzug in die fromme Nische empfehlen. Denken Sie in diesem Zusammenhang nur an manche Äußerungen zum Papstbrief über die Schwangerschaftsberatung, wo sich merkwürdige Koalitionen ergeben haben.

HK: Das Zentralkomitee bemüht sich durchaus um den Dialog mit Kunst und Kultur, greift Fragen der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Entwicklung auf. Aber bleibt es meist nicht bei punktuellen Begegnungen? Anders gefragt: Kommt der Laienkatholizismus bei aller Dialogbereitschaft an die großen Lebensbereiche unserer Gesellschaft überhaupt noch heran?

Meyer: Das Problem besteht vor allem darin, daß wir kein definierbares Gegenüber haben, wobei davon nicht nur die Kirche bzw. das Christentum betroffen sind. Ich erinnere an die vor kurzem in der „Zeit" zwischen Ulrich Greiner und Sigrid Löffler geführte Kontroverse über Sinn und Unsinn des heutigen Theaterbetriebes bzw. der Kunst und ihrer gesellschaftlichen Ausstrahlung überhaupt. Wenn es im Kulturbetrieb nicht mehr um Inhalte geht, wenn der Sinn geleugnet wird, kann es auch kaum zu einer produktiven Begegnung von Kirche und Kunst kommen. Im sozialen und politischen Bereich wiederum erleben wir derzeit eine zunehmende Fragmentarisierung der Positionen. Die viel beschworene „neue Unübersichtlichkeit" wird zwar gelegentlich auch als wohlfeile Ausrede verwendet, aber sie ist doch auch ein objektives Datum. Wir werden uns deshalb den mühsamen Weg des Neubuchstabierens von Strukturen nicht ersparen können.

„Es fehlt uns nicht an politischer und sozialer Kompetenz"

HK: Welche Strukturen wären dann neu durchzubuchstabieren und auf welche Weise?

Meyer: Wir können beispielsweise das, was sich in Deutschland gerade auch unter dem Einfluß der katholischen Soziallehre an Sozialstaat entwickelt hat, nicht auf Biegen und Brechen in seinen derzeitigen strukturellen Verfestigungen verteidigen, weil sich die Strukturen jetzt schon als brüchig erweisen. Der Ausweg kann aber auch nicht darin bestehen, die Strukturen des Sozialstaates einfach wegzuräumen und den Kräften des Marktes freien Spielraum zu lassen. Diese Position war schon im 19. Jahrhundert falsch und ist am Ende des 20. Jahrhunderts nicht richtiger geworden. Über die Werte, um die wir in unserer Gesellschaft ringen wollen, wird man sich möglicherweise auch zwischen Christen und Nichtchristen, relativ leicht verständigen können. Viel schwieriger ist die Frage, wie dann die neuen Strukturen aussehen können, in denen diese Werte umgesetzt werden müssen. Schon im Zentralkomitee stoßen hier die Positionen sehr hart aufeinander. Es ist ein Anliegen der Katholischen Arbeitnehmerbewegung, die mühsam errungenen Sicherungen zu verteidigen; aber es gibt im Laienkatholizismus auch diejenigen, die gnadenlos mit dem abrechnen, was sie als katholische Sozialromantik bezeichnen.

HK: Aber gibt es im deutschen Laienkatholizismus, gleich auf welcher Seite des Spektrums, überhaupt noch genügend Männer und Frauen, die sich auf den verschiedenen gesell-

DIE REISELESEBÜCHER
DER BESONDEREN ART



Walter Repges
Assisi – Siena – Montecassino
Unterwegs mit Franziskus, Klara, Katharina und Benedikt
192 S., Pb.,
vierfarbiger Umschlag, zahlr. Abb.
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0765-4



Walter Repges
Nach Spanien reisen, um Gott zu finden
Auf den Spuren der Mystiker
208 S., Pb.
DM 32,–/sFr 30,–/öS 237,–
ISBN 3-7820-0747-6



Karl Maly
Griechenland
Mythen, Götter und Mönche
241 S., Pb.,
vierfarbiger Umschlag, ca. 30 Abb.
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0768-9

NEU



Anton Rotzetter/
Elisabeth Bernet
Latium – Umbrien – Toskana
Wanderungen auf den Spuren des Franz von Assisi
256 S., Engl. Broschur
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0784-0

NEU



Rolf Kuhlmann
Der Athos
Auf den Spuren einer Faszination
160 S., Engl. Broschur
DM 29,80/sFr 28,–/öS 218,–
ISBN 3-7820-0783-2

KNECHT
FRANKFURT AM MAIN

schaftlichen Feldern kompetent bewegen und gleichzeitig im Ernst Christ bzw. Katholik sein wollen? Leidet der zu Recht eingeforderte Dialog mit den weltlichen Sachbereichen nicht auch schlicht am Mangel an ernstzunehmenden kirchlichen Dialogpartnern?

Meyer: Ich glaube, daß wir im deutschen Katholizismus nach wie vor über ein erhebliches intellektuelles Potential verfügen, daß es auch nicht an politischer und sozialer Kompetenz fehlt. Es ist eine der wichtigsten Aufgaben des Zentralkomitees, diese Kompetenz zu bündeln, was sich natürlich wiederum nur in einem dialogischen Prozeß leisten läßt und nicht auf der Grundlage eines vorgegebenen Programms. Aber ich will damit Ihrer Frage nicht ausweichen: Als Neubundesbürger mußte ich in der Tat feststellen, daß in der Folge von 1968 Felder geräumt wurden, die für die gesellschaftliche Wirkung der katholischen Kirche und auch der Christen ganz allgemein unverzichtbar sind. In dieser Hinsicht habe ich in den letzten Jahren in meinem wissenschafts- und kulturpolitischen Metier überraschende Erfahrungen gemacht, die ich mir immer noch nicht so recht erklären kann.

HK: Und was erstaunt Sie dabei besonders?

Meyer: Ich verstehe nicht, warum es nicht gelungen ist, in den Kirchen intelligente junge Menschen in ausreichendem Umfang dazu zu motivieren, sich aktiv an der geistigen Auseinandersetzung der letzten Jahrzehnte zu beteiligen. Heute ist doch bei denen, die sich bewußt in der Tradition von 1968 verstehen, ein gewisser Katzenjammer zu beobachten. Nur, wo sind unsere Antworten angesichts dieser Krise? Vieles von dem, was auf der anderen Seite, nicht nur bei Katholiken, zu lesen ist, ist doch nur stilistisch mehr oder weniger anspruchsvoll formulierte Häme. Aber damit kann man es sicher nicht bewenden lassen.

HK: Müßte nicht gerade das Zentralkomitee seine Anstrengungen in dieser Richtung deutlich verstärken? Schließlich tun sich viele kirchliche Amtsträger, aber auch Vertreter des Laienkatholizismus eher schwer im Umgang mit den „Zeichen der Zeit" ...

Meyer: Es gibt im westdeutschen Katholizismus weniger Bereitschaft, sich auf die einer freiheitlichen Gesellschaft immanenten Bewegungsgesetze einzulassen, als ich als Katholik aus der DDR erwartet hatte. Das mag die negative Konsequenz eines positiven Faktums sein, das ich schon bei der Dresdner Pastoralsynode festgestellt habe: Die Kirche ist in allen Stürmen doch so etwas wie eine feste Burg mit ihren eigenen Kommunikationsformen. Es ist deshalb ausgesprochen anstrengend, wahrzunehmen, was außerhalb dieser festen Burg bei ganz normalen Menschen vor sich geht. Daraus ergeben sich dann auch Verständigungsprobleme zwischen denjenigen, die ihr Leben von Morgens bis Abends in dieser Gesellschaft verbringen, die weithin in die kirchlich-hierarchischen Lebensvollzüge eingebunden sind. Zwischen beiden zu vermitteln, ist eine besondere Herausforderung, nicht zuletzt für das Zentralkomitee.

HK: Die letzten Jahre haben dem ZdK eine Strukturdiskussion und als ihr Ergebnis eine – allerdings nicht sehr weitgehende – Strukturreform beschert. Ist das Zentralkomitee jetzt so strukturiert, daß es seinen Aufgaben möglichst flexibel und effizient gerecht werden kann?

Meyer: Es gilt innerhalb wie außerhalb der Kirche heute als modern, Strukturen mit einer gewissen Verachtung zu begegnen. Ich bin dagegen „Strukturalist", nicht im wissenschaftlich-methodischen Sinn, wohl aber insofern, als ich vom Wert und der Wirksamkeit von Strukturen überzeugt bin. Unsere Strukturreform, zu der wir uns nach längerem Hin und Her durchgerungen haben, ist sicher nicht ganz geglückt, war aber insgesamt wohl doch erfolgreich. Das derzeitige Modell der beiden Säulen von Verbands- und Diözesanvertretern im ZdK entspricht im wesentlichen der konkreten Wirklichkeit des Engagements katholischer Laien in Deutschland. Natürlich könnte ich mir auch ein anderes Modell vorstellen, bis hin zu einer Urwahl der ZdK-Mitglieder. Aber vermutlich käme nichts anderes heraus, als wir es jetzt haben. Die derzeitige Struktur bietet dem ZdK die notwendige Möglichkeit zur Rückkoppelung an das konkrete kirchliche Leben, auf die es als öffentliches Gremium angewiesen ist. Das Zentralkomitee braucht die verschiedenen Kanäle innerkirchlicher Meinungsbildung, und dem trägt seine jetzige Zusammensetzung Rechnung.

„Für mich ist die Erfahrung von Freiheit mit dem Leben der Kirche verbunden"

HK: Die Arbeit des Zentralkomitees ist in den letzten Jahren auch dadurch schwieriger, vielleicht aber auch interessanter geworden, daß sich in ihm zunehmend die stärkere Pluralisierung des deutschen Katholizismus in Spiritualitäten und politischen Optionen widerspiegelt. Wie kommt das früher doch zumindest politisch ziemlich monokolore Gremium damit zurecht?

Meyer: Ich sehe auf diesem Gebiet überhaupt keine Probleme, was daran liegen mag, daß ich ein Neubundesbürger bin. Ich bin Mitglied der CDU, und habe mir etwas dabei gedacht, als ich in diese Partei wieder eintrat – in der DDR hatte ich ihr schon einmal angehört, war aber dann ausgetreten, weil ich ihr Verhalten unerträglich fand. Aber die CDU ist eine Partei und keine Glaubensgemeinschaft. Daß sich Katholiken in unterschiedlichen politischen Parteien engagieren, ist im Weltvergleich wie im historischen Vergleich eher der Normalfall. Es scheint mir deshalb nicht nur akzeptabel, sondern sogar erstrebenswert, daß sich im Zentralkomitee Katholiken unterschiedlicher Parteizugehörigkeit begegnen und auseinandersetzen, allerdings in einer Form, wie sie einem solchen Gremium angemessen ist. Diese Pluralität wird sich in Zukunft vermutlich noch stärker ausprägen, und ich betrachte das als eine normale Entwicklung. Sie ist für mich auch insofern nichts Neues, als im Aktionsausschuß ka-

tholischer Christen, den wir nach der Wende in der DDR konstituierten, von Anfang an Katholiken aus verschiedenen Parteien vertreten waren. Aus der praktischen kirchlichen Gremienarbeit kenne ich gar keine andere Situation. Damit absentiere ich mich in keiner Weise von der Zugehörigkeit zu meiner Partei.

HK: Sie sind einer der wenigen Ostdeutschen an der Spitze eines gesamtdeutschen Gremiums, auch im kirchlichen Raum. Was bleibt für Sie fast ein Jahrzehnt nach der Wende an Erfahrungen der Christen in der ehemaligen DDR, an die zu erinnern sich auch heute noch für die Kirche in der Bundesrepublik lohnt?

Meyer: Katholische wie nichtkatholische „Wessis" überrasche ich immer wieder mit der Feststellung, daß für mich die Erfahrung von Freiheit mit dem Glauben und mit dem Leben der Kirche verbunden ist. Was immer passieren mag, diese Erfahrung kann mir niemand zerstören. Ebenso bin ich durch das Leben in der DDR von der Erfahrung geprägt: Hier sind die Christen, dort die anderen. Für uns war ein harter Bruch, was in der „alten" Bundesrepublik ein schleichender Erosionsprozeß war, der deshalb das kirchliche Bewußtsein weit weniger prägt. Ich meine schon, daß wir Christen unsere Position in dieser Gesellschaft stärker konturieren müssen, aber nicht im Sinn einer grundsätzlichen Distanz zu dieser Welt. Eine solche Haltung, die sich heute gerade auch bei Katholiken in den neuen Bundesländern findet, kann ich verstehen, halte sie aber für falsch. Christen haben allen Grund, sich nicht zurückzuziehen, sondern sich in die Auseinandersetzungen um das gesellschaftliche Ethos aktiv hineinzubegeben.

HK: Können Christen dabei noch sehr viel ausrichten?

Meyer: Sie haben es jedenfalls schwer. Es kommt z. B. vor, daß mir jemand in einer öffentlichen Diskussion den Egoismus als einen Wert anbietet und fordert, von diesem Egoismus her ein neues Wertesystem zu entwickeln. Natürlich ist es sein gutes Recht, diese Meinung zu vertreten; aber es ist auch mein Recht und meine Pflicht als Christ, mit aller Härte dagegenzuhalten. Das sind in unserer Gesellschaft keine Randerscheinungen, und deshalb haben wir Christen alle Hände voll zu tun. Es braucht dabei allerdings den Sinn für Prioritäten, der bei manchen innerkirchlichen Grabenkämpfen zu sehr in den Hintergrund tritt.

Priorität der Menschenrechte

Zur Diskussion um eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten"

Mit Blick auf den 1998 gefeierten 50. Jahrestag der Deklaration der Menschenrechte legte der sogenannte „InterAction Council" im September 1997 den Entwurf einer „Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten" vor. Als politisch mißbrauchbar und mißverständlich im Sinne einer Relativierung und Beschränkung der Menschenrechte beurteilt diesen der Hamburger Sozialethiker Thomas Hoppe. Notwendig ist statt dessen eine Neubesinnung auf die Hermeneutik der Menschenrechte.

Am 1. September vergangenen Jahres legte der „InterAction Council" den Entwurf einer „Universal Declaration of Human Responsibilities" der Öffentlichkeit vor. Bei diesem Gremium handelt es sich um einen Zusammenschluß ehemaliger Staats- und Regierungschefs aus Europa, Amerika, Afrika, Asien und Australien. Unter ihnen finden sich so prominente Namen wie *Helmut Schmidt, Michail Gorbatschow, Malcolm Fraser, Jimmy Carter, Valéry Giscard d'Estaing* und *Kenneth Kaunda.*

Auch *Lee Kuan Yew*, ehemaliger Premierminister Singapurs, gehört zu diesem Kreis. Er wurde vor allem durch sein Plädoyer für „asiatische Werte" bekannt, mit dem er sich nicht nur kritisch gegen „westliche" Menschenrechtsstandards wandte, sondern zugleich eine diese Standards verletzende Praxis im Stadtstaat Singapur zu rechtfertigen suchte. Nicht zuletzt diese Tatsache legte einigen Kritikern des Entwurfs den Eindruck nahe, die vorgeschlagene Deklaration ziele auf eine Relativierung und Aushöhlung des Menschenrechtskonzepts und könne somit nur entschieden abgelehnt werden. Doch greift eine solche Kritik jedenfalls dann zu kurz, wenn sie den Autoren des Textes pauschal eine solche bewußte Intention unterstellt.

Gegen die Instrumentalisierung der Menschenrechte

Im einführenden Kommentar zum Deklarationsentwurf, für den unter anderen Schmidt und Fraser verantwortlich zeichnen, heißt es programmatisch: „Eine bessere soziale Ordnung im nationalen und internationalen Rahmen kann nicht durch Gesetze, Vorschriften und Konventionen allein erreicht werden, sondern braucht ein Weltethos." Darum sei der fünfzigste Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der

Menschenrechte durch die Vereinten Nationen ein günstiger Zeitpunkt für eine Erklärung über menschliche Verantwortlichkeiten („responsibilities" ist mit dem deutschen „Pflicht" nur ungenau übersetzt, was unmittelbar zu Mißverständnissen Anlaß gibt), „welche die Menschenrechtserklärung ergänzen (complement) und stärken... würde." Nach Auskunft des Kommentars geht es nicht um Relativierungen der Menschenrechte, sondern um eine Vergewisserung über das ethische Fundament, auf dem jedes Rechtssystem aufruhen müsse, damit die mit ihm angestrebten sozialen Zwecke tatsächlich erreicht werden können. Verzichte man auf den Versuch, Freiheit und Verantwortung in ein Gleichgewicht zu bringen, so drohe vielen Menschen, auch solchen künftiger Generationen, vermeidbares und ungerechtfertigtes Leid.

Vor allem schwerwiegende Defizite in der gegenwärtigen sozialen und politischen Wirklichkeit haben die Autoren nach eigenem Bekunden zur Vorlage ihres Entwurfs veranlaßt. In seinem Geleitwort zum jüngst im Piper-Verlag (München) von ihm herausgegebenen Band „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten – Ein Vorschlag" spricht Helmut Schmidt nicht nur von der Instrumentalisierungsgefahr der Menschenrechte, d. h. von der Versuchung, sie selektiv, nämlich nach dem Maßstab politischer Opportunität anderen gegenüber einzuklagen (8f.). Er macht auch geltend: „Rücksichtslos egoistische ‚Selbstverwirklichung' erscheint als Ideal, Gemeinwohl dagegen eher als bloße Phrase" (14).
Ein von Schmidt geleitetes Experten-Gremium, das den Entwurf der Deklaration mit vorbereiten sollte (ihm gehörten u. a. *Hans Küng*, der Wiener *Kardinal Franz König* und der amerikanische Sozialphilosoph *Richard Rorty* an), erwähnt in seinen abschließenden Empfehlungen im März 1997 „sieben gesellschaftliche Sünden", gegen die Mahatma Gandhi gepredigt habe – u. a. „Politik ohne Prinzipien", „Geschäft ohne Moral", „Erziehung ohne Charakter", „Wissenschaft ohne Menschlichkeit". Hingewiesen wird dann auf die wachsende Dringlichkeit, die den Lehren Gandhis und anderer ethischer Führungspersönlichkeiten („ethical leaders") durch die zunehmende Globalisierung verschafft werde: „Gewalt im Fernsehen wird jetzt mit Satelliten über den ganzen Planeten verbreitet. Die Spekulation auf fernen Finanzmärkten kann sich auf Gemeinden vor Ort verheerend auswirken. Der Einfluß privater Finanzmagnaten nähert sich heutzutage der Macht von Regierungen, und im Gegensatz zu gewählten Politikern gibt es für diese private Macht keine Verantwortlichkeit mit Ausnahme des persönlichen Verantwortungsgefühls. Nie zuvor brauchte die Welt eine Erklärung der Menschenpflichten mehr" (40f.).

Unbestreitbar ist vieles wahr von dem, was die Autoren in durchweg besorgten, manchmal sogar bewegenden Formulierungen anmahnen und in Erinnerung rufen. Manches liest sich parallel zu Argumentationen, wie sie in den Sozialenzykliken besonders des gegenwärtigen Papstes, aber auch beispielsweise im Wort der beiden großen Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland von 1997 vorgelegt wurden. Und doch bleibt zu fragen, ob das Instrument einer „Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten", die von den Vereinten Nationen analog der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 verabschiedet werden soll, ein geeignetes Heilmittel gegen die kritisierten Mißstände werden kann. Der vorgeschlagene Wortlaut der Erklärung wie auch der vorgesehene politische Rahmen für ihre Verkündung erweisen sich bei genauerem Hinsehen als durchaus problematisch.

Ist nicht zu befürchten, daß eine solche Erklärung durch die Vereinten Nationen *faktisch* als eine partielle Rücknahme der Menschenrechtserklärung von 1948 wahrgenommen würde – auch wenn der Mehrheit der Mitglieder des Inter-Action Council diese Intention fernliegt, ja sie sie ausdrücklich zurückweisen? Die Kontroversen auf und im Umkreis der Weltmenschenrechtskonferenz in Wien im Juni 1993 sind noch in frischer Erinnerung (vgl. HK, August 1993, 396ff.). Dort wurde mühsam verhindert, daß am Grundsatz der *Universalität und Unteilbarkeit* der Menschenrechte Abstriche vorgenommen wurden – Einschränkungen, auf die nicht wenige Staatenvertreter besonders aus Schwellenländern der Dritten Welt intensiv hingewirkt hatten. Könnte ihnen eine Erklärung wie die vorgeschlagene nicht wie ein später Sieg erscheinen, unabhängig davon, ob ihre Interpretation in diesem Sinn sachgemäß und von den Formulierungen her gedeckt wäre?
Zu Recht wird immer wieder darauf hingewiesen, daß – lange vor den rechtlich wirksamen Kodifizierungen der Menschenrechte in den beiden UN-Konventionen über bürgerliche und politische sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 – von der Menschenrechtserklärung eine politisch-moralische Bindewirkung in Richtung auf eine solche auch juristische Absicherung ausgegangen sei. Ähnliches dürfte dann aber auch von einer „komplementären" Deklaration über „Human Responsibilities" gelten, und es ist keineswegs evident, daß sie das Anliegen einer effektiveren Menschenrechtsverwirklichung im Weltmaßstab befördern würde. Diese Zweifel beruhen wesentlich auf der Uneindeutigkeit mancher Formulierungen im vorliegenden Textentwurf.

Durch mißverständliche Formulierungen politisch mißbrauchbar

Das zentrale Manko liegt darin, daß im Text zwischen Rechtspflichten und moralischen Pflichten sowie zwischen Pflichten, die das Verhältnis eines Bürgers zum Staat (und umgekehrt), und solchen, die sein Verhältnis zu seinen Mitbürgern betreffen sollen, durchgängig nicht unterschieden wird. Das macht es schwer, Übereinstimmungen über die sachgemäße Interpretation, vor allem über die mögliche *rechtliche Relevanz* einzelner Artikel zu gewinnen, und öffnet den vorliegenden Text mannigfaltigem, politisch motiviertem Mißbrauch. Zudem haben manche Passagen nur

dann einen Aussagegehalt, wenn man sie im Sinne moralischer Paränese versteht; andere sind zustimmungsfähig, wenn man ihnen primär eine solche paränetische Absicht unterstellt, werden jedoch fragwürdig, sobald man sie liest, als seien in ihnen Kriterien für eine Veränderung geltender Rechtsnormen benannt und die entsprechenden Modifikationen angemahnt. Einige Beispiele mögen dies erläutern:

Als „fundamentale Prinzipien für Humanität" werden benannt: „alle Menschen menschlich zu behandeln (to treat all people in a human way)" (Art. 1, als Negation von Inhumanität wiederholt in Art. 2); „alle (Menschen) unterstehen moralischen Maßstäben" (Art. 3), „alle Menschen ... müssen im Geist der Solidarität Verantwortung übernehmen gegenüber jedem und allen ... Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem anderen zu" (Art. 4).
Die gewählten Formeln sind teilweise analytisch evident („human ist es, Menschen human zu behandeln"), teilweise beschränken sie sich darauf, den Maßstab sittlicher Güte in Erinnerung zu rufen (niemand ist ethischer Verantwortlichkeit enthoben, vielmehr gilt für alle der Grundsatz der Unparteilichkeit, formuliert in der Goldenen Regel), ohne zur Frage nach dem jeweils sittlich Richtigen Stellung zu beziehen (die Verwendung der Goldenen Regel in ihrer lediglich negativen Fassung bedeutet überdies eine unausgewiesene Reduktion des in ihr implizierten moralischen Anspruchs und erscheint wenig „solidarisch"). Dies dürfte seinen Grund darin haben, daß die Applikation solcher „Prinzipien für Humanität" in konkreten Anwendungsfeldern strittig bleibt – ein Sachverhalt, der den Autoren durchaus bewußt ist.

Folgenreiche Uneindeutigkeiten liegen im folgenden Kapitel „Gewaltlosigkeit und Ehrfurcht vor dem Leben" vor. Die Pflicht zur Ehrfurcht vor dem Leben wird in Art. 5 folgendermaßen ausgeführt: „Niemand hat das Recht, eine andere menschliche Person zu verletzen, zu foltern oder zu töten. Dies schließt das Recht auf gerechtfertigte Selbstverteidigung von Individuen und Gemeinschaften nicht aus". Soll dies bedeuten, daß man in Wahrnehmung eines solchen Rechts auf Selbstverteidigung auch foltern darf? Der Schutz vor Folter und grausamer Behandlung ist im internationalen Recht als eines derjenigen Menschenrechte kodifiziert, die auch im Falle eines Notstands nicht eingeschränkt werden dürfen.
Der politische Grund dafür liegt auf der Hand: Jede Konzession irgendwelcher Ausnahmen vom Folterverbot versieht die Praxis unzähliger Folterstaaten, wie es sie gegenwärtig gibt, allzu leicht mit dem Schein rechtlicher und moralischer Legitimation – auch wenn jeder wissen kann, daß in ihnen nicht einmal aus Notstandsgründen, sondern oft routinemäßig und um der Ausübung politischen Terrors gegen Andersdenkende willen gefoltert wird. Die Formulierung von Art. 5 der vorgeschlagenen Erklärung stößt auf das gravierende Bedenken, ob dadurch nicht die politische, moralische und rechtliche Ächtung der Folter erschwert würde. Außerdem ist zu fragen, welche praktische Bedeutung angesichts zu allgemein bzw. zu extensiv definierter Ausnahmetatbestände feierliche Bekenntnisse wie die des Art. 7 noch haben können: „Jede Person ... muß unbedingt geschützt werden".

Anders als in der deutschen Übersetzung wird im englischen Originaltext unterschieden zwischen möglicherweise nur geratenen Verpflichtungen einerseits und als zwingend geltenden andererseits. In Art. 6 lautet der deutsche Text: „Keine Regierung darf Akte des Völkermords oder des Terrorismus tolerieren oder sich daran beteiligen, noch darf sie Frauen, Kinder oder irgendwelche andere zivile Personen als Mittel zur Kriegführung mißbrauchen." Im Original heißt es dagegen: „No government *should* tolerate or participate in acts of genocide or terrorism, nor *should* it abuse women, children, or any other civilians as instruments of war." Demgegenüber entsprechen sich in Art. 11 die deutsche und englische Textfassung: „Wirtschaftliche und politische Macht darf nicht als Mittel zur Herrschaft (korrekter wäre: Beherrschung) eingesetzt werden, sondern im Dienst wirtschaftlicher Gerechtigkeit und sozialer Ordnung (Economic and political power *must not* be handled as an instrument of domination, but in the service of economic justice and of the social order)". Wenn man hier schon differenzieren will: wäre nicht die umgekehrte Zuordnung der Dringlichkeit sachgemäßer? Kommt es nicht, trotz aller Notwendigkeit, mehr Gerechtigkeit im Bereich der Ökonomie herzustellen, noch entschiedener darauf an, Völkermord zu ächten und wirksam zu verhindern? Ist die vorgenommene Differenzierung ein verborgener Hinweis darauf, welche der benannten „Verantwortlichkeiten" ggf. auch rechtsförmig ausgestaltet werden sollte und welche nicht?

Ist eine Relativierung der Menschenrechte wirklich ausgeschlossen?

Vor allem *Helmut Schmidt* und *Hans Küng* haben in der erwähnten Neuerscheinung darauf hingewiesen, daß es nicht darum gehen könne, die Garantie der Menschenrechte von der vorherigen oder wenigstens zeitgleichen Erfüllung bestimmter Pflichten abhängig zu machen. Andererseits betont Schmidt, daß er sich von der Erklärung zu den Menschenpflichten „spätere rechtliche oder politische Auswirkungen" (12) erhoffe. Besorgnissen hinsichtlich einer möglichen Relativierung des menschenrechtlichen Anliegen entgegnet er, indem er unter anderem auf den Art. 19 des Textentwurfs verweist. Dort heißt es: „Keine Bestimmung dieser Erklärung darf so ausgelegt werden, daß sich daraus für den Staat, eine Gruppe oder eine Person irgendein Recht ergibt, eine Tätigkeit auszuüben oder eine Handlung vorzunehmen, welche auf die Vernichtung der in dieser Erklärung und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 angeführten Pflichten, Rechte und Freiheiten abzielen".
Aber indem die *Verbindlichkeit* beider Erklärungen hier auf dieselbe Stufe gestellt wird, können mögliche Widersprüche

zwischen ihrem jeweiligen normativen Gehalt gerade *nicht* nach einem gemeinsamen Maßstab der Texthermeneutik entschieden werden! Anders wäre dies, wenn die Worte „in dieser Erklärung" gestrichen würden, d. h. wenn klar ausgesagt würde, daß im Falle einer tatsächlichen oder vermeintlichen Kollision die Konformität mit der Menschenrechtserklärung als Auslegungsregel zu gelten hat.
Die Menschenrechtserklärung nimmt bekanntlich selber in ihrem Art. 29 eine Rückbindung der individuellen Rechtsansprüche an die Achtung der gleichen Rechte und Freiheiten aller anderen Menschen sowie an die „gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und der allgemeinen Wohlfahrt in einer demokratischen Gesellschaft" vor (dieser Vorbehalt konstituiert bereits seinerseits ein mögliches Spannungsverhältnis zu den zuvor im einzelnen aufgeführten Menschenrechten!). Nur wenn Art. 19 des Entwurfs der Menschenpflichten-Erklärung eindeutig die Priorität der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte festhielte, könnte er vor dem Anspruch Bestand haben, die Erklärung zu den Menschenpflichten sei keine Einschränkung der Menschenrechtserklärung, sondern verhalte sich zu ihr komplementär.

Ordnet man eine Erklärung zu „Human Responsibilities" in dieser Weise der Menschenrechtserklärung zu, wären erhebliche Mißverständnisse zumindest erschwert. Die geplante Deklaration sollte deshalb viel deutlicher zu verstehen geben, daß sie im Kern auf eine erneute Vergewisserung über die den Menschenrechten unterliegende Hermeneutik zielt.
Historisch und systematisch lassen sich die Menschenrechte als Antwortversuche auf extreme Erfahrungen von *Leid und Unrecht* deuten. Die Negativität solcher Erfahrungen hat den Charakter einer ursprünglichen ethischen Erkenntnis, aus der dann sozialethische Konsequenzen gezogen werden. Nur deswegen läßt sich auch sinnvoll von einem „Ethos der Menschenrechte" sprechen oder, mit *Avishai Margalit*, von der Notwendigkeit einer „Politik der Würde", deren erster Imperativ lauten müßte, daß Menschen nicht gedemütigt werden dürfen. Dabei liegt die *Modernität des Menschenrechtskonzepts* zu einem wesentlichen Teil darin begründet, daß es nicht primär auf einen moralischen Appell an bestimmte *Akteure* rekurriert, vermeidbares Leiden und Unrecht zu beseitigen, sondern danach fragt, in welchen politischen und rechtlichen *Strukturen* die Aufrechterhaltung und Reproduktion solcher Leidenssituationen und Unrechtsverhältnisse verhindert, wenigstens aber minimiert werden kann.

Verpflichtungscharakter ist wesentlicher Bestandteil der Menschenrechte

Menschenrechtsverletzungen sollen vor allem durch die Eigenart der politisch-rechtlichen Institutionen und Mechanismen erheblich erschwert werden, die auf die Wahrung solcher elementarer Rechte verpflichtet sind. Wenn außerdem in jedem Fall gegen ihre Verletzung vorgegangen werden kann, gibt das individuelle Ethos derer, die Menschenrechte verletzen könnten, nicht mehr den alleinigen Ausschlag für die sittliche Qualität der öffentlichen Ordnung. Andererseits wird überall dort der ethische Wurzelgrund des Menschenrechtskonzepts: Lindern und Verhindern unnötigen Leides und vermeidbaren Unrechts, praktisch ignoriert, wo Rechte nur noch in einer exklusiven Weise geltend gemacht werden. „Exklusiv" bedeutet dabei: ohne die notwendige Rücksicht auf jene Verpflichtungen, die sich aus vergleichbaren Rechten anderer bzw. aus übergreifenden Interessen eines (letztlich nur noch in globaler Perspektive zu formulierenden) Gemeinwohls ergeben.
Dies gilt auch dort, wo solche Rücksicht „nur" moralisch gefordert ist und sich ihre Notwendigkeit nicht bereits aus den inhärenten Geltungsgrenzen positivierter Grundrechte selbst ergibt. Gegen diese „Vergeßlichkeit" ist in der Tat anzuarbeiten – das Mittel einer Menschenpflichten-Erklärung kann dabei jedoch nicht als alternativlos gelten. Vielmehr liefe es auf ein grundlegendes Mißverständnis hinaus, wenn der Verpflichtungscharakter, der auch Menschenrechten innewohnt, wie etwas Zusätzliches konzipiert würde – als ob das Anliegen der Menschenrechte ohne die Annahme korrespondierender Pflichten überhaupt angemessen formuliert werden könnte.
Dabei ist zuzugeben, daß – mit oder ohne Menschenpflichten-Erklärung – das Menschenrechtskonzept selbst kaum spannungsfrei und völlig kohärent ausgearbeitet werden kann. Keineswegs ungewöhnlich sind Situationen, in denen einzelne elementare Rechtsgüter, denen menschenrechtlicher Status zuzusprechen ist, miteinander kollidieren, d. h. das eine nur auf Kosten des anderen realisiert werden kann. Der unmittelbare Rekurs auf den Rechten korrespondierende Pflichten hilft hier wenig weiter, weil dadurch das Problem, was in der notwendig werdenden Vorzugswahl wem gegenüber prioritär ist und warum, zunächst nur verschoben wird. Nicht zuletzt solche Fragen haben es unausweichlich gemacht, für das deutsche Verfassungsrecht eine „Grundrechtsdogmatik" zu entwickeln, die es erleichtern soll, die Verfassung auch auf solche Fälle in Übereinstimmung mit ihren tragenden Prinzipien anzuwenden.
Eine Neubesinnung auf die Hermeneutik der Menschenrechte bedeutet im Hinblick auf Probleme dieser Art, vorhandene Lösungsansätze weiterzudenken und fortzuschreiben – mit den Worten von *Otfried Höffe*: „ ... an einer Theorie von Prinzipien zu arbeiten, die universalistischer Natur sind und trotzdem für Prinzipienkonflikte, mithin für die Aufgabe der Urteilskraft offen bleiben" (Moral als Preis der Moderne, Frankfurt a. M. 1993, 276).
Zum Stichwort „Universalismus": Dieser besteht darauf, daß – da ihnen eine ursprüngliche ethische Erkenntnis zugrundeliegt – die Menschenrechte auch dort ihren verbindlichen Anspruch auf Realisierung behalten, wo bis auf weiteres geltendes Recht und herrschende Paradigmen sozialer und politischer Gestaltung eine solche Umsetzung behindern. Bekanntlich ist diese Position Gegenstand einer inten-

siven Kontroverse und hat sich gegen den *Partikularismus-Vorwurf* zu verteidigen, der sie lediglich als Ausdruck eines spezifischen Welt- und Selbstverhältnisses von Menschen des nordwestlichen Kulturkreises der Erde identifizieren möchte.
Der Entwurf der Menschenpflichten-Erklärung nimmt die universalistische Position, die sich in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte spiegelt, nicht einfachhin zurück; seine Problematik ergibt sich eher daraus, daß einzelne Formulierungen gegen die jeweilige Aktualisierung des universalistischen Anspruchs der Menschenrechtserklärung ausgespielt werden könnten.
Ein produktiver Umgang mit der Kontroverse um Universalität oder Partikularität müßte mit der Frage einsetzen, ob es unbeschadet des universalen Geltungsanspruchs der Menschenrechte ein Spektrum legitimer kultureller Differenz in der konkreten Realisierung des menschenrechtlichen Anliegens geben kann – und was die Kriterien wären, die (legitime) Differenz von (illegitimen) Verletzungen der Menschenrechte unterscheidbar machen.
Ohne Zweifel wäre dabei auch zu thematisieren, daß gerade sich modernisierende Gesellschaften historisch nur unter dem Paradigma der Menschenrechte zu einer politischen und sozialen Ordnungsstruktur gefunden haben, in der autoritäre Willkür und Unterdrückung nicht perfektioniert wurden (wie in den Totalitarismen des gegenwärtigen Jahrhunderts), sondern weitgehend verläßlich überwunden werden konnten. Auch dieser Diskurs gehört zum Themenspektrum einer Neubesinnung auf die Hermeneutik der Menschenrechte. *Ralf Dahrendorf* hat in jüngster Zeit auf die damit zusammenhängenden Probleme aus sozialwissenschaftlicher Perspektive eindringlich hingewiesen.

Theologische Implikationen eines Ethos der Leidminimierung

Im Voranstehenden wurde das dem Menschenrechtskonzept zugrundeliegende ethische Argument zentral vom Gedanken der Leidminimierung her entwickelt. *Johannes Frühbauer* hat es in Zusammenhang mit der Diskussion um Hans Küngs „Projekt Weltethos" in dieser Zeitschrift als zu „reaktiv" kritisiert, da er Gefahr laufe, „negativen Erfahrungen moralisch hinterherzuhecheln", und nicht deutlich werden lasse, daß „Leidlinderung, Leidvermeidung und Leidfreiheit... als Voraussetzung gesehen werden [sollten] für ein sittlich orientiertes gelingendes Leben, das sich an den positiven Erfahrungswerten wie Glück, Wohlergehen und Freude auszurichten hat" (HK, November 1997, 587 ff.).

Hier dürfte Skepsis begründet sein, und zwar aus anthropologischen, ethischen und theologischen Erwägungen gleichermaßen. Wenn man von der Würde auch des Leidens und der Leidenden überzeugt ist – ohne daß dies die Negativität ihres Leidens im geringsten schmälerte –, so wird es schlechterdings unmöglich, die Abwesenheit von Leid als eine Voraussetzung für (im sittlichen Sinn) gelingendes Leben zu verstehen. Wenn man einen inneren Zugang zur Vorläufigkeit und Fragilität alles dessen gefunden hat, was im herkömmlichen Verständnis von Begriffen wie „Normalität" und „Fortschritt" impliziert ist, so erscheint der Imperativ der Leidminimierung nicht gewissermaßen als Voraussetzung für ein dadurch ermöglichtes späteres „Wohlergehen", sondern eher wie ein *ethisches Zielgebot*, dem man kaum je gerecht werden kann. Die leiddurchwirkte Lebensrealität allzu vieler Menschen, die unwiderruflich Opfer dessen wurden, was ihnen widerfuhr, mahnt zur Bescheidenheit. Aber dies ist ein Zusammenhang, der sich erst erschließen muß und der in einen anderen Modus der Weltwahrnehmung hineinführt – eine Veränderung, die auch theologisch nicht folgenlos bleibt.

Vor allem *Johann Baptist Metz* hat sie immer wieder reflektiert. Für ihn galt „Jesu erster Blick... nicht der Sünde der Anderen, sondern dem Leid der Anderen... Wer ‚Gott' im Sinne Jesu sagt, nimmt die Verletzung der vorgefaßten eigenen Gewißheiten durch das Unglück der anderen in Kauf. Von diesem Gott reden heißt fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigerte Solidarität beklagen" (Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, Mainz 1998, 200 f.). In der Akzeptanz der Autorität der Leidenden liegt für ihn „die unbedingte Voraussetzung aller künftigen Friedenspolitik, aller neuen Formen sozialer Solidarität angesichts des eskalierenden Risses zwischen Arm und Reich und aller verheißungsvollen Kommunikation der Kultur- und Religionswelten" (201). Angesichts des sittlichen Anspruchs, der vom Leidenden ausgeht, „konstituiert sich das moralische Gewissen; und was wir seine Stimme nennen, ist unsere Reaktion auf die Heimsuchung durch dieses fremde Leid".
So betrachtet, stellen sich die grundlegenden sittlichen Fragen, die für praktische Optionen des moralischen Subjekts entscheidende Bedeutung gewinnen, ursprünglich in der direkten Konfrontation mit Situationen, denen gegenüber die Perspektive des unbeteiligten Beobachters nicht angemessen wäre. Erst wer durch die Not eines anderen „sehend" geworden ist, wird des Ernstes der moralischen Frage gewahr. Aber das Wissen um diese fundamentalethische Ausgangssituation kann verloren gehen, in Vergessenheit geraten, gerade weil es darauf angewiesen bleibt, daß derjenige, an den es tradiert werden soll, der solchem Wissen zugrundeliegenden Erfahrung zugänglich ist. *Memoria passionis*, das Wachhalten der Erinnerung an fremdes Leid, wird auf diese Weise zu einer „theologisch-politische[n] Grundkategorie im Widerstand gegen die kulturelle Amnesie unserer Zeit" (205).

Wenn daher die Konfrontation mit dem Leid und denen, die es erdulden müssen, eine sowohl fundamental-ethische wie -theologische Schlüsselsituation bedeutet, dann müßte dies zugleich eines der zentralen Themen für jeden interkulturellen und interreligiösen Dialog darstellen – wenigstens dann, wenn dieser ausdrücklich auf die Gewinnung einer konsens-

fähigen Basis für ein globales Ethos gerichtet ist. Metz spricht hier von einer „indirekten Ökumene der Religionen: nicht ein Miteinander und Zueinander im direkten Religionsvergleich, sondern in der Praxis gemeinsamer Weltverantwortung, im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten Leidens in der Welt“ (203). Dies fordert gerade religiöse Gemeinschaften durchaus zur selbstkritischen Anfrage heraus, ob und wo sie hinter den Konsequenzen zurückbleiben, zu denen sie sich im Interesse der Glaubwürdigkeit ihrer Heilsbotschaft für die Menschen genötigt sehen müßten.

Die skizzierte Aufgabe klingt so zwar zunächst viel bescheidener als eine ethische Programmatik, die auf Wohlergehen, Freude und Glück gerichtet ist. Doch vielleicht besteht der Unterschied ums Ganze darin, daß manches Leid tatsächlich vermieden werden kann, während der Begriff „Glück“ in einer leiddurchwirkten Welt seinen Ort immer mehr zu verlieren scheint.

Thomas Hoppe

Deutschland digital?

Chancen und Risiken der „Informationsgesellschaft“

Mit dem rasanten Fortschritt bei den Informations- und Kommunikationstechniken geht ein tiefgreifender Strukturwandel in Wirtschaft und Gesellschaft einher. In unzähligen Publikationen, offiziellen Berichten und politischen Aktionsprogrammen werden unter dem Schlagwort der Entstehung einer „Informationsgesellschaft“ die gesellschaftlichen und individuellen Auswirkungen, Fluch und Segen dieser Entwicklung diskutiert.

Können noch Zweifel bestehen, daß sich auch Deutschland längst schon auf dem Weg in die vielbeschworene „Informationsgesellschaft“ befindet? Keinesfalls, nimmt man etwa die unzähligen Fachbücher (ein Anachronismus?) und Magazine zum Maßstab, die vielen offiziellen Berichte und Aktionspläne, Parteitagsbeschlüsse, Fachkongresse und Verbandstagungen der letzten Jahre, die alle die „Informationsgesellschaft“ im Titel trugen; das eine Mal mit Frage-, das andere Mal mit Ausrufezeichen, im einen Fall als Vision und und im anderen als absehbare Herausforderung. Untrügliche Anzeichen, zumindest doch Vorboten ihrer Herrschaft allüberall: Eine Visitenkarte ohne E-mail-Adresse ist heute schon ebenso peinlich wie eine Tages- oder Wochenzeitung ohne eigene „Online-Ausgabe“ oder zumindest doch regelmäßige Sonderseiten zu „Computerwelt“ oder „Neue Medien“. Eine Anzeige ohne den Verweis auf die „Homepage“ des werbenden Unternehmens wirkt altbacken, eine Stadt ohne mehrere „Cybercafés“ bleibt tiefste Provinz.

Den so schillernden und eigentlich recht unanschaulichen Begriff „Multimedia“ – meist steht er für die neuen Kommunikationsmöglichkeiten, die sich, grob gesagt, aus der Integration von Computer, Fernsehapparat und Telefon entwickeln – konnnte die Jury der Gesellschaft für deutsche Sprache zum Wort des Jahres 1995 erklären. „Sozialen Anschlußzwang“ in Sachen „neue Medien“ diagnostiziert der Trendphilosoph *Norbert Bolz* und verkündet mit Anspielung auf eine Veröffentlichung des kanadischen Kommunikationstheoretikers *Marshall McLuhan* von 1962 das Ende der „Gutenberg-Galaxis“.

Der Blick auf den Stellenmarkt zeigt: In immer mehr Berufen haben Computer-Analphabeten keine Chance. Die jährliche Heerschau der Informationsgesellschaft, die hannoversche Messe „Cebit“ für Informations- und Kommunikationstechnik, bleibt in punkto Größe und Wachstumsraten eine Veranstaltung der Superlative. Mit ganzseitigen Anzeigen in allen großen Tageszeitungen droht die erfolgreiche Software-Schmiede SAP: „Auch auf der Datenautobahn wird es bedauerlicherweise noch jede Menge Opfer geben: die nämlich, die zu langsam fahren.“

Schließen wir einen faustischen Pakt?

Der Begriff „Informationsgesellschaft“ bleibt trotz oder gar wegen seiner Prominenz und Allgegenwart vieldeutig und schillernd, wird in der Öffentlichkeit kaum hinterfragt. Gerade deshalb aber lassen sich alle möglichen Hoffnungen und Erwartungen auf ihn projizieren. So fungiert die „Informationsgesellschaft“ in der politischen Alltagsrhetorik als Signal für Zukunftsoffenheit und Innovationsbereitschaft. In der aktuellen Gobalisierungs- und Standortdebatte verbindet sich mit ihrer Beschwörung zuallerst die Hoffnung auf neue Arbeitsplätze; in den nächsten zehn bis fünzehn Jahren sollen es etwa sechs Millionen innerhalb der Europäischen Union sein. Allerdings halten sich optimistische Prognosen und Schreckensmeldungen die Waage; in den zunehmend digitalisierten Produktionsprozessen und Dienstleistungen einer ort- und zeitlosen Wirtschafts- und Arbeitswelt liegt auch ein enormes Rationalisierungspotential. Bei *Wirtschaftsvertretern* steht die Informationsgesellschaft daher besonders für ein neues, vom engen nationalen Regelwerk einer verbrauchten Industriegesellschaft entbundenes, grenzen- und schrankenloses Aktionsfeld.

Im Grünbuch der Europäischen Kommission „Leben und

Arbeiten in der Informationsgesellschaft: im Vordergrund der Mensch" heißt es feierlich und euphorisch: Der durch die Entwicklung und die zunehmende Anwendung von Informations- und Kommunikationstechnologien ausgelöste Umbruchprozeß verlaufe anders und schneller als alles, was die Menschheit bisher gesehen habe: „Ihm wohnt ein ungeheures Potential inne, das zu größerem Reichtum, höherem Lebensstandard und besseren Dienstleistungen führen kann."

So wie sie zum Symbol einer hoffnungsvollen Zukunft taugt, eignet sie sich ebenso auch als Angriffs- Projektionsfläche für Kulturpessimismus jeder Couleur, als Chiffre für allerlei Bedrohungs- und Schreckensszenarien: für eine nicht mehr zu beherrschende Daten- und Informationsflut, für die Sterbephase klassischer Bildung und traditioneller Kulturtechniken, für eine weitere Anonymisierung unserer Gesellschaft, die Diktatur pseudointelligenter Maschinen oder digitalen Kolonialismus und schließlich den endgültigen Anbruch – in keinem kritischen Essay darf die Anspielung fehlen – der „Schönen neuen Welt" *Aldous Huxleys*.
Einen „faustischen Pakt" haben wir, warnt der Medienkritiker *Neil Postman*, angewidert vor allem durch die amerikanische „Technologie-Anbetung", mit den Computern und den mit ihnen verbundenen Technologien geschlossen: geben würden diese und nehmen. Schockierend sei allerdings, „daß wir an der Schwelle zum 21. Jahrhundert noch immer von neuen Technologien so reden, als wären sie ein ungetrübter Segen, wahre Geschenke der Götter" (Neil Postman, Keine Götter mehr. Das Ende der Erziehung, Berlin 1995, S. 62).
Es sind derzeit aber auch schon gewisse Abnutzungserscheinungen erkennbar, nicht zuletzt aufgrund der inflationären Verwendung der „Informationsgesellschaft" in unzähligen Werbekampagnen. Und zu einem Teil, vornehmlich etwa in den eher feuilletonistischen Randbetrachtungen über „Cyber-Sex" oder eine schillernd schrille „virtuelle Kunst-Szene", in reißerischen Reportagen über das Internet als Tummelplatz von Perversen und Verrückten, scheint die Informationsgesellschaft selbst eher ein Medienereignis.

Die Metaphern eines vielschichtigen Prozesses

Immer schon haben sich technischer Fortschritt und gesellschaftliche Entwicklung wechselseitig beeinflußt und bedingt. Und so können unser Kommunizieren, Arbeiten und Wirtschaften, unsere Formen des Lernens, Lehrens sowie der Zerstreuung, unser gesamtes soziales Gefüge nicht unverändert bleiben angesichts der rasanten Entwicklung in der Informations- und Kommunikationstechnologie. Keiner mag mehr bezweifeln, daß auf Seiten der Technik – die Stichworte für die drei zentralen technischen Entwicklungen lauten Digitalisierung, Miniaturisierung und Integration – das „Informationszeitalter" längst angebrochen ist. Nur, werden diese Veränderungen auch zu dem „Quantensprung in der Lebensqualität" führen, den 1995 der Präsident der EU-Kommission bei der G7-Konferenz zum Thema Informationsgesellschaft versprach?
Zumindest regt der Advent des Informationszeitalters unüberhörbar die Sprachphantasie an. Und wer sich mit den zahlreichen Metaphern des Umbruchs und Fortschritts nicht vertraut zeigt, scheint zu den sicheren Opfern der „Datenautobahn" zu zählen. Die Vielfalt der Metaphern weise auf die Vielschichtigkeit der uns bevorstehenden Veränderungsprozesse hin, erklärt der Soziologe und Informatiker *Achim Bühl* in seinem Buch „CyberSociety" (PapyRossa Verlag, Köln 1996). Ihnen komme besondere Bedeutung zu, da sie Einfluß auf die Ausformung und Ausbreitung künftiger Technologie besäßen und über die gesellschaftliche Mobilisierungskraft für technische Projekte und deren Akzeptanz mitentscheidend seien.

Mythos Internet

All die längst in den alltäglichen Sprachschatz integrierten vieldeutigen Zauberbegriffe aber haben ihre eigene Verheißung, ihr heimliches Programm, transportieren eine Fülle von Suggestionen: der Aufbruch, Tempo und Bewegung versprechende „Infohighway" des amerikanischen Vizepräsidenten *Al Gore*; das von dem Science-Fiction-Autor *William Gibson* geschaffene Kunstwort „Cyberspace", ein, wie Bühl zu berichten weiß, „Kultbegriff von Technokids". Nicht mehr fehlen dürfen auch die gesellschaftsvisionären, utopischen, ja metaphysisch aufgeladenen Metaphern der „virtual community" und des „global village", geprägt von einem der großen Propheten des „digitalen Zeitalters", dem amerikanischen Wissenschaftsjournalisten *Howard Rheingold*.
Die von Bühl zum Titel gewählte „CyberSociety" stehe für eine Gesellschaft, „in der Produktion, Distribution und Kommunikation weitgehend in virtuellen Räumen stattfindet". Die Metapher der „Informationsgesellschaft", ihr Aufkommen läßt sich bereits in den USA und im Japan der frühen 60er Jahre lokalisieren, charakterisiere erstmals Gesellschaftstypen „anhand von Information bzw. Kommunikation als historisch konkretisierbare Phasen gesellschaftlicher Entwicklungen" (S. 25).

Einfache und eindeutige Aussagen dazu, was unserer Gesellschaft eigentlich zur Informationsgesellschaft macht, lassen sich in den unzähligen Publikationen, Expertenberichten und politischen Programmen kaum finden. Mal sind mehr die technischen und wirtschaftlichen, mal stärker kultur-soziologische Aspekte in Blick: Empirisch faßbar werden die Zahl miteinander vernetzter Computer zur Definition geboten oder auch Infrastruktur und Nutzungsquote von „Telearbeitsplätzen" „Teleshopping", „Homebanking", „Videokonferenz" sowie die Möglichkeit zu „interaktivem" Fernsehen in deutschen Wohnzimmern. Ein indirekter Indikator sind in jedem Fall Geschwindigkeit und der – immer geringer werdende – Preis des Informationstransports und der Informationsverarbeitung oder auch die Zahl der Beschäftigten im

Kommunikations- und Informationsbereich; in Deutschland sollen es mittlerweile fast zwei Millionen sein.
Etwas abstrakter läßt sich der Eintritt in die Informationsgesellschaft an der wachsenden Bedeutung des ökonomischen Faktors „Wissen, Ideen und Informationen" gegenüber den Faktoren Kapital und Boden festmachen. So unterstreicht der britische Wirtschaftsphilosoph *Charles Handy*, die Ausgangsvoraussetzung für wirtschaftlichen Erfolg im Informationszeitalter sei heute ein „großer Kopf". Der von der Bundesregierung eingesetzte Rat für Forschung, Technologie und Innovation definiert in seinen im Dezember 1995 veröffentlichten Empfehlungen zu Chancen, Innovationen und Herausforderungen der Informationsgesellschaft diese als „eine Wirtschafts- und Gesellschaftsform, in der die Gewinnung, Speicherung, Verarbeitung, Vermittlung, Verbreitung und Nutzung von Informationen und Wissen einschließlich wachsender technischer Möglichkeiten der interaktiven Kommunikation eine entscheidende Rolle spielen."
Feierlicher heißt es in einer 1996 veröffentlichten Studie der Hanns-Seidel-Stiftung: „Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit konzentrieren sich die technologischen Bemühungen nicht mehr auf die körperliche Entlastung des Menschen, sondern auf die Erweiterung seines geistigen Vermögens." Dabei folgt schon im nächsten Satz die Einschränkung und Ermahnung: „Allerdings ist die Informations- und Wissensverwertung eng verknüpft mit dem Wissen über und den kompetenten Umgang mit den modernen Informations- und Kommunikationstechnologien." Damit ist auch der grundsätzliche Einwand benannt, den Skeptiker immer wieder einer vorschnellen, nur an dem technisch Möglichen ausgerichteten Propagierung des Informationszeitalters oder einer „Wissensgesellschaft" entgegenhalten. Für die Pädagogen und Bildungspolitiker des Informationszeitalters ist mit dem Stichwort Medienkompetenz in jedem Fall die zentrale Herausforderung beschrieben; es braucht ein umfassendes Basiswissen, um mit den angebotenen unendlichen Informations- und Wissensbeständen produktiv umgehen zu könnnen.
Besonders auch außerhalb der Fachwelt steht das „Internet", nicht selten verwechselt mit der „Datenautobahn", als Symbol für den Anbruch des Informationszeitalters, als Chiffre schlechthin für die Entstehung einer grenzen- und schrankenlosen globalen Informationsgesellschaft. Es bildet zumindest einen wichtigen Bestandteil ihrer technischen Basis, sozusagen das Rückgrat der Informationsgesellschaft (vgl. HK, Oktober 1996, 519 ff.). Auf geradezu paradigmatische Weise symbolisierten die spezifischen Eigenschaften des Internet die Ideen und Ideale, aus denen sich unser gegenwärtiges Bild der zukünftigen Gesellschaft zusammensetzt. Das behaupten die Herausgeber eines Sammelbandes mit dem vielsagenden Titel „Mythos" Internet (*Stefan Münker* und *Alexander Roesler* [Hrsg.], Mythos Internet, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1997). Umschreiben lassen sich diese Eigenschaften mit den Stichworten: Dezentralisierung, Interaktivität, Multimedialität, Transnationalität und Transkulturalität. Dabei ist die Diskussion über „das Netz der Netze", nach anfänglicher Euphorie – freier Zugang zum Weltwissen und höhere Bildung für alle, das Internet als Bibliothek, Agora, Parlament und Clubraum des „global village" – spürbar nüchterner geworden. Nicht zuletzt mit seiner zunehmenden *Kommerzialisierung* – die Wachstumsprognosen für den elektronischen Handel überschlagen sich derzeit – geht nicht nur der dem Netz eigene anarchische Charme verloren, sondern treten auch die Erwartungen an den wissenschaftlichen und kulturellen Nutzen in den Hintergrund.
Die fällige Entmythologisierung kann dabei freilich auch in einem so harschen Urteil münden, wie es der Amerikaner *Clifford Stoll*, ausgewiesener Spezialist für Datenschutz und Computersicherheit, mit dem in der deutschen Übersetzung vielversprechend betitelten Buch „Die Wüste Internet. Geisterfahrten auf der Datenautobahn" vorgelegt hat (S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1996): Die vielgepriesene Informations-Infrastruktur gehe nicht nur an den meisten der wirklich drängenden wirtschaftlichen und sozialen Zeitfragen vorbei. Stoll sieht auch wertvolle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, von der Schule bis zur Bibliothek, ernsthaft bedroht. Auf der, nach eigenem Bekunden reichen Erfahrungsgrundlage einer fünfzehnjährigen Online-Existenz, räumt er mit den zahlreichen Versprechen der Internet-Enthusiasten auf, besonders mit deren „technokratischem Glaubensatz, daß Computer und Netze eine bessere Gesellschaft schaffen werden", ihrer Vorstellung, mit dem uneingeschränkten Zugriff auf Informationen, einem verbesserter Kommunikationsfluß und elektronischen Progammen ließen sich irgendwelche sozialen Probleme beseitigen (83).

Telearbeitsplätze und virtuelle Klassenzimmer

Wie aber wird der von der technischen Revolution ausgelöste „Strukturwandel in Wirtschaft und Gesellschaft" tatsächlich aussehen, den auch die Bundesregierung in ihrem Anfang 1996 veröffentlichten Bericht „Info 2000 – Deutschlands Weg in die Informationsgesellschaft" angekündigt hat? Die Diskussion der meist ambivalenten, gelegentlich auch gegensetzlichen Entwicklungen und Folgen konzentriert sich auf die Wirtschafts-, besonders die Arbeitswelt und den Bildungsbereich.

Dazu tritt gelegentlich eine Debatte darüber, inwieweit mit den neuen technischen Möglichkeiten der Informationsbeschaffung auch gegen die allgemein diagnostizierte Politikverdrossenheit mit einer Vitalisierung demokratischer Prozesse – Stichwort „elektronische Bürgerversammlung" – zu rechnen ist, neue Formen der politischen Partizipation entstehen, politische Prozesse an Transparenz gewinnen können.
Eine Bestandsaufnahme, Übersicht und Orientierungshilfe zur Auseinandersetzung über diese wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen bieten, auch mit Blick auf die Entwicklung in Deutschland, der Journalist *Detlef*

Drewes (Die Online Gesellschaft. Die virtuelle Zukunft hat begonnen, Wirtschaftsverlag Langen Müller/Herbig Verlag, München 1997) sowie *Josef Brauner*, Mitglied der Geschäftsleitung von Sony/Deutschland, und der Unternehmensberater *Roland Bickmann* (Cyber Society. Das Realszenario der Informationsgesellschaft: die Kommunikationsgesellschaft, Metropolitan Verlag, München 1997).

Das Beispiel europäischer Banken oder auch Fluglinien, die ihr Rechnungs- und Buchungswesen nach Fernost, Computerriesen, die ihre Softwareentwicklung nach Indien verlagert haben, dient in der aktuellen Diskussion als prominentes Beispiel einer durch die technische Entwicklung bei der Datenübertragung ort- und zeitunabhängigen Wirtschaft.
Diese technische Revolution, vor allem die elektronische Vernetzung aller mit allen wird Arbeitsplätze, das Verhältnis zwischen Kunden und Unternehmen, Produkte und Dienstleistungen selbst, Unternehmens- und Betriebsstrukturen tiefgreifend verändern. Und nicht die Entwicklung selbst, sondern allein noch die Frage der Geschwindigkeit dieses Prozesses scheint offen: Die Trends zur Internationalisierung, zu Differenzierung und Dezentralisierung, zur Beschleunigung und Flexibilisierung in all diesen Bereichen wird über kurz oder lang noch einmal einen gewaltigen Schub bekommen: Weg vom Massenbetrieb, weg vom Massenprodukt.
Räumlich und zeitlich bedingte Betriebsstrukturen werden sich bei immer weiterer Zunahme in immer häufiger selbständig organisierten „Telearbeitsplätzen" weiter auflösen. Produkt und Produktionsprozeß müssen in noch viel radikalerer Weise nach den individuellen Wünschen des einzelnen Kunden – „just in time" – zugeschnitten sein. Die Mentalität, die die Datenwelt erschaffen habe, so beschreibt Drewes die offenkundige Wechselwirkung, wird von dieser nun wiederum gefördert (24).

Zwangsläufig richtet sich das besondere Augenmerk aber auf den *Bildungsbereich*; nicht nur weil die Chancen, Lern- und Lehrmöglichkeiten für Schulen und Universitäten mit den angebotenen neuen Informations- und Kommunikationsstrukturen offenkundig sind. Hier soll auch der einzelne auf seinen mobilen, isolierten Arbeitsplatz, auf den sicherlich noch einmal steigenden Leistungsdruck in der „Ideenökonomie" vorbereitet werden. Hier müssen die Fähigkeiten zur Verarbeitung der angebotenen Informationen und der kompetente Umgang mit den neuen Medien gelernt werden.
Wie bei keinem anderen Aspekt der Auseinandersetzung über die Chancen und Herausforderungen der Informationsgesellschaft sonst hat hier eine Polarisierung stattgefunden: Auf der einen Seite stehen die, die von polyglotten, weltweit Kontakte pflegenden Schülern und Studierenden, von erweiterten Horizonten und Erfahrungsräumen schwärmen. Skeptiker dagegen suchen die Heranwachsenden besonders vor dem Realitätsverlust, vor Vereinsamung und Entfremdung in virtuellen Spiel-Foren, virtuellen Klassenzimmern und Universitäten und den sogenannten „Chat"-Gruppen des Internets zu schützen. Ebenso aber wie die Frage nach einem Anstieg der Kriminalitätsrate in der Informationsgesellschaft derzeit unbeantwortet bleiben muß, läßt sich letztlich auch nicht klären, ob die Gefahren für eine „gesunde" Persönlichkeitsentwicklung für die Jugendlichen von morgen größer sind als heute.
Zwangsläufig aber werden die neuen Arbeits- und Freizeitformen auch Auswirkungen auf Selbstbild und -verständnis der Mitglieder der Informationsgesellschaft haben. Ihre soziale Befindlichkeit, gesellschaftliche Institutionen, das gesellschaftliche Gefüge überhaupt können von der Entwicklung nicht unberührt bleiben. Zwischen den Extremen des Heilsversprechens einer grenzen- und klassenlosen Gesellschaft auf der einen Seite und dem Schreckensbild des heimat- und bindungslosen, im „digitalen Nirwana" (*Bernd Guggenberger*) schwebenden Neo-Nomaden, besonders aber einer in mehrfacher Hinsicht gespaltenen Gesellschaft zeigt sich in jedem Fall ein enormer Gestaltungsbedarf. Nicht nur, daß die Fragen des Zugangs, des Eigentums, der Datensicherheit und der Regelung des Informations- und Kommunikationsflusses geregelt werden müssen.

Mit der weiteren Zersplitterung der Arbeits- und Freizeitwelt werden sich die traditionellen Gemeinschaftsformen der Industriegesellschaft weiter auflösen. „Die digitale Revolution zerlegt das Gemeinwesen in tausend Welten, die zu einer neuen Gesellschaft zusammengefügt werden müssen", beschreibt der Wirtschaftsjournalist *Uwe Heuser* diesen Auflösungsprozeß, ebenso aber auch die Ansatzpunkte einer neuen Gemeinschaftsbildung. (Tausend Welten. Die Auflösung der Gesellschaft im digitalen Zeitalter, Berlin Verlag, Berlin 1996, 186).

„Telekommunikative Schwerbehinderung"

Gerade im Vergleich mit den USA, wo das Thema eine enorme Öffentlichkeit besitzt, verläuft in Deutschland die Auseinandersetzung über die „digitale Revolution" in gemächlichen Bahnen. Je nach Standpunkt bedauernd oder auch beruhigt wurde schon häufig festgestellt: Einer wie *Bill Gates*, der Gründer des Sofware-Giganten Microsoft (Jahresumsatz 3,8 Milliarden Dollar) und mehrfacher Milliardär, zugleich so etwas wie die weltweit „haßgeliebte" Personifizierung des digitalen Zeitalters, könne kein Deutscher sein. Allerdings stand sein zwar optimistischer, aber keinesfalls abgehoben visionärer oder technizistisch verengter Entwurf einer künftigen Informationsgesellschaft lange Zeit auch in Deutschland auf den Bestseller-Listen (Der Weg nach vorn. Die Zukunft der Informationsgesellschaft, Hoffmann und Campe Hamburg 1995).
Deutschland wird auch, nimmt man etwa die Zahl der Personalcomputer pro Haushalt zum Maßstab, eine „verspätete" Informationsgesellschaft sein. Der Cyber-Visionär *Nicholas Negroponte,* Direktor des „Media Laboratory" am renommierten Massachusetts Institute of Technology in Boston, ordnet Deutschland der „digitalen Dritten Welt" zu. Und im

jüngsten SPIEGEL/Special zum Thema Computerwelt (3/98) diagnostiziert der amerikanische Publizist *Gundolf S. Freyermuth* den Deutschen „telekommunikative Schwerbehinderung".
Die Ursachen hierfür werden einmal im grundkonservativen Charakter, ein anderes Mal in einer latenten Technikfeindlichkeit der Deutschen gesucht. So haben etwa zahlreiche Studien zum Freizeitverhalten der Deutschen gezeigt, daß auch ein Großteil der vielbeschworenen „Nintendo"-Generation, benannt nach einem Hersteller von Computerspielen, seine Freizeit lieber in der Clique, besonders aber vor dem Fernsehen verbringt, nicht aber im „Cyberspace". Und gemäß einer Emnid-Umfrage von Anfang des Jahres weiß nur jeder zweite Deutsche mit dem Begriff Internet überhaupt etwas anzufangen.
Auf seiten der deutschen Wirtschaft sorgt man sich daher einmal mehr, den Anschluß zu verlieren und beklagt, vor allem die Politik habe bislang die Zeichen der Zeit noch nicht erkannt. Die rechtliche Rahmenordnung hinke der technischen Entwicklung hinterher. Der Rat für Forschung, Technologie und Innovation mahnt: Überflüssige Hemmnisse auf dem Weg zur Informationsgesellschaft müßten beiseite geräumt werden, wolle man im internationalen Wettbewerb eine Spitzenposition behalten. Vor allem müsse ein „Klima der Aufgeschlossenheit für die neuen Techniken" geschaffen werden.
Auch die Bundesregierung betonte in ihrem Bericht, ohne eine aufgeschlossene Grundeinstellung der Bevölkerung gegenüber der Informationsgesellschaft ließen sich wichtige Aufgaben zur Sicherung des Wirtschafts- und Forschungsstandorts Deutschland nicht bewältigen. Eine solche Grundeinstellung ist aber nur zu erreichen, wenn Chancen und Risiken der Informationsgesellschaft gleichermaßen nüchtern, offen und ehrlich diskutiert werden. Die Kulturrevolution hat noch nicht stattgefunden, ihre technischen Voraussetzungen aber scheinen gegeben *Alexander Foitzik*

Individuum ohne Gemeinschaft?

Der schwierige Versuch, liberal und sozial zugleich zu denken

Seit einiger Zeit hat sich in den USA eine gesellschaftsphilosophische und politische Strömung etabliert, die das traditionelle liberale Denken von Grund auf korrigieren will, ohne seine positiven Errungenschaften in Frage zu stellen: der Kommunitarismus. Er wird auch in Europa vielfach diskutiert. Um eine Auseinandersetzung mit dieser Denkrichtung und ihren Hintergründen ging es auf einem Philosophischen Seminar an der Katholischen Akademie in Bayern.

Das marktwirtschaftliche Denken hat, wie es scheint, einen unaufhaltsamen Siegeszug angetreten. Dies verführt dazu, alles nur noch unter dem Gesichtspunkt ökonomischer Effizienz zu betrachten und als Ausgleich unterschiedlicher Interessen zu interpretieren. Angesichts wachsender wirtschaftlicher und sozialer Probleme ist aber eine Rückbesinnung auf die klassischen Werte und Begriffe der Staats- und Gesellschaftslehre erfolgt. Wirtschaftsethik hat Konjunktur, und der Begriff der Solidarität gilt ebenso wie der des Sozialen als ein Gütesiegel.
Die bloße Interessenorientierung der verschiedenen Gruppen reicht offensichtlich nicht aus, wenn gemeinsame Strukturprobleme zu lösen sind. Darum mehren sich die Fragen, ob die Orientierung an Markt und Liberalismus noch genügt, um den heutigen Problemen Herr zu werden: Bedarf es einer neuen Besinnung auf herkömmliche Traditionen und Werte? Sind unsere wirtschaftlichen und sozialen Schwierigkeiten nur eine Folge globaler Umstrukturierungen, oder stimmt etwas mit unserem Verständnis der Gesellschaft nicht? Wie steht es mit den Rechten einzelner und bestimmter Gruppierungen, wie ist das Verhältnis von Rechten und Pflichten im gesellschaftlichen und staatlichen Bereich?
Gerade in dem Land, in dem liberales Denken schon fast zur eigenen Identität gehört, nämlich in den USA, wird seit einigen Jahren die Frage laut, ob der liberale Individualismus nicht eine Einseitigkeit darstellt, die zu einer gesellschaftlichen und wirtschaftlich-sozialen Schieflage führt. Worum geht es bei dieser Diskussion, die mehr und mehr auch auf dieser Seite des Ozeans rezipiert wird? Als Gegenströmung zum Liberalismus hat sich eine denkerische Schule herausgebildet, die als Kommunitarismus bezeichnet wird und die sich darum bemüht, die traditionellen Werte und Tugenden bestimmter Gemeinschaften und Gruppen wieder stärker gegen die universalistische und zugleich individualistische Tendenz des Liberalismus ins Feld zu führen. Auch bei uns finden diese Diskussionen mehr und mehr Eingang. Darum widmete sich die *Katholische Akademie in Bayern* gemeinsam mit der *Hochschule für Philosophie/Philosophische Fakultät S. J., München*, dieser Thematik in ihrem diesjährigen Philosophischen Seminar vom 1. bis zum 8. März, das den Titel trug: „Individuum ohne Gemeinschaft? Zur Kontroverse zwischen Kommunitarismus und Liberalismus."

Ausgangspunkt der Tagung war die soziologische Analyse der heutigen Situation in Deutschland, bei der weithin von einem zunehmenden *Individualismus* die Rede ist. Daß es eine Individualisierung gibt, wird zwar von niemandem geleugnet; aber ist damit wirklich schon ein Rückgang von Gemeinschaftsbezug gegeben? Der soziologische Befund ist keineswegs so eindeutig, wie man meinen könnte, sondern durchaus umstritten. Das wichtigste Indiz für die Individualisierung ist nach *Ronald Hitzler* (Professor für Soziologie, Dortmund) die *Verrechtlichung der sozialen Beziehungen* als eine Konsequenz der Verwirklichung der Gerechtigkeit durch Gleichheit. Jede Form von sozialer Ungleichheit wird als ungerecht kritisiert. Aber an die Stelle einer Klassen- oder Ständegesellschaft ist eine Gesellschaft mit neuen Ungleichheiten getreten: zwischen den Geschlechtern, den Altersgruppen, zwischen Einheimischen und Fremden, Gesunden und Kranken oder Arbeitenden und Arbeitslosen und dergleichen mehr.

Wie weit reicht die Individualisierung?

Die Menschen sind aus den traditionellen Bindungen und Sicherheiten herausgelöst und finden sich in einer Überfülle von Lebensstilpaketen und Sinnkonglomeraten. Infolgedessen gibt es keine vorgeformten Lebensabläufe mehr. Jeder muß sich sein Leben aus pluralen Sinnangeboten zusammenstückeln. Die sich hieraus ergebende „Bastelexistenz" bedeutet natürlich nicht, daß jeder von uns einen besonders originellen Lebenslauf habe, sondern meint, daß die Art und Weise der Kombination der verschiedenen Elemente nicht mehr standardmäßig vorgegebenen Mustern entspricht. Dauerhafte normative Bindungen weichen einer erhöhten Mobilität, wie sich etwa an der Erosion der Kleinfamilie zeigt.
Wie ist Vergemeinschaftung unter solchen Individualisierungsbedingungen möglich? Wie läßt sich noch Verläßlichkeit und Sicherheit im Umgang miteinander gewährleisten? Auf der Suche nach dem Akzeptiertwerden durch Dritte bilden sich nach Meinung Hitzlers „posttraditionale" temporäre Lebensgemeinschaften, in die man freiwillig ein- und austritt und die vor allem freizeit- und konsumorientiert sind. Diese Gemeinschaften können ihre Mitgliedschaft nicht mehr sanktionieren. Dies führt zu Labilität und einer ständigen Suche nach dem Selbst.

Demgegenüber verteidigte *Karl Otto Hondrich* (Professor für Soziologie, Frankfurt a. M.) die These, daß auch heutzutage viel mehr Prägung und Institutionalisierung herrsche, als gemeinhin angenommen werde. Immer wieder bilden sich spontane Arbeitsgemeinschaften zur Lösung konkreter Probleme. Derartige zweckgerichtete Zusammenschlüsse führen auch zu emotionalen Bindungen, die verschieden stark sein können und nicht bewußt sein müssen. Gemeinschaftswerte können zwar nicht absichtlich herbeigeführt werden, aber sie bilden sich oft spontan heraus, was wiederum die Individualismustheoretiker übersehen, die die neu gebildeten und oft nur latenten Gemeinschaftsbildungen nicht zur Kenntnis nehmen.
Die Meinung, es gebe jetzt nur noch frei gewählte Bindungen, ist für Hondrich ein Irrtum: Die Entwicklung führt nicht zu mehr, sondern zu *weniger Selbstbestimmung* und zu *mehr Fremdbestimmung*. Je variabler der einzelne seine Biographie gestaltet, als um so maßgeblicher erweist sich die Prägung durch seine Herkunft. Für eine Ehe müssen beide zustimmen, aber die Trennung geschieht einseitig: dem Partner und den Kindern wird das Selbstbestimmungsrecht verweigert. Die Vermehrung der Wahlgemeinschaften bei einem neuen Partner verschafft den Kindern eine weitere, von ihnen nicht gewählte Herkunftsgemeinschaft.
Die Verbundenheit zwischen Eltern und Kindern, die auch konfliktbeladen sein kann, ist heute stärker als je zuvor. Je weiter unsere Wahlmöglichkeiten reichen, um so stärker fühlen wir uns den Mitmenschen derselben Herkunft verbunden. Für den größten Teil unserer Handlungen sind wir auf spontane, zumeist durch die Herkunft bestimmte Verhaltensweisen angewiesen. Die Herkunftsgemeinschaften (Familien, Regionen, Nationen), denen wir uns durch die Reflexivität nicht entziehen können, gewährleisten Sicherheit und die Möglichkeit der kollektiven Lösung von Aufgaben, die der einzelne nicht lösen kann. Die Welt kann nicht als solche Gemeinschaft fungieren, sie braucht Untergliederungen.

Wie stellt sich diese Situation in der heutigen Sozialethik dar? Als ein Klassiker unter den heutigen sozial orientierten liberalen Gesellschaftsphilosophien gilt *John Rawls*. *Wilfried Hinsch* (Privatdozent für Philosophie, Münster) entfaltete und verteidigte einen der zentralen Punkte in der Konzeption von Rawls, das sogenannte Differenzprinzip. Dieses Prinzip soll einen Ausgleich schaffen zwischen der reinen Verteilungsgerechtigkeit und der gesamten Zunahme an Wohlstand in einer Gesellschaft, die überproportional den Reicheren zugute kommt. Das Optimum ist für Rawls dann erreicht, wenn unter dem Strich auch für die Ärmsten der höchste Nettozuwachs herausspringt.

Alle in die Solidarität einbinden

Hinsch befaßte sich ferner mit einer der Grundschwierigkeiten unseres liberalen Pluralismus, nämlich der Tatsache, daß es keine allgemein anerkannten Wertmaßstäbe mehr gibt, die für alle gleichermaßen verbindlich wären. Nach welchen Kriterien kann dann aber die Gesellschaft den einzelnen bestimmte Werte gewährleisten? Hinsch schlug als liberale Lösung für dieses Problem vor, jedem diejenigen Werte zuzugestehen, von denen er zu zeigen vermag, daß er sie zur Entfaltung seiner selbst als einer moralischen Person benötigt, und die auch für andere von Bedeutung sind, ohne daß diese anderen diese Werte auch für sich anstreben. Dagegen lehnte er die oft dem Liberalismus zugeschriebene These ab,

Entlohnung könne und solle leistungsgerecht sein. Die Unterschiedlichkeit der verschiedenen Leistungen macht es unmöglich, für ihre Bewertung einen objektiven Maßstab zu finden, der für eine leistungsgerechte Entlohnung nötig wäre.
Im liberalen Denken, das unser ganzes Denken prägt, wird der Einzelmensch unabhängig von seiner Herkunft, seinen sozialen Einbindungen und seinen Fähigkeiten als ein Subjekt von Rechten (und Pflichten) gedacht, und auf diesem Hintergrund wird dann überlegt, wie den Individuen in der Gesellschaft Rechnung zu tragen ist. Nach Meinung der Kommunitarier, deren Grundkonzeption bei dem Münchner Seminar *Walter Reese-Schäfer* (Privatdozent für politische Theorie, Hamburg) herausarbeitete, entzieht der Liberalismus durch diese Auffassung des Individuums der sozialen Gerechtigkeit jegliche kohärente Begründung und zerstört so den Boden seiner eigenen Existenz.

Denn die Zugehörigkeit eines Menschen gerade zu dieser Gesellschaft und zu diesem Staat, ja für manche Liberale zur Menschheit überhaupt, ist für das Individuum als solches etwas Zufälliges und kann von daher keine Pflichten gegenüber dieser konkreten Gesellschaft begründen. Im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen und zur liberalen Sichtweise darf der Mensch aber nicht isoliert-abstrakt in einer objektiven Neutralität und in einer falsch verstandenen Autonomie gesehen werden. Und das Gemeinwesen kann nicht nur auf Rechte gegründet werden, sondern braucht auch Güter und Werte und ist auf Solidarität angewiesen.
Statt Individuum und Gesellschaft im Gegensatz zueinander zu sehen, ist für den Kommunitarismus das Individuum überhaupt nur im Rahmen seiner Gesellschaft, d. h. seiner Herkunft, seiner Kultur sowie der Werte und Orientierungen seiner Umwelt verständlich und bekommt auch nur auf diese Weise ein echtes Selbst und einen Charakter. Nur wenn die konkreten und partikularen Gemeinschaften gestärkt werden, lassen sich auch die liberalen Freiheiten weiterhin gewährleisten. Darum sind die Individualrechte durch *Gruppenrechte* zu ergänzen, da nur auf diese Weise Minderheiten ihre Kulturen erhalten können.

Kommunitarismus als Variante liberalen Denkens

Allerdings führt dies zu einer Bevorzugung derjenigen Gruppen, die bereits etabliert sind. Der These, daß jedes Individuum auf eine vorgängige Gemeinschaft angewiesen ist, wird man zustimmen müssen. Aber die Kommunitarier laufen Gefahr, die Gemeinschaft schon als solche für etwas Gutes zu halten und die Unterscheidung zwischen guten und schlechten Gemeinschaften zu vernachlässigen. Der Kommunitarismus steht nicht in striktem Gegensatz zum Liberalismus, man kann ihn vielmehr als eine Variante des liberalen Denkens betrachten. Es kommt aber darauf an, zwischen Individuum und Gemeinschaft die rechte Balance zu wahren.

Während sich sowohl die liberale Position von Rawls als auch die kommunitarische zum Ziel setzt, zu einer gerechten Verteilung innerhalb der Gesellschaft zu gelangen, haben für Verfechter einer radikalen neoliberalen Position die Wirtschaft und der Markt absoluten Vorrang. Dem trat *Hans-Joachim Hühn* (Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Köln) aus theologisch-sozialethischer Sicht entgegen. Wenn der Kapitalismus nur noch auf Gewinnsteigerung aus ist, beraubt er sich seiner Legitimität. Ebensowenig darf es ihm zufolge einen unkontrollierten Ressourcenverbrauch geben. Die durch die Individualisierung angestrebte Befreiung hat nur für diejenigen stattgefunden, die auch über die entsprechenden wirtschaftlichen Mittel verfügen. Das soziale Band beruht nicht nur auf der Wirtschaft und darf nicht zerreißen.
Eine Reduktion aller Bereiche auf die Ökonomie beraubt die Gesellschaft des Sinnes, den es nur da gibt, wo nicht alles verzweckt wird. Diesem Denken kann aber nicht durch Appelle an die Moral entgegengewirkt werden, sondern nur durch eine Konzeption, die alle in die Solidarität einbindet. Es sind demnach im Sinne einer „Zwangssolidarität" wirtschaftliche und soziale Strukturen zu schaffen, bei denen alle auch für die Kosten verantwortlich werden, die nicht dem Eigeninteresse nützen, sondern von der Allgemeinheit getragen werden.

Zwischeninstanzen kultivieren

Eine Möglichkeit, die Diskussion zwischen Liberalen und Kommunitariern zu unterlaufen, sah *Otfried Höffe* (Professor für Philosophie, Tübingen) in der Anwendung eines inzwischen klassisch zu nennenden Prinzips der katholischen Soziallehre, nämlich des *Subsidiaritätsprinzips*. Es wendet sich gegen die Überforderung des Staates, zu der es dann kommt, wenn nur noch der einzelne dem Staat gegenübersteht, wie dies die Enzyklika „Quadragesimo anno" 1931 kritisierte. Jede Gesellschaftstätigkeit soll wesentlich subsidiär sein, d. h. sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, ohne sie zu beeinträchtigen. Die einzelnen sind das Maß: was sie leisten können, kann und darf ihnen nicht entzogen werden. Die jeweils übergeordnete Gemeinschaft soll den untergeordneten dienen.
Dies fordert für Höffe intermediäre und hierarchisch geordnete Gemeinschaften. Darum sind die Zwischeninstanzen zu kultivieren und zu stärken. Der moderne Staat tendiert jedoch zur Selbstüberschätzung. Es brauche aber eine Vielfalt partikulärer Kulturen und Gruppen, die eine faire Streitkultur entwickeln, bei der es nicht um das Rechthaben, sondern um das bessere Argument geht. Nur durch die Anwendung des Subsidiaritätsprinzip und nicht durch Verordnung von oben wird so der Gemeinsinn geweckt, den wir zur Lösung unserer gesellschaftlichen Probleme benötigen.

Hat die systematische Philosophie eine ausgewogene Theorie über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft

anzubieten? Ein Blick in die Philosophiegeschichte zeigt, daß Thomas von Aquin zum einen die Würde der Einzelperson herausstellt, zum anderen aber dem Gemeinnutz den Vorrang vor dem Eigennutz gewährt. Für *Richard Heinzmann* (Professor für Philosophie, München) zeichnet sich in der Anthropologie des Thomas bereits die Subjektivität des Menschen in ihrer Eigenart ab, wenn auch noch nicht so deutlich wie in der Moderne. Da der Mensch von Gott als wesenhafte Einheit aus Geist und Materie geschaffen ist, ist seine Erkenntnis unablösbar an die Leiblichkeit gebunden. Aber im erkennenden Herausgehen aus sich selbst erkennt der Mensch auch sich selbst: Wirklichkeitserkenntnis und Selbsterkenntnis gehören zusammen. Sein Wissen um sich selbst ermöglicht dem Menschen auch die freie Selbstverfügung. Als moralisches Subjekt ist jeder Mensch letzten Endes seinem eigenen Gewissen verpflichtet. Als Person und Individuum steht er aber zugleich in Offenheit und Bezogenheit auf die Welt und auf seine Mitmenschen. Die Entfaltung des eigenen personalen Lebens ist nur in der Gemeinschaft möglich, aber alle Gesellschafts- und Staatsformen haben dem einzelnen zu dienen.

Individualität und Gemeinschaftssinn lassen sich nicht auseinanderdividieren

Norbert Brieskorn (Professor für Rechts- und Sozialphilosophie, München) ging ebenfalls auf die politisch-gesellschaftliche Theorie des Thomas ein. Nur der Mensch, nicht aber die Gemeinschaft existiert demnach substantiell. Der Mensch ist frei und lebt, wie schon Aristoteles herausgestellt hatte, um seiner selbst willen. Diese Selbstzwecklichkeit ordnet sich aber in einen Naturzusammenhang ein und verlangt von jedem, sich um des Zusammenlebens willen einer ordnenden Gewalt zu unterstellen. Zugleich ist der Mensch von Anfang an ein Gemeinschaftswesen, wie vor allem an der Sprache und der Fortpflanzungsfähigkeit deutlich wird. Der Mensch ist also nicht erst da, wo er konkrete Hilfe braucht, ein Gemeinschaftswesen, sondern auf Grund seines Wesens. Hilfe betrifft nicht ein konkretes Bedürfnis, sondern immer den ganzen Menschen. Selbst die Sonderform des Einsiedlerlebens steht nochmals im Dienst der Gemeinschaft.
Thomas faßt die verschiedenen Weisen der Gemeinschaft unter dem Begriff der Ordnungseinheit. Auch wenn alle Dinge um des Menschen willen da sind, so ist doch der Mensch nicht Endziel der Dinge, sondern der bevorzugte Teil des Ganzen. Er ist, wie man sagen könnte, in eine Wertheimat eingegliedert. Daß das Gemeingut den Vorrang gegenüber den individuellen Gütern hat, gilt aber nur bei Gütern derselben Ordnung. In den Angelegenheiten der Seele und des Gottesreiches steht für Thomas dem Staat keine Kompetenz zu.

Wie sehen die Sozialphilosophen unseres Jahrhunderts das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft? Als repräsentative Beispiele wählte Brieskorn die Theorien von *Georg Simmel* und *Niklas Luhmann*, die für zwei ganz unterschiedliche Ansätze stehen. Luhmann arbeitet mit beobachtbaren Unterscheidungen und knüpft immer an Kommunikation an. Seine hochabstrakte Systemtheorie räumt dem menschlichen Individuum als solchem, das er als psychisches System auffaßt, keinen eigenen Platz ein. Der Mensch kommt nur noch in seinen jeweiligen Rollen, aber nicht mehr in seiner Gesamtheit vor. Was für Luhmann zählt, sind lediglich soziale Systeme, die er von ihrer jeweiligen „Umwelt" unterscheidet und abgrenzt. Die Systeme organisieren sich selbst und differenzieren sich aus. Das erfolgreiche Funktionieren wird zum höchsten Prinzip.

Bei Simmel hingegen wird die Balance zwischen den Einzelmenschen und der Gesellschaft besser gewahrt. Die Vergesellschaftung ist ein Prozeß im Selbstbewußtsein, der durch Verallgemeinerung und Individualisierung geschieht. Der einzelne ist sowohl Produkt der Gesellschaft als auch eine darüber hinausgehende Einzelperson: ich bin völlig sozial und zugleich völlig personal. Es kommt darauf an, den Platz in der Gesellschaft zu finden, den ich voll als den meinen ansehen kann. Die Gesellschaft geht dann auch nicht darin auf, Summe ihrer Mitglieder zu sein, sondern besteht aus Wechselwirkungen. Je mehr sich eine gesellschaftliche Gruppe als solche profiliert, desto weniger individuell sind ihre Mitglieder und umgekehrt. Die Institutionalisierung dient zugleich zur Humanisierung und Zivilisierung von Tendenzen, die sonst gefährlich und inhuman wären. Individualität und Sozialität müssen sich so zusammenfügen, daß sie einander ergänzen und zu einer echten Harmonie gelangen. Für Brieskorn ist ein ausgeklügeltes institutionelles Sicherungsnetz zur Stabilisierung der Gesellschaft nötig, wobei zu bedenken ist, daß es heute um eine Weltgesellschaft geht.

Und wie stellt sich die Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft für eine systematische philosophische Anthropologie dar? Ausgehend von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Individuum" entfaltete *Gerd Haeffner* (Professor für Philosophie, München) die Wechselbeziehungen, die den Menschen vom ersten Anfang seiner Existenz an mit seiner Mutter und seinen Mitmenschen verbinden. Er verwies auf einige Erfahrungen, an denen sich die individuelle Existenz besonders deutlich manifestiert: Furcht und Freiheit.
Bei der Herausarbeitung des Individuums kommt Haeffner zufolge der frühen Neuzeit eine Schlüsselrolle zu: bei Descartes und Hobbes wird im Zusammenhang mit der Angst die Selbstgewißheit entdeckt. Kierkegaard betont dann, daß jeder seine eigene Verantwortung zu ergreifen hat und sie nicht auf andere oder anonyme Strukturen abschieben kann. Die Kehrseite der Übersteigerung der Individualität zeigt sich schließlich bei Sartre, bei dem die Schilderung des Leidens am Ich einen Höhepunkt erreicht. Aber die Individualität des Menschen ist, so Haeffner, in Wahrheit sozial verankert, wie sich zum Beispiel daran zeigt, daß jeder Mensch ein fundamentales Bedürfnis ver-

spürt, sich für andere als nützlich zu erweisen und eine soziale Identität zu besitzen. Individualität und Gemeinschaftsbezug lassen sich in der Sache nicht auseinanderdividieren.
Die Kontroverse zwischen Kommunitarismus und Liberalismus zeigt, daß hinter den Problemen der Wirtschafts- und Sozialpolitik immer auch ein bestimmtes Verständnis des Menschen steht, um dessen Klärung Philosophie und Theologie zusammen mit den Gesellschaftswissenschaften ringen. Keine Disziplin kann die bedrängenden Fragen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung im Alleingang bewältigen, sondern nur in wechselseitigem Austausch. Es ist Mode geworden, vom Ende der Moderne zu reden. Die Fragen und Probleme, die uns allenthalben im Bereich des Sozialen bedrängen, machen diese Rede fragwürdig. Man müßte wohl eher sagen, daß wir jetzt erst voll die Folgen der Moderne zu spüren bekommen und vor der Aufgabe stehen, mit ihnen sowohl theoretisch als auch praktisch auf menschenwürdige Weise fertig zu werden.

Harald Schöndorf

Kein sinnvoller Weg

Warum das Asylbewerberleistungsgesetz nicht geändert werden sollte

Nicht zuletzt aus den Reihen der Kirchen in Deutschland erhebt sich derzeit deutlicher Protest gegen die Verwirklichung eines Bundesratsbeschlusses, der massive Einschränkungen der staatlichen Leistungen für ausreisepflichtige und geduldete Ausländer vorsieht. Bei einer Anhörung im Gesundheitsausschuß des Bundestages Ende April lehnten die Praktiker aus den Sozialämtern die vorgesehene Änderung als mit Mehraufwand und Rechtsunsicherheit verbunden ab.

Wenn es nach einem Beschluß des Bundesrates vom 6. Februar diesen Jahres geht, sollen ausreisepflichtige sowie geduldete Ausländer künftig nur noch in Einzelfällen Leistungen nach dem Asylbewerberleistungsgesetz (AsylbLG) erhalten können. Betroffen sind Ausländer mit einer Duldung sowie sonstige ausreisepflichtige Ausländer (mit einer Grenzübertrittsbescheinigung, Paßeinzugsbescheinigung o.ä.), also vor allem (Bürgerkriegs-)Flüchtlinge, die nicht abgeschoben werden können.
Strittig ist in der politischen Diskussion bis heute, wer denn nun gemeint ist und wer nicht. Sind es etwa auch die Menschen aus Kriegs- und Bürgerkriegsgebieten, die zwar zur Ausreise verpflichtet sind, denen aber eine Duldung erteilt wurde, weil diese Ausreise zum gegenwärtigen Zeitpunkt aufgrund der Situation im Heimatland aus humanitären Gründen nicht zugemutet werden kann?

Vorgeschichte und Zielsetzung des Gesetzesvorhabens

Das Gesetzesvorhaben beruht auf einer Initiative des Landes Berlin, die von dessen Ausländerbeauftragten *Barbara John* – Mitglied in der für Migrationsfragen zuständigen Kommission XIV der Deutschen Bischofskonferenz – und Innensenator *Wolf Schönbohm* CDU) im Sommer 1997 angeregt worden war. Auslöser war der Zuzug von ca. 800 Flüchtlingen aus der Bundesrepublik Jugoslawien innerhalb weniger Monate – überwiegend wohl Kosovo-Albaner – die nach erfolgter unerlaubter Einreise Duldungen sowie Leistungen nach dem AsylbLG beantragten. Aufgrund der schleppenden Umsetzung des Rückübernahmeabkommens mit Jugoslawien war und ist es faktisch kaum möglich, diese Personen abzuschieben. Ähnliches gilt für vietnamesische Staatsangehörige.

Die CDU/CSU-regierten Länder Bayern und Baden-Württemberg überarbeiteten den Berliner Gesetzentwurf grundlegend. Neben Berlin stimmten auch die SPD-(mit)regierten Länder Brandenburg, Niedersachsen, Rheinland-Pfalz und Saarland dem Gesetzesantrag zu. Die erste Lesung des Gesetzes im Deutschen Bundestag fand am 26. März dieses Jahres statt, am 29. April führte der Gesundheitsausschuß des Bundestages eine Sachverständigenanhörung durch.
Anspruchseinschränkungen auf das im Einzelfall unabweisbar Gebotene sind vorgesehen für Ausländer und Ausländerinnen,
„1. die sich in den Geltungsbereich dieses Gesetzes begeben haben, um Leistungen nach diesem Gesetz zu erlangen, oder
2. bei denen aus von ihnen zu vertretenden Gründen aufenthaltsbeendende Maßnahmen nicht vollzogen werden können, oder
3. die nicht freiwillig ausreisen, obwohl ihrer Ausreise in den Herkunftsstaat oder in einen anderen zur Aufnahme bereiten Staat keine rechtlichen oder tatsächlichen Hindernisse entgegenstehen."
Wenn nur einer der drei genannten Tatbestände erfüllt ist, soll dies zu einem vollständigen Ausschluß des Anspruchs auf Leistungen zu Lebensunterhalt, Unterkunft, und medizinischer Versorgung führen.

Nach *derzeit noch geltender Rechtslage* sind die Leistungen nach dem AsylbLG um ca. 30 Prozent niedriger als die nach dem Bundessozialhilfegesetz (BSHG). Haushaltsvorstände und Alleinstehende z. B. bekommen 440 DM monatlich. Nach dem BSHG stünden ihnen durchschittlich 530 DM zu. Außerdem sind nach dem BSHG regelmäßig einmalige Leistungen zu gewähren, insbesondere z. B. für Bekleidung, die nach herrschender Praxis in den Sätzen gem. § 3 AsylbLG bereits enthalten sind.
Hinzu kommt, daß die Leistungen nach dem AsylbLG mittlerweile überwiegend als *Sachleistung* gewährt werden. Zur freien Verfügung bleibt dann lediglich ein Barbetrag in Höhe von 80 DM monatlich. Die Kosten pro Leistungsbezieher liegen bei durchschnittlich über 1000 DM pro Monat – z. B. in Berlin bei 1300 DM. Dies liegt daran, daß das Asylverfahrensgesetz die Unterbringung in *Gemeinschaftsunterkünften* vorschreibt, was die Kosten erhöht. Die Unterbringung in Wohnungen wäre deutlich billiger, ist aber politisch nicht erwünscht. Die Kosten werden von den Kommunen getragen und diesen von den Ländern teilweise erstattet. Eine fast volle Kostenerstattung gibt es, soweit ersichtlich, derzeit nur im Land Brandenburg.

Leistungsberechtigt sind neben Asylsuchenden mit laufendem Verfahren alle geduldeten und anderen zur Ausreise verpflichteten Ausländer. Dabei kann es sich um abgelehnte Asylsuchende, um Kriegsflüchtlinge aus Bosnien, um de-facto-Flüchtlinge oder um illegal eingereiste Personen handeln. Letztere erhalten Leistungen, wenn sie von Polizei oder Bundesgrenzschutz aufgegriffen werden, oder wenn sie sich aufgrund einer Notlage von selbst an Behörden oder z. B. Krankenhäuser gewendet haben.
Für die Leistungsberechtigung kommt es bisher weder auf den Grund der Einreise noch auf die Möglichkeit an, die Bundesrepublik zu verlassen. Daß Deutschland allen Ausländern, die sich tatsächlich im Land aufhalten, einen minimalen Lebensunterhalt garantiert, beruht auf verschiedenen Erwägungen. Im Vordergrund steht die Tatsache, daß die Bundesrepublik ein ausländerrechtliches Instrumentarium in der Hand hat, um den Aufenthalt von ausreisepflichtigen Ausländern zu beenden. So lange sich Ausländer in der Bundesrepublik aufhalten, wäre es mit menschenrechtlichen und sozialstaatlichen Prinzipien unvereinbar, sie hungern zu lassen.
Dies gilt um so mehr, als die Migrations- und Flüchtlingspolitik mit dem faktisch bestehenden Arbeitsverbot eine klare Entscheidung getroffen hat: nämlich Sozialausgaben zum Schutze des inländischen Arbeitsmarktes in Kauf zu nehmen. Schließlich wurde seit langem ein Betrag von zwischen 75 und 80 Prozent des Sozialhilferegelsatzes als das zum Lebensunterhalt „Unerläßliche" angesehen, den zu unterschreiten Menschenwürde- und Sozialstaatsgebot nicht erlaubten.

Bei Vorliegen der genannten Tatbestandsmerkmale – Zugehörigkeit zum Personenkreis und Möglichkeit der freiwilligen Ausreise – soll die Reduktion der Leistungen auf das im Einzelfall Unabweisbare eintreten. Was genau das ist, läßt sich kaum vorhersagen. Denkbar ist die Bezahlung der Ausreisekosten, die Unterbringung in Sammellagern ohne Bargeldbezug oder auch die Gewährung der vollen Leistungen nach dem Asylbewerberleistungsgesetz. Sofern Sozialämter und Gerichte ein Leistungsniveau unter dem des AsylbLG für nicht zumutbar halten, wird sich für die meisten Leistungsbezieher nicht viel ändern. Dies gilt vor allem deswegen, weil es kaum zulässig sein dürfte, durch Leistungsentzug die „freiwillige" Ausreise jener Personen zu erzwingen, die aus übergeordneten Gründen einen Rechtsanspruch auf Verbleib in Deutschland haben.

Wer ist nun eigentlich gemeint?

In der Praxis wird die Novelle gleichwohl zu einer zusätzlichen Belastung der Sozialämter mit Einzelfallentscheidungen führen. Außerdem wird es zu einer größeren Zahl von Verfahren des einstweiligen Rechtsschutzes vor den Verwaltungsgerichten kommen. Eine Kostenentlastung ist damit kaum in Sicht. Ein nicht veröffentlichter Gesetzentwurf des Bundesgesundheitsministeriums sah vor, auch Geduldete in Sammelunterkünften unterzubringen, wenn sie unter den neuen § 1a fallen. Die Argumentation des CDU-Abgeordneten *Wolfgang Lohmann* (Lüdenscheid) in der Bundestagsdebatte deutete ebenfalls in diese Richtung. Solch ein Vorgehen würde zumindest kurzfristig keine Kostenersparnis bedeuten, sondern im Gegenteil Mehrkosten verursachen.
Schätzungsweise 250000 bis 320000 Personen – 50 Prozent bis 65 Prozent aller zum Jahresende 1996 gezählten knapp 500000 Leistungsbezieher (Asylbewerberleistungsstatistik; Quelle: Statistisches Bundesamt) – sind als „Geduldete" und „vollziehbar zur Ausreise Verpflichtete" Leistungsbezieher nach dem AsylbLG.
Während und nach der Beschlußfassung im Bundesrat zeigte sich, daß einzelne Ländervertreter unterschiedlicher Auffassung waren, welchen Personenkreis die Novelle betrifft. So versicherte die Berliner Sozialsenatorin *Beate Hübner* in ihren Redebeiträgen in Bundesrat und Bundestag, daß bosnische Kriegsvertriebene von der Neuregelung nicht betroffen seien. Bestritten wurde auch, daß die Änderung de-facto-Flüchtlinge treffen könnte, die aus völkerrechtlichen oder humanitären Gründen geduldet werden. Dies widerspricht allerdings nicht nur dem Wortlaut des Entwurfs, sondern auch der einhelligen Meinung aller juristischen Experten (vgl. z. B. Stellungnahme des UNHCR, 5.2.98). Auch die Innenminister Berlins (Tagesspiegel, 7.2.98), Niedersachsens und des Saarlandes haben inzwischen bestätigt, daß grundsätzlich auch alle geduldeten Bosnier von der geplanten Sozialhilfestreichung betroffen sind.

Tatsächlich erfaßt die Novelle alle geduldeten Ausländer unabhängig vom Grund der Duldung. Dazu gehören z. B. die meisten der noch ca. 200000 bosnischen Kriegsvertriebenen ebenso wie vor den Taliban geflüchtete Frauen aus Afghani-

stan, Intellektuelle aus Algerien, Bürgerkriegsflüchtlinge aus afrikanischen Staaten, Deserteure der Westgruppe der Roten Armee, Kranke, Behinderte und Schwangere – mithin alle de-facto-Flüchtlinge. Betroffen von der Gesetzesänderung sind insbesondere auch Bosnier, denen nach Ablauf der Duldung eine Ausreisefrist gesetzt und lediglich eine Grenzübertritts- oder Paßeinzugsbescheinigung ausgestellt wird.

Zwar verbieten das deutsche Ausländerrecht sowie völker- und verfassungsrechtliche Normen die Abschiebung in Staaten, in denen Folter, andere unwürdige Behandlung oder Lebensgefahr drohen (rechtliches Abschiebungshindernis). Nichts verbietet aber den anerkannt schutzbedürftigen Ausländern, sich durch die Ausreise freiwillig diesen Gefahren auszusetzen.
Damit ist für de-facto-Flüchtlinge in aller Regel eine freiwillige Ausreise rechtlich und tatsächlich möglich. Paradoxerweise liegen rechtliche und tatsächliche Ausreisehindernisse gerade bei jenen Ausländern vor, auf die die Novelle ursprünglich zielte. Die Rückübernahmeabkommen mit Vietnam und der Bundesrepublik Jugoslawien erschweren nämlich durch ihre komplizierten Formalitäten und hohen Anforderungen an den Nachweis der Identität nicht nur die Abschiebung, sondern behindern u. U. auch die freiwillige Rückkehr.

Die massiven Interventionen zeigen erste Wirkungen

Bereits seit Februar hatten sich u. a. die Wohlfahrtsverbände, Kirchen, UNHCR und nichstaatliche Flüchtlingsorgnisationen und Gewerkschaften bemüht, auf die bisher verkannte Tragweite des im Schatten des sog. Lauschangriffs liegenden Gesetzesvorhabens hinzuweisen: daß die Novelle einen größeren Personenkreis betrifft, als zunächst angenommen wurde, und in der ausländerrechtlichen und sozialpolitischen Konsequenz höchst bedenklich ist. So wandten sich die evangelischen und katholischen Bischöfe in Berlin/Brandenburg, in Hamburg und Schleswig-Holstein mit gemeinsamen Briefen an die Bundestagsabgeordneten in den jeweiligen Bundesländern, um nochmals ihre Rechtsauffassung deutlich zu machen, daß von der geplanten Gesetzesänderung – entgegen allen anderslautenden Behauptungen – durchaus Menschen betroffen würden, deren Aufenthalt aus humanitären Gründen nicht beendet werden könne.
Bei allem Verständnis für die Bemühungen, dem Leistungsmißbrauch angesichts leerer Kassen entgegenzuwirken, dürfe dies nach den Worten von Kardinal *Georg Sterzinsky* und Bischof *Wolfgang Huber* nicht dazu führen, daß das, was das Ausländerrecht den betroffenen Menschen in Not gewähre (z. B. in Form von Duldungen), ihnen vom Sozialrecht faktisch wieder entzogen würde. Die Evangelische Kirche im Rheinland wies in ihrem Schreiben an die Ministerpräsidenten von Rheinland-Pfalz, Hessen, Nordrhein-Westfalen und des Saarlandes darauf hin, daß erstmals in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland einer Gruppe von Menschen die Existenzgrundlage entzogen würde: „Zum ersten Mal steht die Bundesrepublik in Gefahr, einen wichtigen Grundsatz ihrer bisherigen Sozialpolitik aufzugeben, den Grundsatz, daß Menschen, die, aus welchen Gründen auch immer in materieller Not sind, einen Anspruch auf menschenwürdige Versorgung haben." Unter anderem wird eine Expertenanhörung vorgeschlagen.

Die CDU behauptet bis heute, die Regelung solle keine Anwendung auf geduldete Personen aus humanitären Gründen (§ 53 Ausländergesetz) finden. Gleichwohl gab der Abgeordnete Lohmann in der Bundestagsdebatte vom 26. März zu erkennen, daß er sehr wohl eine Einbeziehung der Bosnien-Flüchtlinge befürwortet: „Ist es deshalb unmenschlich, wenn wir den Bosniern jetzt deutlich machen, daß es Zeit ist, daß auch sie in ihre Heimat zurückkehren und wir ein längeres Bleiben in Deutschland nicht befürworten, sie aber nicht durch staatliche Gewalt gegen ihren Willen zum Ausreisen zwingen? Ich denke: Nein. Niemand wird gerade der zuletzt erwähnten Gruppe von Menschen die Unterkunft verweigern oder die notwendige Ernährung einschränken… Aber müssen diese Menschen weiterhin Taschengeld, Geld für Kleidung, Geld für andere Ge- und Verbrauchsgüter oder für Miete erhalten? Ich meine, wie Bundesrat und auch Bundesregierung: Nein."
Unbehagen macht sich jedoch nicht nur beim Koalitionspartner breit: Der FDP-Abgeordnete *Uwe Lühr* bemerkt in derselben Debatte, daß nach wie vor nicht klar sei, wer eigentlich mit dem Gesetzentwurf gemeint sei und es sinnvoll gewesen sei, diesen Entwurf zu blockieren.
Auch im CDU-Arbeitnehmerflügel zeigte sich Nachdenklichkeit. *Ulf Fink*: „Ich gebe sehr wohl zu, daß wir uns über die Fragestellung, was ‚rechtliche und tatsächliche Hindernisse' sind, im Ausschuß vertieft unterhalten müssen. Denn es ist uns doch klar: Wir wollen und können nicht erwarten, daß mit einem Male 200000 Bosnier in ihre Heimat zurückkehren. Das erwartet auch niemand."
Während die SPD in der Debatte vom 6. Februar noch verneint hatte, daß mit dem Gesetzentwurf auch die Bosnier und andere aus humanitären Gründen geduldete Flüchtlinge gemeint seien, hat sich das Bild in der Debatte vom 26. März gewandelt: Die Abgeordnete *Brigitte Lange* (SPD) sprach sich – mehrfach in ihrer Rede von Abgeordneten der CDU/CSU-Fraktion durch Zwischenrufe unterbrochen – dafür aus, das Gesetz nach der für den 29. April geplanten Anhörung grundlegend zu überarbeiten, „damit Rechtssicherheit und Menschenwürde nicht auf der Strecke bleiben". Bundesgesundheitsminister *Horst Seehofer* brachte den Kurs der SPD auf den Punkt: „Aber eines lassen wir nicht durchgehen, Frau Lange: Hier als SPD links reden, als Schröder im Bundesrat rechts handeln und das Ganze als Politik der Mitte ausgeben."

Zwischenzeitlich gibt es Hinweise darauf, daß die Einbeziehung der meisten Geduldeten wie auch der bosnischen Kriegsvertriebenen in die geplanten Kürzungen von den

meisten Landesregierungen nicht angestrebt wird und auch in Teilen der Bonner Regierungskoalition auf Ablehnung stößt. Ein von der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege in Auftrag gegebenes Rechtsgutachten wurde in der letzten April-Woche veröffentlicht. Es kommt zu dem Ergebnis, daß das Änderungsgesetz verfassungsrechtlichen Vorgaben nicht gerecht werde.

Alle Praktiker lehnen die Änderung ab

In der *Anhörung* vom 29. April ist deutlich geworden, daß alle Praktiker aus dem Sozialamtsbereich die Novelle ablehnen, weil im Ergebnis lediglich Mehraufwand und Rechtsunsicherheit produziert wird. Zur Bekämpfung der Mißbrauchsfälle steht ein ausreichendes Instrumentarium zur Verfügung, dessen Einsatz allerdings oft an der Überlastung des wenigen Personals scheitert. Der häufig geäußerte Verweis zweier Sachverständiger auf die Verwaltungsgerichtsbarkeit, die für eine einheitliche Rechtsanwendung sorgen werde, geht nach Auffassung von Praktikern und Sozialrechtlern an der Sache vorbei: Gerade im Bereich des (Sozial)Verwaltungsrechts muß an Gesetze die Anforderung gestellt werden, daß sowohl für Behörden als auch für Leistungsberechtigte Anspruchsvoraussetzungen und Leistungsumfang klar sind. Es wäre mit der Gewaltenteilung kaum vereinbar, die Definition der wesentlichen Gesetzesinhalte der Verwaltungsgerichtsbarkeit zu übertragen und auf eine einheitliche Rechtsanwendung bis zu einer Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts zu warten, obwohl eine klare gesetzliche Regelung möglich wäre.

Unabhängig von der grundsätzlichen Ablehnung der Novelle durch Praktiker und Sozialrechtsexperten scheint zwischen den politischen Parteien mit Ausnahme eines Teils von CDU/CSU Konsens über folgende Punkte zu bestehen:
- Die aus humanitären Gründen geduldeten de-facto-Flüchtlinge und die bosnischen Kriegsflüchtlinge sollen nicht unter die Neuregelung fallen.
- Auf die Möglichkeit der freiwilligen Ausreise soll nur verwiesen werden können, wem die Ausreise möglich *und* zumutbar ist.

Es wurde außerdem deutlich, daß die Novelle eigentlich auf diejenigen Ausländer zielen soll, die
- z. B. wegen schlecht funktionierender Rückübernahmeabkommen zwar nicht abgeschoben werden können, aber durchaus freiwillig ausreisen könnten, und bei denen keine humanitären Gründe einen weiteren Aufenthalt gebieten. (Unklar ist geblieben, wer zu dieser Gruppe gehört, da z. B. die Rückübernahmeabkommen mit der Bundesrepublik Jugoslawien und mit Vietnam auch für die freiwillige Ausreise ein umständliches Verfahren vorsehen, sofern der Aufenthalt in Deutschland nicht durch eine Aufenthaltsgenehmigung erlaubt war), oder
- die ihre Abschiebung durch zurechenbares Handeln verhindern oder verzögern.

Schließlich wurde deutlich, daß die Einführung einer Um-zu-Regelung zwar politisch erwünscht ist, in der Praxis aber aus rechtlichen und tatsächlichen Gründen bedeutungslos wäre und zu erheblicher Mehrbelastung der Sozialämter und der Verwaltungsgerichtsbarkeit führen würde. Außerdem kann die Anwendung einer solchen vorübergehend zu unvertretbaren Härten führen. *Sybille Röseler/Klaus Barwig*

Wirken im Schatten

50 Jahre Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen

In der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) arbeiten die beiden großen Kirchen mit den kleineren christlichen Kirchen zusammen – von einer größeren Öffentlichkeit weithin unbemerkt, aber mit erfreulichen atmosphärischen Auswirkungen. Einen Rückblick auf 50 Jahre ACK unternimmt Wolfgang Thönissen, Geschäftsführer der ACK Baden-Württemberg und Privatdozent für Dogmatik und Ökumenische Theologie in Freiburg.

Zwei ökumenische Organisationen feiern 1998 ihre Jubiläen: Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) mit Sitz in Genf gedenkt im September in Amsterdam seiner Gründung vor 50 Jahren, die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V. (ACK) gedachte ihres Gründungsdatums bereits am 10. März. Während der ÖRK internationaler Aufmerksamkeit gewiß sein kann, nahm man in Deutschland kaum Notiz von dem ACK-Ereignis. Nach fünfzig Jahren ist die ACK in Deutschland in der Öffentlichkeit immer noch zu wenig bekannt. Aber auch im Bewußtsein der Kirchen führt die ACK oft genug ein *Schattendasein*.

Die beiden großen Kirchen in Deutschland befinden sich derzeit in keiner beneidenswerten Lage. Schwindende Finanzen, stetig abnehmende Resonanz bei den eigenen Mitgliedern, wachsende Sorgen im Blick auf das Staat-Kirche-Verhältnis angesichts der europäischen Integrationsvor-

gänge, ein schwieriger werdendes geistig-religiöses Klima in der Gesellschaft – alle diese Faktoren markieren aktuelle Herausforderungen und zugleich das Bild der Kirchen in Gesellschaft und Öffentlichkeit. Aber schon hier wird einsichtig, daß in dieser Konstellation nur das Gegenüber „evangelisch-katholisch" im Blick ist. Die konfessionelle Landschaft in Deutschland ist bis heute weitgehend *bilateral geprägt*. Das Verhältnis der beiden großen Kirchen zueinander bestimmt auch weithin das ökumenische Klima in Deutschland. Das gilt sowohl auf nationaler, bundesweiter Ebene wie auch auf lokaler, örtlicher Ebene. Wenn in Deutschland von Ökumene die Rede ist, spricht man häufig genug nur den Unterschied von evangelisch und katholisch an. Doch das ist je länger je mehr eine verkürzte ökumenische Perspektive.

Statt eines Nationalen Rates nur eine Arbeitsgemeinschaft

In den letzten Jahren haben sich neben den beiden großen Kirchen kleinere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften im Bewußtsein der Öffentlichkeit etablieren können. Von dieser Entwicklung haben zunächst vor allem die klassischen Freikirchen wie etwa die Evangelisch-methodistische Kirche oder der Bund Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden (genannt Baptisten) profitieren können. Freikirchen verdanken sich in ihrer Existenz der im letzten Jahrhundert stark verbreiteten Erweckungsbewegung und dem Bekenntnis zur klaren Trennung von Staat und Kirche. Aufgrund der konfessionellen Ausgangslage in Deutschland sowohl nach dem Ersten als auch nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich die kirchliche Gesamtlage allerdings nicht wirklich verändert, sondern nur verschoben. In manchen Gebieten Deutschlands kam es nach dem zweiten Krieg durch die Zuwanderung von Flüchtlingen aus den verlorengegangenen Ostgebieten zu durchaus veränderten demographischen konfessionellen Verhältnissen.
Vor diesem Hintergrund ist es nicht weiter überraschend, daß bald nach Ende des Krieges, vor allem auf Druck internationaler kirchlicher Kreise aus England und Amerika, auch in Deutschland der Gedanke aufkam, ökumenische Strukturen analog zu entsprechenden Institutionen dort zu bilden. Die Gründung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen 1948 in Kassel entsprach damit den internationalen und den in Krieg und Nachkriegszeit gemachten ökumenischen Erfahrungen von Christen aus dem Umfeld der evangelischen Kirchen in Deutschland.

So sollte es auch in Deutschland nach internationalem Vorbild zur Gründung eines *Nationalen Rats der Kirchen* kommen. Doch statt eines Nationalen Rates, wie es die erst wenige Jahre früher gebildete EKD befürwortet hatte, gab es eine *Arbeitsgemeinschaft*, die zunächst nur Richtlinien erhielt. Die mit der Einschränkung auf eine Arbeitsgemeinschaft verbundene verminderte Entscheidungsbefugnis der neu gegründeten ökumenischen Einrichtung markierte schon im Ansatz eine nur lockere Verbindung von Landeskirchen und evangelischen Freikirchen, zu der auch Altlutheraner und reformierte Freikirchen zur Mitwirkung gewonnen werden sollten. Eine multilaterale ökumenische Zusammenarbeit hatte in Deutschland keine Tradition. Zwei historische Faktoren haben hierbei im Vorfeld erhebliche Bedeutung gewonnen: Den geplanten multilateralen Formen der Ökumene widersprachen zunächst die mangelnden ökumenischen Erfahrungen sowohl in der Zusammenarbeit der großen evangelischen Landeskirchen untereinander als auch in ihrem Verhältnis zu den evangelischen Freikirchen.

Anders als etwa in Nordamerika spielten die an Mitgliederzahlen erheblich kleineren evangelischen Freikirchen im konfessionellen Gefüge der mächtigen Landeskirchen kaum eine nennenswerte Rolle; vielfach galten sie in deren Bewußtsein auch als Sekten. Zudem absorbierten das leidenschaftliche Ringen um die Gründung einer deutschen evangelischen Kirche in Spannung zu den Bestrebungen konfessionsorientierter Lutheraner zur Gründung einer lutherischen Nationalkirche – nach deren Scheitern kam es 1948 zur Gründung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Deutschlands (VELKD) – und die Auseinandersetzungen um das Erbe der Bekennenden Kirche viele Kräfte und ließen die von außen erwünschte ökumenische Offenheit im deutschen Protestantismus nicht voll zum Zuge kommen.
Nach zähen Verhandlungen kam dann im März 1948 schließlich eine Arbeitsgemeinschaft heraus, der neben den evangelischen Landeskirchen der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten), die Bischöfliche Methodistenkirche, die Evangelische Gemeinschaft (heute bilden beide die Evangelisch-methodistische Kirche), der Bund Freier evangelischer Gemeinden, die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden und das Bistum der Alt-Katholiken angehören. Die lutherischen Freikirchen lehnten eine Teilnahme ab. Die Evangelische Brüder-Unität, die Altreformierte Kirche und die Heilsarmee kamen wenig später dazu.

Zwar sollte auch anderen Kirchen oder Gemeinschaften der Zugang nicht verwehrt werden. Die Verhältnisse zu den Orthodoxen Kirchen waren zum damaligen Zeitpunkt freilich noch so unklar, daß an eine Zusammenarbeit nicht zu denken war. Ob es eine Fühlungnahme mit der katholischen Kirche geben solle, konnte in der EKD damals nicht entschieden werden. Die unter diesen Bedingungen zustandekommende ökumenische Zusammenarbeit litt also von Anfang an unter den mangelnden kirchenbindenden Befugnissen des neugeschaffenen Gremiums. Bis heute ist die Frage nach dem Grad der Verbindlichkeit der Zusammenarbeit ein Problem geblieben.
Gerade die Freikirchen haben in der fünfzigjährigen Geschichte der ACK immer wieder deutlich *klarere Konturen* und mehr Verbindlichkeit in den Entscheidungsbefugnissen einzufordern gesucht. Umgekehrt kann freilich auch nicht übersehen werden, daß die vorrangige Einbindung der Frei-

kirchen in die ACK erheblich zu ihrer Aufwertung sowohl im landeskirchlichen als auch im gesellschaftlichen Umfeld beigetragen hat. Allerdings ist es gerade dieser verminderte Verbindlichkeitsgrad der Zusammenarbeit, der es 25 Jahre später der römisch-katholischen Kirche erlauben sollte, eine Vollmitgliedschaft in der ACK anzustreben.

Beitritt der katholischen Kirche als Zäsur

Mit dem Beitritt der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der römisch-katholischen Kirche im Jahre 1973 beginnt eine neue Ära in der Geschichte der ACK. Stellte der Beitritt der Griechisch-Orthodoxen Metropolie auf Grund der Tatsache, daß Hunderttausende von orthodoxen Christen nach Deutschland eingewandert waren, eher eine längst fällige praktische Notwendigkeit dar – die Griechisch-Orthodoxe Kirche war bereits neben allen anderen autokephalen und orientalischen orthodoxen Kirchen Mitglied des ÖRK –, so sah man auf katholischer Seite einen Beitritt als Zeichen für eine schon länger fällige strukturelle Vervollständigung der innerdeutschen Ökumene. Auch konnten die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erkennbaren Bemühungen zur ökumenischen Öffnung nunmehr konkretere Formen annehmen.

Wiewohl die römisch-katholische Kirche zumindest auf Weltebene dem bilateralen Dialog immer den Vorrang gab vor dem multilateralen – so ist sie bis heute nicht Mitglied des ÖRK –, eben weil die jeweiligen Partner im bilateralen Dialog klarer profiliert sind und das Gespräch verbindlicher geführt werden kann, so sprachen doch gerade die praktischen Erwägungen für ein Eintreten in den multilateralen Dialog. Die Öffnung zum multilateralen Dialog sollte und konnte den bilateralen nicht ersetzen, aber sie bildet seine notwendige Ergänzung.
Die Deutsche Bischofskonferenz entsandte daher bereits 1969 zwei Ökumeneexperten, die im Status von Beobachtern an den Mitgliederversammlungen der ACK teilnahmen. Bald wurde ein Katholik – es war *Peter Manns* vom Institut für Europäische Geschichte in Mainz – zur Mitarbeit in der Ökumenischen Centrale in Frankfurt, die die Geschäfte der ACK führt, beauftragt; seine Aufgabe bestand darin, den offiziellen Beitritt der katholischen Kirche vorzubereiten. Der Antrag auf Mitgliedschaft wurde schließlich im November 1973 einstimmig von der Mitgliederversammlung angenommen; die feierliche Aufnahme in die ACK, verbunden mit ihrer Neukonstituierung, fand am 11. März 1974 in Frankfurt statt.
Neben den zu klärenden praktischen Fragen einer Mitgliedschaft der katholischen Kirche stand aber von Anfang an eine Frage im Zentrum: Werden die evangelischen Landeskirchen und vor allem die evangelischen Freikirchen vorbehaltlos einer Mitgliedschaft der katholischen Kirche zustimmen können? Auch auf katholischer Seite war man sich im klaren darüber, daß eine Mitgliedschaft in der ACK vorrangig eine Begegnung mit den bis dahin im katholischen Umfeld unbekannten evangelischen Freikirchen bedeutete. Deren Zustimmung suchte man sich zu vergewissern. Demgegenüber sah sich die katholische Kirche gleichzeitig dem *Führungsanspruch der EKD* innerhalb der ACK konfrontiert, die in der deutschen Ökumene das Gespräch mit der katholischen Kirche für sich allein in Anspruch nahm. Wenngleich aufgrund vielfältiger negativer Erfahrungen in freikirchlichen Gemeinden Widerstände gegen eine katholische Beteiligung zu erkennen waren, setzten die Leitungen der Freikirchen ganz auf die volle Mitgliedschaft der katholischen Kirche; dies sicher auch zum Ausgleich der Dominanz der EKD in der ACK.
Die in den vergangenen 25 Jahren gemachten ökumenischen Erfahrungen bestätigen im übrigen diese Ausgangskonstellation voll und ganz. Bis heute ist es nicht gelungen, dem in der ACK geführten multilateralen Dialog ein ähnliches Gewicht zu geben wie den bilateralen Gesprächen mit der EKD und der VELKD. Darunter leidet auch die Effizienz der in der ACK geleisteten Arbeit im hohen Maße. Bei keiner der bisherigen gemeinsamen öffentlichen Stellungnahmen von EKD und Deutscher Bischofskonferenz – wie etwa dem Wort zur sozialen und wirtschaftlichen Lage in Deutschland oder der gemeinsamen Erklärung zum Schutz des Lebens – kam es bisher zu einer Zusammenarbeit mit den in der ACK verbundenen Kirchen; zwar haben diese sich im nachhinein die Erklärungen jeweils zu eigen gemacht, aber eine Mitträgerschaft im Sinne einer Kooperation bei der Erarbeitung der Texte kam nicht zustande.

Die in den Regionen nach bundesdeutschem Vorbild in den siebziger Jahren gegründeten regionalen ACK's vervollständigen dieses Bild; auch hier ist es nicht gelungen, gegenüber den bilateralen Gesprächen zwischen Diözesen und Landeskirchen den ACKs eine vergleichbare Bedeutung beizumessen. Nur in *Baden-Württemberg* hat man auf den Aufbau bilateraler ökumenischer Strukturen weitgehend verzichtet; hier bedienen sich die Diözesen und Landeskirchen in vielfältiger Weise ihres ökumenischen Instrumentes „ACK". Freilich liegt die unübersehbare Bedeutung der so konzipierten ökumenischen Institution für die katholische Kirche in der Begegnung und Öffnung zu den Freikirchen. Mißverständnisse, Vorurteile, Verdächtigungen, die man gegeneinander hegte, konnten innerhalb weniger Jahre abgebaut werden. Heute kann man das Verhältnis der katholischen Kirchen zu den Freikirchen als weithin konfliktfrei bezeichnen. Auf katholischer Seite ist viel Verständnis für die Freikirchen und ihr spezifisches Anliegen gewachsen.

Zu den vorrangigen Themenbereichen, mit denen sich die ACK in den fünfzig Jahren ihres Bestehens befaßte, zählte immer wieder die Erörterung und Diskussion der vom ÖRK ausgehenden ökumenischen Initiativen und Studienarbeit. Darin spiegelt sich die von der ACK gesuchte Nähe zur weltweiten ökumenischen Bewegung in Gestalt des ÖRK, aber auch der Wille, an der weltweiten multilateralen Ökumene mangels eigener Tradition zu partizipieren. Das große theo-

logische Themenspektrum „Taufe, Eucharistie und Amt" bestimmte die Tagesordnung der ACK-Versammlungen auf viele Jahre hin. Hier konnte die ACK wohl nicht eigens initiativ werden, ihre Stärke empfand sie daher meist in der Rezeption und Vermittlung der auf weltweiter Ebene erzielten Ergebnisse des theologischen Dialogs an ihre Mitgliedskirchen. Darin kam sie auch ihrem Auftrag nach, der Förderung ökumenischer Beziehungen gerade durch die Förderung des theologischen Gesprächs zu dienen.
Um dies wirksam leisten zu können, richtete die ACK anfangs der fünfziger Jahre einen „Deutschen Ökumenischen Studienausschuß" (DÖSTA) ein, der sich in seiner Arbeit vorrangig am ÖRK orientierte und sich im Laufe der Zeit zur zentralen deutschen Kontaktstelle für die Studienorgane und Projekte des ÖRK entwickelte. Erst später ging der DÖSTA dazu über, eigene Studienprojekte anzuregen und durchzuführen, freilich auch hier immer in großer Nähe zu den vom ÖRK behandelten Themen (so zu Fragen der Ekklesiologie und des apostolischen Glaubens).

Nachdem seit Beginn der achtziger Jahre im ÖRK die die Menschheit bewegenden Fragen nach Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung immer stärker auf der Tagesordnung ökumenischer Versammlungen in den Vordergrund traten, begann man auch in Deutschland, auf Bitten der EKD, die Mitgliedskirchen der ACK für einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu gewinnen. So kam es in der Trägerschaft der ACK zu einem mühevollen, gleichwohl respektablen ökumenischen Ereignis, den Ökumenischen Versammlungen in Königstein im Frühjahr 1988 und im Herbst 1988 – zur Zusammenfassung und Beschlußfassung – in Stuttgart. Parallel dazu fanden die von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR (AGCK) veranstalteten Versammlungen in Dresden und Magdeburg statt.

Die bedrängende Frage nach dem Selbstverständnis

Mehr als jedes andere Vorhaben ist gerade dieses von der ACK durchgeführte Projekt zum Aufweis und Zeichen der multilateralen Ökumene in Deutschland geworden. Machte sich hierin auch ein altes ÖRK-Thema bemerkbar, so ist doch unübersehbar geworden, daß die große Bandbreite der ökumenischen Themen insgesamt zugunsten des sozialethischen Arbeitsbereiches stark eingeengt wurde. Erst mit dem von der ACK initiierten „Jahr mit der Bibel" 1992, das zu zahllosen Aktivitäten vor allem auf Ortsebene führte, konnte wieder ein von den Freikirchen gewünschtes Projekt aufgenommen werden. Deren Engagement liegt ohnehin eher im Umfeld missionarischer und evangelistischer Fragestellungen.
Weitgehend ohne Auswirkung auf die Auswahl der Themen und Projekte blieb die Mitgliedschaft der orthodoxen Kirchen in der ACK. Die sich aus dem Dialog zwischen der östlichen und der westlichen Kirche ergebenden Möglichkeiten wurden nicht wahrgenommen; und so beschränkten sich die Beiträge orthodoxer Kirchen auf die gewiß notwendige Mahnung, der Behandlung theologischer Fragen im ökumenischen Dialog genügend Aufmerksamkeit zu widmen.

Eindrucksvoll war hier immerhin die 1981 verabschiedete „Erklärung zur 1600-Jahrfeier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel" – im übrigen das Glaubensbekenntnis, das östliche und westliche Kirche miteinander verbindet. Nimmt man die Aktivitäten der ACK in ihrer Gesamtschau zusammen, so zeigt sie sich vom multilateralen Dialog auf Weltebene, wie er vom ÖRK repräsentiert wird, weithin abhängig. Damit tritt ihr *eingeschränkter Handlungsspielraum* zutage. Mehr als je zuvor muß die ACK für die Zukunft aber auf die gesamte Bandbreite theologischer und sozialethischer Themen achten, will sie die multilaterale Ökumene in Deutschland weiterhin fördern. Angesichts der Herausforderungen in spirituell-religiösen Fragen scheint es angezeigt, hier einen neuen Schwerpunkt zu bilden. Ohnehin muß die ACK aufpassen, die ihr von charismatisch und neopfingstlerischen Gruppen streitig gemachte Führungsrolle in der multilateralen Ökumene auch in Zukunft sinnvoll wahrzunehmen. Dem muß dann auch die Themenwahl entsprechen.
Ist die ACK mehr als ein Gesprächs- und Beratungsgremium? Die Frage nach ihrem *Selbstverständnis* bedrängt sie mehr denn je. Auf den Weg gebracht wurde sie mit der Intention, die ökumenische Zusammenarbeit unter ihren Mitgliedern zu fördern. Dem dienen gegenseitige Information, Beratung, Gespräch, auch die Vermittlung untereinander bei auftretenden Meinungsverschiedenheiten, die Wahrnehmung gemeinsamer Aufgaben und Anliegen in Gesellschaft, Politik und Öffentlichkeit. Anders freilich als der ÖRK versteht sich die ACK nicht primär als eine Gemeinschaft, sondern eher als eine Arbeits-Gemeinschaft von Kirchen. Sie ist ihrem Selbstverständnis nach ein Instrument der ökumenischen Willensbildung. Priorität beansprucht der Aspekt der Zusammmenarbeit, der Dienstcharakter steht im Vordergrund.

Dem entspricht der gewählte Name. Ohnehin würde der Name „Nationaler Rat der Kirchen" nicht allein mehr an verbindlicheren Formen der Zusammenarbeit zum Ausdruck bringen; im übrigen ließe sich die Bezeichnung „Arbeitsgemeinschaft" nur schwer adäquat ins Englische übersetzen, so daß die ACK international immer als „Council of Christian Churches in Germany" firmiert. Dennoch: der Name steht für das Programm. Die ACK ist Mittel und Werkzeug für die ökumenischen Bemühungen ihrer Mitgliedskirchen. Nicht mehr und nicht weniger. Ihre Wirksamkeit konnte die ACK und mit ihr die 15 regionalen ACKs immer dann entfalten, wenn sie diesem Programm treu blieb. Das heißt: Der Verzicht auf die Wahrnehmung der ekklesiologischen Herausforderung, die eine ökumenische Zusammenarbeit christlicher Kirchen immer darstellt, sichert

ihr gerade Bedeutung und Einfluß. Als Instrument ist und bleibt sie jederzeit den Kirchen-Leitungen zugeordnet.

Das schlägt sich in Struktur und Arbeitsweise nieder. Sie ist jederzeit vom Willen ihrer Mitgliedskirchen abhängig. Und doch hat sich in den vergangenen Jahren gezeigt, daß sie gerade als Instrument auf dem Weg zu einer größeren Gemeinschaft der Kirchen vorangekommen ist. Als Arbeitsinstrument ist sie zugleich zum Ausdruck für die gewachsene Gemeinschaft unter den Kirchen geworden. Durch die intensive Zusammenarbeit der Kirchen hat sich in der ACK das Bewußtsein gebildet, eine *Gemeinschaft von Kirchen* zu repräsentieren. Als Ausdruck dieser Gemeinschaft können – auf dem Fundament des christologischen Bekenntnisses – die Heilige Schrift und das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (in der Fassung von 381) als der Botschaft der Heiligen Schrift entsprechendes Bekennntnis angesehen werden. So verstanden bildet die ACK auch ein sichtbares Zeichen einer bereits fortgeschrittenen Gemeinschaft von Kirchen. Freilich, die ACK ist nicht das Ziel der ökumenischen Bemühungen, sondern ihr Zeichen und Werkzeug.
Über die praktisch-pragmatische Zusammenarbeit hinaus bliebt es aber unabdingbar, dem wie immer zu definierenden Ziel der ökumenischen Bemühungen – der Einheit der Kirchen – mehr Ausdruck zu verleihen, will sie selbst nicht zu einer Alibieinrichtung werden. Es ist ihre Aufgabe für die Zukunft, auf ein verbindlicheres Miteinander ihrer Mitgliedskirchen zu drängen. Dabei sind folgende Zusammenhänge zu bedenken: Je stärker das Ziel aller ökumenischen Bemühungen aus dem Blickfeld gerät, wie es gegenwärtig den Anschein hat, um so unverbindlicher stellt sich auch die Zusammenarbeit der Kirchen dar. Dem ökumenischen Impetus „Ut unum sint" muß sich alle ökumenische Zusammenarbeit verpflichtet wissen, will sie selbst mehr sein als jede andere Form öffentlicher Geselligkeit.
Dies gilt es auch im Blick auf die religiös pluraler werdende Landschaft in der deutschen Gesellschaft schärfer ins Auge zu fassen. Wenn die multilaterale Ökumene in Deutschland eine Zukunft haben soll, müssen die an ihr beteiligten Kirchen dokumentieren, worin diese ihr Fundament, ihren Sinn, ihre Bedeutung und ihr Ziel hat. Einer zusehends säkularer und pluraler werdenden Gesellschaft können die christlichen Kirchen nicht ersparen, über ihr ökumenisches Selbstverständnis klarer und deutlicher Auskunft zu geben.

Heute, in ihrem fünfzigsten Jahr gehören der ACK in Deutschland 14 Kirchen an. Neben einigen weiteren orthodoxen Kirchen (Russen, Syrer und Armenier) stießen mittlerweile auch die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) hinzu, *Gastmitglieder* wurden die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland, der Bund freier evangelischer Gemeinden, das Apostelamt Jesu Christi und der Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden.
Derzeitiger Vorsitzender ist der Erfurter Bischof *Joachim Wanke*. Mit ihm an der Spitze repräsentiert die ACK nach der politischen Wende von 1989 wieder die Ökumene im Osten und im Westen Deutschlands, nachdem eine Trennung aufgrund der Ereignisse im August 1961 und eine eigenständige Zusammenarbeit der christlichen Kirchen innerhalb der DDR unabwendbar geworden war. Die römisch-katholische Kirche arbeitete in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (AGCK) der DDR nur als Beobachter mit. Im November 1991 erfolgte in Eisenach die Zusammenführung von AGCK und ACK.

Wolfgang Thönissen

Gewichtige Veränderungen

Die religiös-kirchliche Landschaft Brasiliens

In den letzten Jahrzehnten ist der Anteil der Katholiken an der Bevölkerung Brasiliens von über 90 auf 75 Prozent gesunken. Anhänger gewonnen haben vor allem Pfingstkirchen, die den Bedürfnissen bestimmter Bevölkerungsschichten nach religiöser Beheimatung entgegenkommen. In der katholischen Kirche hat die charismatische Bewegung inzwischen erhebliches Gewicht. Unser Autor Bruno Speck lehrt Politikwissenschaften an der Universität von Campinas bei São Paulo.

Brasilien ist zweifellos das Land der Welt mit den meisten Katholiken. Die Entwicklung der dortigen Kirche mit ihren 110 Millionen Mitgliedern wird deshalb von der katholischen Weltkirche mit großer Aufmerksamkeit verfolgt. Bis vor zwei Jahrzehnten stand auch außer Frage, daß Brasilien ein katholisches Land sei. Zu Beginn des Jahrhunderts waren 99 Prozent der Bevölkerung katholischen Glaubens, zur Jahrhundertmitte 94 Prozent und 1980 noch 89 Prozent. Dieses Absinken ist vor dem Hintergrund der tiefgreifenden Modernisierung, die die brasilianische Gesellschaft in dieser langen Zeitspanne durchlief, verschwindend gering. Die rasche Urbanisierung und Industrialisierung des Landes im 20. Jahr-

hundert brach die festgefügten Lebenswelten einer traditionsgeprägten Gesellschaft auf und führte zur Ausweitung rationalisierter und säkularisierter Räume. Vor dem Hintergrund dieser radikalen Veränderungen scheinen die genannten Zahlen eher ein Beweis dafür, daß die Grundfesten der katholischen Kirche in Brasilien nicht ins Wanken kamen.
Ihre Position als dominierende Gemeinschaft mußte die brasilianische katholische Kirche bis heute gegen keine andere Religion verteidigen. Die wichtigsten offenen Auseinandersetzungen fanden in der brasilianischen Geschichte nicht zwischen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften, sondern zwischen der katholischen Kirche und laizistischen Gruppen statt. Sie endeten in einer klareren Trennung zwischen Kirche und Staat noch vor der Jahrhundertwende. Dennoch blieb der Katholizismus mit der brasilianischen Volkskultur bis in die Gegenwart fest verbunden.

Die Statistiken in den letzten anderthalb Jahrzehnte deuten jedoch drastische Änderungen in diesem Bild an. So fiel der Anteil der katholischen Bevölkerung zwischen 1980 und 1994 von 89 auf 75 Prozent, genau einen Prozentpunkt pro Jahr. In manchen urbanen Zentren fiel der Anteil der Katholiken deutlich weiter ab. In São Paulo bekannten sich 1994 nur noch 64 Prozent zum katholischen Glauben, in Rio de Janeiro sogar nur noch 59 Prozent! Die größten Zuwächse haben dabei die protestantischen Kirchen zu verzeichnen, die im selben Zeitraum von 1980 bis 1994 ihren Anteil von 6,6 auf 13,3 Prozent verdoppelt haben. Angesichts des brasilianischen Bevölkerungswachstum ist der numerische Anstieg von knapp acht auf etwa 20 Millionen Protestanten noch beeindruckender.

Spiritismus und afrobrasilianische Religionspraktiken

Auch die Zahl der Personen, die sich keiner Kirche mehr zuschreiben, ist von zwei auf über sieben Millionen explosionsartig gewachsen. Andere Erhebungen geben sogar wesentlich höhere Zahlen für das Wachstum des Protestantismus in Brasilien an. Die Zahlen zur jüngeren Gegenwart sind mit einer gewissen Vorsicht zu betrachten, da sie auf Selbsteinschätzungen in repräsentativen Umfragen zurückgehen. Auch mögen sich hinter dem offiziellen Katholizismus schon in der Vergangenheit synkretistische Praktiken oder religiöse Apathie verborgen haben, die heute mit größerer Selbstverständlichkeit zugegeben werden.
Von solchen Detailfragen abgesehen ist nicht zu bestreiten, daß sich in der religiösen Zusammensetzung der brasilianischen Gesellschaft seit einem Jahrzehnt tiefgreifendere Veränderungen vollziehen als in einem ganzen Jahrhundert zuvor. Was verbirgt sich hinter diesen Veränderungen, welche Kirchen und Kultpraktiken profitieren von diesem neuen Phänomen eines religiösen Pluralismus in Brasilien? Wie reagieren die katholische Amtskirche und die Laienbewegungen auf diese Veränderungen?

Daß es in Brasilien neben dem Konflikt zwischen katholischer Kirche und Staat keine wichtigen Konflikte zwischen verschiedenen Kirchen gab, ist nur die halbe Wahrheit. Tatsächlich stand die katholische Kirche in Brasilien in der Vergangenheit immer wieder vor der Frage, wie sie mit den afrobrasilianischen und spiritistischen Religionspraktiken umgehen sollte, die sich dem katholischen Glauben nicht offen entgegenstellten, sondern diesen mit eigenen Vorstellungen und Praktiken zu neuen religiösen Ausdrucksformen verschmolzen.

Viele Untersuchungen widmeten sich bereits diesen synkretistischen religiösen Phänomenen in Brasilien. Die afrobrasilianischen Religionen des *Candomblé* und *Macumba* benutzten in der Zeit religiöser Intoleranz und kultureller Repression in der Vergangenheit den Katholizismus als eine Hülle, hinter der sie weiterhin ihre eigenen Gottheiten (*Orixás*) verehren konnten. Die Heiligenverehrung in der katholischen Volksreligiösität erwies sich dabei als besonders anpassungsfähig für die Verschmelzung mit der polytheistischen Struktur dieser Religionen, die hinter jedem Heiligen tatsächlich einen ihrer *Orixás* sahen. Auch unter den Bedingungen weitgehender Freiheit für die verschiedenen religiösen Ausdrucksformen blieben die synkretistischen Elemente weiterhin erhalten und machen den Übergang von katholischer Dogmatik zu afrobrasilianischen Kulten bisweilen fließend.
Auch andere Formen der Religiosität, wie beispielsweise der Kardezismus (auch Spiritismus) aus dem 19. Jahrhundert machten in Brasilien schneller Karriere als anderswo. Die Schriften von *Allan Kardec* (1804–69), der Mitte des 19. Jahrhunderts in Frankreich eine eigene Theorie an der Grenze zwischen Wissenschaftsphilosophie und Religion entwickelte, fanden in Brasilien bereits kurz danach rasche Verbreitung. Die *Brasilianische Spiritistische Föderation* als Dachverband der verschiedenen lokalen Vereinigungen wurde schon 1874 in Rio de Janeiro gegründet.
Grundlage des brasilianischen Kardezismus ist die Vorstellung von der Existenz paralleler, immaterieller Welten, die über Medien weiterhin mit dem Diesseits in Verbindung stehen. Bei den Medien handelt es sich um auserwählte Menschen, wie den in Minas Gerais lebenden *Xico Xavier*, dessen psychographische Bücher in mehreren Millionen Exemplaren verkauft wurden. Da die Kardezisten an eine stufenweise moralische Erhebung der Seele im Diesseits wie auch im Jenseits glauben, nimmt das karitative Engagement bei ihnen einen zentralen Platz ein. Es ist davon auszugehen, daß der Spiritismus neben den afrobrasilianischen Religionen zu den wichtigsten synkretistischen Varianten des Volkskatholizismus gehört.

Für die katholische Amtskirche war die Diskussion um den Umgang mit diesen Formen der Volksreligiösität für lange Zeit eine der wichtigsten Herausforderungen. Nach Zeiten offener Bekämpfung bis in die 50er Jahre zeigte sie seit den 70er Jahren eine größere Toleranz gegenüber diesen religiösen Ausdrucksformen. Tatsächlich widmete sich die kirchli-

che Diskussion in den 70er und 80er Jahren vor allem dem Verhältnis zu Politik und Gesellschaft. Die Auseinandersetzungen um die „Option für die Armen", die Basisgemeinden und die Befreiungstheologie prägten diese Phase.
In den 90er Jahren scheint die Diskussion in der katholischen Kirche Brasiliens einem erneuten Wandel unterworfen zu sein. Die Herausforderungen bestehen vor allem in der Deutung und im Umgang mit den raschen Wandlungsprozessen in Religiösität und Kultformen. Dazu gehören die jüngst entstandenen und rasch wachsenden protestantischen Kirchen, außerreligiöse Formen der Sinnsuche in der brasilianischen Mittelschicht und die charismatische Erneuerungsbewegung in den Reihen der katholischen Gläubigen.

Die historischen protestantischen Kirchen

Die protestantischen Kirchen sind in Brasilien erst seit dem 19. Jahrhundert präsent. Es waren zunächst Einwanderer aus Europa, die ihren lutherischen Glauben auch in der Neuen Welt beibehielten und in der Religion Halt und Identität in einer ihnen fremden und oftmals feindlichen Umwelt fanden. Die protestantischen Einwanderer siedelten sich nicht in den rasch wachsenden Städten Brasiliens, sondern in abgelegenen Landstrichen im Süden an, die sie urbar machten. Die harten Lebensbedingungen spiegelten sich auch im religiösen Leben wieder. So hatten deutsche Einwanderer, die sich zum lutherischen Glauben bekannten und sich bei Novo Friburgo und später bei São Leopoldo im Süden Brasiliens niederließen, zu Beginn weder Pastoren noch Kirchen. Zusätzlich zu den materiellen Schwierigkeiten hatten diese kleinen Diasporakirchen oftmals noch unter religiöser Intoleranz zu leiden, denn der Katholizismus war bis zur Abschaffung der Monarchie in Brasilien 1889 Staatsreligion. Die Errichtung von Kirchen war ebensowenig erlaubt wie die Sakramentenspendung. Wie die Lutheraner führten auch andere Glaubensrichtungen, die mit den Einwanderern nach Brasilien gekommen waren, ein Diasporadasein ohne missionarische Dynamik.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts kamen die ersten missionarisch ausgerichteten Gemeinschaften nach Brasilien. Dazu gehören Methodisten, Adventisten, Baptisten, Mormonen und Zeugen Jehovas. In den 50er und 60er Jahren erlebten die Missionskirchen nordamerikanischen Ursprungs ein schnelles Wachstum, was von verschiedenen externen Faktoren begünstigt wurde. Dazu gehörten die wachsende wirtschaftliche Macht dieser Kirchen in den USA, die Umsiedlung von Missionaren aus von Unabhängigkeitskriegen erschütterten Staaten Asiens und der wachsende Einfluß Nordamerikas als Außenhandelspartner Brasiliens. Aber auch interne Faktoren schufen günstige Bedingungen für die protestantischen Missionen, vor allem die Modernisierung der brasilianischen Gesellschaft, die sich in einem gehobenen Bildungsniveau, einer wachsenden Industrialisierung und Urbanisierung manifestierte. Die Macht des Katholizismus als Traditionselement wurde langsam untergraben und schrittweise entstand ein Klima religiöser Offenheit und Toleranz.
Aber bis zu Beginn der 80er Jahre hatten diese Spielarten des Protestantismus eine numerisch geringe Bedeutung. Nur 7,8 Millionen Brasilianer, etwa 6,6 Prozent der Bevölkerung bekannten sich zu protestantischen Kirchen. In den letzten beiden Jahrzehnten kam es dann zu einer raschen Verbreitung autochthoner evangelischer Kirchen, vor allem von *Pfingstkirchen*. Pfingstkirchen oder charismatische Bewegungen leiten ihre Religiösität weniger aus überlieferten Dogmen und mehr aus unmittelbarer persönlicher Erfahrung ab. Die erste Namensvariante (Pfingstkirchen) geht auf die im Neuen Testament (Apg 2) geschilderte Niederkunft des Heiligen Geistes auf die zum Pfingstfest versammelten Bewohner Jerusalems zurück. In der zweiten Begriffsvariante (Charismatische Bewegung) werden die emotionalen, mystischen und übernatürlichen Elemente des Glaubens hervorgehoben, die zur Grundlage der religiösen Praxis werden.
Tatsächlich handelte es sich zum großen Teil schon bei den Missionskirchen um Pfingstkirchen. Sie sind zum Großteil nordamerikanischen Ursprungs und ließen sich zu Beginn des Jahrunderts in Brasilien nieder. Die wichtigsten sind *Assembléia de Deus* (gegr. 1910) und *Congregação Cristi* (1911). Später kam die *Igreja Quadrangular* (1953) dazu. Die *Assembléia de Deus* ist heute mit 2,9 Millionen Mitgliedern die größte protestantische Kirche Brasiliens.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und verstärkt in den 70er und 80er Jahren kam es zu einer neuen Gründungswelle von Pfingstkirchen, die nun nicht mehr auf ausländische Missionen zurückgehen, sondern auf eigenständige Initiativen in Brasilien. Dazu gehören *Brasil para Cristo* (1962), *Deus é Amor* (1962), *Casa da Benção* (1964), *Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra* (1976), *Igreja Universal do Reino de Deus* (1977), *Internacional da Graça Divina* (1980) und *Renascer em Cristo* (1986). Das Wachstum des Protestantismus in Brasilien konzentriert sich vor allem auf diese jüngeren Pfingstkirchen. Sie stellen heute bereits 80 Prozent aller protestantischen Gläubigen und haben damit die historischen Kirchen aus dem protestantischen Lager längst weit überflügelt.

Die rasche Expansion der neuen Pfingstkirchen

Bei diesen jüngeren Pfingstkirchen handelt es sich um Gruppierungen, die sich nicht durch ausgesprochene asketische Weltabgeschiedenheit, sondern durch Weltangepaßtheit auszeichnen. Sie deuten die konkrete Lebenswelt als Ort der Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Teufel. Der Teufel steht dabei hinter konkreten Problemen wie der Trunksucht, Eheproblemen, Mißerfolg im Beruf und Krankheiten. Gott wiederum manifestiert sich in der Behebung dieser Probleme durch Wunderheilungen und andere Ein-

griffe in den Alltag der Mitglieder der Glaubensgemeinde. Diese Wiederverzauberung der Welt übt auf die Gläubigen im urbanen Brasilien eine große Anziehungskraft aus. Da intermediäre Organisationen zwischen dem Einzelnen und der Gesamtgesellschaft in Brasilien nur schwach entwickelt sind, werden die Probleme der Menschen vor allem als individuell erfahren.

Die Reduktion der komplexen wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhänge, welche hinter Arbeitslosigkeit, Armut und Drogenkonsum stehen, auf einfache Kategorien von Gut oder Böse sowie ihre symbolische Assoziation mit Gott oder dem Teufel werden in den brasilianischen Großstädten mit großer Zustimmung aufgegriffen. Die Gottesdienste und Versammlungen der Pfingstkirchen finden vor allem in den Städten des entwickelten Südostens starken Zulauf. Neben den Gottesdiensten in ihren Versammlungsräumen führen die Pfingstkirchen in den letzten Jahren immer häufiger Gottesdienste in großen Fußballstadien oder an anderen öffentlichen Plätzen durch. Nicht selten kommen bei diesen Gelegenheiten über 100 000 Gläubige zusammen. Durch diese Großtreffen ist der wachsende Einfluß der Pfingstkirchen auch für die Brasilianer, die sich bisher nicht von ihnen angesprochen fühlten, kaum mehr zu übersehen.

In den langen Gottesdiensten der Pfingstkirchen nimmt das Zeugnis der Gläubigen, die ein Wunder erfahren haben, breiten Raum ein. Ein weiteres wichtiges Element ist die *Heilung* von emotionalen, physischen oder sozialen Problemen durch Austreibung des Teufels. Der Pastor legt einem Gläubigen, der unter einem solchen Übel leidet, die Hand auf. Daraufhin fällt dieser in eine Art Trance und der Pastor tritt in ein Streitgespräch mit dem bösen Geist, der in dessen Körper wohnt und das Übel verursacht. Am Ende dieses Streitgesprächs, das theatralische Schreie und Gestikulieren umfaßt, vertreibt der Pastor den Geist und der Gläubige wacht aus seiner Trance geheilt und von dem Problem befreit wieder auf. Wenn auf der einen Seite diese Wunderheilungen bei einem Außenstehenden Zweifel aufkommen lassen, so ist doch nicht zu verkennen, daß die hier in emotional aufgeladenen Situationen geschaffene Glaubensgrundlage vielen Mitgliedern der Pfingstkirchen die Kraft gibt, Schwierigkeiten psychischer oder familiärer Natur in den Griff zu bekommen.

Als Gegenleistung für die Hingabe an Gott im Leben versprechen die Führer der Pfingstkirchen eine *diesseitige Kompensation* durch Heilung von Krankheiten, Lösung familiärer Probleme und sogar wirtschaftlichen Erfolg. Die Hingabe an Gott manifestiert sich vor allem in den ordentlichen und außerordentlichen *Spenden*. Die jüngeren Pfingstkirchen erlangen von ihren Gläubigen die Abgabe des „Zehnten" und fordern sie darüberhinaus immer wieder zu außerordentlichen Spenden auf. Die Spenden werden als Herausforderung an Gott verstanden, der durch den so manifestierten Glauben auf eine Gegenleistung verpflichtet wird. Je höher die Spende, desto stärker die Verpflichtung des Herrn, den gewünschten Erfolg im Beruf, in der Familie oder in anderen Lebensbereichen herbeizuführen. Viele Gläubige verschreiben deshalb ihr ganzes Hab und Gut der Kirche als Zeichen ihrer Glaubensfestigkeit und sind dessen gewiß, noch auf dieser Welt von Gott mehrfach dafür belohnt zu werden. Auf diese Weise wächst die materielle Basis der Pfingstkirchen rasch an, was sich an den allerorts entstehenden neuen Gottesdienststätten und ihrer prächtigen Ausstattung manifestiert.

Neben dieser utilitaristischen Beziehung zu Gott zeichnen sich die jüngeren Pfingstkirchen auch durch einen sehr intensiven Gebrauch der *elektronischen Medien*, vor allem des Fernsehens, aus. In der brasilianischen Gesellschaft, die seit den 70er Jahren systematisch durch das Fernsehen erobert wurde, mußte diese Aktivität bald Wirkung zeigen. Bereits vor Jahren kauften Pfingstkirchen Sendezeiten zur späten Nachtzeit in den brasilianischen Fernsehkanälen auf und brachten so ihre Gottesdienste in die Wohnstuben. Viele der neuen Kirchen haben inzwischen eigene Fernsehkanäle. Dazu gehört z. B. die *Igreja Universal do Reino de Deus*. Aber auch die *Assembléia de Deus* und die *Igreja Renascer* verfügen über eigene Fernsehprogramme. Letztere richtet sich vor allem an ein jüngeres Publikum, gestaltet die Gottesdienste mit Gospelmusik und hat attraktive Pastorinnen, die das Programm im Stil einer Fernsehshow gestalten und einen Werbeblock für die Sponsoren der Kostüm- und Schmuckausstattung nicht vergessen. Im Umgang mit zeitgemäßen Marketingmethoden stehen die Pfingstkirchen zweifellos auf der Höhe der Zeit.

Skandale um die Igreja Universal do Reino de Deus

Die *Igreja Universal do Reino de Deus* ist zweifellos diejenige der neuen Kirchen, die am meisten Aufsehen erregt. Anlaß zur Aufmerksamkeit geben vor allem zwei Faktoren: die agressive und medienwirksame Anwerbepolitik, ihr enormes Wachstum, das sich bereits auf zahlreiche Staaten außerhalb Brasiliens erstreckt, sowie ihr ambivalenter Charakter zwischen Kirche und Wirtschaftsimperium. Eine lange Reihe von Skandalen durchzieht die Geschichte dieser Kirche, die erst 1977 von *Edir Macedo* in Rio de Janeiro gegründet wurde.

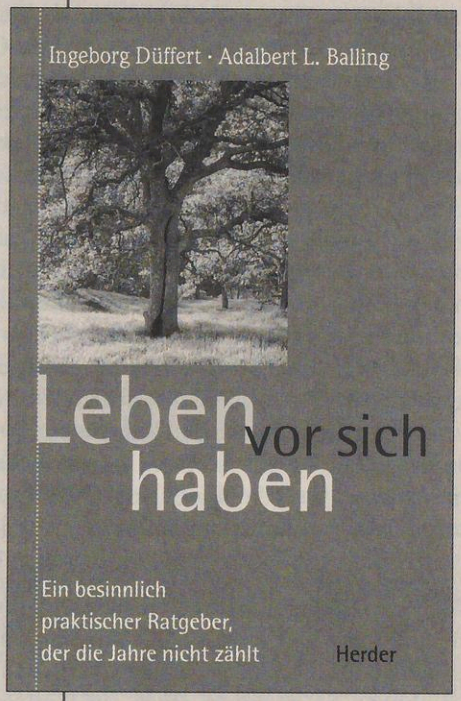
Brasilien wurde erstmals auf die neue Gruppierung aufmerksam, als diese 1989 eine der wichtigen Fernsehstationen, *Rede Record* in São Paulo, für die beachtliche Summe von 45 Mio US$ aufkaufte. Neben kommerziellen Programmen zu den Hauptsendezeiten überträgt dieser Kanal praktisch ununterbrochen Gottesdienste aus den verschiedensten Teilen des Landes. Für ein intellektuell anspruchsvolleres Publikum wurde die Sendung *25ª Hora* gegründet, eine Art tägliche Diskussionsrunde zu aktuellen gesellschaftspolitischen Themen, die von Studiogästen und einem Pastor als Diskussionsleiter bestritten wird. Damit verfügte der Kanal über ein Angebot für ein breites Spektrum von Interessenten und konnte seine Zuschauerzahlen beträchtlich erhöhen.

Im Jahr 1992 erwarb die Igreja Universal für weitere 20 Mio US$ den Fernsehkanal *TV Rio* und konnte damit die Bevölkerung der beiden wichtigsten Ballungszentren Brasiliens erreichen. Heute verfügt *Rede Record* bereits über 14 Sendestationen und stellt damit nach dem Medienzaren *Rede Globo* und seinem härtesten Konkurrenten *SBT* das drittgrößte Fernsehnetz in Brasilien.

Im weiteren Verlauf haben sich die wirtschaftlichen Aktivitäten der *Igreja Universal* erheblich ausgeweitet und diversifiziert. Sie umfassen nun eine Bank *(Banco Metropolitano)*, einen Verlag, ein Aufnahmestudio, Zeitungen und Zeitschriften, eine Möbelfabrik und einen Reiseveranstalter. Alle diese Unternehmen werden verwaltet von der *LM Holding*, die wiederum Teilhaber im Steuerparadies Bahamas hat. Dieses rasche Wachstum hat zunächst nichts Anstößiges an sich. Es wird von der Kirche selbst als Ausdruck für den eigenen Erfolg gewertet.
Dennoch wurde die Aufmerksamkeit der brasilianischen Öffentlichkeit erneut auf diese neue Kirche gelenkt, als im Laufe der 80er Jahre Dissidenten (vor allem ehemalige Pastoren und Mitglieder der Verwaltung) verschiedene moralische und rechtliche Vergehen der Kirchenführung anklagten. Bereits 1991 denunzierte der ehemalige *Pastor Carlos Magno* Verbindungen der Igreja Universal zum Drogenkartell in Kolumbien, von dem 1 Mio US$ für den Kauf des Fernsehkanals Record stammen soll. 1995 bestätigte der ehemalige Chef der juristischen Abteilung der Kirche, *Grigore Avram Valeriu*, diese Vorwürfe. Im selben Jahr publizierte ein weiterer Dissident, der ehemalige Pastor *Mario Justino*, eine Reihe von Anklagen in einem Buch, dessen Vertrieb jedoch auf gerichtliche Anordnung verboten wurde.

Neben rechtlichen Irregularitäten wurden auch zunehmend die aggressiven Methoden der jungen Kirche beim Eintreiben von Spenden und auf der Suche nach neuen Anhängern angeklagt. Im Oktober 1995 erhielt die brasilianische Öffentlichkeit einen weiteren Eindruck von den aggressiven Bekehrungsmethoden dieser Gemeinschaft. Bischof *Van Helde* von der *Igreja Universal* trat in einer Fernsehmesse eine Marienstatue mit Füßen. Es handelte sich um eine Demonstration gegen die Heiligenverehrung, einem der Standardthemen pfingstkirchlicher Kritik an katholischen Glaubensformen. Aber die Form dieses Protestes wurde auch von der brasilianischen Justiz als Manifestation religiöser Intoleranz betrachtet, und der Bischof im April 1997 zu zwei Jahren und zwei Monaten Gefängnis verurteilt. Es handelte sich um die erste Verurteilung in der brasilianischen Rechtssprechung wegen religiösem Frevel, wobei der Richter die Mindeststrafe verhängte.
Zu einem weiteren Skandal kam es wenig später, als *Rede Globo* im Dezember 1995 Videobänder ausstrahlte, auf denen sich mehrere Pastoren der *Igreja Universal* über die geeigneten Methoden zur Maximierung des Spendenaufkommens unterhalten. Die Aufnahmen erweckten den Eindruck, daß es der Kirche vorrangig darum geht, den Menschen das Geld aus der Tasche zu ziehen. In der Folge kam es zu hefti-

Und endlich leben



264 Seiten, 16 farb. Abb., gebunden, DM 39,80
öS 291,– /SFr 38.–
ISBN 3-451-26194-7

NEU

Vielfältig und bunt sind die nützlichen Anregungen, Tips und Informationen dieses Haus- und Jahrbuches.
Es widmet sich Fragen der Gesundheit und des Lebensalltags ebenso wie vielen praktischen Themen des Älterwerdens. Auch das Besinnliche findet Raum in Geschichten, Gedichten und Lebensbetrachtungen. Ein immerwährender Kalender für eigene Geschenk- und Festtage sowie eine informative, umfassende Adress- und Kontaktliste machen dieses Buch zu einem persönlichen praktischen Begleiter durch das ganze Jahr.

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 Protestreaktionen der brasilianischen Öffentlichkeit. In der Bilanz dürfte die Sekte jedoch aus dieser Auseinandersetzung gestärkt herausgegangen sein, denn für die Öffentlichkeit stand sie zum ersten Mal im Rampenlicht der Aufmerksamkeit und konnte die Anschuldigungen als Manipulation aufgrund wirtschaftlicher Interessen von *Rede Globo* abtun, der damit seinen Konkurrenten *Rede Record*, der sich im Besitz der Igreja Universal befindet, schädigen wolle.
Gegenüber den eigenen Mitgliedern wurde der Fall als Beispiel religiöser Verfolgung gewertet und die Reihen schlossen sich. Die Kirche organisierte friedliche Demonstrationen im Januar 1996 im Namen der religiösen Toleranz, andere Kirchen distanzierten sich. Auch die brasilianischen Behörden trugen in der Folge mit dazu bei, das Bild einer Verfolgung oder zumindest Drangsalierung einer Diasporagemeinde – trotz der beachlichen Akkumulation wirtschaftlicher Macht verfügte die Kirche 1995 nur über etwa 300 000 Mitglieder – zu festigen. Es kam zu Untersuchungen und voreiliger Beschlagnahmung von Material wegen Steuerhinterziehung, Geldwäsche und Verbindungen mit Drogenkartell durch Interpol und brasilianische Behörden.

Die *Igreja Universal* ist in ihrem Gebaren sicher nicht repräsentativ für die neuen protestantischen Gemeinschaften. Neben ihrer Skandalträchtigkeit weist sie auch institutionell einige Besonderheiten auf, durch die sie sich von den anderen Pfingstkirchen abhebt. So ist sie im Blick auf Gottesdienst und Mittelverwaltung sehr hierarchisch organisiert. Die Spendenmittel bleiben nicht bei der Gemeinde, sondern werden an die Zentrale abgeführt. Der ehemalige Pastor *Hamilton* berichtete, daß pro Tempel ein Mindestaufkommen an Spenden von 60 000 Reais pro Monat (umgerechnet ca. 100 000 DM) angesetzt wird. Das Spendenaufkommen der Kirche in Brasilien soll sich auf täglich 1,5 Mio Reais belaufen. Für Gottesdienstfragen ist ein „Bischofsrat" zuständig. Dadurch tritt die Kirche in allen Gottesdienststätten in- und außerhalb Brasiliens mit einem einheitlichen Bild auf. Auf der anderen Seite werden neue Führungspersonen nicht geduldet: Pastor *Ronaldo Didini*, einer der wichtigen Fernsehprediger der *Igreja Universal*, schied 1997 aus der Kirche aus und ist heute für die *Assembléia de Deus* auf dem Nachbarkanal zu sehen.

Die charismatische Erneuerungsbewegung in der katholischen Kirche

Auch in der katholischen Kirche Brasiliens gibt es eine charismatische Bewegung, die äußerlich in vielem die Praktiken der Pfingstkirchen reproduziert: Grundlage sind auch hier die in der Bibel geschilderten Pfingstereignisse. Die Anhänger der charismatischen Bewegung innerhalb der katholischen Kirche betonen ebenfalls die Möglichkeit einer individuellen Erfahrung Gottes und einer Erneuerung des Glaubens durch das Wirken des heiligen Geistes, der sich in Wundergaben manifestiert.

Entstanden ist die katholische charismatische Bewegung 1967 in den USA; sie kam schon zu Beginn der 70er Jahre nach Brasilien. Ihr Einfluß wuchs zunächst nur langsam, bald kam es jedoch zu einer raschen Expansion. Laut der brasilianischen Wochenzeitschrift *Veja* zählten noch 1979 nur 300 000 Katholiken sich zur charismatischen Bewegung, eine Dekade später waren es zwei Millionen und heute sind es bereits acht Millionen katholische Gläubige. Dabei handelt es sich nur um Schätzungen, denn die charismatische Bewegung ist keine offizielle Institution der katholischen Kirche, sondern eine Laienbewegung.
Sie vertritt keine abweichenden dogmatischen Positionen, sondern hat ihr Spezifikum bei der Gestaltung der Gottesdienste und beim Medieneinsatz. Hier liegen auch die Ähnlichkeiten mit den Pfingstkirchen. Die Gottesdienste der Priester, die sich der charismatischen Erneuerungsbewegung zuordnen, dauern doppelt so lange wie die üblichen, knapp einstündigen Eucharistiefeiern. Sie sind geprägt durch Gesänge und Showeinlagen, bei denen die Gläubigen aktiv teilnehmen. Die Gläubigen, die sich der charismatischen Bewegung zurechnen, berichten in ähnlicher Weise wie die Pfingskirchler von Wundererfahrungen und rechnen mit solchen Wundern auch bei der Lösung von Lebensproblemen. Jährlich veranstaltet auch die katholische charismatische Bewegung Massenveranstaltungen in großen Stadien. Neben solchen Großveranstaltungen ist der Alltag der charismatischen Bewegung geprägt durch wöchentliche Gebetskreise, bei denen der Gesang und die Bibellektüre im Vordergrund stehen.

Die charismatische Bewegung vermeidet Auseinandersetzungen mit der Amtskirche. Sie nutzt die bestehenden Räume im kirchlichen Leben und ihre Mitglieder besuchen weiterhin auch die Gottesdienste der örtlichen Pfarrei. Wie ihr Pendant im Protestantismus steht sie jedoch den esoterischen Bewegungen und synkretistischen Elementen in der brasilianischen Volksreligiösität besonders kritisch gegenüber. So werden Kardezismus und Umbandakulte ebenso vehement abgelehnt wie die esoterischen Bewegungen. Gerade die in den brasilianischen Großstädten rasch sich verbreitenden Symbole wie Yin-Yang, Pyramiden, Buddhastatuen, Gnome, Praktiken wie Yoga, Meditation, Astrologie und neue Lebensphilosophien meist orientalischen Ursprungs gelten für die charismatische Bewegung wie auch für die neuen Pfingstkirchen als Werk des Teufels. In der brasilianischen Mittel- und Oberschicht, die sich von der politisch engagierten katholischen Kirche vernachlässigt fühlte, scheint die charismatische Bewegung einen neuen Glaubensboom auszulösen. Die charismatischen Gebetstreffen finden teilweise in schicken Boutiquen der Oberschicht statt.

Im Vergleich zu den Basisgemeinden, die vor allem in den ärmeren Bevölkerungsschichten und auf dem Land rasche Verbreitung fanden, hat die charismatische Bewegung ihre Hochburgen in den brasilianischen Großstädten. Nachdem schon die Basisgemeinden eine wichtige Form der Übersetzung des Glaubens für den Alltag waren und die Trennung

zwischen Gottesdienst und Lebenspraxis überwinden halfen, schafft auch die charismatische Bewegung eine neue Brücke zwischen den Gläubigen und der Kirche. Aber die Botschaft und damit auch die lebenspraktischen Konsequenzen sind andere. In der charismatischen Bewegung wird vor allem das Individuum angesprochen; dessen Wohlergehen und dessen Probleme stehen im Vordergrund. In den Basisgemeinden richtet sich der Appell an die Gemeinschaft, die durch die Bewußtseinsbildung ihrer Mitglieder auf eine gerechtere soziale Ordnung hinarbeitet.

Während die Basisgemeinden ihre Erfolge vor allem in den Verbesserungen der gemeinschaftlichen Lebensbedingugen sehen, können charismatische Bewegungen auf Erfolge bei der Heilung von Krankheiten oder bei der Lösung von Alkohol- und Drogenproblemen verweisen. Daß psychosomatische Ursachen hinter vielen Krankheiten stehen, wird heute auch von der herkömmlichen Medizin immer mehr anerkannt. Daß andererseits in einer urbanisierten und individualisierten Gesellschaft der Appell an Gemeinschaftlichkeit schwerer Anklang findet als das Versprechen von Hilfe für das Individuum, scheint ebenso erklärlich. Die neuen Formen charismatischer Religiosität sprechen so ein Publikum an, das bisher in Brasilien von der Kirchen vernachlässigt oder nur wenig beachtet wurde.

Die geschilderten Veränderungen des religiösen Lebens in Brasilien sind nicht nur numerisch bedeutungsvoll. Sie betreffen auch grundlegend das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Religion. Zum einen verweisen Soziologen auf die allgemeine Tendenz zu einer Wiederverzauberung der Welt, die sich sowohl in religiösen als auch in esoterischen Bewegungen manifestiert. Zum anderen ist interessant, auf welche spezifische Weise sich die neuen religiösen Praktiken in- und außerhalb des Katholizismus in die brasilianische Gegenwartsgesellschaft einfügen: Die Pfingstkirchen sprechen in einem stärkeren Maße als andere Kirchen die wirtschaftlich und sozial marginalisierten urbanen Gruppen an. Ihre Würdigung der individuellen Erfahrung und des Zeugnisses ohne Rekurs auf dogmatische Festlegungen erlaubt Mitgliedern der Unterschicht eine unmittelbarere Teilhabe am kirchlichen Geschehen. Kennzeichnend dafür sind die Berichte über Wunder und unmittelbare Gotteserfahrungen.

Religion und Gesellschaft stehen in Brasilien in einer sehr engen Verbindung. Dies gilt in unbewußter Weise für die Volksreligiosität, die von Formen der Volkskultur kaum zu scheiden ist. Auf der Ebene der bewußt gelebten Religiösität steht die katholische Kirche gerade in Brasilien vor der Herausforderung, wie in einer zunehmend entzauberten Welt die Kirchenmitglieder zu einer aktiven, den Lebensalltag berührenden Glaubenspraxis zu bewegen sind. Das politische und soziale Engagement der Kirche bedeutete – unbesehen der späteren Auseinandersetzung über Reichweite und ekklesiologische Folgen dieser Hinwendung – in den vergangenen Jahrzehnten einen wichtigen Schritt auf dem Weg zu einer Aktualisierung des Glaubens für die Lebenspraxis der Unterschichten.

Die politisch engagierte katholische Kirche schlug bewußt eine Brücke zwischen Glaube und Politik, die für die katholische Kirche und die Laienbewegung der Basisgemeinden bis heute prägend ist. Auch die charismatische Bewegung ist in diesem Sinne eine neue Form der Aktualisierung einer nominellen Religionszugehörigkeit, die für weite Teile der urbanen katholischen Bevölkerung Brasiliens immer weniger Bedeutung für den Alltag hat. Auch wenn die Anwendungsfelder und die praktischen Konsequenzen beider Laienbewegungen weit auseinandergehen, weisen sie doch als solche aus der Sicht der Kirche grundlegende Gemeinsamkeiten auf.

Auch aus dem Blickwinkel der Gesellschaft scheint in Brasilien ein Vakuum hinsichtlich der Werteorientierung zu bestehen. Nachdem mit dem Ende der Militärdiktatur der offiziell propagierte Nationalismus als kollektives Identifikationselement rasch an Bedeutung verlor und die darauf folgenden Korruptionsskandale das Vertrauen in intermediäre Gruppen wie Parteien und Gewerkschaften rasch schwinden ließen, besteht gegenwärtig ein Bedarf an Werteorientierung in der brasilianischen Gesellschaft, der von den neuen wie traditionellen Kirchen schrittweise gedeckt wird. Obgleich dabei oft ein Rückzug in die Privatsphäre stattfindet, handelt es sich doch um religiöse Ausdrucksformen, in denen das Individuum angesprochen und ernst genommen wird. In der brasilianischen Gesellschaft mit ihrer langen autoritären Tradition ist das nicht unbedingt selbstverständlich.

Bruno Speck

Kurzinformationen

ZdK verabschiedete Wahlerklärung

Bei seiner Vollversammlung am 24. April verabschiedete das Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine Erklärung zur Bundestagswahl am 27. September. An erster Stelle nennt der Text als Aufgabe zukünftiger Politik die Festigung und den Ausbau von Frieden und Sicherheit in der Welt, in Europa und in Deutschland. In diesem Zusammenhang hebt das ZdK besonders die *Entwicklungspolitik* als unverzichtbare Aufgabe des Staates hervor und fordert eine konsequente und möglichst rasche Umsetzung der Selbstverpflichtung der Bundesrepublik, den Entwicklungs-Etat auf 0,7 Prozent des Bruttosozialprodukts zu steigern. Die Erklärung verweist auch auf die Herausforderung durch Flucht und Vertreibung, Mitgration und Wan-

derungsbewegungen. Die Politik müsse auf einen breiten Konsens darüber hinarbeiten, „daß in Deutschland auf Dauer eine hohe Zahl von Zugewanderten leben wird". Daraus müßten die entsprechenden rechtlichen und gesellschaftlichen Konsequenzen gezogen werden. Das ZdK wendet sich in seiner Wahlerklärung entschieden gegen eine Vernachlässigung der Verantwortung gegenüber der kommenden Generation: „Eine Verteilung der verfügbaren Finanzkraft und der Entfaltungsmöglichkeiten zu Lasten der Bildung und der Berufschancen der Jugend verstieße gegen die Gerechtigkeit unter den Generationen." Die Zukunftsfähigkeit von Staat und Gesellschaft, so das ZdK, müsse sich auch im *Kampf gegen die Arbeitslosigkeit* bewähren, wofür eine Reihe von Elementen genannt werden. Wer seinen Arbeitsplatz verliere, den Wiedereinstieg nicht schaffe oder den Anforderungen einer modernen Dienstleistungsgesellschaft nicht gewachsen sei, habe Anspruch auf Hilfen. – Auf der Tagesordnung der Vollversammlung am 24. April standen auch die Diskussion über die Instruktion zur Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester sowie die Situation der *Schwangerenkonfliktberatung* nach dem Papstbrief vom Januar 1998. ZdK-Vizepräsident *Walter Bayerlein* wies darauf hin, wenn die „kreative und innovative Suche" nach einem anderen Weg im Sinn des Papstbriefes erfolglos bleiben sollte, bleibe die „Option, den jetzigen Zustand zu belassen".

Asiatische Bischofssynode beendet

Mit der Verabschiedung einer Botschaft endete am 14. Mai die Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien im Vatikan. Das Treffen der asiatischen Bischöfe, das am 19. April von Johannes Paul II. eröffnet wurde, stand ganz im Zeichen der kulturellen, religiösen und politischen *Vielfalt des Kontinents* und der *Minderheitensituation* der katholischen Kirche bzw. der Christen insgesamt in praktisch allen Ländern Asiens. Es kamen in den Kurzbeiträgen der Synodenteilnehmer während der ersten beiden Wochen wie in den Diskussionen der Sprachzirkel alle die Themen zur Sprache, die auch schon die beiden Vorbereitungsdokumente und die Reaktionen auf sie bestimmt hatten (zur Vorbereitung der Asiensynode vgl. HK, April 1998, 202 ff.): Möglichkeiten des Dialogs und der Zusammenarbeit mit den nichtchristlichen Religionen in Asien, Zeugnis der Kirche angesichts der politischen und sozialen Herausforderungen, Zusammenarbeit der asiatischen Ortskirchen untereinander, ökumenische Beziehungen der katholischen Kirche Asiens. Immer wieder ging es um die Frage, in welcher Weise Jesus Christus in Asien so verkündet werden kann, daß die Identität der christlichen Botschaft gewahrt bleibt und gleichzeitig eine Anknüpfung an die asiatische Religiosität erfolgt. Als „Relator" der Vollversammlung fungierte der kürzlich in das Kardinalskollegium aufgenommene Bischof von Kaoshiung (Taiwan), *Paul Shan Kuo-Hsi.* Er führte – zusammen mit dem „Spezialsekretär", dem indischen Erzbischof *Thomas Menamparampil*, – am 20. April mit einem ausführlichen Bericht in das Synodenthema ein („Jesus Christus der Erlöser und seine Sendung der Liebe und des Dienstes in Asien: Daß sie das Leben haben und es in Fülle haben") und erstattete am 28. April den zusammenfassenden Bericht über die Stellungnahmen der Synodenteilnehmer. Dessen drei Hauptteile galten dem Heilsangebot Gottes durch Jesus Christus und den Heiligen Geist im Kontext der asiatischen Wirklichkeit, der „evangelisierenden Sendung der Kirche in Asien" und der „Sendung der Liebe und des Dienstes" der Kirche in Asien. (Ein ausführlicher Bericht über die Asiensynode folgt in unserem Juliheft.)

Bilanz der Kirchendekade zur Solidarität mit Frauen

Die Dekade habe von neuem die gemeinsame Herausforderung einer erneuerten Gemeinschaft von Männern und Frauen bewußt gemacht, lautet das Resümee der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in einer Stellungnahme zur nationalen Schlußkonferenz der Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" Ende April in Bonn. 1987 hatte der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen die Durchführung der Dekade von 1988 bis 1998 beschlossen. Direkt sollten die Mitgliedskirchen auf die Anliegen der Frauen angesprochen werden. Die Internationale Schlußveranstaltung findet im Kontext der achten ÖRK-Vollversammlung Ende dieses Jahres in Harare, Simbabwe statt. Unbequeme und in den Kirchen nach wie vor tabuisierte Themen wie Gewalt gegen Frauen, Rassismus, diskriminierte Lebensformen, fehlende Teilhabe an Diensten und Ämtern auf allen Ebenen sowie die wirtschaftliche Situation von Frauen müßten weiter bearbeitet werden, heißt es im Schlußkommuni-

Herder-Korrespondenz beim 93. Deutschen Katholikentag in Mainz

Besuchen Sie uns

- in der *Katholikentags-Buchhandlung* im Foyer der Rheingoldhalle.
- am Stand der *Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse* (AKP) auf der Kirchenmeile.

Der Chefredakteur der Herder-Korrespondenz freut sich auf ein persönliches Gespräch mit Ihnen.

Die Uhrzeiten erfragen Sie bitte bei der Katholikentags-Buchhandlung oder bei unserem Redaktions-Sekretariat: Tel. 0761/2717-388.

qué der Delegierten der nationalen Schlußkonferenz aus den verschiedenen Mitglieds- und Gastkirchen der ACK, aus Frauenverbänden und anderen -gruppierungen. Als besondere Herausforderungen für die Kirchen am Ende der Dekade benennt die Erklärung auch: die gleichberechtigte Mitwirkung und Mitverantwortung von Frauen in Gremien und Ämtern, frauengerechte Arbeitsformen und Organisationsstrukturen in den Kirchen, die Auseinandersetzung mit der feministischen Theologie und Spiritualität sowie der Geschlechterdifferenz aus anthropologischer und theologischer Sicht. Die Delegierten zeigten sich auf der Schlußkonferenz überzeugt, daß eine höhere Beteiligung von Frauen auf allen Ebenen der Kirche nicht zuletzt als Erfolg der Dekade gewertet werden könne. Auch die Leiterin des Frauenprogrammes des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Aruna Gnanadason* zog in Bonn mit zahlreichen Beispielen aus den verschiedenen Kirchen eine positive Bilanz zur Dekade. Sie appellierte: „Die Kirchen sollen die spirituellen und theologischen Einblicke, die Frauen bieten, mit Freude aufgreifen und zwar nicht als ein Geschenk der Kirchen an die Frauen, sondern als ein Geschenk von Gott an die Kirchen."

Leiter der kirchlichen Wahrheitskommission in Guatemala ermordet

Die – nach wie vor nicht aufgeklärte – Ermordung des Weihbischofs und Generalvikars der Erzdiözese Guatemala *Juan Gerardi Conedera* in seinem Haus in Guatemala-City verschaffte dem kirchlichen Bemühen um Versöhnung und Frieden eine große internationale Aufmerksamkeit, zeigte zugleich in tragischer Weise die fortdauernde Brisanz des Unterfangens und des Friedensprozesses in Guatemala überhaupt: Zwei Tage vor seiner Ermordung, am 24. April, hatte der 75jährige Gerardi, Gründer und Leiter des Menschenrechtsbüros der Erzdiözese, in der Kathedrale der Hauptstadt die 1000seitige Dokumentation der Arbeit der kirchlichen Wahrheitskommission vorgestellt; eine systematische Zusammenstellung und Analyse der Menschenrechtsverletzungen und Verbrechen während des 36 Jahre dauernden „Bürgerkrieges". Gerardi war Koordinator des interdiözesanen Projektes „Wiedergewinnung der historischen Wahrheit" (Recuperación de la Memoria Histórica, REMHI, vgl. HK, September 1997, 438 f.). Der vierbändigen Dokumentation mit dem Titel „Guatemala – Nie mehr wieder" liegen die über drei Jahre gesammelten Aussagen von etwa 8000 Opfern und Tätern, Zivilisten, Soldaten und Angehörigen der Zivilpatrouillen zugrunde; Schilderungen unvorstellbarer Grausamkeit, von Massenexekutionen, Folterungen und Vergewaltigungen. Für etwa 90 Prozent der Verbrechen werden das Militär oder die paramilitärischen „Selbstverteidigungs-Patrouillen" verantwortlich gemacht. Dokumentiert sind auch über 400 Massaker, die Zerstörung ganzer Dörfer eingeschlossen. Für etwa 10 Prozent der Verbrechen und 12 Massaker wird die linksgerichtete Guerilla URNG (Unidad Revolucionaria National Guatemala) verantwortlich gemacht. Entschieden wendet sich die Kirche in ihrem Bericht nun gegen die „Straflosigkeit" und fordert die Amtsenthebung von Militärs und Zivilisten, die für die Gewalt gegen die Bevölkerung die Hauptverantwortung tragen. Opfer des Staatsterrors sollten entschädigt werden. Die Biographie des ermordeten Bischofs ist eng verbunden mit dem in dem Bericht dokumentierten Geschehen: Von 1974 bis 1980 war er Bischof der Diözese El Quiché, einem Brennpunkt der gegen die indianische Bevölkerung gerichteten Gewalt. 1980 verließ Gerardi nach der Ermordung mehrerer Priester und Katechisten – der REMHI-Bericht zählt 20 während des Bürgerkrieges ermordete Priester – zusammen mit dem Großteil des Klerus die Diözese; er verbrachte einige Jahre im Exil in Costa Rica. Seit Beginn der 90er Jahre nahm er zusammen mit Bischof *Rodolfo Quezada Toruño* von Zacapa, beauftragt von der Bischofskonferenz, an den Friedensverhandlungen zwischen Staat und Guerilla teil, die mit dem Friedensvertrag vom Dezember 1996 endeten. Unmittelbar nach seiner Ermordung setzten Spekulationen über die Täter ein. In den Pressekommentaren des Landes wurden häufig Parallelen zu dem 1980 ermordeten salvadorianischen Bischof *Oscar Romero* gezogen.

Bücher

RICHARD MÜNCH, Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1998 (stw 1342). 458 S. 29,80 DM.

Die in diesem Band zusammengestellten Arbeiten des Bamberger Soziologen Münch befassen sich mit den verschiedenen Aspekten des Globalisierungsprozesses, der gegenwärtig in aller Munde ist. Oft dient „Globalisierung" allerdings nur als wohlfeiles Schlagwort, so daß Klärungen auf diesem Feld dringend geboten sind. Münch bietet hier wichtige und weiterführende Hilfestellungen. Seine Überlegungen sind insgesamt von der Frage geleitet, wie angesichts der abnehmenden Integrationskraft der Nationalstaaten ein Weg in die „Dritte Moderne" zu finden ist, der nicht einfach den Marktkräften das Feld überläßt: „Entweder es gelingt, die ökonomische Globalisierung unter

ökologische, soziale und kulturelle Kontrolle zu bringen, oder der ökologische, soziale und kulturelle Sprengsatz führt zu einer Explosion in Gestalt ökologischer Katastrophen, sozialer Eruptionen und massenhafter kultureller Entfremdung" (11). Auf diesem Hintergrund beschäftigt sich Münch allgemein mit Theorien der sozialen Integration, wirft einen Blick auf die Probleme des Arbeitsmarktes und der Ökologie und geht auf das Verhältnis von europäischer Einigung und sozialer Integration ein. In seinen Überlegungen zur Diskussion über die weitere Gestaltung des europäischen Einigungsprozesses liegt eine der Stärken des Buchs. Münchs Analysen münden in das Plädoyer für eine „globale Mehrebenendemokratie", zu der für ihn entscheidend die Stärkung lokaler Identität ebenso wie die Verständigung auf weltweite Regelungen etwa über soziale Mindeststandards gehören. Ein Kapitel gilt der Rolle der Kirchen im Prozeß der weiteren Gobalisierung und Modernisierung: Münch nennt „Dienstleistung für individuelle Selbstbehauptung", „Psychokult" und „Fundamentalismus" als die drei Marktstrategien, die sich als erfolgreich für die Kirchen herausgeschält hätten und rät den Kirchen gleichzeitig, sich nicht einfach diesen Strategien auszuliefern. Sie sollten vielmehr daran mitwirken, „den moralisch-ethischen Dialog und seine Verknüpfung mit der Politik auf supranationaler und globaler Ebene fortzuentwickeln" (262). *U. R.*

ARNOLD ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Primus-Verlag, Darmstadt 1997. 985 S. 78,– DM.

Meisterhaft geraten ist dem Münsteraner Kirchenhistoriker diese kompendiale Darstellung zur Religionsgeschichte des Mittelalters. Seinen bereits bekannten Ansätzen folgend skizziert er die vielfältigen Gestalten, Inhalte und Akzentuierungen der religiösen Überzeugungen dieser Zeit nicht aus theologisch-kirchenhistorischer Sicht, sondern aus einer durchgängig religionsgeschichtlich bestimmten Perspektive. Die Begegnung des noch jungen Christentums mit der Kultur, der Geisteswelt und der Religiosität der germanischen Völker bringt demnach einen massiven Einbruch von Religion mit sich. Dies bedeutet einen klaren Rückschritt gegenüber der hochstehenden Reflexion eines ebenso griechisch wie römisch geprägten Christentums. Mit dem Ausfall der Theologie geht eine Einbeziehung ebenso elementarer wie archaischer Formen von Religion einher, was sich z. B. in der Häufung von Segnungen und einem strengen Ritualismus zeigt. Gleiches gilt für einen Verlust der hochstehenden Symbolik zugunsten eines eher handgreiflichen Realismus. Zumindest für die ersten fünf Jahrhunderte des Mittelalters gilt daher, daß „deren religiöse Denk- und Lebensformen sich nicht primär nach theologischen, sondern eher nach ‚religiösen' Leitvorstellungen reglementieren" (37). In sechs weiteren Teilen wendet Angenendt die im ersten Schritt methodisch reflektierten Erkenntnisse auf alle wesentlichen Bereiche mittelalterlicher Religiosität an. Von überirdischen Mächten (wie Gott, Christus und den wichtigen „Gottesmenschen", also den Heiligen als Mittler handfest vorgestellter höherer Kräfte) führt der Weg über die Grundzüge des Bibelverständnisses sowie die Geschichte der Theologie hin zu den kosmischen und menschlichen Wirklichkeiten (Raum und Zeit, Familie und Gemeinschaft und konkrete Kirchenstruktur). Einen Schwerpunkt bildet mit Recht die religionsgeschichtliche Betrachtung der mittelalterlichen Liturgie. Ihr folgt ein Kapitel über „Gnade und Sünde", und das Ende bildet eine zusammenfassende Sichtung von Sterben, Tod und Jenseits. Zahlreiche Quellentexte sind in die klar und übersichtlich gegliederte Darstellung aufgenommen. Trotz der Überfülle von Aspekten wirkt das Buch keineswegs erdrückend, weil die zusammenfassende Perspektive einer „Anreicherung mit ‚urtümlichem' Religionsmaterial und ‚einfachen' Deutungsmustern" (37) stets durchscheint. In der gegenwärtigen Postmoderne und angesichts der Wiederkehr des Religiösen hilft dieses Buch nicht nur das Mittelalter, sondern auch die Gegenwart besser zu verstehen. *A. S.*

JOHANN SEBASTIAN DREY, Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände (1812–1817). Hg. von Max Seckler. A. Francke Verlag, Tübingen-Basel 1997. 600 S. 154,– DM.

Auch noch nach mehr als einem Jahrhundert geht von der Katholischen Tübinger Schule unvermindert eine bemerkenswerte Faszination aus. Der theologische Ansatz, den man mit den großen Namen dieser Schule verbindet, ist von bleibender Aktualität: die spekulative Kraft in der Durchdringung dessen, was katholisch heißt, die Offenheit für das zeitgenössische Denken und die evangelische Theologie, der schöpferische Umgang mit der Tradition. Die vorliegende Edition vermittelt einen Blick in die Gedankenwerkstatt des Gründervaters der Tübinger Schule, der zur Zeit nicht nur im deutschen, sondern vor allem auch im angelsächsischen Sprachraum eine bemerkenswerte Renaissance erlebt. Wie der Titel erkennen läßt, handelt es sich bei dem Tagebuch nicht um autobiographische Notizen, sondern um Aufzeichnungen zur geistigen Situation nach der Wende ins 19. Jahrhundert. Sie entstanden während der ersten Lehrjahre von Drey an der neu gegründeten katholischen Universität in Ellwangen (die 1817 in die Universität Tübingen eingegliedert wurde, deren Rektor Drey wenig später war). Erstaunlich ist, wie hier ein junger Theologe in Auseinandersetzung mit den großen Denkern seiner Epoche Mut zum eigenständigen Denken bei gleichzeitiger Treue zur eigenen Herkunft nicht erst entwickelt, sondern bereits praktiziert. Das „Selbstdenkertum", das Drey später als Kriterium der wissenschaftlichen Theologie und seiner eigenen Denkweise bezeichnet hat, wird schon in dieser Schrift deutlich erkennbar. Nicht zuletzt dadurch ist er zu einem „Wegbereiter heutiger Theologie" geworden. *H. G. K.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

DUQUOC, CHRISTIAN. Religion sauvage et foi chrétienne. In: Lumière et Vie, Nr. 236 (Februar 1998) S. 81–91.

Der französische Dominikanertheologe Duquoc unternimmt eine zwar nur umrißhafte, aber ausgesprochen hilfreiche Klärung auf einem der heute für Glaube und Kirche im westlichen Europa wichtigsten Problemfelder: Wie ist mit der „neuen", „wilden", weil nicht an Institutionen und feste Traditionen gebundenen Religiosität umzugehen? Er läßt die Grundmuster Revue passieren, mit denen das Christentum in seiner Geschichte bisher auf die religiöse Herausforderung reagiert hat, die anfängliche nüchterne Abgrenzung gegenüber den vielfältigen Formen und Gestalten antiker Religiosität und dann der Kompromiß mit der Volksreligiosität unter dem Dach des Dogmas und der Institution Kirche. Die heutige religiöse Situation sieht Duquoc geprägt durch die fehlende Glaubwürdigkeit der Kirche einerseits und die Reaktivierung des christlichen Heilswegs andererseits; ein Kompromiß mit dem „Religiösen" nach dem früheren Muster ist deshalb nicht mehr möglich. Duquoc empfiehlt demgegenüber eine Art „Doppelstrategie", die sich ebenso um Sensiblität für gegenwärtige religiöse Bedürfnisse und Sehnsüchte bemüht wie das Spezifische des christlichen Glaubens aufleuchten läßt: Für den Glauben an den in Jesus menschgewordenen Gott ist die Frage nach dem Anderen sehr viel wichtiger als die nach der Harmonie mit dem eigenen Selbst oder dem Universum: „Aber sie entsteht nicht durch irgendeine spirituelle oder esoterische Technik, sondern ist ebenso unverfügbar wie das, was man Gnade nennt."

GUGGENBERGER, WILHELM, Soziallehre der Zukunft – Zukunft der Soziallehre. In: Theologie der Gegenwart, Jhg. 41, Heft 1 (1998) S. 14–30.

Vor dem Hintergrund einer kritischen Auseinandersetzung mit den kirchen- und religionssoziologischen Aussagen der Gesellschaftstheorie Niklas Luhmanns, besonders dem dort beschriebenen Auseinandertreten von Diakonie und religiöser Reflexion im „Teilsystem Religion" der total zergliederten Gesellschaft, unternimmt es der Innsbrucker Sozialethiker Wilhelm Guggenberger, einige wesentliche Voraussetzungen einer zukunftsfähigen, weil auch im Gespräch einer pluralistischen Gesellschaft wirkungsvollen katholischen Soziallehre zu klären. Indem er gleich offensiv mögliche Mißverständnisse aufgreift, etwa das, er rede einer offenbarungsfundamentalistischen Grundlegung christlicher Gesellschaftslehre das Wort, vertritt er besonders in kritischer Abgrenzung auch gegenüber rein diskursethisch fundierten, vor allem an der Anschlußfähigkeit zum allgemein wissenschaftlichen Gespräch orientierten Ansätzen: Katholische Soziallehre solle dezidiert theologisch fundiert sein und sich auf das biblische Erbe berufen. „Das Neue einer katholische Soziallehre für die Zukunft erweist sich somit als recht alt, ihr revolutionäres Potential für das dritte Jahrtausend als längst schon bekannt, wenn freilich auch noch kaum als Grundriß praktischer Gesellschaftsgestaltung gewagt."

Kultur und Gesellschaft

GRESCHAT, MARTIN. Der Beitrag des Protestantismus zur Einigung Europas nach 1945. In: Pastoraltheologie Jhg. 87 Heft 3 (März 1998) S. 86–104.

Der Artikel bietet einen hilfreichen Überblick, der von ersten protestantischen Initiativen im Blick auf Europa nach Ende des Zweiten Weltkriegs bis zu entsprechenden Stellungnahmen aus den letzten Jahren reicht. Das Augenmerk gilt dabei u. a. den von protestantischer Seite unternommenen Bemühungen um Kontakte mit den Kirchen Osteuropas zu Zeiten des „Kalten Kriegs", u. a. durch die Gründung der „Konferenz Europäischer Kirchen". Erwähnung findet auch das Memorandum des damaligen Kirchentags-Generalsekretärs Walz von 1963, das den protestantischen Kirchen schwere Defizite bei ihrer Haltung zur westeuropäischen Einigung vorhielt. Walz bescheinigte den protestantischen Kirchenführern damals eine „provinzialistische, wenn nicht sogar sektiererische Mentalität". Problematische Folgen einer jahrzehntelangen Distanzierung gegenüber dem westeuropäischen Einigungsprozeß seien in protestantischen Äußerungen bis heute zu spüren. Kritik übt Greschat an der Erklärung der EKD-Synode von 1995 zu Europa als Herausforderung für die Christen: Der Text wirke wie eine „Addition alles Guten, Schönen und Wünschbaren" und insofern eher dilettantisch. Lobende Erwähnung findet dagegen eine umfangreiche Stellungnahme der niederländischen Reformierten von 1996 mit dem Titel „Herz und Seele für Europa?". Dieser Bericht werbe mit Nachdruck für die Zuwendung zu den osteuropäischen Ländern, wobei als besondere protestantische Chance die Gemeindekontakte hervorgehoben würden.

MÜNK, HANS J. Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre. In: Stimmen der Zeit Jhg. 123 Heft 4 (1998) S. 231–245.

Die christliche Soziallehre müsse künftig mehr als bisher das Bewußtsein von der Vernetzung der sozialen, ökonomischen und ökologischen Problematik wecken, mahnen die Kirchen in ihrem gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Der Autor greift dieses Desiderat auf: Das Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung sei die Antwort der Völkergemeinschaft auf die radikale Herausforderung der gesamten Menschheit. Die katholische Sozialellehre könne von dieser nicht unberührt bleiben, wolle sie nicht hinter ihren ureigenen Anliegen zurückbleiben. Auf der Grundlage einer Skizze der Entwicklungsgeschichte des Nachhaltigkeits-Konzeptes, die vor allem erkennen läßt, daß die „Vernetzung" der ökonomischen, sozialen und ökologischen Dimension die zentrale Kategorie des Konzeptes bildet, zeigt der Luzerner Moraltheologe: Die Leitbegriffe und Prinzipien der katholischen Soziallehre (Personalität, Gemeinwohl, Solidarität und Subsidiarität) bieten, „als weltweit ausgreifende und für die Nachwelt engagierte Maßstäbe genommen" wichtige Anknüpfungspunkte auch für die ökologische Komponente des Sustainability-Konzeptes. Allerdings dürfe christliche Ethik nicht mehr wie bisher den extrahumanen Schöpfungsbereich bloß „mitbehandeln". Das ökologische Thema müsse auf der Basis einer christlichen Umweltethik als eigenständiger Komplex eingebracht werden.

Notizen

Die seit 1993 bestehende Solidaritätsaktion „Renovabis" der deutschen Katholiken für die Menschen in Mittel- und Osteuropa hat 1997 mit insgesamt 58,7 Millionen DM 1184 Projekte gefördert. Von diesen Projekten entfielen 200 auf Polen und 169 auf die Ukraine; es folgen die Slowakei (113 Projekte), die Tschechische Republik (89), Ungarn (84) und Rußland (82). Die Einnahmen von „Renovabis" aus Kollekten und anderen Spenden betrugen 1997 insgesamt 22,6 Millionen DM und lagen damit um über drei Millionen höher als im Vorjahr. Dazu kamen 1996 wie 1997 jeweils 38 Millionen DM kirchliche Haushaltsmittel.

Ein Gütesiegel „Arbeit plus" will die Evangelische Kirche im Rheinland künftig an Unternehmen mit einer „vorbildlichen betrieblichen Beschäftigungspolitik" verleihen. Die Ende April vorgestellte Aktion versteht sich als ein neuer Weg praktisch angewandter Sozialethik. Nach Vorstellung der Initiatoren soll das Gütesiegel für den Beitrag zur Erhaltung und Schaffung von Arbeitsplätzen zu einem positiven Wettbewerbselement werden. Das Siegel werden nach einem Auswahlverfahren zunächst nordrhein-westfälische Unternehmen erhalten. Die Initiative wird vom Düsseldorfer Ministerium für Arbeit und Soziales, von der Bundesanstalt für Arbeit, vom Deutschen Gewerkschaftsbund sowie vom Gerling-Konzern unterstützt.

Einen „vertrauensvoll-offensiven" Umgang mit den Möglichkeiten des Berufs, seine Integration in die Strukturen der Kirchenleitung und Zielentwicklung forderte Ende April die Arbeitsgemeinschaft der deutschen Pastoralreferentinnen und -referenten. Die Berufsgruppe leide darunter, daß die Kirchenleitungen wenig Mut zeigten, diese Ressourcen offensiv einzusetzen und Verantwortung zu übertragen. In ängstlicher Sorge um das Priesterbild würden Motivationen einer oft nicht nach ihrer Ausbildung und ihren Möglichkeiten eingesetzten Berufsgruppe und der Erhalt einer qualifizierten Seelsorge verspielt.

In den Niederlanden fand jetzt am 25. April zum dritten Mal ein ökumenischer Kirchentag statt, an dem 15 000 Menschen teilnahmen. Tagungsort war diesmal Kampen am Ijsselmeer, eine Hochburg der „Gereformeerden", der zweitgrößten reformierten Kirche in den Niederlanden. Sie stellten auch die größte Teilnehmergruppe. Der Kirchentag in Kampen stand unter dem Motto „Auf Versöhnung aus" und befaßte sich gleichermaßen mit politisch-gesellschaftlichen wie mit innerkirchlich-ökumenischen Aspekten des Themas. Redner war u. a. ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser. Er warnte vor einer „billigen" Versöhnung ohne Wahrheit und forderte die Kirchen dazu auf, sich im Jubiläumsjahr 2000 auf einen Prozeß zu verpflichten, der zu einem universalen Konzil aller Kirchen und Christen führen solle.

Zum neuen Oberhaupt der orthodoxen Kirche Griechenlands wurde Ende April der 59jährige Christodoulos Paraskevaidis, bisher Bischof des mittelgriechischen Bistums Dimitrias, gewählt. Er tritt als Erzbischof von Athen und ganz Griechenland die Nachfolge von Erzbischof Seraphim an, der seit 1974 amtiert hatte und an Ostern 85jährig verstarb. Der orthodoxen Kirche gehören etwa 95 Prozent der griechischen Bevölkerung an. Sie wird in der griechischen Verfassung als „vorherrschende Religion in Griechenland" genannt. Dem neuen Erzbischof geht der Ruf voraus, ein aufgeschlossener, für Reformen offener und an guten Beziehungen zu den nichtorthodoxen Kirchen interessierter Geistlicher zu sei. In einer ersten Erklärung nach seiner Wahl bekannte er sich denn auch zur Erneuerung des kirchlichen Lebens in Treue zur Tradition.

Auf der ersten Weltkonferenz für die Ausbreitung des Buddhismus, die Anfang April im japanischen Kyoto stattfand, beklagten buddhistische Repräsentanten einen gewissen Niedergang des Buddhismus in seinen asiatischen Stammländern (Eglises d'Asie, Nr. 263, 16.4.98). Kritisiert wurde u. a. die Passivität der buddhistischen Gläubigen: Alle anderen Religionen seien demgegenüber sehr aktiv. Im Schlußkommuniqué der Konferenz, die in Zukunft alle zwei Jahre stattfinden soll, heißt es: „Wir werden versuchen, die Herrlichkeit des Buddhismus überall dort wiederherzustellen, wo er einmal am Blühen war."

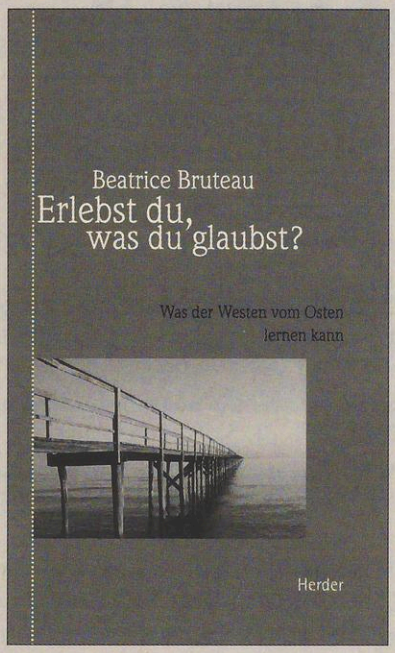
Trotz der internationalen Gnadengesuche, unter anderen auch von Johannes Paul II., UN-Generalsekretär Kofi Annan und der UN-Menschenrechtskommissarin Mary Robinson, sind Ende April in Ruanda 22 Personen unter großer öffentlicher Beteiligung exekutiert worden. Ruandische Gerichte hatten sie des Völkermords schuldig gesprochen. Die Hinrichtungen waren die ersten im Zusammenhang mit den Massakern von 1994. Mehrere Hunderttausende Tutsi und gemäßigte Hutu wurden damals von Hutu-Banden umgebracht. Amnesty International verurteilte die Exekutionen als „brutale Vortäuschung von Gerechtigkeit", die jede Hoffnung auf Versöhnung untergrabe und die Spirale der Gewalt in dem Land fortsetze. Die Hinrichtungen führten zur weiteren Brutalisierung einer Gesellschaft, die doch ihre Wunden zu heilen versuche.

Zu mutigen ökumenischen Schritten im Blick auf die bevorstehende Jahrtausendwende hat der Erzbischof von Canterbury, Georg Carey, bei einer Ansprache in der katholischen Kathedrale von Luxemburg aufgerufen. Er sprach dabei auch den Wunsch an die katholische Kirche aus, sich bei der eucharistischen Gastfreundschaft flexibler zu zeigen. Allerdings könnten weder die theologischen Probleme mit einem Federstrich gelöst werden, noch dürfe man pastorale Gesichtspunkte gegenüber ekklesiologischen Überlegungen ausspielen. Eine Ausweitung eucharistischer Gastfreundschaft könne vor allem für konfessionsverschiedene Paare ein wichtiges Zeichen sein.

Im nächsten Heft

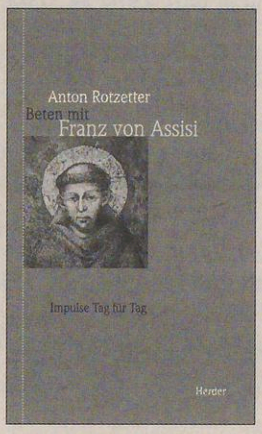
- Wo steht die katholische Soziallehre?
- Der Mainzer Katholikentag
- Die Pfingstkirchen als Teil der Weltchristenheit
- Synodale Vorgänge im Schweizer Katholizismus
- Braucht die Kirche Unternehmensberatung?
- Kroatien und seine katholische Kirche

Spiritualität und Meditation



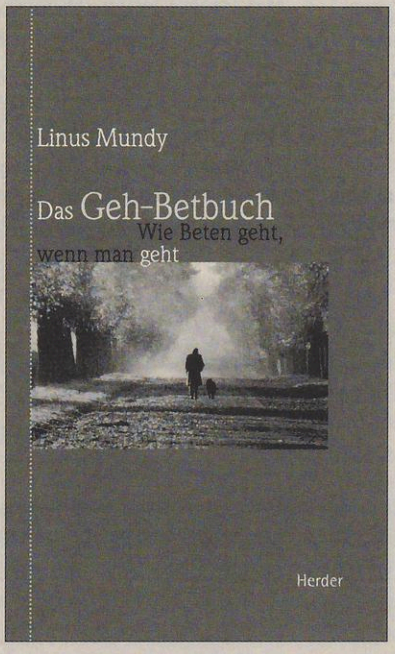
Immer mehr wächst in unserer Gesellschaft das Bedürfnis nach authentischer Glaubenserfahrung – im Gegensatz zu angelesenem oder katechetischem Wissen. Mit Hilfe der fernöstlichen Traditionen eröffnet Beatrice Bruteau eine neue, unverbrauchte Perspektive auf die christliche Spiritualität. Dabei geht es nicht darum, östliche Glaubensinhalte zu vermitteln, sondern durch eine neue Art zu fragen den eigenen Glauben mit frischer Kraft zu beleben.

180 Seiten, Paperback,
DM 26,80 /öS 196,– /SFr 25.–
ISBN 3-451-26088-3



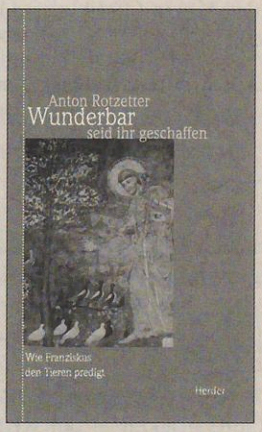
Beten mit Franz von Assisi heißt, das ganze Leben auf Gott hin zu sehen, zu deuten und zu durchleben, hineinzuwachsen in die Gottesbeziehung und Halt zu finden im Geheimnis, das alles durchdringt. Anton Rotzetter zeigt, wie ganzheitliches Beten im Geiste franziskanischer Spiritualität gelingen kann. Ausgewählte Bibeltexte und anregende Meditationsimpulse ergänzen die überlieferten Gebete des Franz von Assisi.

192 Seiten, gebunden,
DM 28,– /öS 204,– /SFr 27.–
ISBN 3-451-26534-6



Ein Spaziergang tut nicht nur dem Herzen gut, sondern ist auch eine gute Gelegenheit, auf das Herz zu hören oder mit Gott ins Gespräch zu kommen. Linus Mundy zeigt, wie man die vielen Gänge und Spaziergänge, die man täglich ohnehin unternimmt, mit ganz einfachen Mitteln zu Gebeten gestalten kann. Besonderes Augenmerk wird darauf gerichtet, eine persönlich ansprechende Form des Geh-Bets zu finden.

192 Seiten, Paperback,
DM 28,– /öS 204,– /SFr 27.–
ISBN 3-451-26094-8



Umfassende Liebe zur Schöpfung und zu den Geschöpfen ist die bleibende Botschaft des heiligen Franziskus. Und nirgendwo kommt sie besser zum Ausdruck als in seinem „Sonnengesang" und in seinen Predigten an die Tiere. Anton Rotzetter spricht die Menschen von heute an und läßt dabei doch den „echten Franziskus" zu Wort kommen.

96 Seiten mit 30 Holzschnitten, gebunden,
DM 19,80 /öS 145,– /SFr 19.80
ISBN 3-451-26541-9

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

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Klaus Arntz, Angesprochen. Predigten zu biblischen Themen. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1998. 144 S. 24,80 DM.

Hartmut Beile, Religiöse Emotionen und religiöses Urteil. Eine empirische Studie über Religiosität bei Jugendlichen. Schwabenverlag, Ostfildern 1998. 264 S. 48,– DM.

Walter Bien/Norbert F. Schneider (Hg.), Kind ja, Ehe nein? Status und Wandel der Lebensverhältnisse von nichtehelichen Kindern und von Kindern in nichtehelichen Lebensgemeinschaften. Leske Verlag + Budrich, Leverkusen 1998. 240 S. 48,– DM.

Klaus Dreher, Helmut Kohl. Leben mit Macht. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1998. 672 S. 58,– DM.

Ernst Feil, Religio. Zweiter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620). Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. 372 S. 116,– DM.

Alain Finkielkraut, Verlust der Menschlichkeit. Versuch über das 20. Jahrhundert. Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 1998. 176 S. 29,80 DM.

Saul Friedländer, Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung 1933–1939. Verlag C. H. Beck, München 1998. 458 S. 58,– DM.

Albrecht Grözinger/Jürgen Lott (Hg.), Gelebte Religion. Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns. CMZ-Verlag Winrich C.-W. Clasen, Rheinbach 1998. 444 S. 78,– DM.

Jakobus Kaffanke (Hg.), Heinrich Seuse – Diener der Ewigen Weisheit. Verlag der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg 1998. 160 S. 22,– DM.

Hermann Kochanek (Hg.), Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt. Kösel-Verlag, München 1998. 400 S. 49,90 DM.

Georg Langenhorst, Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart. Patmos Verlag, Düsseldorf 1998. 295 S. 39,80 DM.

Gerhard Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien/Verlag Urfeld, Hagen 1998. 432 S. 39,80 DM.

Hermann Lübbe, „Modernisierung und Folgelasten." Trends kultureller und politischer Evolution. Springer Verlag, Berlin 1997. 414 S. 58,– DM.

Gerd Lüdemann/Rolf Wischnath, Streit um die Auferstehung. Eine Dokumentation. Wichern-Verlag, Berlin 1998. 128 S. 24,– DM.

Heiner Marré/Dieter Schümmelfeder/Burkhard Kämper (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (32). Der Beitrag der Kirchen zur Erfüllung des staatlichen Erziehungsauftrags. Aschendorff Verlag, Münster 1998. 173 S. 64,– DM.

Gerald Messadié, Die Geschichte Gottes. Über den Ursprung der Religionen. Propyläen Verlag, Berlin 1998. 720 S. 68,– DM.

Fuat Oduncu, Hirntod und Organtransplantation. Medizinische, juristische und ethische Fragen. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. 219 S. 29,– DM.

Tiemo Rainer Peters, Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998. 168 S. 29,80 DM.

Joachim Ringleben, Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1998. 213 S. 48,– DM.

Richard Sennett, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin Verlag, Berlin 1998. 224 S. 38,– DM.

Thomas Söding, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997. 408 S. 158,– DM.

Hubert Schleichert, Von Platon bis Wittgenstein. Ein philosophisches Lesebuch. Verlag C. H. Beck, München 1998. 383 S. 12,– DM.

Patrik Schneider/Albert Wild, Das Kreuz der Arbeitslosigkeit. Kirchliches Engagement für Arbeitslose – Erfahrungen und Anstöße. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 192 S. 26,80 DM.

Martin Steinhäuser, Homosexualität als Schöpfungserfahrung. Ein Beitrag zur theologischen Urteilsbegründung. Quell Verlag, Stuttgart 1998. 482 S. 98,– DM.

Benedetto Testa, Die Sakramente der Kirche. Bonifatius Druck Buch Verlag, Paderborn 1997. 346 S. 74,– DM.

Michael Utsch, Religionspssychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1998. 304 S. 69,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 6/1998

Johannes Müller SJ: Begegnung der Kulturen – *Ladislas Örsy SJ:* Gerechtigkeit in der Kirche und die Rechtskultur unserer Zeit – *Eugen Biser:* Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte? – *Wolfgang Beinert:* Dialog und Gehorsam als geistliches Geschehen – *Roman Bleistein SJ:* Deutschland – Missionsland? Reflexionen zur religiösen Situation – *Bernhard Grom SJ:* Gesundheit und „Glaubensfaktor". Religiosität als Komplementärmedizin? – *Roman Luckscheiter:* Doppelleben in der Durchgangsphase

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE
Heft 2/1998

Friedo Ricken SJ: Aristoteles über Gerechtigkeit und Gleichheit – *Anselm Winfried Müller:* Einheit der Tugend oder Einheit der Tugenden? Eine aristotelische Alternative zu Nicolai Hartmanns Position – *Hubert Benz:* Nikolaus von Kues: Initiator der Subjektivitätsphilosophie oder Seinsdenker? – *Günter Kruck:* Christlicher Glaube und Moderne. Eine Analyse des Verhältnisses von Anthropologie und Theologie in der Theologie Karl Rahners im Rekurs auf die Philosophie G. W. F. Hegels

Verlag Herder

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 7 52. Jahrgang Juli 1998

Nichts braucht die Kirche unseres Landes und die ökumenische Bewegung dringender als bekehrte, zum Herrn hingekehrte Christen.

Bischof Joachim Wanke

Gespaltene Ökumene?

Hängt die kirchenamtliche Ökumene zu sehr in der Luft, ist sie zu weit weg von den Anliegen und Erwartungen normaler Christenmenschen in den getrennten Kirchen? Man könnte es meinen: Als vor einigen Wochen bei einer Eucharistiefeier anläßlich der Trauung des niederländischen Prinzen Maurits mit seiner katholischen Braut auch Mitglieder des reformierten Königshauses die Kommunion empfingen, gab es zwar einen scharfen Einspruch der katholischen Kirchenführung. Aber in der niederländischen Öffentlichkeit stieß diese Reaktion auf wenig Verständnis. Im Zusammenhang mit dem Mainzer Katholikentag (vgl. ds. Heft, S. 336) war öfters vom Druck der Basis in Richtung gemeinsames Abendmahl bzw. eucharistische Gastfreundschaft die Rede. Der „Katholikentag von unten" ging einen provozierenden Schritt weiter und veranstaltete eine ökumenische Abendmahlsfeier nach der „Lima-Liturgie".

In der Diskussion der letzten Monate über die lutherisch-katholische Erklärung zur Lehre von der Rechtfertigung war immer wieder der Einwand zu hören, hier werde ein Streit um theologische Spitzfindigkeiten vergangener Zeiten ausgetragen, der über die Köpfe heutiger Christen hinweggehe. Gibt es, so wird gefragt, nicht weit dringlichere Aufgaben, die Christen über die überkommenen konfessionellen Grenzen hinweg angehen müßten, ohne sich dabei durch die mühsame Aufarbeitung von Kontroversen des 16. Jahrhunderts blockieren zu lassen?

Ungleichzeitigkeiten und auch Spannungen zwischen Basisökumene und kirchenoffizieller Ökumene haben die Bemühungen um die Überwindung der Kirchentrennungen seit dem späten 19. Jahrhundert von Anfang an begleitet. Oft waren es ja zunächst nur einzelne Persönlichkeiten und Gruppen in den Kirchen, die sich gegen viele Widerstände für die ökumenische Bewegung engagierten. Das gilt gerade auch für die katholische Kirche, die erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil offiziell die Ökumene zu ihrer Sache machte und sich auf breiter Front für theologisches Gespräch und praktische Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen und Konfessionen öffnete.

Die Zeit der ökumenischen Pioniere und Wegbereiter ist längst vorbei. Inzwischen wurden zahllose offizielle Gespräche und Verhandlungen zwischen den verschiedenen Kirchen und Konfessionsfamilien geführt, die in vielen Fällen auch zu verbindlichen Vereinbarungen über kirchliche Gemeinschaft geführt haben, etwa zur „Leuenberger Konkordie" der reformatorischen Kirchen in Europa oder zur „Vereinbarung von Porvoo" zwischen den anglikanischen Kirchen Großbritanniens und den meisten lutherischen Kirchen Skandinaviens und des Baltikums.

Es gibt Bequemlichkeitsökumeniker, aber auch ernsthaft Engagierte

Auch zwischen den reformatorischen bzw. anglikanischen Kirchen und der katholischen Kirche haben in den letzten Jahrzehnten offizielle Dialoge stattgefunden, die in den meisten traditionellen Kontroversfragen, nicht zuletzt im Blick auf die Eucharistie, weitreichende Übereinstimmungen erzielt haben. Aber die entscheidenden, verbindlichen Schritte zur Überwindung der Trennung und zur Herstellung voller kirchlicher Gemeinschaft stehen noch aus. Das macht sich

gerade beim Thema Abendmahlsgemeinschaft bzw. eucharistische Gastfreundschaft schmerzlich bemerkbar. Daß in einer solchen Situation bei manchen Gläubigen Ungeduld entsteht und die Forderung nach einem schnelleren Tempo kirchenoffizieller Ökumene laut wird, ist gut zu verstehen, zumal die *Annäherung in den gottesdienstlichen Formen* inzwischen doch recht weit gediehen ist.
Ein Katholik wird in einem evangelischen Gottesdienst vielleicht die Ministranten oder manche Teile der liturgischen Kleidung des Pfarrers vermissen. Aber es bereitet ihm keine große Mühe, in einem lutherischen Hauptgottesdienst mit integriertem Abendmahl die meisten Grundelemente der katholischen Eucharistiefeier in ihrer Abfolge und ihrem Gehalt wiederzuerkennen. Dem Pfarrer, der die Einsetzungsworte bzw. das Eucharistiegebet spricht, ist ohnehin nicht anzusehen, ob er von einem in der apostolischen Sukzession stehenden Bischof geweiht wurde oder nicht. Warum der Katholik dann dennoch nicht der protestantischen Einladung zum Abendmahl Folge leisten darf, ist ihm nur schwer verständlich zu machen.

Der ökumenische Knoten läßt sich trotzdem nicht dadurch zerschlagen, daß man sich einfach an den Wünschen der Basis orientiert und den Schwarzen Peter dementsprechend allein den Kirchenleitungen zuschiebt. Denn wer ist eigentlich die vielbeschworene ökumenische Basis? Nach der umstrittenen Trauung von Prinz Maurits und Marilène van den Broek meinte *Ton van Eijk*, Vorsitzender der „Sankt-Willibrord-Vereinigung", der offiziellen katholischen Ökumeneorganisation der Niederlande, daß die Menschen keinen Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Tradition mehr erfahren, könne man als „ehrliches Urteil aus dem Glauben heraus" werten; man könne darin aber auch eine „Form von Glaubenserosion und Verflachung" sehen.
Es gibt ja nicht einfach *die* Basis. Das gilt für alle Bereiche des kirchlichen Lebens, aber gerade auch im Blick auf die Ökumene. Man muß schon genauer hinsehen. Viele, wahrscheinlich die allermeisten Kirchenmitglieder sind *Bequemlichkeitsökumeniker*: Sie kümmern sich normalerweise nicht groß um die Unterschiede zwischen den Kirchen und schon gar nicht um die Bemühungen zur Überwindung der Trennung, haben aber ein praktisches Interesse daran, daß die Kirchen nicht zuviel Aufhebens um ihre konfessionellen Prägungen machen, sondern – ob einzeln oder gemeinsam – einen möglichst umstandslosen Service anbieten, sei es bei Trauungen oder bei Gottesdiensten zu besonderen Anlässen. Sie sind bzw. wären deswegen für Abendmahlsgemeinschaft oder eucharistische Gastfreundschaft, weil das für sie die Dinge irgendwie erleichtern würde.

Zahlenmäßig kleiner als diese Gruppe ist die der Katholiken und Protestanten, die mit einer gewissen Selbstverständlichkeit in ihrer jeweiligen Kirche und deren gottesdienstlichem Leben verwurzelt sind. Sie stehen in der Mehrzahl den offiziellen ökumenischen Entwicklungen wie auch ökumenischen Initiativen auf Gemeindeebene mit einer gewissen Sympathie gegenüber, ohne dafür große Begeisterung aufzubringen. Von ihnen geht jedenfalls kein Druck auf eine beschleunigte ökumenische Gangart aus, auch nicht beim Thema Abendmahlsgemeinschaft.
Schließlich gibt es die verhältnismäßig kleine Zahl der ernsthaft ökumenisch Interessierten und Engagierten. Dazu gehören nicht wenige konfessionsverschiedene Ehepaare bzw. Familien, dazu gehören manche katholischen und evangelischen Kerngemeinden, die vor Ort intensiven Kontakt pflegen, dazu gehören einzelne Gruppen, die ein gemeinsames spirituelles oder gesellschaftsdiakonisches Interesse über die Konfessionsgrenzen hinaus zusammenführt. Sie sind mit der Frage nach der Gemeinschaft im Gottesdienst und im Abendmahl wesentlich intensiver und dichter konfrontiert als diejenigen, denen sich das Problem höchstens bei der Organisation eines ökumenischen Gottesdienstes für ein Vereins- oder Stadtjubiläum stellt.

Für eine größere Öffentlichkeit schließlich sind die ökumenischen Fragen und Themen im Regelfall weit weg. Es gibt Umfragen, nach denen die überwiegende Mehrheit der Deutschen eine katholisch-evangelische Kircheneinheit befürwortet. Würde man allerdings genauer nachfragen, kämen dabei vermutlich meist nur sehr vage Vorstellungen über die Gestalt einer solchen Einheit zu Tage. Im gesellschaftlichen Bewußtsein ist zwar fest verankert, daß es „die" Kirchen in der Mehrzahl gibt. Daran stört sich niemand groß; man hätte aber auch nichts dagegen, wenn aus den beiden großen Kirchen in absehbarer Zeit eine wie auch immer organisierte *eine* Kirche würde.

Der Part der Kirchenleitungen ist und bleibt unverzichtbar

Angesichts so unterschiedlicher Erwartungen aus den Reihen der Kirchenmitglieder wie aus der Öffentlichkeit sind die Kirchen bzw. deren Leitungen um ihren Part im ökumenischen Geschäft nicht zu beneiden. Aber dieser Part ist und bleibt *unverzichtbar*. Versuche, christliche Einheit mehr oder weniger an den Kirchen und ihren Leitungsstrukturen vorbei zu erreichen oder zumindest zu befördern, haben sich nicht bewährt oder der Ökumene letztlich sogar eher geschadet als genutzt. Das hat sich nicht zuletzt in der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen gezeigt, der eine Zeitlang sehr stark auf verschiedene Gruppen und Bewegungen als Partner setzte, was wiederum zu Spannungen mit etlichen Mitgliedskirchen führte.
Weil verbindliche ökumenische Schritte aber Sache der Kirchen *als* Kirchen und damit ihrer jeweiligen Leitungsorgane (Bischöfe, Synoden usw.) sind, ist und bleibt Ökumene in gewisser Hinsicht eine vom normalen Gemeinde- und Kirchenalltag abgehobene Angelegenheit, die längst nicht jedes Kirchenmitglied interessieren kann und muß. Es gibt unbeschadet der fundamentalen Gleichheit und gleichen Würde aller Getauften in jeder Kirche Formen der *Arbeitsteilung*, die nicht einfach als Expertenherrschaft oder amtlich-büro-

kratische Bevormundung der Gläubigen abqualifiziert werden dürfen, sondern ihren theologisch-ekklesiologischen wie auch praktischen Sinn haben. Dazu gehört nicht nur, aber auch bei den ökumenischen Bemühungen die besondere Aufgabe der *Theologen*, wie immer ihre Stellung in der Kirche in der jeweiligen Tradition genauer bestimmt wird, und vor allem auch die der kirchenleitenden Organe.

Von der Basis abgehoben müssen die Bemühungen um Überwindung der Trennung zwischen den Kirchen und Konfessionen auch in einer zweiten Hinsicht sein: Sie bestehen zu einem erheblichen Teil in der Aufarbeitung einer *Geschichte,* die den allermeisten Christen von heute weder geläufig ist noch es auch zu sein braucht.
Dem normalen Gläubigen, sei er katholisch oder evangelisch, sind Geschichte und Tradition seiner Kirche eher *unausdrücklich* präsent: Durch Architektur und Ausstattung der Kirchengebäude, durch die ihm vertraute deutsche Sprachgestalt der biblischen Texte, durch Lieder im Gesangbuch, durch selbstverständlich gebrauchte Begriffe und Titel. Die Schmalkaldischen Artikel, die Konkordienformel oder die Aussagen des Konzils von Trient über Meßopfer, Realpräsenz oder Weiheamt spielen für sein Leben mit Glaube und Kirche im Regelfall keine Rolle.

Trotz unvermeidlicher Spannungen beieinanderbleiben

Aber für Kirchen als Kirchen haben solche Texte der Vergangenheit nach wie vor einen *offiziellen*, in der einen oder anderen Weise *bindenden Status*. Auf sie werden Pfarrer ordiniert, zu ihnen müssen sich Bischöfe, Priester und Theologen bekennen, bei ihrer Nichtbeachtung können Sanktionen ausgesprochen werden. Deshalb führt der Weg zur vollen kirchlichen Gemeinschaft notwendigerweise über die Aufarbeitung der in früheren Bekenntnissen und Konzilsaussagen enthaltenen Positionsbestimmungen und Abgrenzungen. Das war bei der „Leuenberger Konkordie" zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten so, bei der evangelisch-katholischen Studie über die gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts und jetzt wieder bei der lutherisch-katholischen Erklärung zur Rechtfertigung.
Diese Zusammenhänge in die jeweilige Kirche hinein in der Breite verständlich zu machen, ist keine leichte und auch nicht unbedingt eine dankbare Aufgabe, weder für die beteiligten Fachtheologen noch für die Kirchenleitungen. Sie sind fast zwangsläufig in den eigenen Reihen wie in einer größeren Öffentlichkeit dem Verdacht ausgesetzt, es handle sich bei dem geduldigen und sorgfältigen Abklopfen der jeweiligen konfessionellen Tradition um ein Ausweichmanöver oder ein bloßes Glasperlenspiel. Aber es führt im Interesse der Ökumene kein Weg daran vorbei, diese unerläßliche Aufgabe offensiv zu vertreten und zu verteidigen.
Bischof *Karl Lehmann* sprach auf dem Mainzer Katholikentag von einer „Wüstenzeit", die auf dem Weg zum gemeinsamen Abendmahl von Katholiken und Protestanten durchgestanden werden müsse. Tatsächlich dürften die kommenden Jahre ökumenisch schwierig werden, und zwar aus mehreren Gründen. Zum einen wird die Binde- und Integrationskraft beider Kirchen aller Wahrscheinlichkeit nach noch weiter zurückgehen. Dadurch nimmt aber auch die Zahl der Christen ab, denen die volle kirchliche Gemeinschaft von Katholiken und Protestanten aus dem Glauben heraus und nicht nur aus rein pragmatischen Motiven ein Anliegen ist. Zum anderen werden beide Kirchen in nächster Zeit sehr viel mit sich selber zu tun haben (Sparzwänge, Personalsituation, Strukturreformen usw.), so daß die ökumenischen Visionen und deren Umsetzung auf der Tagesordnung leicht nach unten rutschen könnten.
Schon deshalb ist es wichtig, daß die verschiedenen Stränge und Träger der einen ökumemischen Aufgabe nicht weiter auseinanderdriften, sondern trotz aller unvermeidbarer Spannungen doch möglichst beieinanderbleiben. Das heißt konkret: Es ist das gute Recht ökumenisch engagierter und interessierter Christen, Gruppen und Gemeinden, auf verbindliche Zwischenschritte auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft zu drängen, gerade auch im Blick auf die Abendmahlsgemeinschaft bzw. eucharistische Gastfreundschaft. Sie müssen aber gleichzeitig einsehen und respektieren, daß solche Schritte nur Frucht offizieller Gespräche und Vereinbarungen sein können, wobei für die katholische Seite die gesamtkirchliche Einbindung immer mitzubedenken ist.
Das heißt ebenso: Die kirchenoffizielle Ökumene muß immer die Rückkoppelung an das Kirchenvolk in seinen verschiedenen Interessen und Strömungen versuchen, muß möglichst verständlich machen, warum welche Schritte möglich sind oder nicht, wie die ökumenischen Zielvorstellungen aussehen und was sie von der eigenen wie von der anderen Seite verlangen. Es kann ein durchaus erwünschter Begleiteffekt offizieller ökumenischer Gespräche und Verhandlungen über bisher konktroverse Themen sein, daß die Bedeutung und der unverzichtbare Gehalt der entsprechenden Glaubensaussagen und Lehrstücke wieder stärker ins Bewußtsein rücken, sei es beim Thema Rechtfertigung oder beim Thema Eucharistie.
Für die evangelische Seite wird es in den kommenden Jahren darauf ankommen, die Lehren aus dem Streit um die Rechtfertigungserklärung zu ziehen und sich um eine in den eigenen Reihen konsensfähige und konsistente Position für die weiteren Gespräche mit der katholischen Kirche zu bemühen. Die Diskussion der letzten Monate hat deutlich gezeigt, daß hier die Vorstellungen beträchtlich auseinandergehen. Für die katholische Seite ist entscheidend, die eigene Vision von voller Gemeinschaft mit den Kirchen der Reformation so auszuarbeiten und gegenüber den ökumenischen Partnern zu verdeutlichen, daß sie als zwar anspruchsvolles, aber gleichzeitig anziehendes Angebot erscheint, beim Verständnis von Amt und Lehramt ebenso wie im Blick auf den Petrusdienst. Anders sind wirkliche ökumenische Fortschritte nicht zu haben. *Ulrich Ruh*

Etappensieg

Lutherischer Weltbund billigt Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Der Beschluß, mit dem der Rat des Lutherischen Weltbundes (LWB) am 16. Juni die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre angenommen hat, ist gleichzeitig ein Beleg für die *Schwierigkeiten*, die vor allem in Deutschland bei der offiziellen Rezeption des Dokuments aufgetreten sind. Die LWB-Mitgliedskirchen, denen die Endfassung der lutherisch-katholischen Erklärung im Frühjahr 1997 zugegangen war, (vgl. den Text, HK April 1997, 191ff.), sollten auf die Frage antworten: „Akzeptiert Ihre Kirche die in § 40 und § 41 der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre erreichten Ergebnisse und bejaht somit, daß aufgrund der Übereinstimmung über das grundlegende Verständnis und die grundlegende Wahrheit unserer Rechtfertigung in Christus, welche die Gemeinsame Erklärung erzeugt, die Lehrverurteilungen der Lutherischen Bekenntnisschriften hinsichtlich der Rechtfertigung, wie sie in der Gemeinsamen Erklärung dargestellt ist, nicht mehr treffen?“

Der LWB-Rat faßte seinen Beschluß jetzt auf der Grundlage der Antworten von 86 Mitgliedskirchen von insgesamt 122, wobei den Kirchen, die bis zum 8. Juni Stellung genommen haben, fast 90 Prozent der Lutheraner im LWB angehören. Daß alle Mitgliedskirchen bis zum festgelegten Stichtag eine Antwort nach Genf schicken würden, war kaum zu erwarten gewesen; zum LWB gehören auch ausgesprochene Kleinstkirchen.
Nach der vom Straßburger Institut für Ökumenische Forschung erarbeiteten und im Beschluß des LWB übernommenen Analyse haben 79 der stellungnehmenden Kirchen die 1997 gestellte Frage mit „Ja“ beantwortet. Es handelt sich allerdings um ein „Ja“ in *sehr verschiedenen Varianten*, was nicht zuletzt an den Antworten der LWB-Mitgliedskirchen in Deutschland abzulesen ist (vgl. *Reinhard Brandt*, Wozu wurde zugestimmt? in: epd-Dokumentation, 2.6.98. 1–15).

So gut wie einmütig ausgefallen ist die Zustimmung der Kirchen hinsichtlich der *Lehrverurteilungen*. Einer offiziellen, verbindlichen Erklärung, daß die entsprechenden Aussagen der Lutherischen Bekenntnisschriften die katholische Rechtfertigungslehre nach deren Darstellung in der Gemeinsamen Erklärung nicht mehr treffen, steht also nichts mehr im Wege. Mit einem vergleichbaren Schritt auf katholischer Seite ist zu rechnen, so daß damit ein wirklicher ökumenischer Stolperstein beseitigt werden kann.

Weit schwieriger ist es mit den *Übereinstimmungen in der Rechtfertigungslehre*, die die Gemeinsame Erklärung formuliert und die die Grundlage für die Aufhebung der Lehrverurteilungen bilden. Der Beschluß des LWB-Rates deutet das „Ja“ der großen Mehrheit der Mitgliedskirchen als Zustimmung zum „differenzierten Konsens“ der Erklärung, wodurch die Kautelen und kritischen Erläuterungen gerade der meisten deutschen Kirchen zunächst unter den Tisch fallen.
Allerdings werden gleichzeitig die in der Diskussion der letzten Monate beanstandeten Punkte beim Namen genannt und wird die Notwendigkeit weiterer gemeinsamer Untersuchungen betont: „Sowohl im Blick auf die Konsequenzen der Rechtfertigungslehre für bestimmte Bereiche von Lehre und Praxis der Kirche wie auch im Blick auf die Themen innerhalb der Lehre von der Rechtfertigung, die sich während des Rezeptionsprozesses als kontrovers erwiesen haben.“ Die Debatte, so an anderer Stelle im Beschluß, habe auch die Notwendigkeit gezeigt, „zu klären, was ein angemessener Begriff des ökumenischen Konsenses ist“.
Damit zeichnet sich jetzt genau das ab, was bei realistischer Einschätzung der Dinge auch durchaus zu erwarten gewesen war. Die feierliche Annahme der Gemeinsamen Erklärung durch die katholische Kirche und den LWB sowie die zu erwartende gegenseitige Aufhebung der Lehrverurteilungen zur Rechtfertigungslehre bedeuten nur eine, wenn auch wichtige und symbolisch wertvolle *Etappe* auf einem Weg, der noch manche weitere Stationen haben muß. Das gilt sowohl innerlutherisch wie im lutherisch-katholischen Gespräch, das seit dem Zweiten Vatikanum auf Weltebene wie auf nationaler Ebene geführt wird.

Der LWB-Generalsekretär soll einen Plan ausarbeiten und 1999 dem Rat vorlegen, nach dem die in der Gemeinsamen Erklärung selbst als klärungsbedürftig bezeichneten Probleme (etwa Verständnis von Kirche, von kirchlicher Autorität und Lehre, von Amt und Sakrament) wie auch weitere Fragen, die in der Diskussion um die Erklärung als kontrovers aufgetreten sind, im LWB wie mit der katholischen Kirche erörtert werden können. Man kann nur hoffen, daß sich beide Seiten bei den weiteren Schritten hin zur angestrebten vollen kirchlichen Gemeinschaft nicht von den Schwierigkeiten bei der Erarbeitung und Rezeption der Gemeinsamen Erklärung abschrecken lassen, sondern mit Mut, Zielstrebigkeit und Sensibilität füreinander weiterarbeiten. *ru*

Lobby

Entwicklungspolitik im Bundestagswahlkampf thematisieren!

Vor Bundestagswahlen dominieren innenpolitische Themen die aktuellen Diskussionen und Auseinandersetzungen. Dies ist auch 1998 nicht anders und daran konnte selbst das Zusammenfallen von Wahlkampf und „Euro-Jahr“ nichts ändern. Das die politische Tagesordnung beherrschende Thema bleibt die Massenarbeitslosigkeit.
Die Gefahr sei groß, daß angesichts der Arbeitsmarktprobleme sowie der

sozial- und finanzpolitischen Schwierigkeiten Parteiprogramme und Visionen am deutschen Tellerrand enden, warnte deshalb *Peter Molt*, der Vorsitzende des Verbandes Entwicklungspolitik deutscher Nichtregierungsorganisationen (VENRO). Dem freiwilligen Zusammenschluß gehören mittlerweile 80 deutsche bundesweit entwicklungspolitisch tätige Organisationen an sowie mehrere Landesnetzwerke lokal und regional aktiver Eine-Welt-Gruppen.

Auf Seiten der Kirchen sind es unter anderem das bischöfliche Hilfswerk Misereor, Caritas International, die deutsche Kommission Justitia et Pax, der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) sowie Brot für die Welt, die die Lobbyarbeit des erst vor wenigen Jahren gegründeten Dachverbandes für Nord-Süd-Belange mittragen. Um den Blick des Wahlvolkes ebenso wie den der Kandidaten über den Tellerrand hinaus zu weiten und entwicklungspolitischen Fragen insgesamt zu einem höheren Stellenwert zu verhelfen, hat VENRO Ende Mai eine breite Wahlkampfinitiative gestartet: „Eine Welt im Wahlkampf – Zeit zur Einmischung"
Entwicklungspolitik ist kein Nischenthema, kein Thema nur für bessere Zeiten, davon zeigen sich die in VENRO zusammengeschlossenen Gruppen und Organisationen überzeugt. Entwicklungspolitik sei eine zentrale Aufgabe der Zukunftssicherung in einer immer enger zusammenwachsenden Welt, die Frage nach der Zukunftsfähigkeit Deutschlands dürfe nicht auf die „Standortdebatte" reduziert werden, unterstrich der stellvertretende VENRO-Vorsitzende und Misereor-Mitarbeiter *Reinhard Hermle* beim Start der Initiative.

Ihre Wahlkampf-Intervention zugunsten einer nachhaltigen und sozial gerechten Nord-Süd-Politik begründen die Nichtregierungsorganisationen dabei sicherheitshalber doppelt. Einerseits appellieren sie an Verantwortung und moralische Verpflichtung. Andererseits aber warnen sie: Von den Folgen der globalen Umweltzerstörung, von Epidemien, Drogenhandel und Migration seien auch wir betroffen. Der Kampf gegen Armut, soziale Konflikte und eine katastrophale Naturzerstörung liege in unserem Eigeninteresse.
VENRO wendet sich mit der Kampagne zunächst an Eine-Welt-Gruppen, Initiativkreise und Kirchengemeinden. Öffentlichkeitswirksam sollen sie in ihren Wahlkreisen das Nord-Süd-Thema lancieren, Bundestagskandidaten und -kandidatinnen bezüglich ihrer entwicklungspolitischen Positionen und Visionen auf den Zahn fühlen. Mit der VENRO-Aktion sollen aber auch die verschiedenen, bereits laufenden entwicklungspolitischen Wahlkampfinitiativen und – kampagnen einiger Mitgliedsorganisationen Rückenwind erhalten, inhaltlich gebündelt und damit in ihrer Wirkungen gestärkt werden.
So etwa das „Memorandum 98 – Für eine Politik der Nachhaltigkeit", ein im April veröffentlichtes, programmatisches Plädoyer für eine umfassende inhaltliche und strukturelle Neuorientierung in der Entwicklungspolitik. Mehr als 250 Experten aus Wissenschaft und Politik sowie Vertreter privater Hilfs- und Entwicklungsorganisationen haben das an die Fraktionen des künftigen Bundestages adressierte Memorandum schon unterschrieben.
Ausgehend von seiner diesjährigen Fastenaktion „Die Armen zuerst", hat auch *Misereor* eine Wahlkampflobby für die Nord-Süd-Politik gebildet. Dazu gibt das Hilfswerk den Nord-Süd-Anwälten vor Ort unter anderem einen Text an die Hand, der die gängigsten „Zwölf Einwände gegen die Entwicklungshilfe" plausibel entkräftet.
Für innerkirchliche Diskussionen, vor allem aber für eine Rüge des Bundeskanzlers höchstpersönlich, sorgte die entwicklungspolitische Wahlkampfinitiative des *BDKJ*, die dieser im Rahmen seiner zusammen mit Misereor in jedem Jahr durchgeführten Jugendaktion lancierte. Unmißverständlich wurden dabei die Jugendlichen aufgefordert, der Bundesregierung ein „Armutszeugnis" (ein Zeugnis über Maßnahmen zur weltweiten Armutsbekämpfung) auszustellen. Die vorgeschlagene Benotung des BDKJ-Bundesvorstandes bewegte sich dabei zwischen „knapp ausreichend" und „mangelhaft". Beide, Misereor und der BDKJ beteiligen sich aber auch an der internationalen Entschuldungsinitiative „Erlaßjahr 2000". Deren Ziel ist es, zur Jahrtausendwende für die Länder mit niedrigen und mittleren Einkommen einen umfangreichen Schuldenerlaß zu erreichen.

Die in den verschiedenen Initiativen erhobenen Forderungen und Kritikpunkte konzentrieren sich dabei im wesentlichen auf drei Bereiche: Erstens die Forderung, das *Budget* für Entwicklungshilfe überhaupt zu erhöhen. Dazu erinnern die Organisationen an die Selbstverpflichtung der Industrieländer beim UN-Umweltgipfel in Rio 1992, 0,7 Prozent des Bruttosozialproduktes in die öffentliche Entwicklungshilfe investieren zu wollen; aktuell sind es in Deutschland aber etwa nur 0,3 Prozent. Konkret soll vor allem der Anteil der für soziale Kernaufgaben eingesetzen Mittel erhöht werden.
Zweitens drängen die Entwicklungsorganisation, endlich die erforderlichen institutionellen Rahmenbedingungen dafür zu schaffen, daß Nord-Süd-Politik als *Querschnittaufgabe* umgesetzt werden kann: Alle politischen Entscheidungen sollten auf ihre soziale und ökologische Verträglichkeit für die Eine Welt überprüft werden.
Der dritte Punkt ist wohl der am schwersten in die Öffentlichkeit zu vermittelnde: Die Forderung nach einem Umsteuern auch in den westlichen Industriestaaten in Richtung einer „tragfähigen Entwicklung". Auf ihre Weise seien, so die Formulierung etwa des „Memorandums 98", auch die Industriestaaten „fehlentwickelt".

Für solchermaßen komplexe und unpopuläre Themen Lobbyarbeit zu machen, ist schwierig und in jedem Fall mit einem hohen Frustrationspotential behaftet, in Wahlkampfzeiten zumal. Dennoch, selbstbewußt sollte die deutsche Dritte-Welt-Szene auftreten, ermahnt VENRO seine Organisation und Gruppen vor Ort. Die zur Kampa-

gne veröffentlichte Argumentationshilfe ermutigt: Es gebe sehr viel kleinere Interessengruppen im Land, die sich in den Wahlkampf einmischten und oft genug ihre Forderungen auch durchzusetzen wüßten. Allein aber im kirchlichen und kirchennahen Umfeld sind, so die Schätzung von VENRO, über 10 000 Aktionsgruppen, Dritte-Welt-Kreise, Eine-Weltgruppen aktiv. Vorsichtig geschätzt engagierten sich etwa 300 000 Deutsche in ihrer Freizeit und ehrenamtlich in der Dritte-Welt-Arbeit. *fo*

Symptomatisch

Mit Verfassungsreformen tut sich nicht nur Italien schwer

Fast anderthalb Jahre arbeitete in Italien die sog. Bicamerale, eine gemeinsame Kommission aus Mitgliedern des Senats und des Abgeordnetenhauses, an Vorschlägen für eine Verfassungsreform. Die Beratungen der Kommission unter dem Vorsitz des Chefs der Linksdemokraten, *Massimo D'Alema*, der so gut wie alle führenden Köpfe der im römischen Parlament vertretenen Parteien angehörten, wurde zumindest von der politisch interessierten und urteilsfähigen Öffentlichkeit trotz aller Zweifel am zu erwartenden Ergebnis mit beträchtlichen Hoffnungen begleitet.

Die durch die Einführung eines (begrenzten) Mehrheitswahlrechtes und den Sieg der Mitte-Links-Koalition bei den Parlamentswahlen 1996 erreichte einstweilige größere politische Handlungsfähigkeit und Stabilität, die allein den Weg zur Europäischen Währungsunion freimachen konnte, sollte durch eine Verfassungsreform untermauert werden. Ihr Ziel war es, dem politischen System des Landes schärfere Konturen zu geben.

Es wurde verhandelt, gefeilscht und formuliert, es wurden Kompromisse geschlossen, mehr fragwürdige als vernünftige, doch ging es immerhin voran. Als es aber in den ersten Junitagen zum parlamentarischen Schwur kam, scheiterte das gesamte Projekt, noch bevor endgültig darüber abgestimmt werden konnte, *formell* an der Umschreibung der Vollmachten des nach den Vorschlägen der Bicamerale künftig durch Volkswahl zu bestimmenden Staatsoberhauptes, dem – ebenfalls auf Vorschlag der Kommission – erweiterte Kompetenzen zugewiesen werden sollten, *politisch* am Meinungswechsel von *Silvio Berlusconi* und dessen rechtsbürgerlicher Bewegung „Forza Italia".

Die Kehrtwendung des Führers der Rechtsopposition hatte freilich weniger mit dem vorgesehenen (eingeschränkten) Präsidialsystem zu tun, für das sich Berlusconi gegen eine Grundströmung in der gegenwärtigen Regierungskoalition, die sich eher für eine Stärkung der Position des Regierungschefs nach deutschem Muster erwärmte, ausgesprochen hatte, als vielmehr mit einer Reform der Justizverfassung, von der sich der Mediengroßunternehmer und Regierungschef von 1994/95 kaum einen Ausweg aus seinen strafrechtlichen Kalamitäten erhoffen konnte.

Ein Rückfall wieder in althergebrachte italienische Verhältnisse, wie nördlich der Alpen die Ereignisse in Rom fast durchwegs kommentiert wurden? Nicht unbedingt, jedenfalls wenn man den Vorgang und seine Folgen nur für sich bzw. innerhalb der Grenzen Italiens betrachtet.

Zum einen bestand, was als Reform verabschiedet werden sollte, aus zu vielen nur halben Sachen. Dies gilt auch für die in die geplante Verfassungsreform mit eingeschlossene *Föderalisierung des Staatsgebietes* auf der Grundlage der bestehenden 20 Regionen. Teile davon waren übrigens vom Parlament bereits gebilligt, man scheiterte aber an der Aufteilung der finanzwirtschaftlichen und fiskalischen Zuständigkeiten. Auch der „Semipresidenzialismo" (nach abgeschwächtem französischem Muster) hätte wohl mehr neue Kompetenzstreitigkeiten als Stabilität und Dynamik in das italienische Gesetzgebungs- und Regierungssystem gebracht.

Zum anderen sind mit dem Scheitern der Reform noch keineswegs alle Wege verbaut. Anders als für Grundgesetzänderungen in Deutschland sind Verfassungsänderungen in Italien nicht in jedem Fall an eine Zweidrittelmehrheit gebunden. Eine zur Reform entschlossene Regierungsmehrheit könnte den Weg des Art. 138 beschreiten. Nach diesem genügt für Verfassungsänderungen die absolute Mehrheit der Abgeordneten, wenn deren Entscheidung durch eine nachträgliche Volksabstimmung bestätigt wird. Und wenn dieser Weg nicht begangen wird, bleibt immer noch das von Wahlrechtsreformern zur Zeit angestrebte *Referendum* zur Abschaffung des noch bestehenden Teilverhältniswahlrechtes, nach dem ein Viertel der Kammerabgeordneten nach dem Verhältniswahlrecht gewählt werden. Käme das Referendum zum Zuge und brächte es das angezielte Ergebnis, bedeutete dies den automatischen Übergang zum reinen Mehrheitswahlrecht.

Das Scheitern des – einstweilen dritten – italienischen Verfassungsreformanlaufs legt freilich nicht nur eine italienische Malaise bloß. Vielmehr ist der Vorgang für die Reformunfähigkeit und den mangelnden Reformwillen europäischer Nachkriegsdemokratien sowie der dabei in Frage stehenden Hindernisse, die beileibe nicht allein im Parteienstaat zu suchen sind, symptomatisch – jedenfalls, soweit es dabei um Verfassungfragen geht. Sie alle, die europäischen Nachkriegsdemokratien, sind in die Jahre gekommen. Sie alle sind, was die Verfassungsorgane, den Staatsaufbau, die Gewaltenteilungsbalance und die politischen Institutionen betrifft, nur noch *begrenzt funktionstüchtig.*

Selbst das Frankreich der V. Republik hat hinreichend zu kämpfen mit den Widersprüchen seines Präsidialsystems und seiner geschichtlich gewachsenen, aber in ein vereintes Europa nicht integrierbaren zentralstaatlichen „indivisibilité". Aber außer einigen Retuschen am Wahlrecht und zaghaften Versuchen einer Verwaltungsdezentralisie-

rung und – demokratisierung ist in Richtung Modernisierung staatlicher Ordnung wenig geschehen.

Deutschland hatte durch die dem Land in den Schoß gefallene Wiedervereinigung die einmalige Chance zu einer den Zeitumständen entsprechenden grundlegenden Revision des Grundgesetzes. Von Randversuchen abgesehen fehlte aber nicht nur der Wille, sondern selbst die Einsicht in den Nutzen einer solchen Revisison. Nicht einmal zu einer halbwegs zielführenden Föderalismusdebatte, deren Notwendigkeit nicht zuletzt durch die Politikblockaden der letzten Monate veranschaulicht wurde, hat es gereicht. Wohl gab es die Gemeinsame Verfassungskommission von Bundestag und Bundesrat, aber viel mehr als ein neuer Artikel 20a, der dem Umweltschutz Verfassungsrang gibt, ist dabei nicht herausgekommen.
Indessen wird nicht nur die politische Handlungsfähigkeit durch Webfehler in den Verfassungen und noch mehr duch ein allzu rigides Verfassungsverständnis gebremst. Die geschriebenen Verfassungen halten auch nicht Schritt mit der *faktischen Entwicklung* der Zivilgesellschaften, weder im Sinne notwendiger Korrektur noch im Sinne produktiver Fortschreibung. Um so mehr werden die Verfassungen selbst Opfer der faktischen Verhältnisse und verlieren an Autorität.

Als es in der Gemeinsamen Verfassungskommission zu einer, wenn auch eher ephemeren Diskussion über die Einführung einer sog. Gemeinsinnklausel in das Grundgesetz kam, ging ein Aufschrei durch die juristische und staatsphilosophische Fachwelt: Verfassungen seien Juristentexte und keine Sozialkatechismen, obwohl inzwischen für jedermann einsichtig ist, daß mit individuellen Grundrechten, da sie primär als Abwehrrechte gegen Staatswillkür durchgesetzt werden mußten, *allein* kein Staat zu machen ist. Erst recht ist nicht schon jede Forderung nach einer entscheidungsfreundlicheren Balance im Bund-Länder-Verhältnis ein Anschlag auf die Werteordnung der Verfassung.
Man schützt Verfassungen nun einmal nicht dadurch, daß man sie abstrakt für unberührbar erklärt (und im Detail dafür um so eifriger ändert), sondern indem man die damit zusammenhängenden institutionellen und normativen Probleme ausdiskutiert, wann und wo sie sich stellen. Italien hat, zumindest was die institutionelle Seite betrifft, einen Durchbruch versucht, anderwo scheut man sogar den Versuch. *se*

Verschoben

Der Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg wird Bischof von Chur

Ein halbes Jahr nach der Errichtung des Erzbistums Vaduz, auf das der umstrittene Churer Bischof *Wolfgang Haas* wegbefördert werden konnte (vgl. HK, Januar 1998, 7), wählte das Domkapitel *Amédée Grab* zum neuen Bischof von Chur. Weil das Wahlergebnis wegen einer Indiskretion bereits am Wahltag vom Schweizer Fernsehen veröffentlicht wurde, konnte die Schweizer Bischofskonferenz, unterstützt vom Apostolischen Nuntius, innerhalb von drei Tagen die päpstliche Bestätigung erreichen.
Dem ernannten Bischof von Chur wird allgemein zugetraut, daß er zur Befriedung der verfahrenen Situation im Bistum der rechte Mann ist. Als er 1987 zum zweiten Weihbischof des Bistums Lausanne, Genf und Freiburg mit besonderer Verantwortung für die Bistumsregion Genf und mit Sitz in Genf ernannt worden war, löste dies im Genfer Protestantismus heftige Reaktionen aus. Den Unmut dieser protestantischen Kreise über die Anwesenheit eines römisch-katholischen Bischofs in der Calvinstadt wuße Weihbischof Grab durch sein Leben und Wirken aber schon bald zu entkräften.

Sein Auftreten in der Öffentlichkeit, auch in der Öffentlichkeit des internationalen Genf, brachte ihm großen Respekt ein: für seine Achtsamkeit, seine diplomatischen Fähigkeiten, seine Klugheit – die Weisheit des Benediktinermönchs. Auch nachdem er 1995 Diözesanbischof von Lausanne, Genf und Freiburg geworden war, blieb er „ein Mann des Dialogs, der Geduld und der Erfahrung" (so die Zeitung „La Liberté"). Mit dieser Einstellung brachte er das Bistum auch auf den Weg der Diözesanen Versammlung AD 2000, den nun sein Nachfolger zu einem guten Ende zu begleiten haben wird (vgl. ds. Heft, S. 361).

Daß Bischof Grab problemlos von einem Westschweizer auf einen Deutschschweizer Bistumssitz wechseln kann, ist in seiner Biographie begründet. Als Bürger von Schwyz (Bistum Chur) wurde Antoine-Marie Grab 1930 in Zürich geboren und ist in Genf aufgewachsen. Die beiden letzten Jahre des humanistischen Gymnasiums verbrachte er an der Stiftsschule Einsiedeln, und in der Abtei Einsiedeln hat er 1953 als Fr. Amédée dann auch die Profeß abgelegt. Der Abtei Einsiedeln diente er viele Jahre als Lehrer, davon zwanzig Jahre als Direttore seines Tessiner Collegio Papio in Ascona.
Als perfekt Dreisprachiger wurde er von der Schweizer Bischofskonferenz, deren Mitglied auch der Abt der Territorialabtei Einsiedeln ist, 1983 zu ihrem Sekretär berufen. Seit dem 1. Januar 1998 ist Bischof Grab Präsident der Schweizer Bischofskonferenz, und diese Aufgabe denkt er auch als neuer Bischof von Chur wahrnehmen zu können, weil dem Präsidenten keine weiteren Arbeitsbereiche zugeteilt sind.

Zu Unmutsäußerungen Anlaß gegeben hat die dem Domkapitel vorgelegte *römische Dreierliste*, die durch eine Indiskretion bekannt gewordene sogenannte Terna. Auf dieser stand kein einziger Priester des Bistums Chur, sondern neben Amédée Grab zwei im Dienst des Heiligen Stuhles stehende Bischöfe, die aus anderen Schweizer Diözesen herkünftig sind: der aus dem Bistum Sitten stammende Bischof *Emil Paul Tscherrig*, Nuntius in Burundi, und der aus dem Bistum

Lausanne, Genf und Freiburg stammende französischsprachige Bischof *Jean-Claude Périsset*, beigeordneter Sekretär im Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen. Wohl hätte das Domkapitel diese auf den römischen Wunschkandidaten zugespitzte Terna zurückweisen können, wenn es ihn nicht hätte wählen wollen. Wäre ein polarisiertes Domkapitel dazu aber überhaupt in der Lage gewesen?

Oder hätte nicht vielmehr Rom seinen Lösungsvorschlag dem Domkapitel auf eine feinere Art genehm machen können? Weihbischof *Henrici* erklärte die Wahl als ein Ergebnis „römischer Klugheit": Ein im Bistum schon bisher Tätiger – Bischof oder Priester – wäre so oder so unmittelbar in die leider noch bestehenden Polarisationen hineingenommen worden, während jetzt die Aussicht besteht, „daß wir diese unglücklichen Polarisationen, die zum Teil auch etwas künstlich geschürt wurden, doch bald überwinden können". Hätte sich diese römische Klugheit nicht auch einer klugen Diplomatie bedienen müssen?
Die Apostolische Nuntiatur teilte die Bestätigung der Wahl mit den Worten mit, Johannes Paul II. habe Bischof Amédée Grab „zum Bischof der Diözese Chur ernannt". Daß eine päpstliche Bestätigung eines rechtmäßig gewählten Bischofs mit den gleichen Begriffen mitgeteilt wird wie eine freie Ernennung durch den Papst, ist nicht erstmalig, so daß zu vermuten ist, daß dies Methode hat: Soll der römische Zentralismus wenigstens in der Begrifflichkeit durchgesetzt werden?

Zu den Aufgaben des neuen Bischofs von Chur gehört deshalb nicht zuletzt die Vorbereitung seiner eigenen Nachfolge, die theoretisch schon in gut sechs Jahren fällig wird. Auch wenn die außerordentliche Lage des Bistums Chur den Sachverhalt, daß es nun von einem Ordensmann geleitet wird, dem zwei Ordensmänner als Weihbischöfe zur Seite stehen, erklärt und verständlich macht, ist die Frage nach dem Bischofsnachwuchs aus dem bistumseigenen Klerus wenn nicht dringlich, so doch bedrängend. *we*

Geistliche Bewegungen: Weltkongreß im Vatikan

Im Rahmen der von ihm angestoßenen Besinnung im Blick auf das Jahr 2000 lud Johannes Paul II. Vertreter geistlicher Bewegungen und Gemeinschaften nach Rom ein. Eine Rede von Kardinal Ratzinger veranschaulichte sowohl die kirchenamtliche Wertschätzung für diese Gruppierungen wie aber auch die Notwendigkeit, hier zu Klärungen und Unterscheidungen zu kommen.

Wenn eines Tages über die wichtigsten Züge des gegenwärtigen Pontifikates nachgedacht werden wird, dann wird man unter anderem auch auf das Phänomen der sogenannten geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften stoßen, das im Pontifikat von Johannes Paul II. deutlicher wahrgenommen und zum Gegenstand öffentlicher Erörterungen wurde. Die Liste dieser Gruppierungen ist ebenso lang wie vielfältig. Nicht jede der Bewegungen, die man heute dazu zählt, ist tatsächlich neu. Die Liste der Bewegungen ist uneinheitlicher, als die geläufige Begrifflichkeit erwarten läßt.

Der theologische Ort geistlicher Bewegungen

Ende Mai trafen sich in Rom Vertreter von insgesamt 56 Bewegungen und Gemeinschaften zu einem großen internationalen Treffen. Mit Blick auf das Jahr 2000 und seiner umfassenden Evangelisierungsinitiative hatte der Papst gerufen – und rund 250 000 Personen kamen. Zunächst 230 Delegierten zu einem mehrtägigen *Kongreß,* schließlich zum Abschluß ein *Tag der Begegnung.* Beobachter meinten, man habe den Petersplatz selten so gefüllt gesehen. Andere sprachen von einem Test für den Umgang mit den Menschenmassen, die man im Heiligen Jahr 2000 zu bewältigen hat.
Verantwortlich für beide Veranstaltungen zeichnete der Päpstliche Laienrat unter seinem neuen US-amerikanischen Präsidenten, Kardinal *James Francis Stafford.* Der Laienrat ist es auch in der Vergangenheit bereits gewesen, der das Gespräch mit diesen Gruppierungen suchte. Mehrfach schon fanden seit Anfang der 80er Jahre internationale Treffen dieser Gruppierungen statt – aber bislang keines von der Größe des jüngsten – so die offizielle Bezeichnung der Veranstaltung – „Weltkongresses kirchlicher Bewegungen" samt dem abschließenden Mammut-Treffen mit dem Papst.
Die offizielle Teilnehmerliste enthielt Namen wie die Arche und die Equipes Notre-Dame, Schönstatt und die Integrierte Gemeinde, die Gemeinschaft der Seligpreisungen, den Chemin Neuf, die Charismatische Erneuerung und die Focolare, Cursillo und den Neokatechumenalen Weg, Oasis und Comunione e liberazione, die Gemeinschaft Sant' Egidio und die Legio Mariens.

Obwohl diese Bewegungen und Gemeinschaften seit geraumer Zeit gerade von Vertretern vatikanischer Dikasterien gerne als vorbildlich hingestellt werden – einige von ihnen sind inzwischen bekannt dafür, daß sie dort, wo sie auftraten, immer wieder erhebliche Konflikte (mit-)verursacht haben (z. B. der Neokatechumenale Weg; vgl. HK, Februar 1997, 66 ff.) Z. T. haben diese Vorgänge bis hinein in Papstreden bereits ihren Niederschlag gefunden. Anderen Gruppierungen ist nicht die Diskussion erspart geblieben, inwieweit sie sektenhafte Züge aufweisen (vgl. HK, Juni 1996, 280 ff., November 1996, 576 ff.).

Vor diesem Hintergrund hat sich eine kirchenamtliche Sichtweise herausgebildet, die auch diese Veranstaltung prägte. Beim abschließenden Treffen auf dem Petersplatz bezeichnete Johannes Paul II. die Bewegungen und Gemeinschaften einerseits als geistliche „Antwort auf die dramatischen Herausforderungen" am Ende des Jahrtausends. Andererseits wies er aber auch darauf hin, daß diese Gruppen sich gehorsam ihren Bischöfen unterordnen und ihre Erfahrungen in die Gemeinden einbringen müßten.

Beginn und Höhepunkt des Kongresses war eine programmatische Rede des Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* über den „theologischen Ort" der Bewegungen in der Kirche. In ihr kam nicht nur Ratzingers Wertschätzung für diese Bewegungen und ihrer kirchlichen Bedeutung zum Ausdruck, sondern auch die Dringlichkeit der Anwendung von „Unterscheidungen und Maßstäbe" – so der Titel des letzten Kapitels der Rede.
Auf den ersten Blick bewegt sich Ratzinger in seinem Referat im wesentlichen im Rahmen dessen, was auch bisher schon von römischer Seite hierzu zu hören war: Einerseits hob er die „missionarische Kraft" hervor, die diesen Bewegungen innewohne. In ihnen habe sich gewissermaßen der Heilige Geist „selbst wieder zu Worte gemeldet", zu einer Zeit, die ansonsten als „winterliche Periode der Kirche" wahrgenommen wurde.

Vorrang der Universalkirche vor der Ortskirchen

Zugleich wies er auf Tendenzen zur „Ausschließlichkeit" hin, zu „einseitigen Akzentsetzungen", zur „Unfähigkeit, sich ins Leben der Ortskirchen einzufügen". Er sprach von „Reibungen" zwischen Ortskirchen und Bewegungen, „an denen in unterschiedlicher Weise beide Seiten schuldig waren". So deutlich er die real existierenden Probleme jedoch auch benannte, er relativierte sie zugleich, indem er sie als bloße „Kinderkrankheiten" einstufte. Seine Lösungsperspektive bei problematischen Entwicklungen besteht im wesentlichen in dem, was er eine „Erziehung durch den Heiligen Geist" und durch die „kirchliche Obrigkeit" nannte. Ortskirchen und Bewegungen müßten „voneinander lernen, sich reinigen lassen, sich ertragen..." Ratzinger rief die Bewegungen auf, sich den Forderungen des „Ganzen der Kirche" zu unterwerfen. Er verpflichtete sie auf die „Liebe zur Einheit der Kirche".

Ratzinger beließ es jedoch nicht bei einer Gegenüberstellung von Chancen und Gefahren. Sein zentrales Anliegen war es, den Bewegungen ihren Ort im Miteinander von Orts- und Universalkirche zuzuweisen. Grundlage dieser Zuweisung ist eine Argumentationsfigur, die im sogenannten Communio-Papier von 1992 (vgl. HK, Juli 1992, 319 ff., September 1992, 397) umstrittene Bekanntheit gerade auch in der Ökumene erhalten hatte.

Im Mittelpunkt der Position Ratzingers steht der von ihm wiederholt vertretene *Vorrang der Universalkirche vor den Lokalkirchen.* Ratzinger unterscheidet zwischen dem Apostelamt als universalkirchlichem Amt einerseits und dem Bischofsamt als Vorstehern von Ortskirchen andererseits. Die Kirche sei keine Föderation von Ortskirchen. Im Begriff der Apostelnachfolge stecke ein „Überhang über das bloß ortskirchliche Amt hinaus". Apostelnachfolge könne sich nicht im ortskirchlichen Amt erschöpfen. Ratzinger betont hier erneut den Stellenwert des „universalen, die ortskirchlichen Dienste überschreitenden Elements". Ein Überblick über die Entwicklung des Mönchtums und der Orden soll belegen, daß sich christliche Nachfolge nicht in ortskirchlichen Formen erschöpft.
Natürlicher Ansprechpartner für Bewegungen dieser Art ist für Ratzinger die Universalkirche, personifiziert durch das *Petrusamt.* „Das Papsttum hat die Bewegungen nicht geschaffen, wurde aber ihr wesentlicher Anhalt in der Struktur der Kirche, ihr ekklesialer Rückhalt". Eine Kirche mit ausschließlich „ortskirchlicher Struktur" sieht Ratzinger als „verarmt", „verkümmert" an. So wie er das Petrusamt die bloß ortskirchliche Struktur aufbrechen sieht, betont er, daß es in der Kirche immer auch „Dienste und Sendungen geben" müsse, „die nicht rein ortskirchlicher Natur sind, sondern dem Auftrag für das Ganze und der Ausbreitung des Evangeliums dienen".
Der Präfekt der Glaubenskongregation tritt dafür ein, daß es auch außerhalb ortskirchlicher Verantwortung und Zuständigkeit legitime Formen kirchlichen Lebens in Form apostolischer Bewegungen gebe. Ratzingers Ausführungen erinnern an Diskussionen bei der Bischofssynode über die Laien von 1987, in denen Ortsbischöfe für die Anerkennung ihrer Verantwortung und Zuständigkeit geistlicher Bewegungen gegenüber eintraten.

Plädoyer gegen pastoralen Uniformismus

Vor dem Hintergrund verbreiteter Klagen über innerkirchlichen Zentralismus und eine allzu pessimistische Sicht von Pluralität verwundert es, bei Ratzinger ein Plädoyer für die Multiformität kirchlicher Strukturen zu lesen: „Es muß... den Ortskirchen, auch den Bischöfen zugerufen werden, daß sie keinem Uniformismus seelsorglicher Gestaltung und Planungen huldigen dürfen."
In der Sache handelt es sich um eine deutliche Kritik an der Haltung mancher Bischöfe in dieser Angelegenheit, wenn er fortfährt: Die Bischöfe „dürfen nicht ihre eigenen Pastoralpläne zum Maßstab dessen erheben, was dem Heiligen Geist erlaubt ist zu wirken: vor lauter Planungen könnten die Kirchen undurchlässig werden für den Geist Gottes, für die Kraft, von der sie leben. Es darf nicht sein, daß alles sich einer Einheitsorganisation einfügen muß, lieber weniger Organisation und mehr Geist!"

Es dürfe – so Ratzinger nicht einen Begriff von „communio" geben, in dem

„Konfliktvermeidung zum höchsten pastoralen Wert wird". „Der Glaube ist immer auch Schwert und kann gerade den Konflikt um der Wahrheit und der Liebe willen fordern... Ein Konzept von Kircheneinheit, in dem Konflikte von vornherein als Polarisierung abgetan werden und die innere Ruhe durch den Verzicht auf die Ganzheit des Zeugnisses verkauft wird, wird sich bald als trügerisch erweisen."

Sosehr man einer solchen Auffassung des Umgangs mit Konflikten etwas abgewinnen kann, so erstaunt es doch zu sehen, wie entschieden hier einer der prominentesten Vertreter des Vatikans das Hohelied kirchlicher Vielfalt singt, ein Lied, das sich in anderem Zusammenhang nicht nur, aber gerade auch in Rom geringerer Beliebtheit erfreut.

Ratzinger nimmt im weiteren die Bewegungen nicht nur gegen das „Anathem des Fundamentalismus" in Schutz, sondern stellt den eher kritisch gesehenen Ortskirchen die Frische der Aufbrüche geistlicher Bewegungen gegenüber. Den Ortsbischöfen bescheinigt er damit einigermaßen deutlich Unzuständigkeit in dieser Hinsicht. Der Zuständigkeitsbereich desjenigen Elements von Kirche, das direkt gesamtkirchlicher Verantwortung unterstellt ist, weitet sich so zu Lasten der Ortskirchen aus.

Ein ausgeprägtes Interesse kirchlicher Integration der geistlichen Bewegungen zeigt sich im übrigen an der Begrifflichkeit: Ratzinger spricht von „apostolischen" oder von „kirchlichen" statt von – wie der Sprachgebrauch ist – „geistlichen" Bewegungen. In prinzipiellen Erörterungen der Oppositionen „Institution und Charisma", Christologie und Pneumatologie" sowie „Hierarchie und Prophetie" ist der Präfekt der Glaubenskongregation bemüht, den Überhang an Unerwartetem in diesen Bewegungen theologisch einzugliedern.

Das ortschristliche Christentum ist vielfältiger, als es in dieser Optik durchscheint, und die innere Wirklichkeit der Bewegungen durchschnittlicher, vielfältiger und widersprüchlicher, als es diese Sichtweise zu erkennen gibt. Ob der wünschenswerte Ausgleich zwischen beiden notwendigen Elemente kirchlichen bzw. christlichen Lebens auf diese Weise tatsächlich zu schaffen ist, ist fraglich. *K.N.*

Orthodoxie: Rückzug aus dem Ökumenischen Rat?

Im Vorfeld der Vollversammlung von Harare haben sich die Spannungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen orthodoxen Mitgliedskirchen verschärft. Es geht letztlich um die künftige Rolle der Orthodoxie in der ökumenischen Bewegung.

Kurz hintereinander fanden in diesem Frühjahr zwei Treffen orthodoxer Kirchenvertreter statt, bei denen es um die derzeit äußerst gespannten Beziehungen zwischen der Orthodoxie und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) ging. Vom 29. April bis 2. Mai kamen – eingeladen vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios – Delegierte aller orthodoxen Kirchen auf Initiative der russischen und der serbischen Kirche in Thessaloniki zusammen. Vom 7. bis 13. Mai folgte in Damaskus ein orthodoxes Vorbereitungstreffen für die bevorstehende Achte Vollversammlung des ÖRK in Harare, bei dem neben den orthodoxen auch die altorientalischen Kirchen vertreten waren.

Wenn es nach dem Schlußkommuniqué des Treffens von Thessaloniki geht, werden die orthodoxen Delegierten an der Vollversammlung in Harare nur mit *Einschränkungen* beteiligt sein: Sie sollen nicht an gemeinsamen Gebeten und Gottesdiensten teilnehmen, ebensowenig an Abstimmungen „außer in einigen bestimmten Fällen, die Orthodoxe betreffen, und nur mit gegenseitiger Übereinstimmung". In Damaskus war man sich in dieser Frage nicht einig. Die einen votierten für Teilnahme ohne Beteiligung an Abstimmungen, andere für Stimmenthaltung bei Abstimmungen, wieder andere für uneingeschränkte Beteiligung der orthodoxen Delegierten.

Radikalkritik und große Vorbehalte

Die orthodoxe Kirche *Georgiens* wird in Harare nicht vertreten sein. Sie hatte im Mai 1997 ihren Austritt aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen erklärt (vgl. HK, Juli 1997, 375). Vor kurzem kündigte die *bulgarische* Kirche ihren Austritt aus dem ÖRK an, der nach der bevorstehenden Vollversammlung vollzogen werden soll. In der *serbischen* und der *russischen* Kirche stehen die Kirchenleitungen seit Jahren unter massivem Druck von starken Strömungen in den eigenen Reihen, die einen Austritt aus dem Ökumenischen Rat fordern und darüber hinaus den Ökumenismus generell als „Häresie" verwerfen.

Diesen Druck bekam nicht zuletzt ÖRK-Generalsekretär *Konrad Raiser* bei seinem nach längerem Hin und Her zustandegekommenen Besuch in Moskau vom 30. Januar bis 4. Februar dieses Jahres zu spüren. Bei Gesprächen in der Geistlichen Akademie von Sergijew Possad (zur kommunistischen Zeit: Sagorsk) erntete Raiser von einem Teil der Anwesenden Pfiffe und laute Proteste; man hielt ihm „Go home!"-Plakate entgegen (Glaube in der 2. Welt, Nr. 5/98, S. 14).

Im Abschlußdokument von Thessaloniki verurteilten die Delegierten der orthodoxen Kirchen einstimmig „jene Gruppen von Schismatikern, aber

auch bestimmte extremistische Gruppen innerhalb der authokephalen Orthodoxen Kirchen, die das Thema des Ökumenismus zur Kritik an der Kirchenführung und zur Herabsetzung ihrer Autorität benutzen und damit zugleich bemüht sind, Unstimmigkeiten und Spaltungen in der Kirche auszulösen" (Orthodoxie Aktuell, Mai 1998). Der Austritt der georgischen Kirche aus dem ÖRK erfolgte unter dem Druck einer drohenden Kirchenspaltung, gegen den Willen von Patriarch *Ilia*, der von 1979 bis 1983 einer der Präsidenten des Rates war.

Der Ergebnistext von Thessaloniki ist erkennbar darum bemüht, der orthodoxen Radikalkritik am ÖRK bzw. an den ökumenischen Beziehungen überhaupt Wind aus den Segeln zu nehmen. So heißt es etwa in bekenntnishaftem Stil, in den vielen Jahren der orthodoxen Teilnahme an der ökumenischen Bewegung habe „kein einziger Vertreter dieser oder jener autokephalen Orthodoxen Kirche je die Orthodoxie verraten". Diese Vertreter hätten vielmehr in voller Übereinstimmung mit den kirchlichen Kanones, der Lehre der Ökumenischen Konzilien und mit der „Heiligen Überlieferung der Orthodoxen Kirche" gehandelt.

Aber auch bei orthodoxen Hierarchen und Theologen, die grundsätzlich eine weitere Mitgliedschaft im ÖRK und die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung befürworten, gibt es beträchtliche Vorbehalte gegenüber Teilen der inhaltlichen Arbeit des Ökumenischen Rates, ist man mit der Struktur des ÖRK bzw. dem Platz der Orthodoxie innerhalb der bestehenden Strukturen nicht zufrieden. Die entsprechenden Beanstandungen und Vorwürfe sind schon seit längerer Zeit auf der Tagesordnung: Streitpunkte sind vor allem die Frauenordination, die Haltung zur Homosexualität, der Dialog mit den Weltreligionen und das strukturelle Übergewicht der protestantischen Kirchen im ÖRK über die Orthodoxie.

Die Schlußerklärung von Thessaloniki rekapituliert dementsprechend, bei der letzten Vollversammlung 1991 in Canberra und bei den Sitzungen des ÖRK-Zentralkomitees seit 1992 hätten die orthodoxen Delegierten entschieden „gegen die Interkommunion mit Heterodoxen, gegen die inklusive Sprache, die Weihe von Frauen, die Rechte sexueller Minderheiten und bestimmte Tendenzen zu einem kirchlichen Synkretismus" Stellung bezogen. Ihre Erklärungen zu diesen Fragen habe man aber als Erklärungen von Minderheiten betrachtet; sie hätten als solche nicht auf das Prozedere und den „moralischen Charakter" des ÖRK einwirken können.

Umstrukturierung nach „Kirchenfamilien"?

Der Bericht über das Vorbereitungstreffen in Damaskus, der mit einer theologischen Betrachtung zum Thema von Harare („Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung") aus orthodoxer Sicht beginnt, formuliert die Kritikpunkte zurückhaltender und verständigungsbereiter, sowohl im Blick auf gemeinsame Gottesdienste wie auf die Sexualmoral. So heißt es etwa, die Behandlung von Fragen der sexuellen Orientierung unter der Flagge der Menschenrechte habe negative wie positive Aspekte. Die Orthodoxen wollten sich aber nicht unter Berufung auf die Menschenrechte von der Feststellung abbringen lassen, daß gewisse Lebensstile und Verhaltensweisen nicht gottgewollt seien.

Der Text nimmt Bezug auf die Bemühungen um eine Verständigung über ein gemeinsames Selbstverständnis und eine gemeinsame Vision des ÖRK, die schon weit gediehen sind (vgl. HK, November 1997, 583 ff.) und auch die Vollversammlung von Harare mitprägen sollen. In diesem Zusammenhang bekräftigen die orthodoxen und altorientalischen Vertreter die Notwendigkeit eines „Wandels, der eine effektivere Präsenz und ein wirksameres Zeugnis" sowie eine konstruktivere und engagierte Beteiligung der Orthodoxie im Ökumenischen Rat ermöglichen würde. Im Abschlußdokument des Treffens von Thessaloniki ist sogar von einer „radikalen Umstrukturierung" des ÖRK zugunsten einer aktiveren orthodoxen Mitarbeit die Rede.

Es gibt in diesem Zuammenhang Überlegungen von orthodoxer Seite, den ÖRK künftig nach „Kirchenfamilien" zu strukturieren, um so etwa zu verhindern, daß orthodoxe Positionen von der durch Neuaufnahmen immer größer werdenden protestantischen Mehrheit der Mitgliedskirchen überstimmt werden. Als Vorbild könnte dabei der Rat der Kirchen im Nahen Osten (MECC) dienen, der in vier „Kirchenfamilien" gegliedert ist. Darauf hatte auch der Vorsitzende des ÖRK-Zentralausschusses, der armenische Katholikos *Aram I.*, bei dessen letzter Sitzung im September 1997 hingewiesen. Aram machte sich in seinem Bericht bei der Tagung einerseits zum Sprecher der orthodoxen Reserven gegenüber dem ÖRK, forderte aber gleichzeitig die Orthodoxie dazu auf, „kreative Dialogbeziehungen zu anderen Kirchen" aufzunehmen.

Und der katholisch-orthodoxe Dialog?

In einem Brief vom 8. Mai an die Oberhäupter aller altorientalischen und orthodoxen Kirchen unterbreitete Katholikos Aram eine Reihe von Vorschlägen für eine möglichst baldige intensive Diskussion über die orthodoxe Mitarbeit im ÖRK. Er befürwortete nicht zuletzt die vom Treffen in Thessaloniki geforderte Errichtung einer „Gemischten Theologischen Komission" aus Vertretern der orthodoxen und der nichtorthodoxen ÖRK-Mitgliedskirchen.

Ein erstes Treffen dieser Kommission war zunächst schon für Ende Juni angesetzt. Es wurde aber dann kurzfristig wieder abgesagt, nachdem sich gezeigt hatte, daß ein Teil der Eingeladenen den Termin nicht wahrnehmen konnte. Der Ökumenische Patriarch begründete die Bitte um Aufschub des Treffens damit, daß die

Vielschichtigkeit der Probleme auf orthodoxer Seite mehr Zeit für die Vorbereitung der Kommissionsarbeit erfordere. Ob die Kommission noch vor oder erst nach der Vollversammlung von Harare zusammentritt, ist noch offen.

Soviel ist sicher: Ein Austritt der Orthodoxen würde das Ende des Ökumenischen Rates der Kirchen bedeuten, zu dem schließlich von Anfang an orthodoxe Kirchen gehört haben. Durch einen Austritt der Russischen Orthodoxen Kirche würde der ÖRK seine zahlenmäßig stärkste Mitgliedskirche verlieren. Gleichzeitig ist die Orthodoxie schon durch den Rückzug der georgischen und möglicherweise der bulgarischen Kirche aus dem ÖRK in einer wichtigen Frage bezüglich ihres ökumenischen Engagements gespalten: Die Situation ist also für beide Seiten, sowohl für den Rat bzw. seine Genfer Zentrale wie für die Orthodoxie, ausgesprochen unbequem und mit Risiken behaftet.

Es führt vermutlich kein Weg an einer Strukturveränderung beim ÖRK vorbei, die den orthodoxen Kritikpunkten möglichst weit Rechnung trägt. Einiges wird auch von der Vollversammlung in Harare abhängen: Käme es dort zu einem Eklat, vergleichbar mit dem Auftritt der koreanischen Theologin *Chung Hyun-Kyung* in Canberra 1991 (vgl. HK, April 1991, 181), könnte das Faß zum Überlaufen kommen. Entscheidend ist allerdings, wie die Orthodoxie in den kommenden Jahren mit dem Spagat zwischen grundsätzlichen, wenn auch kritischen Befürwortern und radikalen Gegnern ökumenischer Beziehungen und Gespräche zurechtkommt. Das betrifft nicht nur ihr Verhältnis zum ÖRK, sondern auch das zur katholischen Kirche. Die Kommission für den *katholisch-orthodoxen Dialog* hat schließlich seit 1993 nicht mehr getagt und wird auch dieses Jahr nicht zu einer Plenarsitzung zusammenkommen. *U. R.*

Ulrich Ruh

Fest der radikalen Mitte

Der 93. Deutsche Katholikentag in Mainz

Unter dem Leitwort „Gebt Zeugnis von eurer Hoffnung" fand vom 10. bis 14. Juni in Mainz der 93. Deutsche Katholikentag statt. Mit über 40 000 Teilnehmenden, darunter 25 000 Dauerteilnehmern, war es ein eher kleiner Katholikentag. Das in seiner programmatischen Gestaltung erneut vielfältige und bunte Treffen war zugleich Feier eines Doppeljubiläums: Vor 150 Jahren fand in Mainz der erste Katholikentag überhaupt, vor 50 Jahren der erste nach Krieg und Nazizeit statt.

Fast schien es im Vorfeld des Mainzer Katholikentages so, als könne diesmal das sonst eher nur beiläufig wahrgenommene Logo das Leitwort verdrängen, beziehungsweise sich ersteres ausgesprochen kontraproduktiv auf letzteres auswirken. „Flipper" als Wappentier der Katholiken für das kommende Jahrtausend war wohlfeile Beute der Spötter, aber auch willkommener Anlaß für ätzende Kritik an einer insgesamt abgelehnten Entwicklung: Mit dem lustig aus dem Wasser springenden Delphin hätten sich die Katholikentagsorganisatoren nun endlich offen zur eigenen Belanglosigkeit bekannt, zu einer Beliebigkeit, die längst das Signum einer mehr und mehr zum „Event" degenerierenden Veranstaltung sei. Zwei Jahre nach dem Kruzifixurteil habe das größte Katholikentreffen in unserem Land sein eigentliches und einziges Symbol, weil zu sperrig für den Zeitgeist, nun selbst abgeräumt. Die tatsächlich etwas krampfhaften Versuche, dem als Freund der Menschen geltenden Meeressäuger mit Verweisen auf altkirchliche Quellen theologische Dignität zu verschaffen, machten die Sache nur noch schlimmer.

Wer mit der Häme über das Logo sein maliziöses Bedürfnis noch nicht befriedigt, seinem Kirchenfrust noch nicht ausreichend Luft verschafft hatte, mußte in dem 600 Seiten starken offiziellen Katholikentags-Programm bei insgesamt 1200 Veranstaltungen nicht lange suchen, um die Anklage zu verschärfen: Gerne wurde dazu auf Angebote zurückgegriffen wie das „Bodypainting" im umfangreichen und durchaus vielfältigen Programm des schon traditionellen und immer stark frequentierten Frauenzentrums oder den „Trommelworkshop" im neu dazugekommenen Männerzentrum.

Ein Nebeneinander unterschiedlicher Erwartungen und Bedürfnisse

Dabei hatte das zusammen mit der Diözese Mainz verantwortliche Zentralkomitee der deutschen Katholiken mit dem Leitwort „Gebt Zeugnis von eurer Hoffnung" für diesen Katholikentag ein anspruchsvolles, programmatisches und ausgesprochen herausforderndes Motto gewählt. Die Botschaft verbindlicher Harmlosigkeit ließ sich mit diesem Leitwort sicherlich nicht assoziieren. Unmißverständlich stand es zuallerst für den Anspruch, daß, so eine der Interpretationen des ZdK-Präsidenten *Hans-Joachim Meyer*, Kirche nicht am Rand, sondern in der Mitte der Gesellschaft ihren Ort sucht.

Damit taugte das Leitwort in Mainz auch zur verbindenden Klammer: Um die auf dem Katholikentag zusammenlaufenden innerkirchlichen Diskussionsprozesse einerseits, besonders die in den Monaten vor dem Großtreffen alles dominierende Auseinandersetzung um den Verbleib der katholischen Schwangerschaftsberatungsstellen im staatlichen System; andererseits aber auch um die aktuellen, sich nicht zuletzt an der Frage des Religionsunterrichts entzündenden Debatten im Spannungsfeld Kirche, Staat und Gesellschaft. Dagegen war in den vergangenen Jahren oft genug einiges an Sprachakrobatik verlangt gewesen, um das zwangsläufig früh festgelegte Leitwort des Katholikentages mit den offiziellen oder auch „heimlichen" Themen in Zusammenhang zu bringen, den der zeitgeschichtliche Kontext in Programm und Debatten diktiert hatte.
Unter dem Leitwort „Gebt Zeugnis von der Hoffnung" ließen sich in Mainz auch die so zahlreichen wie vielfältigen Erwartungen und Bedürfnisse der Teilnehmenden sammeln. Denn auch in Mainz suchten, wie bei den vorangegangenen Katholikentagen auch, die einen schlicht nur Rückenstärkung und die Begegnung mit Gleichgesinnten, wollten andere ihren Verband, das Engagement ihrer Organisation präsentieren, für ihre Anliegen werben, auf die sanfte oder auch – wie im Fall einiger „Lebensschützer" – auf die rabiate Art. Die einen kamen wegen des überaus vielfältigen spirituellen Programms, nicht nur aber besonders auch in dem seit 1978 zum Katholikentag gehörenden geistlichen Zentrum, andere wegen der zahlreichen „Zeugen" aus der sogenannten Dritten Welt und wieder andere suchten schlicht inhaltliche Information, oft genug für das eigene Engagement in den Gemeinden, in Gruppen und Initiativen zu Hause. Und nicht zuletzt wird auch das kulturelle Programm des Katholikentages, auch in Mainz gab es darunter wieder eine ganze Reihe von Uraufführungen, mehr und mehr zu einem Magneten.

Appell zur Rückkehr in die „radikale Mitte"

Dieses mehr oder weniger verbundene Nebeneinander an Interessen und Erwartungen zusammen mit dem höchst vielfältigen Programm ließ auch am Mainzer Katholikentag keines der vorschnell verpaßten Etiketten haften, ließ auch keine einfache Bilanz über Erfolg oder Mißerfolg zu. Können die Statistik, volle Säle oder leere Stuhlreihen der Maßstab sein? Das hieße beispielsweise, daß die in Mainz sowieso unterrepräsentierten *europapolitischen* Themen, vor allem die Frage nach dem Ost-West-Dialog, der in Dresden vor vier Jahren noch, den genius loci nutzend, ein „Renner" war, schlicht durchgefallen wären.

Bei all der Vielfalt, Buntheit und der in das Treffen hineingetragenen Konflikte – auch im Vorfeld dieses Katholikentages hatte es Störfeuer aus Fulda gegeben – konnte es doch ein integratives Potential entfalten, gerade auch in seinen zentralen Veranstaltungen. *Die* eine zentrale Botschaft haben Katholikentage schon lange nicht mehr. Die im Leitwort verlangte Rechenschaft über die uns Christen tragende Hoffnung ließ sich jedoch stimmig entfalten zu dem zentralen doppelten Appell des Bischofs der gastgebenden Diözese, *Karl Lehmann*, beim Abschlußgottesdienst: zum Signal gegen Müdigkeit, Lähmung, grassierende Resignation und Mutlosigkeit zum einen, zum anderen besonders aber auch zur Aufforderung an alle Kritiker, Reformer, an die Unzufriedenen und die längst zu Einzelgängern Gewordenen, doch wieder von den Rändern zu einer gemeinsamen „radikalen Mitte in Glaube und Kirche" zurückzukehren.

Wenn auch bei diesem Katholikentag keine politischen Resolutionen und Manifeste verabschiedet wurden, gab es doch in allen Veranstaltungen mit sozial- und gesellschaftspolitischer Aufgabenstellung ebenso wie bei den Großveranstaltungen und in zahlreichen Predigten ein immer wiederkehrendes Motiv: die entschiedene Einrede gegen die Ökonomisierung aller Lebensbereiche, gegen die Verrechnung des Menschen und seiner Bedürfnisse in einem Kosten-Nutzen-Kalkül, gegen die Leistungsfähigkeit als Maßstab der Menschenwürde, gegen eine Herrschaft des Egoismus in einem ungezügelten Kapitalismus ohne Wertfundament. Diese „Botschaft" allerdings schon als das katholische Plädoyer für einen Regierungswechsel in Bonn werten zu wollen, wäre angesichts der dabei meist um Ausgewogenheit und Differenzierung bemühten Formulierungen übertrieben.

Ein programmatischer Trend bestätigte sich jedoch in Mainz in jedem Fall. Mehr und mehr gewinnt das *spirituelle Angebot* an Bedeutung, und zwar ebenfalls in seiner ganzen Vielfalt: dem kaum zu überschauenden Angebot an Eucharistiefeiern (der „indische Gottesdienst" und die Messe nach dem sogenannten „Zaire-Ritus" eingeschlossen), den methodisch abwechslungsreichen Bibelarbeiten und verschiedenen Meditationsformen. Gesucht wird immer stärker auch die im geistlichen Zentrum angebotene Möglichkeit zum persönlichen Gespräch. Von daher könne von einem „frommen Katholikentag" geredet werden, bestätigten auch Bischof Karl Lehmann und der ZdK-Präsident. Der endgültige Abschied von einer politischen Prägung des Katholikentages läßt sich trotz dieser Entwicklung bislang dennoch nicht begründet behaupten. Der direkte Vergleich mit den Katholikentagen der frühen Nachkriegszeit oder auch denen der 80er Jahre, von der Nachrüstungsdebatte geprägten, hinkt.
Kaum überraschend trennten sich bei manchen Angeboten auch nur die Generationen. Daß unter den Jugendlichen und jungen Erwachsenen unter Dreißig, die in Mainz wieder fast die Hälfte der über 40 000 Teilnehmenden (darunter 25 000 Dauerteilnehmer) bildeten, einige das „Event" suchen, ist weder überraschend noch problematisch. Wie bei jedem Katholikentag zuvor kürten diese auch wieder den (heimlichen) Star des Treffens: In Mainz hingen sie an den Lippen des für mehrere Veranstaltungen engagierten charismatischen, sanften und in seiner Botschaft und Lebensweise authentischen Bischofs *Jacques Gaillot*, 1995 als Bischof von Evreux seines Amtes enthoben und auf den Titularsitz von „Partenia" ver-

setzt Aber auch der gerade 70 Jahre gewordene, als „Vater der Befreiungstheologie" apostrophierte *Gustavo Gutierrez* fand sein begeistertes, ihn selbst sichtlich etwas verstörendes Auditorium.

Zahlreiche Veranstaltungen des Katholikentages zeigten dabei mit großer Trennschärfe auch den Unterschied: Zwischen der christlichen Botschaft der Hoffnung auf der einen Seite und einer sorglosen Fröhlichkeit auf der anderen, dem Versprechen etwa des immerwährenden „good feeling" der Werbeindustrie, einem realitätsvergessen dahingesagten „Alles wird gut". Dazu zählten zuallererst die persönlichen Zeugnisse der Hoffnung, so etwa das des früheren Bremer Bürgermeisters *Hans Koschnik* mit Blick auf seine Erfahrungen als EU-Administrator für Mostar.
Zahlreiche Veranstaltungen suchten „der Hoffnung ein Gesicht zu geben". Dazu gehörten auch die eindrücklichen Schilderungen des Ringens um Frieden und Versöhnung in Ruanda, Südafrika, in Bosnien/Sarajevo oder auch Guatemala. Sie alle gaben ein Zeugnis der Hoffnung, wider jede „Vernunft" und oftmals in ausweglosen Situationen. Zur konzentrierten theologischen Arbeit am Begriff der Hoffnung, der Verhältnisbestimmung und Abgrenzung zur Illusion und zur Utopie hatte man nach Mainz unter anderen den Autor der „Theologie der Hoffnung", den evangelischen Tübinger Systematiker *Jürgen Moltmann* geladen.

Ob es dem Katholikentag, den dort unter dem wieder und wieder aufgegriffenen Leitwort geführten Diskussionen und Auseinandersetzungen gelang, ein über die vier Tage hinausreichender Hoffnungs-Impuls in den kirchlichen Alltag, oder gar in die Gesellschaft hinein zu formulieren – woran sollte sich dies messen lassen? Wie in den Jahren zuvor fand der Katholikentag, einmal stärker mit seinen offiziellen Aussagen, ein anderes Mal mehr mit seinen Kuriosa oder auch Konflikten, ein starkes Medienecho. Und doch mußte er ganz selbstverständlich das Interesse der Öffentlichkeit etwa mit dem zeitgleich stattfindenden DGB-Kongreß, erst recht aber mit dem Start der Fußball-Weltmeisterschaft teilen. Manche Kritik an der gerade gesellschaftlichen Belanglosigkeit des Katholikentages aber scheint sich aus heillos nostalgischen Vorstellungen zu nähren.

Der Katholikentag – eine Erfolgsgeschichte?

Der Versuchung zu romantischer Verklärung besserer Zeiten, als Katholiken und besonders auch ihre Laienverbände kämpferisch für die eigene Sache eintraten, aber auch auf die Gestaltung ihres Landes Einfluß nahmen und gerade der Sozialkatholizismus seine geistige Macht entfalten konnte, als Katholikentage auch politisch machtvolle Massendemonstrationen waren, ist der zum siebten Mal nach Mainz geladene Katholikentag nicht erlegen, obwohl Gelegenheit bestanden hätte. Schließlich galt es beim Katholikentag ein Doppeljubiläum zu feiern.
Vor 150 Jahren fand, noch als „Generalversammlung des Katholischen Vereins Deutschlands", der erste Katholikentag statt. 1948 feierte man – das Leitwort lautete damals „Nicht klagen, handeln" – im noch zerstörten Mainz den ersten Katholikentag nach nationalsozialistischem Regime und Weltkrieg (vgl. HK, Mai 1998, 230ff.). Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken beging das Jubiläum in festlichem Rahmen und selbstbewußt, keinesfalls triumphalistisch. Die Konfrontation mit der eigenen Tradition nutzte man eher zur kritischen Anfrage, zur Klärung der heute anstehenden Aufgaben.

ZdK-Präsident *Hans Joachim Meyer* verwies dazu während der Hauptveranstaltung des Katholikentages am Samstagabend auf den untrennbaren Zusammenhang von Glauben und Freiheit als der zentralen Herausforderung für die Katholiken, damals wie heute. Die Gründungsväter seien überzeugt gewesen, daß es keinen freiheitlichen Staat ohne die Freiheit für den Glauben und ohne die Freiheit für die Kirche gebe; ein freiheitlicher Staat, eine freiheitliche Gesellschaft keinen Bestand haben würde, wenn sie nicht auf christlichen Werten gründeten. Nichts aber habe diese Überzeugung an Bedeutsamkeit eingebüßt. Auch wenn Freiheit nicht nur Chance und Offenheit bedeute, sondern auch Risiko und Versuchung – was wäre dies für ein Glaube, der sich vor der Freiheit fürchte! Und unmißverständlich empfahl der ZdK-Präsident die Delegierten des ersten Katholikentages als Vorbild: Sie hätten nicht ängstlich zurückgeblickt, sondern damals die Möglichkeiten der heraufziehenden bürgerlichen Gesellschaft genutzt und diese auch in die Kirche hineingeholt.
Der spannungsreichen Begriff von Freiheit, ihr Verhältnis zu Gemeinschaft, Gesellschaft und Recht, das ethische Fundament der Demokratie, die Frage nach dem christliche Beitrag zu den Werteressourcen unserer Gesellschaft, nicht zuletzt dabei auch die besorgt diskutierten Chancen der Wertevermittlung an die junge Generation bildeten auch einen der sechs thematischen Schwerpunkte des zentralen Katholikentagsprogrammes. (Bewahrung der Schöpfung, Völkergemeinschaft-Europa-Eine Welt, Politik-Staat-Demokratie, Dialogfähige Kirche, Wirtschaft- Gesellschaft-Soziales, Bildung-Erziehung-Wissenschaft)

Daß die Katholiken mit einigem Recht stolz auf die 1848 begonnene Tradition der Katholikentage, auf dessen „Erfolgsgeschichte" sein dürfen, betonte Bundespräsident *Roman Herzog* anläßlich der Festveranstaltung in der Frankfurter Paulskirche in einer „Ruck-Rede", nun adressiert an die Katholiken. Eindringlich ermunterte der Bundespräsident die versammelten Repräsentanten der katholischen Kirche in Deutschland, sich der gesellschaftlichen Bedeutung bewußt, ihren unverzichtbaren Beitrag zu Wertfundament und – Orientierung zu leisten.
In der mit viel Applaus bedachten Rede, in der Herzog unter anderem entschieden auch für den Verbleib der kirchlichen Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen im staatlichen System plädierte und mit Respekt vor der dem kirchlichen Ringen ausdrücklich die Integrationsleistung des Vorsitzenden

der Deutschen Bischofskonferenz würdigte, erinnerte und mahnte zugleich der Bundespräsident: Von Anfang hätten die Katholikentage Anspruch auf Öffentlichkeit, auf politische Einmischung und gesellschaftliche Auseinandersetzung erhoben. „Jeder einzelne Katholikentag – natürlich auch jeder evangelische Kirchentag – ist ipso facto ein Kontrapunkt zu der These, Religion sei Privatsache."

Diesen Kontrapunkt entschieden zu setzen, auf dem Katholikentag ebenso wie im alltäglichen kirchlichen Leben, forderte auch der Thüringer, ehemals rheinland-pfälzische Ministerpräsident und frühere ZdK-Präsident *Bernhard Vogel* zur Eröffung des Treffens. Katholikentage dürften nie „Nischen der Selbstgenügsamkeit und des Rückzugs auf eine Insel", sollten statt dessen Orte der Auseinandersetzung, der religiösen, politischen und gesellschaftlichen Standortbestimmung sein. Den Katholiken sei es verwehrt, ängstlich zu sein, sich in den Innenraum der Kirche zurückziehen, auch wenn dies manche so wollten: „Wir gehören mitten hinein in die Auseinandersetzung, in den Streit des Tages, in den Kampf um die besseren Lösungen, in die Anstrengungen, Antworten auf offene Fragen zu finden".
Den „Streit des Tages" hat der Katholikentag aufgegriffen, etwa in den Veranstaltungen, Vorträgen, Streitgesprächen und Arbeitskreisen zu Armut und Arbeitslosigkeit in Deutschland, zur Migrations- und Integrationspolitik, Sozialpolitik und zur Reform der sozialen Marktwirtschaft. Kaum zu überblicken waren die Veranstaltungen, die sich aus verschiedenen Blickwinkeln dem Phänomen „Globalisierung" zuwandten. Die katholischen Sozialverbände nutzten die Gelegenheit, auch einem größeren Publikum die Arbeit unzähliger einschlägiger Initiativen vor Ort, mitunter höchst kreativ und einfallsreich, vorzustellen.

Konzentrierte und nüchterne Diskussionen

„Antworten auf offene Fragen" suchten vor allem die Podien und Arbeitskreise im Themenbereich „Schöpfungsverantwortung", der im Vergleich zu vorangegangenen Katholikentagen in Mainz größeres Interesse fand, obwohl auch konzentrierte Arbeit an Prinzipien und komplexen Modellen ökologischer Zukunftssicherung auf dem Programm stand. Insgesamt setzte sich auch bei diesem Katholikentag in der Auseinandersetzung mit politischen Themen ein Trend fort, der schon bei seinen Vorgängern, aber auch den jüngsten evangelischen Kirchentagen vielfach diagnostiziert wurde: Selbst bei sonst hoch emotionalisierten Themen wie der Ausländer- und Asylpolitik etwa und im Zeichen des Bundestagswahlkampfs herrschte bei den Veranstaltungen eine fast distanziert wirkende Nüchternheit und Konzentration im Publikum. Und zwangsläufig wirkte diese auch auf die Podien zurück – Volkshochschule „Katholikentag". Dabei wurde den Teilnehmenden gelegentlich auch – etwa bei den mit geballtem Sachverstand besetzten friedensethischen und sicherheitspolitischen Veranstaltungen – in bezug auf die Komplexität der Themenstellung wie auf das Diskussionsniveau harte Kost gereicht.
Kaum mehr vier Monate vor der *Bundestagswahl* war das Publikum vielleicht noch sensibler für leere Wahlkampfrhetorik, die Katholikentagsregie aber in jedem Fall immer spürbar um parteipolitische Ausgewogenheit der Podien bemüht. Ein Novum in Mainz war dabei die starke bündnisgrüne Präsenz, auch deren Prominenz vom Landesminister über die Bundesvorstandssprecherin bis zu zahlreichen Bundestagsabgeordneten. Fast wirkte deren Auftreten schon ebenso selbstverständlich wie die Präsenz der ebenfalls reichlich vertretenen SPD-Größen. Für die Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist das Besondere daran spürbar nicht mehr nachzuvollziehen. Die Kommentatoren aber feierten die vielen Grünen unisono als Indiz und Bekenntnis zu größerer Pluralität beim Katholikentag, in der katholischen Kirche überhaupt. Der Politologe *Otto Kallscheuer* kommentierte in seinem „Nicht des Kanzlers Wahlverein" betitelten Katholikentagsbeitrag in DIE ZEIT (10.6.1998): „Heute kann vom deutschen Laienkatholizismus (und auch von der deutschen Bischofskonferenz) eine echte parteipolitische Unabhängigkeit erwartet werden – vielleicht zum ersten Mal in der deutschen Nachkriegsgeschichte überhaupt." Jedenfalls müßte dies die CDU-Wahlkampfzentrale beunruhigen.
Die Kirchenpolitische Sprecherin von Bündnis 90/Die Grünen, *Christa Nickels*, die das Zentralkomitee vor zwei Jahren auch nach einer dritten Kandidatur noch nicht in seine Reihen aufnehmen wollte, bestritt gleich mehrere Veranstaltungen, stritt etwa mit FDP-Generalsekretär *Guido Westerwelle* und Bundesfamilienministerin *Claudia Nolte* um die Finanzierung von Ausbildungsplätzen, oder sprach im geistlichen Zentrum unter dem vielsagenden Titel „Bin ich als Christ der letzte Depp?" von den Schwierigkeiten, heute Hoffnung zu bezeugen. Der Sprecher der grünen Bundestagsfraktion *Joschka Fischer* konnte nicht nur bei den jugendlichen Katholikentagsbesuchern im Rededuell mit der Bundesumweltministerin *Angela Merkel* spürbar punkten.
Gleichermaßen einmütig wie eindringlich gab dabei das Podium eines Forums zu „Christen und politische Mitgestaltung – ein zunehmender Widerspruch?" dem zahlreichen Auditorium eine doppelte Botschaft mit auf den Weg: Zum einen erinnerten die bayerische Justizministerin *Barbara Stamm*, der Vorsitzende der SPD-Bundestagsfraktion, *Rudolf Scharping*, und der grüne Bundestagsabgeordnete *Albert Schmidt* daran, daß Politik immer das Bohren dicker Brettern bedeute. Besonders aber unterstrichen sie andererseits die Notwendigkeit des politischen Engagement in den Parteien und warnten vor snobbistischem Moralismus und Politik(er)verachtung. Auf dem gleichen Podium mahnte auch der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, *Hans Langendörfer*, die Katholiken sollten ihre öffentlichen, ihre gesellschaftlichen und politischen Einflußmöglichkeiten nicht überschätzen.
Mit einiger Spannung erwartete man im Vorfeld des Katholikentages, welchen Einfluß die innerkirchlichen Diskussio-

nen, auch die Polarisierungen der letzten Jahre, nicht zuletzt nach der „Laieninstruktion", haben würden. Der Mainzer Katholikentag war auch der erste nach dem „Kirchenvolksbegehren", das im Herbst 1995 von Österreich nach Deutschland übergeschwappt war. Mit seiner Forderung nach einer geschwisterlichen Kirche, der Gleichberechtigung von Frauen auch bezüglich der Weiheämter der Kirche, der Abschaffung des Pflichtzölibats und einer positiven Bejahung der menschlichen Sexualität konnte die sich selbst als „Wir sind Kirche" bezeichnende Bewegung auch unter „Duchschnittskatholiken" ein erhebliches Potential an Unterstützung mobilisieren. Trotz des eigenen sogenannten „Dialogpapiers" (vgl. HK, November 1992, 497) und einem Zölibatsbeschluß von 1994 war das ZdK seinerzeit vom Kirchenvolksbegehren kalt erwischt worden, hatte zumindest die zunächst distanziert abwartende Haltung der ZdK-Leitung auch zu heftigen internen Diskussionen geführt (vgl. HK, Januar 1996, 9 f.).

Einmütigkeit im Hoffen auf Reformen in der katholischen Kirche

„Wir sind Kirche" hatte im Vorfeld von Mainz ein eigenes Programm für den Katholikentag vorgestellt, ebenso wie auch der „Initiativkreis katholischer Laien und Priester in den Diözesen Deutschlands", der sich quasi als Gegenbewegung zu „Wir sind Kirche" gebildet hatte. Die vom Initiativkreis verantworteten fünf Vortrags-Veranstaltungen (darunter „Maria, Vorbild der Kirche im Glauben" mit *Christa Meves* oder „Die Alternative: Papsttreue katholische Jugendliche im Aufbruch") waren jedoch – unter der Rubrik der von katholischen Organisationen, Verbänden, Initiativen und Orden selbst verantworteten Veranstaltungen – auch in das offizielle Katholikentagsprogramm aufgenommen worden. Großen Zulauf fanden sie dennoch nicht.

Ein Vertreter von „Wir sind Kirche" aber war bereits in die offizielle Programmplanung des ZdK eingebunden gewesen; gemeinsam veranstalteten vor großem Auditorium ZdK und das „Netzwerk Wir sind Kirche" ein Gespräch zwischen dem Wiener Pastoraltheologen *Paul Zulehner* und Bischof *Jacques Gaillot* sowie ein Forum zu „diakonaler Seelsorgearbeit", an dem unter anderen einer der Vordenker der Französischen Bischofskonferenz, der Bischof von Angoulême, *Claude Dagens*, teilnahm. An einer von „Wir sind Kirche" allein veranstalteten Podiumsdiskussion mit dem Titel „Schluß mit dem Reformstau! – Aktionsprogramm zur Durchsetzung der Synodenbeschlüsse von Würzburg und Dresden", nahm auch ZdK-Vizepräsident *Walter Bayerlein* teil. Ausdrücklich würdigte dieser das Anliegen und das Mobilisierungspotential von „Wir sind Kirche".
Größtenteils in erstaunlicher Harmonie verlief auch die Diskussion um den richtigen Weg zu einer dialogfähigeren Kirche („Dialog ohne Folgen – wie kann es weitergehen?"), an der neben Bayerlein und dem Sprecher von „Wir sind Kirche", *Christian Weisner*, auch der Arzt *Manfred Lütz* als Vertreter des Päpstlichen Laienrates, sowie die frühere Präsidentin des Berliner Abgeordnetenhauses und Diözesanratsvorsitzende, *Hanna-Renate Laurien,* und der Erfurter Bischof *Joachim Wanke* teilnahmen: Einig waren sich Publikum und Forum in der Diagnose, „die Dialogfähigkeit der Kirche hat ein schmerzhaft spürbares Praxisdefizit" (Bayerlein); demonstrative Einmütigkeit herrschte auch in der Forderung nach mehr Partizipation in der Kirche, der Absage an quasimonarchische Strukturen und Kommunikationsprozesse, der Aufwertung der Rolle der Frau in der Kirche. Leichte Spannungen waren lediglich in der Bewertung der römischen „Laieninstruktion" vom letzten Jahr zu erahnen. Des Beifalls eines engagierten Publikums aber konnte sich jeder Redebeitrag sicher sein.
Ein Zeichen dieses in Mainz verbreiteten Wunsches nach innerkirchlichem Konsens war sicherlich auch die Verleihung des vom Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) ausgelobten sogenannten „Demokratieförderpreises" an ZdK-Präsident Hans-Joachim Meyer – in seiner Symbolkraft nur noch überboten durch die Wahl Christa Nickels als „Laudatorin". Nickels dankte Meyer denn auch für die „Zähigkeit, den langen Atem und die notwendige Widerborstigkeit im und mit dem ZdK auf dem Weg mitten ins Zentrum der kirchlichen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Debatten. Mit dankenswerter Deutlichkeit habe Meyer zum Ausdruck gebracht, daß er sich verheiratete Priester, Diakoninnen und eines Tages auch Priesterinnen in der Kirche wünsche.

In seiner traditionellen Bedeutung als Hort der Revoluzzer, Reformer und Renegaten schien vor diesem Hintergrund der „KatholikInnentag von unten" nun endgültig überflüssig. Einträchtig formulierten Beobachter und Kommentatoren Todesanzeigen. Auch unter Aufbietung einiger Prominenz, wie etwa bei der Eröffnungsveranstaltung mit dem Ministerpräsidenten von Sachsen-Anhalt, *Reinhard Höppner*, der grünen Europaabgeordneten *Claudia Roth* und dem Frankfurter Sozialethiker *Friedhelm Hengsbach*, ließen sich kaum noch Besucher auf das Gelände des „KatholikInnentages von unten" locken. Dessen Veranstalter dürfen sich jedoch trösten: Als Sammelbecken vieler Themen und Gruppen, die auf dem offiziellen Katholikentag einst tabu waren, mittlerweile jedoch größtenteils integriert sind, hat sich der „Kvu" zum Teil auch selbst überflüssig gemacht.

Ein gewisser Erwartungsdruck lag aber auch in *ökumenischer Hinsicht* auf dem 93. Katholikentag: Er sollte zur wichtigen *Wegmarke* werden – zwischen dem letzten Katholikentag in Dresden vor vier Jahren (vgl. HK, August 1994, 393 ff.) und dem bereits für 2003 beschlossenen ökumenischen Kirchentag. Dresden war nicht nur der erste Katholikentag in den sogenannten neuen Bundesländern gewesen, sondern hatte dem Katholikentreffen erstmals auch eine besondere ökumenische Prägung verliehen. Mit Blick auf den geplanten gemeinsamen Kirchentag bestimmte jetzt vor allem eine Frage die Diskussionen des ökumenischen The-

menschwerpunkts in Mainz: Wird 2003 eine gemeinsame Abendmahlsfeier möglich sein? Gemeinsam hatten die Präsidien des Deutschen Evangelischen Kirchentages und des Zentralkomitees ihrem Wunsch Ausdruck verliehen, „daß bei gemeinsamen Veranstaltungen in Zukunft auch die Abendmahlsgemeinschaft möglich wird" (vgl. HK, Januar 1997, 6 f.).

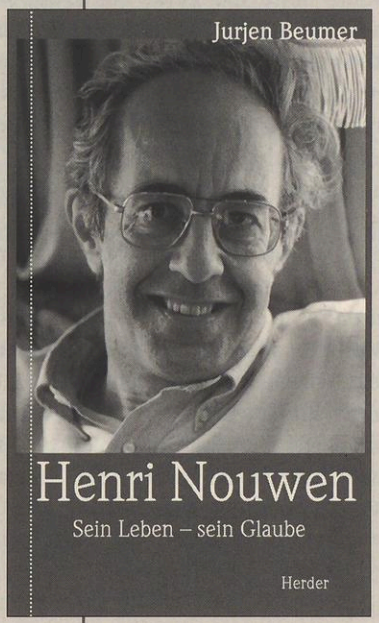
Beschlossen mit einem großen ökumenischen Gottesdienst im überfüllten Mainzer Dom und einer Ökumenischen Marienvesper mitten in der Nacht, widmete sich ein ganzer, gemeinsam von DEKT und ZdK verantworteter Studientag dieser Frage. Der dabei deutlich zu spürende Druck von der „Basis", nicht länger mit dem gemeinsamen Abendmahl zu warten, fand Fürsprache bei den Experten (vgl. ds. Heft, 325 ff.). Der katholische Münsteraner Dogmatiker *Harald Wagner* betonte nicht nur seine persönliche Hoffnung, daß im Jahr 2003 eine gemeinsame Eucharistiefeier möglich sein werde. Auch wenn es volle Eucharistiegemeinschaft heute noch nicht geben könne, da Kirchengemeinschaft und Eucharistische Gemeinschaft nicht voneinander gelöst werden dürften, sah Wagner doch die auch theologisch zu rechtfertigende Möglichkeit, „sich auf partielle, gleichwohl zeichenhafte Gemeinschaft beim Abendmahl einzulassen". Unterstützung fand Wagner auch bei dem evangelischen Tübinger Systematiker *Eberhard Jüngel*, der in seinem Referat die solche Erwartungen rechtfertigenden Entwicklungen im Kirchen- und Amtsverständnis beider Kirchen aufzeigte. Unterdessen warnten jedoch der ZdK-Präsident ebenso wie Bischof Lehmann in Mainz davor, die durchaus aufrechtzuhaltende Hoffnung auf die Eucharistiegemeinschaft an ein bestimmtes Datum binden zu wollen.

In dieser Auseinandersetzung hatte das ZdK auch eine gezielte Provokation des „KatholikInnentags von unten" zu verkraften. Unter regem Medieninteresse feierten etwa 300 Gläubige nach dem Ritus der sogenannten Lima-Liturgie ein gemeinsames Abendmahl, in Konzelebration eines anglikanischen Priesters, einer altkatholischen Priesterin, einer evangelischen Pröpstin und eines römisch-katholischen Priesters, des emeritierten Tübinger Pastoraltheologen *Norbert Greinacher.*

Hat sich der Katholikentag überlebt?

Im Vorfeld des 93. Katholikentages in Mainz ist viel über die Zukunft eines solchen Großtreffens diskutiert worden. Der allgemeine Kirchenfrust bei „Rechten" wie „Linken" schien sich nun am Katholikentag entladen zu wollen. Indizien wurden gesucht, um zu belegen, daß er sich endgültig überlebt habe: Das Programm bot wieder einmal das ewig gleiche Allerlei. Den einen waren es zuviel „Promis", den anderen zu wenig, dritten fehlten nur die richtigen. Schleppend war die Anmeldung verlaufen; Besucherzahlen wie sie zuletzt noch der Katholikentag in Berlin kurz nach der „Wende" mobilisieren konnte, schienen in weite Ferne gerückt. Und angesichts des Sparzwanges in allen Diözesen wurde im Vorfeld

Der Schlüssel zu Leben und Werk Henri Nouwens



NEU

240 Seiten mit s/w Abb., gebunden mit Schutzumschlag, DM 39,80 öS 291,– /SFr 38.–
ISBN 3-451-26535-4

Henri J. M. Nouwen (1932 — 1996) gehörte zu den einflußreichsten geistlichen Autoren der Gegenwart. Unzählige Menschen haben sich in seinen Büchern erkannt, die offenen Fragen ihres Lebens, die unausgesprochenen Stimmungen ihres Herzens, ihr tiefstes Leid und ihre innerste Sehnsucht.
Er veröffentlichte 35 Bücher, die in viele Sprachen übersetzt wurden. Sie sind so bewegend, weil sie so persönlich sind, von radikaler Ehrlichkeit gegenüber den Lebenserfahrungen der Menschen heute und auch gegenüber seinem eigenen Leben. Seine Biographie ist von seinem Werk nicht zu trennen. Sie ist der Schlüssel zum tieferen und fruchtbareren Verständnis dessen, was ihm am Herzen lag: ein für den liebenden Geist Gottes geöffnetes, ein von seinem Geist geleitetes und erfülltes Leben – oder mit einem Wort: 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

des Katholikentages wie nie zuvor auch die Kostenseite gegen das Treffen ins Feld geführt: 13 Millionen für vier Tage! In einigen seiner Formen scheint er sich tatsächlich zu überleben: einmal mehr erregten die viel zu großen Podien bei den Teilnehmern Unmut. Sie wollen mitdiskutieren, beteiligt sein. Gerade in Mainz hatte die Feier des Doppeljubiläums aber auch den Blick auf die Vielfalt der Formen geöffnet, in der der Katholikentag in seiner nun 150jährigen Geschichte begangen wurde. Immer schon flossen die besonderen Zeitumstände, nicht zuletzt auch der Charakter der gastgebenden Stadt in die Gestaltung mit ein. Von den Organisatoren des Katholikentages wird jedenfalls viel Flexibilität und Offenheit erwartet.

Ein wirklich belebendes Element haben die Organisatoren mit der sogenannten „Kirchenmeile" gefunden. Im Vergleich mit dem Katholikentag in Dresden, wo es diese Kirchenmeile zum ersten Mal gab, auch um ein Stück Kirche in eine extrem säkularisierte Stadt zu tragen, war in Mainz schon eine deutliche Entwicklung spürbar. Auch im säkularisierten Hamburg, dem Austragungsort des nächsten Katholikentages im Jahr 2000, könnte die Kirchenmeile gerade diese Funktion erfüllen. In Mainz ließ ein kontinuierlich reges Treiben zwischen den über 250 Ständen kirchlicher Gruppen und Initiativen vermuten, daß einige der Teilnehmer vor allem hier „ihren" Katholikentag verbrachten. Mit sehr viel Kreativität und Fantasie war ein großer Teil der Stände, nicht zuletzt im Bereich der „Eine-Welt-Arbeit" gestaltet, viele wollten es nicht beim Auslegen von Prospekten und Broschüren belassen. Auch mit dieser Entwicklung nähert sich der Katholikentag seiner evangelischen Schwesterveranstaltung, dem Kirchentag mit seinem schon traditionellen „Markt der Möglichkeiten".

Bei aller Kritik im Vorfeld und einem hohen Erwartungsdruck – der Rückblick auf das Mainzer Treffen zeigt nun jedoch einen sympathischen, eher leisen als lauten, nicht unpolitischen, aber dennoch „frommen", einen „offenen" Katholikentag, wie ZdK-Präsident Meyer resümierte. Nicht laut, aber doch vernehmlich konnte er vor allem aber den Anspruch der Katholiken auf Öffentlichkeit bekräftigen; ein Anspruch, der sich um so effizienter erfüllen läßt, je mehr er aus der „radikalen Mitte von Glaube und Kirche" heraus erhoben wird.

Alexander Foitzik

„Stärkere Orientierung am Kunden"

Ein Gespräch mit McKinsey-Direktor Peter Barrenstein

Erhebliche Defizite bei der Ausübung des kirchlichen Auftrags diagnostizierte die Unternehmensberatung McKinsey in einer Studie im Münchner Dekanat der Bayerischen Landeskirche. Über die Chancen und Grenzen einer solchen Analyse von „außen", die Erfahrungen mit dem „München-Programm", sprachen wir mit McKinsey-Direktor Peter Barrenstein, Initiator und Leiter der Studie und Mitglied im Vorstand des Arbeitskreises Evangelischer Unternehmer (AEU). Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Dr. Barrenstein, vor zwei Jahren haben Sie als Direktor der Münchner Dependance der Unternehmensberatung McKinsey & Company angeboten, die Evangelisch-Lutherische Kirche in München mit einer umfangreichen, unentgeltlichen Studie zu unterstützen. Gemäß der unternehmenseigenen ‚mission' will Ihre weltweit operierende Beratungsfirma ihren Kunden helfen, attraktive, hochentwickelte, anregende und einzigartige Unternehmen zu schaffen. Wollte McKinsey jetzt helfen, daß auch die Kirche, zumindest in München, zu einem solch einzigartigen Unternehmen wird?

Barrenstein: Der Anspruch unseres Unternehmens ist hoch, und diesen Anspruch haben wir auch an das sogenannte ‚München-Programm' gestellt. Es ging uns nicht darum, im kleinen zu optimieren, etwa zu zeigen, wo Kosten einzusparen sind. Wir wollten auch keine Image- oder Werbekampagne machen. Es ging in diesem gemeinsamen Projekt mit der evangelischen Kirche ganz grundsätzlich um die Rolle des Glaubens und der Kirche in der heutigen Zeit, in einer großstädtisch geprägten Gesellschaft, also um eine sehr anspruchsvolle Zielsetzung für kirchliches Tun. Das mag natürlich im ersten Moment merkwürdig klingen, denn die Kirche hat mit dem Evangelium ein außerordentlich anspruchsvolles Programm, eine ihr vorgegebene, ihr inhärente Zielsetzung mit einem sehr hohen Anspruchsniveau.

HK: In den letzten Jahren haben sich mehrere Landeskirchen und Diözesen Profis von außen ins Haus geholt, um vor allem mit Werbe- und Öffentlichkeitskampagnen die Kirche wieder ins Gespräch zu bringen, an ihrem Image zu arbeiten und nicht zuletzt auch um neue Mitglieder zu werben. Was war bei Ihrem Projekt mit den Münchner Gemeinden anders?

Barrenstein: Eben die Übertragung der Erfahrung von erfolgreichen Unternehmen auf die Kirche. Eine Werbe-

kampagne steht immer erst am Ende einer erfolgreichen Unternehmensstrategie. Zuerst geht es darum, seine Kunden zu verstehen, die eigene ‚Aufmarschstellung' zu verbessern, die Zielsetzung zu überarbeiten, das Angebotskonzept weiter zu entwickeln. Erst dann kann ich werben. Es gab eine Vielzahl von Beratungsfirmen, die für die Kirche auf verschiedenen Ebenen Werbekonzepte erarbeitet haben. Es gelingt diesen auch, Menschen wieder in die Kirche zurückzubringen. Nur die Wirkung ist letztlich fatal: Die mit viel Aufwand Neugewonnenen kommen am Sonntag in die Kirche und sehen sich dann in allen ihren Vorurteilen wieder bestätigt. Sie stellen fest, daß sich etwa seit ihrem Austritt nichts verändert hat. Bei ihnen schlägt die Tür endgültig zu, ein negatives Gefühl wurde bestätigt. Deshalb haben wir für das München-Programm Öffentlichkeitskampagnen ganz nach hinten gestellt. Erst muß sichergestellt werden, daß die Menschen mit den vielen guten und begeisternden Angeboten, über die die Kirche ja durchaus auch verfügt, in Kontakt kommen können.

„In vielen Dimensionen viel stärker den Leistungsgedanken verfolgen"

HK: Das Projekt stieß weit über München hinaus auf große Resonanz. Unter anderem haben Sie die Ergebnisse und Schlußfolgerungen vor großem Publikum beim Leipziger Kirchentag oder beim vom Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt organisierten Kongreß ‚Unternehmen Kirche' vorgestellt. Was brachte Sie, beziehungsweise ihre Firma zu dem doch für beide Seiten etwas ungewöhnlichen Kunden Kirche?

Barrenstein: Das hat mit unserer Firmengeschichte zu tun. McKinsey ist eine amerikanische Firma und in Amerika ist die Verknüpfung zwischen dem Management der freien Wirtschaft und gesellschaftlichen Gruppen und Organisationen sehr viel enger als in Deutschland. Der Anspruch, als wirtschaftliche Führungskraft sich auch in den Dienst der Gesellschaft zu stellen, gilt dort als selbstverständlich. In dieser Tradition wollen auch wir von McKinsey in Deutschland, die wir uns in einer mehrfach privilegierten Situation befinden, etwas der Gesellschaft zurückgeben. Zunächst wirklich uneigennützig – die meisten unserer sogenannten Pro-bono-Projekte, in die wir Millionen investieren, werden nicht publiziert. Daß das München-Programm in dem Maße publik wurde, dafür sorgten die Kirchenvertreter.

HK: Welche Hilfestellung kann eine Unternehmensberatung der Kirche denn leisten, besonders wenn es nicht nur um Image, Kostenminimierung oder effiziente Verwaltungsabläufe geht?

Barrenstein: Es gibt eine Vielzahl von Erfahrungen aus privatwirtschaftlichen Unternehmen, die direkt oder mit leichten Anpassungen auf die Kirche übertragbar sind. Das fängt bei der Personal-, der Mitarbeiterentwicklung an, also all das, was man als ‚Human-Resource-Managment' bezeichnet, reicht über Fragen der Markt- und Kundenforschung, der Schaffung schlagkräftiger Organisationsstrukturen bis hin zum Reizthema Leistungssteigerung und Leistungskontrolle. Privatwirtschaftliche Unternehmen müssen leistungsorientiert arbeiten. Wenn sie auf dem freien Markt nicht reüssieren, fallen sie einfach heraus. Ich bin fest davon überzeugt, daß Kirche bezüglich ihrer internen Steuerung in vielen Dimensionen viel stärker den Leistungsgedanken verfolgen sollte.

HK: Im kirchlichen und religiösen Kontext ist es zumindest mißverständlich, von Leistungsorientierung zu reden. Sie kann ja beispielsweise nicht wie in der Privatwirtschaft an höheren Produktionsraten gemessen werden. Und im letzten, so der Einwand der Theologen, liegt die Effizienz der Kirche nicht in ihrer Hand…

Barrenstein: Es geht um Leistungsorientierung in dem Sinne, daß man sich auch in der Kirche zunächst einmal darauf einigt, was ist eigentlich unser Ziel, und haben wir eine Plattform, auf der mit einem sinnvollen Mitteleinsatz dieses Ziel erreicht werden kann? Gibt es ein Ziel, an dem das Tun der kirchlichen Mitarbeiter überprüft, gemessen werden kann? Für eine solche Leistungsorientierung kann sehr viel an privatwirtschaftlichem Denken in die Kirche übernommen werden.

HK: Wo liegen die Grenzen für die Übertragung und Anwendung Ihres Instrumentariums, der Erfahrungen und Erkenntnisse aus privatwirtschaftlichen Unternehmungen?

Barrenstein: Es kann nicht einfach alles eins zu eins übernommen werden. Wobei dies auch schon in der Wirtschaft gilt: Was wir heute für ein Unternehmen X vorschlagen, muß morgen für das Unternehmen Y nicht genauso relevant sein. Bei der Kirche bildet ihre spirituelle Dimension die Grenze. Sie können soviel Marketingaufwand betreiben, wie Sie wollen – wenn nicht der einzelne Christ, die einzelne Christin den entscheidenden Schritt tun, indem sie sagen: „Ich glaube", bleibt alles andere Makulatur.

HK: Die Reaktion auf das kirchliche Engagement einer Beratungsfirma wie McKinsey hat sich auf kirchlicher Seite – dies zeigte sich etwa auch bei Ihrem Auftritt beim Kirchentag – rasch polarisiert. Und dies liegt wohl nicht nur daran, daß Ihrem Unternehmen bei einem Teil auch der kirchlichen Öffentlichkeit das Image des eiskalten Jobkillers anhaftet, der nur in den Kategorien von Kostensenkung und Gewinnorientierung denken kann. Bestehen die Vorbehalte nicht zurecht, bleibt doch die Kirche ein Unternehmen ganz eigener Art, begegnen sich hier zwei sehr unterschiedliche Unternehmenskulturen?

Barrenstein: Bei dem Münchner-Programm bildeten diese Ängste und Vorbehalte den Startpunkt unseres gemeinsamen Projektes. Auch hier bestanden enorme Ängste, die Sorge, ob man mit Unternehmensberatern überhaupt vernünftig reden könne. Diese Ängste verschwanden aber bei den kirchlichen Mitarbeitern, mit denen wir konkret zusam-

mengearbeitet haben, zum überwiegenden Teil sehr schnell. Kosteneinsparungen oder vergleichbare Fragen waren auch kein Thema. Es ging nicht um internes Aufräumen, sondern um eine vorwärtsorientierte Strategie. Im übrigen geht es uns fast bei jedem unserer Klienten so, daß wir zunächst auf Sorgen und Ängste treffen. Schließlich kommen die Berater immer, um etwas zu verändern.

HK: Ganz unbegründet waren die Ängste ja nicht. Ihre Analyse und Thesen fielen zum Teil recht provokant aus. Beispielsweise haben Sie kritisiert, daß in der Kirche zuviel diskutiert werde ...

Barrenstein: Unser Anspruch an die Kirche ist leistungsorientiert. In diesem Sinne haben wir beispielsweise betont, die Kirche sei nicht dazu da, das Leben von Pfarrern und Pfarrerinnen zu optimieren. Aufgabe der Kirche ist es vielmehr, das Evangelium zu verkünden, zeichenhaft zu handeln oder etwa auch die Institution Kirche zu stabilisieren. Die unendlich vielen innenbezogenen Diskussionen in der Kirche zeigen aber, daß sich die Kirche und ihre Mitarbeiter, in einigen Teilbereichen zumindest, viel zu sehr um sich selbst drehen, viel zu sehr mit sich selbst beschäftigt sind und an der eigenen Optimierung arbeiten. Die Kirche vergißt dabei zum Teil die, die in der Privatwirtschaft als Kunden bezeichnet werden. Diese Situation ist nicht akzeptabel. Die Kirche ist die Kirche ihrer Mitglieder, der Gläubigen. Pfarrer und Pfarrerinnen sollten sich demfolgend mir als Gläubigem, meiner Sprache, meinen Bedürfnissen anpassen – natürlich in den vom Evangelium gesetzten Grenzen.

HK: Kein Pfarrer, keine Pfarrerin würde Ihnen diesen Anspruch grundsätzlich bestreiten wollen. Worin zeigt sich konkret ihre fehlende Kundenorientierung?

Barrenstein: Wenn ich als Gläubiger, also als Kunde sage, die heutige Form des Gottesdienstes ist langweilig, muß dies gehört werden. Zwei Prozent der evangelischen Kirchenmitglieder in München gehen in den Gottesdienst, 98 Prozent nicht. Das hat doch auch mit der Form unserer Gottesdienste zu tun. Die Kirche muß die veränderten Bedürfnisse ihrer Kunden verstehen. Das ist eine Leistungsanforderung an die kirchlichen Mitarbeiter, die unverzichtbar ist. Diese müssen sich in breiterem Rahmen an die veränderten Bedürfnisse anpassen, damit die Draußen-Stehenden erreicht werden. Nicht gerechtfertigt wären Annahme und Erwartung, daß sich die Kirchenmitglieder anpassen. Die Gläubigen stimmen mit den Füßen ab, bleiben einfach fort.

„Instrumente der Marktforschung aus der Privatwirtschaft übernehmen"

HK: Gerade über die Frage nach der richtigen Balance zwischen der Orientierung an Bedürfnissen und Erwartungen der Mitglieder, auch der Fernstehenden, auf der einen Seite und der Treue gegenüber dem genuinen Auftrag auf der anderen entstehen aktuell in beiden großen Kirchen in Deutschland die heftigsten Diskussionen und Auseinandersetzungen. Muß sich die Kirche nicht zurecht sorgen, daß es auch ein Zuviel an Kundenorientierung und Anpassung gibt?

Barrenstein: Zugegeben, diese Balance zu halten ist immer schwierig. Hier Grenzen zu definieren, ist Aufgabe der Theologen, als Unternehmensberater kann ich dazu wenig sagen. Mir geht es um die Richtungsangabe, um die grundsätzliche Feststellung, daß es, natürlich mit vielen Ausnahmen, in der Kirche an der Bereitschaft fehlt, Schritte in Richtung ihrer Kunden zu gehen.

HK: Fehlt es an der nötigen Bereitschaft zu größerer Kundennähe oder besteht hier nicht eher ein Wahrnehmungsproblem? Wissen die Kirchen schlicht zuwenig über die unterschiedlichen Bedürfnisse und Erwartungen ihrer Mitglieder ebenso wie der schon Draußen-Stehenden?

Barrenstein: Es kommt alles zusammen. Zunächst fehlt es am Wissen um die Bedürfnisse und Einstellungen der Kunden, an der Fähigkeit und an dem nötigen Instrumentarium, um diese zu erforschen. Die alle zehn Jahre durchgeführten Langzeitanalysen der EKD sind völlig hilflose Instrumente der Marktforschung. Sie verschwinden in den Bücherregalen, weil sie nicht handlungsorientiert sind. Auf einer sehr abstrakten Ebene werden Daten für ganz Deutschland erhoben – für den einzelnen Pfarrer vor Ort sind solche Ergebnisse unbrauchbar. Ebenso unbrauchbar sind etwa auch die einmal im Jahr durchgeführten Zählungen der Gottesdienstbesucher. Hier lassen sich vielleicht Trends erheben. Über die Ursachen, warum kommt jemand nicht mehr zum Gottesdienst, erfährt man damit nichts. Aber der Pfarrer und die Pfarrerin müssen doch wissen, was Frau Schmidt und Herrn Huber gefällt und was nicht. Die Erhebungen müssen dabei handlungsorientiert sein. Allerdings läßt sich an diesem Punkt auch am leichtesten Abhilfe schaffen. Die Instrumente der Markt- und Kundenforschung aus der Privatwirtschaft können fast eins zu eins übernommen werden.

HK: Warum muß ein Unternehmensberater die kirchlichen Mitarbeiter an ihre Kunden erinnern? Die Mahnung, deren Erwartungen und Wünsche ernst zu nehmen, ist doch eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Versteht die Kirche ihre Mitglieder nicht, oder will sie sie gar nicht verstehen?

Barrenstein: Das Hauptproblem liegt meiner Meinung nach in der fehlenden Zielorientierung innerhalb der Kirche. Und dies gilt nicht nur gesamthaft, sondern für jeden/jede Einzelne(n). Pauschal gesprochen, es mag Ausnahmen geben, fehlt es nicht für die Mitarbeiter der Kirche an Zielgesprächen und Zielvereinbarungen. Das hieße, sich mit dem Pfarrer X und der Pfarrerin Y einmal hinzusetzen und darüber zu diskutieren, was sie konkret in den nächsten zwei Jahren erreichen sollen. Nach einem Jahr beispielsweise müßte diese Zielfestlegung dann überprüft werden: Wieviel Prozent wurden erreicht, wieviel nicht? Für Erfolg und Mißerfolg gibt es dann sicherlich tausend gute Gründe. Auf dieser Basis wird dann das Programm für die nächsten zwei

Jahre diskutiert und festgelegt, vielleicht auch mit einem deutlich heruntergeschraubten Anspruchsniveau. Es muß aber einen Mechanismus geben, der auch kirchliche Mitarbeiter dazu zwingt, systematisch das eigenen Tun und Unterlassen zu reflektieren. Soweit ich dies, zumindest für die bayerische Landeskirche übersehen kann, gibt es diesen bislang noch kaum.

„Mitarbeiter sind die einzig wesentliche weltliche Ressource der Kirche"

HK: Die kirchlich Hauptamtlichen erhalten doch eine gute Ausbildung und stehen in Kontakt mit ihren Vorgesetzten. Wo bestehen hier, im Vergleich mit den Kontrollmechanismen der Privatwirtschaft, Defizite in Gemeinden, Dekanaten, auf landeskirchlicher Ebene?

Barrenstein: Pfarrer und Pfarrerinnen durchlaufen eine Ausbildung und werden dann im Grunde genommen ins kalte Wasser geworfen. Alle sieben Jahre kommt ein Vorgesetzter, der schaut, ob sie gut oder schlecht arbeiten. Dazu werden beispielsweise ein Gottesdienst und eine Unterrichtsstunde angeschaut. Für eine Beurteilung und Zielkontrolle ist dies natürlich nicht repräsentativ. Außerdem erfolgt die Beurteilung immer nur von oben nach unten, Vorgesetzten-Beurteilung gibt es überhaupt nicht. Trainings- und Fortbildungsprogramme wählen die einzelnen Pfarrer dann nach ihren Vorlieben aus. Statt dessen müßten diese Programme viel stärker auf die tatsächlichen individuellen Bedürfnisse ausgerichtet sein. Für eine größere Kunden-, Ziel- und Handlungsorientierung mangelt es aber natürlich nicht nur an Fähigkeiten. Es gibt auch so etwas wie eine Motivationshürde.

HK: Bei Ihrer Studie haben sich bei einem Teil der kirchlich Hauptamtlichen erschreckende Motivationsdefizite gezeigt...

Barrenstein: Wir haben bei den Hauptamtlichen sehr viel Frustration angetroffen, einige kennengelernt, die, ursprünglich hoch motiviert, aus unterschiedlichsten Gründen, durch Kirchenmitglieder oder Kollegen und Kolleginnen bedingt, nun in höchstem Grad frustriert waren. Gerade diese haben aber häufig mit fast zu großen Erwartungen auf das München-Programm reagiert. In einem beruflichen Umfeld, wo es wenig Leistungskontrolle gibt, wo wenig Karriereorientierung besteht, nicht zuletzt durch Verbeamtung das Risiko des Arbeitsplatzverlustes als externer Antrieb fehlt, ist es allerdings auch sehr schwer die Antriebskraft der Mitarbeiter zu verbessern.

HK: Was muß sich ändern, wenn die Analyse des Unternehmens Kirche zeigt, daß bei der Personalführung ein zentraler Knackpunkt liegt?

Barrenstein: Zunächst muß wirklich das Bewußtsein dafür geschaffen werden, daß die einzig wesentliche weltliche Ressource, über die Kirche verfügt, ihre Mitarbeiter sind. Gebäudebesitz etwa ist irrelevant, gepredigt werden kann – bildlich gesprochen – auch auf freiem Feld. Auch in einem Unternehmen wie McKinsey sind unsere Mitarbeiter die einzig wesentliche Ressource. Daher müssen wir enorm viel Zeit in die Rekrutierung, Entwicklung, Weiterbildung unserer Mitarbeiter investieren. Für mich als Direktor heißt dies, sechs bis acht Zeitwochen im Jahr in die Mitarbeiterentwicklung zu stecken. Intern gesehen gibt es nichts Wichtigeres.

HK: Aber dies dürfte doch eigentlich auch für kirchliche Führungskräfte keine überraschend neue Erkenntnis sein. Ist man sich der Bedeutung der Mitarbeiterförderung wirklich so wenig bewußt?

Barrenstein: Selbst wenn es in der Kirche das Bewußtsein gäbe, daß die Mitarbeiter die wichtigste Ressource sind, verfährt sie nicht danach, ihr „Geschäftssystem" ist überhaupt nicht danach ausgerichtet. Hier muß grundlegend umgedacht werden, will sie diese Ressource weiterentwickeln und dies auch zielorientiert tun, d. h. den Pfarrer X so zu fördern und zu fordern, daß er auch etwas im Rahmen der Zielsetzung der Kirche insgesamt erreichen kann.

HK: Eine wichtige Ressource der Kirche stellen aber nicht nur die Haupt-, sondern auch die Ehrenamtlichen dar. Bestehen auch hier Defizite bei der Entwicklung und Förderung?

Barrenstein: Bei den Ehrenamtlichen gibt es nach unserer Erfahrung ein enormes brachliegendes Potential, das die Kirche eigentlich für sich einsetzen könnte. Beispielsweise haben wir im Lauf unseres Projekte gerade auch Wirtschaftsleute kennengelernt, die durchaus bereit wären, an einzelnen Themen in der Kirche mitzuarbeiten. Nur wollen sie nicht in den angestammten Gremien endlos diskutieren, sondern an einem konkreten Projekt mithelfen.

HK: Bestätigt dies nicht auch, nun quasi von außen, daß die Kirche einige ihrer potentiellen Kunden, konkret bestimmte Berufs- und Bevölkerungsgruppen, schon gar nicht mehr im Blick hat?

Barrenstein: Es ist sicherlich problematisch, wie sehr die Kirche durch die Kerngemeinde geprägt ist. Wenn in einer Gemeinde beispielsweise 5000 Leute leben, wovon 2000 evangelisch sind, gehen durchschnittlich vielleicht etwa 50 in den Gottesdienst. Diese 50 oder mit einigen anderen auch 100 bestimmen aber das Bild und das Leben der Kirche. Die anderen, vor allem die Ausgetretenen, sind irrelevant. Das Bild bestimmen die, die noch mitmachen. Die Kirche braucht dringend eine Systematik, um diesen vorhandenen Fokus auf nur Kernmitgliedschaft zu verbreitern.

HK: Wenn ein Unternehmensberater kirchlichen Führungskräften erklärt, ihr habt Eure Ziele nicht klar, ihr tut zu wenig für Zieldefinition und Zielkontrolle, bekommt er dann nicht mit einigem Recht erklärt, daß die Kirche ein ihr vorgegebenes Ziel hat, das nicht zur Disposition steht?

Barrenstein: Fragen Sie doch diese kirchlichen Führungskräfte nach dem Ziel der Kirche, wie wir dies am Anfang un-

seres Projektes taten. Natürlich wird jeder erklären, daß es ein solches Ziel gibt. Das Problem beginnt dann, wenn man versucht, dieses Ziel in operationale, in strategische Handlungsziele zu übersetzen: Da gibt es die einen, die die Konzentration auf die kleine Kerngemeinde fordern. Wenn die Kirche schrumpft, ist das in ihren Augen durchaus wünschenswert. Andere wieder fordern, zu missionieren; die Kirche müsse wieder viel stärker nach draußen gehen, Kirche selbst sich wieder viel breiter definieren. Einige plädieren, sich auf die kirchliche Kernkompetenz zu besinnen, das ihr Eigentliche, den Glauben zu thematisieren. Andere versuchen sich kommunikativ und inhaltlich an das anzupassen, was die Leute außerhalb der Kirche wollen. Die einen versuchen Mitglieder über Koch- und Englischkurse zu erreichen, andere sehen darin nur der Kirche fremdes Teufelszeug.

„Was in der Kirche getan wird, sollte glaubensnah sein"

HK: Spiegelt sich darin nicht nur eine Pluralität wider, zu der es auch innerhalb der Kirche heute letztlich keine Alternative geben kann? Soll diese Pluralität zugunsten eines eindeutigeren und damit auch attraktiveren Angebots zurückgedrängt werden?

Barrenstein: Nein, der Pluralismus und auch die Experimentierfreudigkeit sind ja eine große Stärke der evangelischen Kirche. Und in diesem ganzen Spektrum von Zielen gibt es jeweils eine Fülle guter Beispiele wirklicher Orientierung an den Bedürfnissen und Erwartungen der Kunden. Nur fehlt es an der Bereitschaft, wechselseitig von den positiven Erfahrungen, vom guten Beispiel der anderen zu lernen. Überall heißt es gegenüber dem eigenen strategischen Ziel: Hier stehe ich, und ich kann nicht anders. Es braucht insgesamt eine stärkere Orientierung am Kunden, eine viel ehrlichere Reflexion über die eigene Vorgehensweise, auch einen geplanteren und ökonomischeren Mitteleinsatz. Es darf aber nicht nur bei der deutlicheren Zieldiskussion bleiben. Wenn einmal entschieden ist, muß das Ziel auch entschieden verfolgt werden.

HK: Die kirchliche Kernkompetenz zu stärken, entschieden sich auf das Glaubensthema zu konzentrieren – dies ist eines der zentralen Postulate des Münchner-Programms. Richtet sich dieses auch gegen das gesellschaftliche, das soziale und diakonale Engagement der Kirche?

Barrenstein: Das Münchner Projektteam, zu dem ja auch Theologen gehörten, geriet während des Prozesses an einen Punkt, an dem es dringlich schien, die Kernkompetenz von Kirche zu diskutieren, zu klären und zu profilieren: Alles was in der Kirche gemacht wird, sollte ‚glaubensnah' sein. Da gehört die Diakonie dazu, die Unterstützung von Arbeitslosen, der Einsatz der Kirche für Asylanten. Auch der von der kirchlichen Bildungsstätte angebotene Englischkurs kann dazugehören. Voraussetzung ist, daß die Teilnehmenden durch das Angebot näher an die Kirche beziehungsweise an den Glauben heran geführt werden; sei dies durch einen Lehrer, der in diesem Angebot als überzeugter Christ erlebt wird, sei dies durch konkrete Inhalte. Muß die Kirche beispielsweise ein Krankenhaus führen? Sie hat meines Erachtens nur dann das Recht dazu, wenn zusätzlich zur medizinischen Leistung ein Glaubensthema hinzukommt, sei dies durch die Mitarbeiter, die dort arbeiten oder die besondere Gestaltung der Räumlichkeiten. Ein Unterschied zu dem von einer privatwirtschaftlichen Organisation geführten Krankenhaus muß erkennbar sein.

HK: Wenn in Kirchenkreisen selbst die sinkenden Mitgliedszahlen oder die abnehmende Bedeutung der Kirche in unserer Gesellschaft diskutiert werden, steht meist nicht die fehlende Kundenorientierung der Kirchen im Vordergrund, sondern der Zweifel daran, ob es für das kirchliche Angebot überhaupt noch eine Nachfrage gibt…

Barrenstein: Unser München-Programm steht auf der festen gemeinsamen Überzeugung, daß der Bedarf, die Nachfrage nach kirchlichen Leistungen, nach Kirche so hoch wie immer, keinesfalls zurückgegangen ist. Die sinkenden Mitgliederzahlen haben ihre Ursache doch nicht darin, daß die Leute nicht mehr nach Glauben, nach Sinn und Orientierung suchen. Die esoterische Literatur füllt nicht umsonst in den Buchhandlungen ganze Reihen. Und die Kirche ist nach wie vor prädestiniert, dieses Thema zu besetzen, vor allem dem einzelnen zu helfen, bei dieser Suche nach Sinn und Orientierung. Um so ärgerlicher ist es, wenn sich die Kirche nicht ausreichend dafür einsetzt, daß dies die Leute begreifen.

HK: Die Kirche scheint dann, zu einem Großteil zumindest, ihre guten Marktchancen kaum noch zu sehen. Gibt es zuviel unbegründete Resignation?

Barrenstein: Bei den vom Sonntagsblatt veranstalteten Kongressen „Unternehmen Kirche" zum Beispiel zeigte ein Referent nach dem anderen, auch die Kirchenrepräsentanten, immer nur statistische Kurven, die eine Entwicklung nach unten beschreiben. Aber dabei kann und darf man doch nicht stehenbleiben. Die Kirchen müssen sich doch damit beschäftigen, wie die Kurven wieder zum Steigen gebracht werden. Viele der Teilnehmer an diesem Kongreß bestätigten mir gegenüber, daß man sich an die negative Entwicklung sozusagen schon gewöhnt habe. Das ist keine explizite Frustration oder Resignation. Es wird nur schon gar nicht mehr gefragt, wie die Kirche gegen diesen Trend ihre Fahne hochhalten kann.

HK: Vor dem Hintergrund Ihrer Erfahrung mit dem inhaltlich auf die Frage des kirchlichen Angebots bezogenen München-Programm – wie schätzen Sie die Bereitschaft innerhalb der Kirche ein, sich beispielsweise mehr um die angemahnte Kundennähe zu bemühen?

Barrenstein: Bislang traf ich bei Veranstaltungen, bei denen ich über das München-Programm berichtete, immer auf eine große Bereitschaft, die von dem Projektteam erarbeiteten

Vorschläge aufzugreifen. Hier entstehen immer sehr konstruktive Diskussionen mit den regionalen Kirchenverantwortlichen. Aber es besteht auch das gleiche Problem wie bei privatwirtschaftlichen Unternehmen. Die Tagesprobleme holen auch die Gutwilligen ein, für grundsätzliche Fragestellungen fehlen die Kapazitäten. Dies zeigt sich auch beim München-Programm selbst, wo ja verschiedene organisatorische Veränderungen implementiert wurden. Das Programm liegt jetzt zwei Jahre zurück, aber einige organisatorische Veränderungen sind jetzt erst von der Synode beschlossen worden. Die Meinungsbildungsprozesse in der Kirche dauern einfach sehr lang, zu lang. Die grundsätzliche Stoßrichtung aber scheint innerhalb der Kirche durchaus akzeptiert. Es gibt auch für sie keine Alternative dazu, auf allen ihren Ebenen immer besser zu verstehen, was ihre Mitglieder und die Leute draußen wollen.

HK: Die von Ihnen diagnostizierte Frustration und Mutlosigkeit, die auch die Verständigung über Ziele und Strategien so schwierig macht, ist mit dem Verweis auf die fehlende Alternative noch nicht behoben…

Barrenstein: Das letzte Argument, das sich hier aber immer noch einbringen läßt, ist die Erinnerung an Menschen wie Luther oder auch an Jesus selbst – besonders an ihren Mut, an ihr entschiedenes Handeln aus einer mutigen Überzeugung heraus.

Kritische Übernahme

Kann die Kirche demokratisiert werden?

Demokratisierung der Kirche – für manche ein ausgesprochenes Reizwort, für andere unerläßliche Bedingung für ein glaubwürdigeres Zeugnis. Siegfried Wiedenhofer, Professor für Systematische Theologie am katholisch-theologischen Fachbereich der Universität Frankfurt, geht die Frage grundsätzlich an. Sein Fazit: Die Übernahme demokratischer Elemente ist legitim und heute durchaus geboten; aber dabei dürfen die besondere Zeichenhaftigkeit und die Ursprungsbindung der Kirche nicht auf der Strecke bleiben.

Im Prinzip hat die *faktische Einmütigkeit* in kirchlichen Entscheidungen immer als Zeichen von deren Richtigkeit und Wahrheit, als Zeichen ihrer Geistgewirktheit gegolten. Ob es sich um Wahlentscheidungen bei Bischofswahlen, Papstwahlen oder Wahlen von Ordensoberen oder um Entscheidungen über die rechte Ordnung oder das rechte Verständnis des Glaubens auf Konzilien oder Synoden handelte, die Einmütigkeit der Entscheidung wurde immer wieder als Zeichen der Gegenwart des gleichen Geistes Gottes im Glauben und Denken der Beteiligten gedeutet oder zumindest gefordert. Das Ideal war gewissermaßen die Inspirationswahl, die sich in einmütigem Entscheid der Beteiligten manifestiert.

Auf der anderen Seite erweist sich die Form kirchlicher Entscheidungen immer schon an bestimmte *Rahmenbedingungen* ideeller, politischer und gesellschaftlicher Art gebunden. Außerdem hat man sehr schnell erfahren müssen, daß eine buchstäbliche Einmütigkeit in der Praxis des kirchlichen Lebens nur sehr schwer zu erzielen ist. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts war in italienischen Stadtkommunen die Mehrheitswahl in Übung gekommen. Bereits 1179 setzt das 3. Laterankonzil für die *Papstwahl* die Gleichheit des Wahlrechts für alle Kardinäle und die Zweidrittelmehrheit fest und bricht damit faktisch mit den alten Idealen der Einstimmigkeit und der Qualitätsunterscheidung (daß der qualifiziertere Teil – die sanior pars – entscheidet).

Der gleiche Vorgang ist auch in den *Ordensgemeinschaften* zu verfolgen. Auch hier gilt bei der Wahl der Oberen und bei wichtigen gemeinsamen Entscheidungen zunächst unbefragt das Ideal der Einmütigkeit (als Zeichen dafür, daß sich in den betreffenden Entscheidungen der Wille Gottes manifestiert). Deshalb wird auch in den Konstitutionen des Dominikanerordens (die im übrigen der Rechtsschule von Bologna verpflichtet waren, die ihrerseits auch auf Regeln italienischer Kommunen und Zünfte zurückgegriffen hatte) zunächst noch gefordert, daß die Wahl einstimmig, einträchtig und ohne eine abweichende Stimme zu erfolgen habe. Aber schon ab 1236 werden die Wahlen durch ‚Mehrheit plus eine Stimme' entschieden.

Im Zusammenhang der Grundstruktur des christlichen Glaubens

Auf konziliarer Ebene wurde diese Frage zuletzt und zwar mit größter Heftigkeit und größtem Einsatz auf dem Ersten Vatikanischen Konzil diskutiert. Die gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit opponierende Minderheit forderte für Konzilsbeschlüsse in Glaubensfragen mindestens moralische Einstimmigkeit und berief sich dabei auf eine fast

zweitausendjährige Tradition der Kirche. Mit Berufung auf die gleiche Tradition verfocht jedoch die Mehrheit das Mehrheitsprinzip auch bei Entscheidungen in Glaubensfragen. Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, daß auf dem Konzil von Basel die Minderheit ihren Auszug aus dem Konzil im Jahre 1437 noch einmal durch Berufung auf das Prinzip der sanior pars (d. h., einer durch ihre besondere Qualität entscheidenden Minderheit) zu rechtfertigen versuchte, während die Theologen der Mehrheit das Mehrheitsprinzip verteidigten.

Die Frage ist nun, wie solche hier exemplarisch aufgeführten Elemente kirchlicher Tradition aus dem Bereich kirchlicher Organisationsfragen im Kontext der heutigen Frage nach einer Demokratisierung der Kirche theologisch zu lesen und zu verstehen sind. Nach den klassischen Regeln theologischer Hermeneutik sind sie mindestens in Entsprechung zum inneren Gesamtzusammenhang des christlichen Glaubens, zum Gesamtweg, den der Glaube darstellt und zu dem, was als vernünftig zu gelten hat, auszulegen und zu verstehen.

Kirchliche Institutions- und Organisationsfragen sind daher zusammen mit ihren traditionellen Lösungsmustern erstens im Zusammenhang der Grundstruktur des christlichen Glaubens zu erörtern. Es geht hier ja evidentermaßen um sehr grundsätzliche theologische Fragen: um das Gott-Welt-Verhältnis überhaupt, um die Frage nach dem Verhältnis von göttlichem Handeln und menschlichem Handeln im Handeln der Kirche, um die Kirche als Heilsvermittlung und als Heilszeichen, um die Frage der christlichen Identität des Heilszeichen, um das Verhältnis zwischen der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus und ihrer je neuen Gegenwärtigkeit usw.

In der Tat sind Wahlen und Abstimmungen im kirchlichen Bereich immer mehr oder weniger ausdrücklich als Teile des kirchlichen Heilszeichens verstanden worden. Sie haben – wenn auch in abgestufter Weise – divinatorischen oder sakramentalen Charakter. D. h., sie dienen dazu, den Willen Gottes zu finden und ihm in einer bestimmten Situation Geltung und Wirksamkeit zu verschaffen bzw. das Wirken des Geistes inmitten der Welt und der Glaubensgemeinschaft sichtbar zu machen. Nach der Struktur des christlichen Glaubensbekenntnisses muß das kirchliche Heilszeichen, will es vollständig und wirksam sein, in sich und auch in seinen organisatorischen Konkretionen zugleich den Schöpfungscharakter der Welt, die Erlösung durch Jesus Christus und die Vollendung im Heiligen Geist zum Ausdruck bringen. In einer wirksamen und situationsentsprechenden Gestaltung kirchlicher Zeichen erweist sich z. B. der Schöpfungscharakter der Welt als Teilhabe an der Schöpferkraft Gottes.

Das steht im Hintergrund, wenn man in der Kirchengeschichte immer wieder an bewährte Formen politischer Praxis und Vernunft (ob aus dem Bereich jüdischer Institutionen, aus dem Bereich hellenistischer Stadtstaaten, aus dem römischen Senat, aus mittelalterlichen Kommunen und Zünften oder auch aus Bereichen imperialer und feudaler Herrschaft) angeknüpft hat. Umgekehrt unterstreicht die christliche Vollendungshoffnung den *geschichtlich-vorläufigen Charakter* aller kirchlichen Zeichen und damit ihre reine Funktionalität. Für die christliche Identität kirchlicher Organisationsformen ist nach der Struktur des Glaubensbekenntnisses die Entsprechung zur Erlösung in Jesus Christus maßgeblich. Nun ist meines Wissens nie derart positivistisch argumentiert worden, daß gefragt worden wäre, ob Jesus das Prinzip der Einstimmigkeit oder das Mehrheitsprinzip für kirchliche Entscheidungen vorgeschrieben habe.

Aber was das konkret bedeutet, daß das Abbild des kirchlichen Heilszeichens seinem Urbild, nämlich dem eigentlichen Heilszeichen, der Person und Geschichte Jesu Christi, zu entsprechen habe, darüber gibt es heute einen beträchtlichen Dissens. Zwar werden heute nur wenige mit dem Antimodernisteneid von 1910 behaupten, „daß die Kirche… durch den wahren geschichtlichen Christus selbst, während seines Lebens unter uns, unmittelbar und direkt eingesetzt, und daß sie auf Petrus, den Fürsten der apostolischen Hierarchie, und auf seine steten Nachfolger gebaut wurde", werden die meisten zu Recht Ostern und Pfingsten als den eigentlichen Ursprungsort der Kirche ansehen, weshalb die kirchlichen Entscheidungsformen nicht einfach Repetition der Handlungen des historischen Jesu sein konnten.

Vom Losverfahren zur Abstimmung

Aber auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, daß die enthusiastische Pfingstgemeinschaft sich nicht nur in dieser Welt einrichten mußte, in der sich die Vollendung der Zeit offenbar immer mehr hinausschob, sondern auch die Rückbindung zum historischen Jesus systematisch absichern mußte (durch die Evangelien-Geschichtsschreibung, durch den Apostolat, durch den Ausbau kirchlicher Ämter, denen eine besondere Art der Christus-Nachfolge und Christus-Repräsentation zuerkannt wurde). Neben dem pfingstlichen Charakter der Kirche, der auf der Ebene der Zeichenstruktur kirchlichen Handelns nicht nur demokratische oder demokratienahe Formen zuläßt, sondern sie vielleicht sogar konsequenterweise fordert, gibt es auch eine christologische Rückbindung der Kirche an den personalen und geschichtlichen Ursprung, der eine eigene sakramentale Zeichengestalt (den apostolischen Glauben in Glaubensbekenntnis und Glaubensregel, die Heilige Schrift und das sakramentale Amt mit der apostolischen Sukzession) erfordert.

In dem Maß, in dem das geschichtliche Leben Jesu, Ostererfahrung und Pfingsterfahrung zusammengehören, müßten daher auch in der kirchlichen Organisationsgestalt die entsprechenden Organisationsformen in ihrer unterschiedlichen Zeichenfunktion miteinander verbunden werden. Der eschatologische Charakter des Glaubens hindert dabei die Gläubigen keineswegs, der konkreten organisatorischen Zeichengestalt volle Aufmerksamkeit zuzuwenden, im Gegenteil! Sie ist so zu gestalten, daß sie als zeichenhafte Vorwegnahme der Vollendung erfahren werden kann. Und vom

recht verstandenen Schöpfungsglauben her ist eine verantwortliche und kreative Gestaltung der kirchlichen Zeichengestalt ohnedies gefordert.

Ein gutes Anschauungsbeispiel für diese Grundstruktur des christlichen Glaubens bieten die christlichen Ordensgemeinschaften. Denn obwohl sie die eschatologische Differenz in der Kirche in besonderer Weise zeichenhaft darstellen, haben sie in ihren Regeln und Verfassungen die ältesten politischen Institutionen Europas entwickelt. Obwohl sie ganz in der endzeitlichen Gegenwart Gottes zu leben versuchen, haben sie ihre Organisationsformen so detailliert gestaltet, als ob alles von menschlicher Verantwortung, menschlicher Regelung und menschlichem Handeln abhinge. Chaotisch-charismatische Unorganisiertheit ist weniger Ausdruck der Gegenwart des Geistes Gottes, der, wie dann häufig gesagt werden kann, „weht, wo er will", als vielmehr eine Verdrängung des Schöpfungsglaubens aus dem Glaubensbekenntnis. Hundert Jahre vor der Magna Charta hat z. B. der Zisterzienserorden sich in seiner Charta Caritatis eine Verfassung gegeben, in der das Generalkapitel, die regelmäßig gewählte repräsentative Versammlung die höchste Autorität darstellt. Und dieses Generalkapitel hat dann auch als Modell für andere Orden gedient.

In dieser inneren Struktur des christlichen Glaubens (besonders in der Differenz-Einheit von Schöpfungsbekenntnis, Erlösungsglaube und Vollendungshoffnung und in der Differenz-Einheit des Christusbekenntnisses im zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses, d. h. im Bekenntnis zu Jesus Christus, der gelebt hat und gestorben ist, der erhöht worden ist und daher in jeder Situation neu gegenwärtig ist und der am Ende der Zeit wiederkommen wird) ist begründet, daß der Glaube ein wirklicher Weg ist, in dem sich die Gründungserfahrungen des Ursprungs, die gegenwärtigen Gotteserfahrungen und die Hoffnung auf die Vollendung gegenseitig auslegen. Dieser Wegcharakter zeigt sich gerade auch in der Zeichengestalt des kirchlichen Glaubens. Dessen Elemente sind daher nur dann recht verstanden, wenn sie als Teilmomente des ganzen Weges des Glaubens verstanden sind.
Die historisch-theologische Argumentation in der Frage einer Demokratisierung der Kirche schließt daher sowohl eine wechselseitige Auslegung von dem Ursprung, d. h., dem Evangelium Jesu Christi, und von der Gegenwart, d. h., den gegenwärtigen Lebensbedingungen und Erfahrungen, als auch eine Rezeption des Überlieferungszusammenhanges und seiner Strukturen ein. Gerade deswegen ist der Glaube auch ein Weg, der auch die *Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Strukturen* und des gesellschaftlichen Bewußtseins widerspiegelt. Mit veränderten Bewußtseinshorizonten und den wachsenden geschichtlichen Handlungsmöglichkeiten und Gestaltungsmöglichkeiten des Menschen verändert sich z. B. auch das Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, das Verständnis der zeichenhaften Gegenwärtigkeitsform Gottes in der Geschichte und daher auch der kirchlichen Zeichengestalten.

In dem gewaltigen Differenzierungsvorgang des 12. und 13. Jahrhunderts weicht z. B. die vom Platonismus bestimmte „symbolistische Mentalität" des ersten Jahrtausends ganz deutlich einer neuen Form des Denkens und Erfahrens, in der sich das Interesse vom Blick auf das transzendente und aktuelle Wirken Gottes auf dessen irdische kirchliche Zeichengestalt verlagert. Hier entsteht Ekklesiologie im engeren Sinn, eben als Lehre von der kirchlichen Zeichen- und Organisationsgestalt.

Ist das *Losverfahren* in der Wahl des Matthias zum Apostel in Apg 1,15–26 noch das selbstverständliche Divinationsverfahren (das Verfahren, den Willen Gottes zu erkennen), so tritt später bei der Wahl der Bischöfe, der Ordensoberen und des Papstes die *Abstimmung* an die Stelle des Losverfahrens, das Ende des 6. Jahrhunderts verboten und von Papst Honorius III im Jahr 1123 formell untersagt wird. Die Idealform der Wahl, die den Willen Gottes bzw. das Wirken des Heiligen Geistes am deutlichsten zum Ausdruck bringt, ist zunächst, wie gesagt, die Einmütigkeit der Inspirations- oder Akklamationswahl und -entscheidung. Je stärker aber die Achtung vor der individuellen Freiheit der Beteiligten und das Bewußtsein von der Pluralität der Interessen und Gesichtspunkte wird, um so realistischer müssen auch die Verfahren werden: die Mehrheitsentscheidung kann nun tatsächlich auch schon zum Zeichen des Willens Gottes werden, dem man in der Regel, aber natürlich nicht automatisch und immer trauen kann.
Seit dem 12. Jahrhundert setzt sich außerdem die Wahl der Ordensoberen auf Zeit stärker durch, was ihrer geistlichen Autorität und Funktion offenbar nicht Abbruch getan hat. Auf der anderen Seite wird das ursprüngliche Einmütigkeitspostulat durch diese Differenzierungsbewegung nicht einfach außer Kraft gesetzt, sondern als Postulat und Ideal immer wieder aktualisiert. Deshalb wäre auch heute erneut zu fragen, was Einmütigkeit in diesem Zusammenhang bedeuten und wie der einmütige Konsens der Gläubigen als wichtiges Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes verfahrensmäßig zur Geltung gebracht werden könnte.

Eine stärkere Rezeption demokratischer Verfahren?

In diesem Zusammenhang muß notwendigerweise ein dritter Schritt dogmatischer Auslegung hinzugenommen werden: Die Auslegung der kirchlichen Zeichen- und Organisationsgestalt in Entsprechung zur Vernunft, d. h. in der konkreten Frage einer Demokratisierung der Kirche in Entsprechung zur Vernunft, wie sie besonders in *heutiger politischer Praxis und Theorie* zu Tage tritt. Nun gibt es heute praktisch einen überwiegenden und weltweiten Konsens darüber, daß die Demokratie das Legitimationsprinzip des Staates ist und daß demokratische Verfahren die entscheidenden Verfahren politischer Entscheidungsfindung darstellen. Von daher stellt sich sofort die dringliche theologische Frage, ob nicht auch

die kirchliche Zeichengestalt zum Erweis ihrer Vernunft- und Wahrheitsentsprechung und zum Erweis ihrer gegenwärtigen Wirksamkeit und Glaubwürdigkeit einer stärkeren Rezeption demokratischer Verfahren bedarf.

Nun steht die theologische Frage nach der Rationalität des Glaubens sofort vor einer äußerst komplizierten Situation. Auf der einen Seite ist man nicht nur mit einem Pluralismus, sondern auch mit einer *tiefgehenden Ambivalenz* der konkret vorliegenden Gestalten von Vernunft konfrontiert. Auf der anderen Seite versteht sich der Glaube als eine besondere (in gewisser Weise vernunftüberschreitende) Erkenntnis der Wahrheit und entdeckt in kritischer Selbstbetrachtung (von innen und außen her) zugleich auch die Ambivalenz seiner konkreten geschichtlich vorliegenden Zeugnisgestalten.

In einer solchen vernunftentsprechenden Auslegung des Glaubens ist daher sowohl zu erwarten, daß der Glaube in seiner konkreten heutigen Zeugnis- und Zeichengestalt etwas von der Vernunft zu lernen und integrieren hat, was außerhalb seiner selbst und vielleicht sogar gegen bestimmte vorliegende Gestalten des Glaubens gerichtet entstanden ist, als auch zu erwarten, daß der Glaube Wahrheiten entdeckt hat, die heutige Gestalten der Vernunft in Theorie und Praxis vielleicht verdrängt oder vergessen haben.
Man kann nicht im Ernst behaupten, daß diese komplizierte Form der Fragestellung in der bisherigen Auseinandersetzung um eine Demokratisierung der Kirche genügend beachtet worden wäre. Nicht selten haben sich Befürworter einer Demokratisierung der Kirche mit so vagen Vermittlungsfiguren begnügt, daß eine Verbindung beider Größen keine großen Probleme bereitete, etwa daß es eine deutliche Konvergenz zwischen bestimmten ethischen Implikationen oder Intentionen der modernen Demokratieidee (wie etwa Freiheit, Gleichheit, Individualität, Pluralität, Autonomie, Partizipation, Subjekthaftigkeit) und bestimmten Grundgegebenheiten des Glaubens (wie etwa Freiheit und Autonomie des Geschöpfs, unableitbaren Würde des Individuums, kommunitäre und soziale Struktur des Glaubens, sozialisierender Charakter der Gnade usw.) gibt.
Nicht selten haben Gegner einer Demokratisierung der Kirche umgekehrt mit jeweils so reduzierten Verhältnisgrößen operiert, daß das gewünschte Ergebnis ebenfalls sicher gestellt war, etwa daß Demokratie durch das Prinzip der Volkssouveränität und das Prinzip der Mehrheitsentscheidung bestimmt ist während die Verfassung der Kirche auf den Willen Christi zurückgeht und in göttlich verliehener Autorität ihr Zentrum hat.
Die theologische Frage der „Vernünftigkeit" der Kirchenverfassung kann jedoch nur in einer komplexeren Fragestellung beantwortet werden. Erstens wäre natürlich festzuhalten, daß es in der Tat eine gewisse Konvergenz zwischen den ethischen Implikationen einer bestimmten Demokratieidee und Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens gibt und daß in diesem Sinne manche Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens ein demokratisches Verhalten nahelegen und fördern und umgekehrt demokratische Verfahren die sakramentale Zeichenhaftigkeit der Kirche nicht negieren, sondern verbessern. Auch historisch gesehen hat es ja nicht nur einen Widerspruch zwischen christlicher Tradition und moderner Demokratieidee gegeben. An der Wiege der amerikanischen Nation, der ersten „neuen Nation" und der ersten modernen Demokratie z. B. stand nicht nur die säkulare europäische Aufklärung, sondern auch die puritanischen Bundestheologie.
Der Gesprächspartner, der in diesem Gespräch zugleich stärker gemacht werden soll, ist hier folglich nicht die liberale Tradition mit ihrem vorwiegend prozeduralen und ordnungspolitischen Demokratiebegriff, sondern jene (konservativen, linken oder kommunitaristischen) Traditionen, in denen die Demokratieidee eingebunden ist in übergeordnete Wertordnungen (emanzipatorischer, naturrechtlicher, menschenrechtlicher, wohlfahrtsstaatlicher Art) und auch verbunden ist mit einem komplexen Gefüge von Institutionen (Grundrechte, Gewaltenteilung, Verfassungsgerichtsbarkeit usw.), die die Probleme, die aus einer unbeschränkten Mehrheitsentscheidung resultieren, auflösen sollen.

Ein solches Gespräch wäre jedoch auch für die Kirche durchaus nicht folgenlos. Denn darin würde deutlich, daß die Kirche all das, was sie in der Gestalt ihrer Soziallehre inzwischen für das politische Gemeinwesen als rechte Ordnung ansieht, nicht selbst unterschreiten darf, sowohl aus politischen wie auch aus ethischen und theologischen Gründen. Eine solche Unterschreitung führt ja notwendig zur Entlegitimierung und Entplausibilisierung kirchlicher Autorität. Aber wichtiger noch ist, daß, was recht und vernünftig ist, dies auch für die Kirche ist, sofern sie eine gesellschaftlich-politische Größe ist. Die Kirche darf in ihrer sakramentalen Zeichengestalt nicht unterbieten, was sie der Welt als gerechte Ordnung verkündet (Solidarität und Subsidiarität, Menschenrechte, die Unterordnung der Autorität unter die Gerechtigkeit, die Vernunft und das Naturrecht, Gleichheit und Freiheit, Gerechtigkeit als Partizipation, Demokratie usw.).

Bürgerliche Errungenschaften allein greifen für die Kirche zu kurz

Zweitens hätte aber auch ein kritischer Austausch mit der *liberalen Demokratietradition* zu erfolgen. Auch hier wäre kirchlicherseits einiges zu lernen. Unproblematisch dürfte sein, daß das liberale prozedurale Demokratieverständnis mit seiner Mehrheitsregel auch im Bereich der Kirche überall dort vernünftig und daher auch dogmatisch legitim ist, wo analog zum Pluralismus der modernen Gesellschaft unterschiedliche Standpunkte in *praktischen Ordnungsfragen* der kirchlichen Gemeinschaft vorhanden sind. Eine entschiedenere Anerkennung verlangte jedoch der zivilisierende Charakter des ordnungspolitischen Demokratiebegriffs, der auch im religiösen Bereich einen ersten wirkungsvollen

Schutz vor religiös motiviertem Fanatismus und Absolutismus zu bieten vermag. Von dieser Erfahrung haben die Kirchen auch tatsächlich schon verschiedentlich profitiert. Der unterschiedliche Stil der Debatten auf dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil ist nur ein Beleg dafür.

Umgekehrt erweist der Glaube seine Rationalität auch dadurch, daß aus der Mitte der eigenen Grunderfahrung heraus die *grundlegenden Schwächen* der liberalen Demokratieidee deutlicher und wirksamer ins gesellschaftliche und politische Bewußtsein gerückt werden. Gelesen und erfahren in der Perspektive einer Glaubensgemeinschaft in deren Bekenntnis nicht ein Herrscher, sondern ein Opfer, ein Gekreuzigter das zentrale Heilszeichen der Liebe Gottes darstellt, muß jede sich verabsolutierende und universalisierende neuzeitlich-bürgerliche Bedürfnisanthropologie mit ihrem Vernunftbegriff (Selbstdenken), ihrem Freiheitsbegriff (Selbstbehauptung, Selbstverwirklichung, Selbstbefriedigung), ihrem Gerechtigkeitsbegriff (Verteilungsgerechtigkeit), ihrem Intersubjektivitätsbegriff (Vertragstheorie) der Kritik anheimfallen, zumindest der gefährlichen Abstraktheit und der schlechten Universalität geziehen werden.

Denn in einer solchen religiösen und christlichen Perspektive, die den Blick zuerst auf das Leiden der Verlierer und nicht auf die Freuden der Sieger freigibt, erweist sich jede politische Struktur, die primär von der individuellen Selbstbehauptung und einem ausschließlich prozeduralen Ausgleich der Interessengegensätze ausgeht, als strukturell inhuman, da sie notwendig mit Verlusten und Opfern bei den jeweils anderen und jeweils Schwächeren rechnen muß. In der Tat machen die existierenden liberalen Demokratien nicht den Eindruck, daß sie das strukturelle Leiden der Nicht-Personen, der Nicht-Menschen, der Nicht-Starken zu beenden oder zu lindern vermöchten.

Freilich verdiente dann auch eine Demokratisierung der Kirche theologisch nur dann in vollem Sinn diesen Namen, wenn sie die im gottesdienstlichen Handeln gefeierte und im Glaube an den Gekreuzigten bekannte Auferweckungskraft Gottes, die zuerst den Toten, den Sündern, den Opfern und Armen zugewandt ist, neu zur Geltung brächte und nicht bei einer oberflächlichen Rezeption bürgerlicher Errungenschaften stehen bliebe. Diese sind keineswegs gering zu achten, aber allein greifen sie zu kurz. *Siegfried Wiedenhofer*

Kein geschlossenes System

Wo steht die Christliche Gesellschaftsethik heute?

Die Theologie steckt heute in allen ihren Disziplinen in einer Übergangsphase voller Unsicherheiten. Das gilt auch für die Christliche Gesellschaftslehre mit ihrem spezifischen Auftrag. Heutige Schwerpunkte und Entwicklungslinien in diesem noch relativ jungen und nicht einheitlich benannten theologischen Fach skizziert im folgenden Beitrag Gerhard Kruip, habilitierter Sozialethiker und derzeit Leiter der Katholischen Akademie für Jugendfragen in Altenberg.

Der Konsultationsprozeß zur Erarbeitung des gemeinsamen Wortes der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (1993–1997) hat auf der einen Seite eindrücklich deutlich gemacht, daß die Kirchen nach wie vor einen Beitrag zur Entwicklung unseres Gemeinwesens zu leisten haben, ein solcher Beitrag von ihnen auch erwartet wird, ihnen also politisches Gewicht zukommt. Auf der anderen Seite wurden durch den Konsultationsprozeß viele Fragen aufgeworfen: Mit welcher Autorität und mit welcher Kompetenz beteiligen sich die Kirchen an der Politik? Wem in den Kirchen kommt dabei welche Verantwortung und Rolle zu? In welchem Verhältnis zueinander stehen Glaubensaussagen, moralische Forderungen, Situationsanalysen und konkrete Vorschläge für einzelne Problembereiche? Können sich die Kirchen darauf beschränken, wie es im Gemeinsamen Wort heißt, Politik möglich zu machen, anstatt selbst Politik zu machen, oder verschleiern sie gerade dadurch ihren faktischen politischen Einfluß?

Die Beschäftigung mit diesen Fragen *politischer Diakonie* als einer Leistung christlicher Religion in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften gehört in die dafür zuständige Reflexionswissenschaft, die Christliche Gesellschaftsethik als einer Teildisziplin der Theologie. Ist Christliche Gesellschaftsethik aber dafür gerüstet? Daß die für Hochschulen und Bildung zuständige Kommission VIII der Deutschen Bischofskonferenz im Frühjahr 1996 den inzwischen revidierten Beschluß faßte, angesichts der notwendigen Sparmaßnahmen an Theologischen Fakultäten könne man die christliche Gesellschaftslehre „von den Moraltheologen mitbetreuen lassen", deutet nicht gerade darauf hin, daß man den Fachvertretern allzu viel zutraute bzw. dem Fach größere Bedeutung beimaß.
Mittlerweile aber hat die Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz, zuständig für gesellschaftliche und soziale Fragen, für Oktober 1998 zu einer wissenschaftlichen Studientagung „Kann Kirche Politik möglich machen? Die christ-

liche Sozialethik nach dem gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" eingeladen. Das angekündigte Thema und die plurale Zusammensetzung der Referenten und Moderatoren lassen die Erwartung erkennen, daß Sozialethiker doch zum notwendigen „follow-up" des Konsultationsprozesses beitragen können und sollen.

Eng verknüpft mit dem Sozialkatholizismus

Für die Zukunft der katholischen Kirche in der modernen Gesellschaft bleibt das Fach der katholischen Gesellschaftsethik unverzichtbar, seine Bedeutung wird eher noch zunehmen. Denn, so der Trierer Sozialethiker *W. Ockenfels*: „Die Gesellschaft kann sich von der Kirche, diese aber nicht von jener verabschieden" (In: Die Neue Ordnung 50 [1996], 323). Die Christliche Gesellschaftsethik, die an den Theologischen Fakultäten unter sehr verschiedenen Lehrstuhlbezeichnungen auftritt (Christliche Sozialwissenschaft/en, Sozialethik, Gesellschaftslehre etc.) ist eine sehr junge theologische Disziplin. Sie entstand im 19. Jahrhundert angesichts der „Sozialen Frage", für deren ethische Reflexion die Moraltheologie nicht mehr ausreichte. Denn es konnte nicht mehr allein um das Handeln des einzelnen als moralisches Subjekt gehen, sondern die Ordnung der Gesellschaft insgesamt galt als bedroht.

Von Anfang an entwickelte sie sich im engen Bezug zum Sozialkatholizismus und zur kirchlichen Sozialverkündigung (mit der Enzyklika „Rerum Novarum" als dem ersten großen Text der modernen päpstlichen Sozialverkündigung 1891) sowie im Rückgriff auf die neuscholastische Tradition. So entstand vor allem in Deutschland ein bis nach dem Zweiten Weltkrieg fruchtbarer und die Gesellschaft prägender Ansatz, die klassische „Katholische Soziallehre", die jedoch auch schon damals weder einfach mit der kirchlichen Sozialverkündigung noch mit dem Gesamt theologisch-sozialethischer Reflexion zusammenfiel. Dazu sei nur erinnert an die einem christlichen Sozialismus nahestehenden „Außenseiter" *Th. Steinbüchel* (1888–1949) und *E. Michel* (1889–1864) oder den früheren Mainzer Sozialethiker und „Sozialtheologen" *L. Berg*.

Als Standardwerk des klassischen Ansatzes gilt die „Christliche Gesellschaftslehre" von Kardinal *J. Höffner*, von 1951 bis 1962 selbst Professor für Christliche Sozialwissenschaften in Münster. Im vergangenen Jahr hat diese der Bonner Sozialethiker *L. Roos* nochmals neu herausgegeben. Sie entfaltet in sozialmetaphysisch-naturrechtlicher Weise „Wesen und Ordnung der menschlichen Gesellschaft", aus der sie zugleich die Prinzipien politischer Gestaltung entnimmt.

In seiner berühmt gewordenen und heute nahezu allgemein akzeptierten wissenssoziologischen These hat der Bielefelder Soziologe *F. X. Kaufmann* die neuscholastisch-naturrechtlich argumentierende, klassische „Katholische Soziallehre" als eine der „Sozialform" des deutschen Sozialkatholizismus zugehörige „Wissensform" bezeichnet. Ihre Funktion bestand darin, das katholische Milieu durch Abgrenzung und Profilierung der Kirche gegenüber der Gesellschaft zu stabilisieren, gleichzeitig aber den Sozialkatholizismus in dieser modernen Gesellschaft politisch handlungsfähig zu machen, ohne die Katholiken dabei aber aus der Vormundschaft des kirchlichen Lehramtes zu entlassen.

Mit der Erosion des katholischen Milieus nach dem Zweiten Weltkrieg, vor allem ab dem Ende der 60er Jahre, mußte dieser von seiner Genese geprägte und damit, trotz seines universellen und überzeitlichen Anspruchs, historisch relative, klassische Ansatz zwangsläufig seine *soziale Plausibilitätsstruktur* verlieren. Das neuscholastische Naturrechtsdenken wurde massiv kritisiert und geriet sogar unter Ideologieverdacht (*E. W. Böckenförde*, *J. Ratzinger*, *M.-D. Chenu*). Es findet heute nur noch dort Resonanz, wo Residuen des traditionellen sozial- bzw. verbandskatholischen Milieus überlebt haben.

Neuscholastisches Naturrechtsdenken unter Ideologieverdacht

Die Vertreter des neuscholastischen Naturrechtsdenkens unternahmen große Anstrengungen, um es trotzdem der neuen Situation anzupassen: Etwa indem sie das Naturrecht in ein „Kulturrecht" (L. Roos) transformierten, um anthropologisch grundlegende, aber in unterschiedlichen kulturellen Ausformungen vorliegende normative Einsichten zu bezeichnen. Die Christen aber, die sich in den neuen sozialen Bewegungen, der Frauen-, Ökologie-, Dritte-Welt- und Friedensbewegung engagierten, beriefen sich praktisch gar nicht mehr auf die klassische Soziallehre, sondern verstanden zunehmend ihr politisches Engagement im Horizont der von der *Politischen Theologie* und der *Theologie der Befreiung* bereitgestellten Kategorien.

Gleichzeitig mit der Erosion des katholischen Milieus und im Kontext der Aufbruchstimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils kam es deshalb innerhalb der Gesellschaftsethik zu einer Pluralisierung und „Verflüssigung" von Standpunkten und seit etwa zehn Jahren auch zu einer intensivierten Theoriediskussion zu Grundlagen und Selbstverständnis des Faches. Schon 1965 bezeichnete der Nachfolger *O. von Nell-Breunings* in St. Georgen, *H. J. Wallraff*, die katholische Soziallehre als ein „Gefüge von offenen Sätzen". *W. Dreier* (Würzburg) entwickelte in den 70er Jahren sein sozialethisches Konzept als eine von den „Zeichen der Zeit" ausgehende interdisziplinäre wissenschaftliche Reflexion.

H. Büchele (Innsbruck), der die klassische Soziallehre wegen ihrer faktischen Unwirksamkeit scharf kritisierte, legte 1987 einen Neuansatz einer „komponierenden" Ethik vor, in der er den Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln" mit der Forderung nach dem Aufbau christlicher „Kontrastgesellschaften" verband. *F. Hengsbach* (St. Georgen, Frankfurt) entwarf eine „Ethik sozialer Bewegungen". Durch sie sollten

die Problemanzeigen der als gesellschaftliche Seismographen verstandenen sozialen Bewegungen und ihre gesellschaftsethischen Forderungen reflektiert und daraufhin überprüft werden, ob sie einem allgemeinen Interesse entsprächen (vgl. zu den verschiedenen Neuansätzen *F. Hengsbach, B. Emunds, M. Möhring-Hesse*: Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993).

Als besonders anregend erwies sich lange Zeit der Dialog bzw. der Streit mit der Theologie der Befreiung, auch wenn sie ebenso wie die Politische Theologie von einigen Vertretern des Faches massiv und keineswegs immer fair bekämpft wurde. Die Auseinandersetzungen machten ein Theoriedefizit hinsichtlich der Grundlagen christlicher Gesellschaftsethik offensichtlich und forderten zu neuen Methoden und Aufgabenstellungen heraus, die sich die Christliche Gesellschaftslehre teilweise von Vertretern anderer theologischer Disziplinen ins Stammbuch schreiben lassen mußte (vgl. *P. Hünermann*: Kirche-Praxis-Institution. Zur Methode und den Aufgaben der christlichen Gesellschaftslehre, in: Ders., *J. C. Scannone* (Hg.): Lateinamerika und die Katholische Soziallehre Teil 1, Mainz 1995, 87–142). Gegenüber einem *statischen Ordnungsdenken*, das die spezifisch sozialethische Aufgabe der Gestaltung von Strukturen und Institutionen verfehlte, war es lange vor der Rezeption institutionen- und strukturenethischer Ansätze die Theologie der Befreiung, die nachdrücklich – freilich geprägt durch eine eher marxistisch orientierte Gesellschaftsanalyse und gespeist von demokratisch-sozialistischen Utopien – eine Veränderung von Strukturen einklagte. Sie schuf das Bewußtsein dafür, daß es so etwas wie „Strukturen der Sünde" geben könne.

Fortschreitende Pluralisierung der Ansätze und Methoden

Heute ist dieses Wissen um die „Strukturen der Sünde" mit den nötigen Differenzierungen sozialethisch-theologisches Allgemeingut, das sich im Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen wie in den jüngsten Dokumenten der päpstlichen Sozialverkündigung, besonders in der Enzyklika „Sollicitudo Rei Socialis" Johannes Pauls II. von 1987 niederschlägt. Das gleiche gilt für die „vorrangige Option für die Armen" und das Verständnis des politischen Handelns von Christen als einer Praxis, die aus der Mitte ihres Glauben heraus verstanden werden muß. Denn nur mit und durch diese Praxis kann die befreiende Botschaft vom menschenfreundlichen Gott glaubwürdig verkündet werden (vgl. *G. Kruip*: Die Rezeption der Theologie der Befreiung in der Christlichen Sozialethik in Deutschland, in: *R. Fornet-Betancourt* [Hg.]: Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Bd. 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum, Mainz 1997, 41–66).
Die erreichte Pluralisierung und „Verflüssigung" Christlicher Gesellschaftsethik wird inzwischen auch von der kirchenamtlichen Lehre voll und ganz akzeptiert: Die Kongregation für die Glaubenslehre, angestoßen von ihrer Beschäftigung mit der Befreiungstheologie, formulierte 1986 in ihrer Instruktion „Die christliche Freiheit und die Befreiung" (Nr. 72): „Die soziale Unterweisung der Kirche ist entstanden aus der Begegnung der Botschaft des Evangeliums und ihrer Forderungen [...] mit den Problemen, die sich aus dem Leben der Gesellschaft ergeben. Indem man sich der Schätze der Weisheit und der Humanwissenschaften bediente, bildete sich so etwas wie eine Lehre, die den ethischen Aspekt jenes Lebens betrifft [...]. Da diese Unterweisung wesentlich auf das Handeln ausgerichtet ist, entwickelt sie sich entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte. Darum enthält sie neben fortwährend geltenden Prinzipien auch veränderliche Beurteilungen." Die offizielle „Lehre" selbst propagiert also längst nicht mehr einen Alleinvertretungsanspruch der klassischen „Katholischen Soziallehre", wie er von manchen Anhängern gegenüber neuen Ansätzen immer noch erhoben wird.

Zur Pluralisierung der Ansätze und Methoden gesellt sich eine wachsende und kaum mehr zu überblickende *Vielfalt von Themen*, zu deren Bearbeitung auch andere Bezugswissenschaften als nur die Volkswirtschaftslehre relevant geworden sind. Die viel gepriesene Zwei-Fächer-Kompetenz – Theologie/Wirtschaftswissenschaft – vieler Vertreter des Faches hat ja auch nicht alle Engführungen verhindern können. Weiterhin werden historische Fragen aufgegriffen, Dokumente des Lehramtes bzw. Konsultationsprozesse analysiert oder die Praxis kirchlicher Verbände und der Hilfswerke untersucht. Die klassischen Themen um den Konflikt von Kapital und Arbeit und die doppelte Frontstellung zu Kapitalismus (Liberalismus) und Kommunismus (Sozialismus) stehen allerdings nicht mehr im Vordergrund.
Umwelt- und entwicklungsethische Fragestellungen, Technikethik, Friedensethik sowie feministische Ansätze sind inzwischen anders als noch in den 70er Jahren in ihrer Bedeutung anerkannte Themen einer „angewandten Sozialethik", die auch der Grundlagendiskussion neue Anstöße geben konnten. Neuere Arbeiten befassen sich mit Fragen der Medienethik, der Verkehrsethik, der Ethik der Aufarbeitung von Vergangenheit, der Unternehmensethik, der Migrationsethik, der Konsumethik bis hin zu einer Ethik vernetzter Computersysteme. Zunehmend und unter teilweise innovativen Perspektiven werden auch wieder die sozialen Probleme unseres Landes bearbeitet: Arbeitslosigkeit, Reform des Sozialstaats (v. a. Fragen der Alters- und Grundsicherung), Familienpolitik, Vermögensverteilung. Allerdings müßten die hinter diesen Problemen stehenden ökonomischen und sozialen Entwicklungen, vorrangig das Phänomen der Globalisierung, von der Gesellschaftsethik stärker aufgegriffen und kontinuierlicher bearbeitet werden.

Der Blick in neuere wissenschaftliche Einführungen (*K. W. Dahm; F. Furger; A. Lienkamp*: Einführung in die Sozialethik, Münster 1996 / *A. Anzenbacher*: Christliche Sozial-

ethik, Paderborn u. a. 1997 / *W. Kerber*: Sozialethik, Stuttgart u. a. 1998) oder bilanzierende Sammelbände (*Th. Hausmanninger* [Hg.]: Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, Paderborn u. a. 1993 / *M. Heimbach-Steins; A. Lienkamp; J. Wiemeyer* [Hg.]: Brennpunkt Sozialethik, Freiburg/Brsg. 1995 / *H.-J. Höhn* [Hg.]: Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn u. a. 1997) zeigt: Offenbar in der Folge des durch den Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus ausgelösten Verlustes an Utopien haben einerseits die Theologie der Befreiung und die neuen sozialen Bewegungen ihr Anregungspotential weitgehend verloren. Dies hatte jedoch andererseits nicht einfach eine Renaissance der traditionellen, klassischen Gestalt von Soziallehre zur Folge. Die Frage nach einer den Bedingungen einer radikalisierten Moderne entsprechenden christlichen Gesellschaftsethik muß in neuer Schärfe und Konsequenz gestellt werden.

Ort der Moral sind vor allem die Regeln, nicht allein die Spielzüge

Kann eine sozialethische Reflexion angesichts der Eigenlogiken funktional ausdifferenzierter gesellschaftlicher Subsysteme, der allgemeinen Tendenz der Pluralisierung und Individualisierung und im philosophischen Kontext „nachmetaphysischen Denkens" überhaupt noch etwas ausrichten? Oder kommt ihr nur noch die Aufgabe zu, vor unzulässigem Moralisieren zu warnen (vgl. *N. Luhmann*: Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt 1990)? Kann sie den notwendigen, für die zivilgesellschaftlichen Diskurse moderner Gesellschaften anschlußfähigen ethischen Beitrag leisten, ein christlich-theologisches Profil zeigen, ohne sich damit gleich wieder ins Abseits zu stellen?
Zur Klärung der ersten dieser beiden Fragen war die Diskussion um den *institutionenökonomischen Ansatz*, wie er vom Ingolstädter Wirtschaftsethiker *K. Homann* und seinen Schülern vertreten wird, besonders fruchtbar. Kaum mehr bestritten wird inzwischen dessen These, daß der Ort der Moral in modernen Gesellschaften in erster Linie in den „Spielregeln", nicht allein in den „Spielzügen" der einzelnen Akteure zu suchen ist. Um moralisch erwünschte Ergebnisse zu erzielen, darf beispielsweise in der Wirtschaft nicht allein an das tugendhafte Verhalten einzelner appelliert werden. Vielmehr müssen die Spielregeln (die ökonomischen Anreize) so gestaltet werden, daß moralisches Verhalten belohnt wird, bzw. das erwünschte Ergebnis auch dann noch erreicht wird, wenn sich die einzelnen entsprechend der Hypothese des „homo oeconomicus" eigennutzenorientiert verhalten.

Umstritten bei diesem Ansatz bleibt allerdings, ob sich die für die Gestaltung der Spielregeln maßgebenden moralischen Maximen aus den positiven Ergebnissen eigennutzenorientierter Kooperation „ökonomisch" begründen lassen, oder ob darüber hinaus, wie dies wohl die meisten Sozialethiker behaupten würden, der „moral point of view" in Anspruch genommen werden muß, weil Moral nicht vollständig „in terms of economics" verrechnet werden kann (vgl. u. a. *M. Schramm*: Spielregeln gestalten sich nicht von selbst, in: *D. Aufderheide; M. Dabrowski* [Hg.]: Wirtschaftsethik und Moralökonomik, Berlin 1997, 147–176). Beispielsweise wird die moralisch gebotene Solidarität der reichen gegenüber den armen Ländern nicht in jedem Fall im „wohlverstandenen Eigeninteresse" der Reichen liegen, weshalb eine rein „ökonomische" Begründung nicht ausreicht, um eine Maxime zu rechtfertigen, die unseren moralischen Intuitionen entspricht.

Für die Rekonstruktion des „moralischen Standpunkts" oder der „Goldenen Regel" (im Sprichwort: „Was Du nicht willst, daß man Dir tu'…") scheinen mir, neben der einflußreichen und auch in der Christlichen Gesellschaftsethik vielfach rezipierten „Theorie der Gerechtigkeit" *John Rawls'*, die *diskursethischen Ansätze*, wie sie von *J. Habermas* und *K.-O. Apel* vorgelegt wurden, am aussichtsreichsten. Auf der diesjährigen Sozialethiker-Tagung der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle (KSZ) vom 7. bis 8. Mai in Mönchengladbach über „Christliche Soziallehre heute – Probleme, Aufgaben und Perspektiven" stellte *H.-J. Höhn* (Köln) unter dem Titel „Zwischen Naturrecht und Diskursethik" seine Überlegungen zur Begründungsproblematik christlicher Sozialethik vor. Daß ein diskursethischer Ansatz dort zur Sprache kommen konnte und sehr ernsthaft diskutiert wurde, ist allein schon bemerkenswert, verstand sich die KSZ in Mönchengladbach doch bislang eher als Sachwalterin der klassischen „Katholischen Soziallehre" und weniger als offenes Forum für kontroverse, aber verständigungsorientierte Debatten um neue Ansätze.

Bleibend aktuelles Anliegen des Naturrechtsdenkens war es, für alle Menschen gültige, aber auch von allen Menschen einsehbare, vernunftbegründete Normen als „natürliche" Voraussetzungen menschlichen Daseins und Handelns zu formulieren, die dem positiven Recht und dem gelebten Ethos vorausliegen und somit dessen Kritik erlauben. Die Diskursethik kann unter der Bedingung nachmetaphysischen Denkens dieses Anliegen aufgreifen. Sie behauptet, daß normativen Aussagen durch einen in verständigungsorientierter Kommunikation erzielten Konsens „Objektivität" (wahrheitsanaloge Geltung) zugeschrieben werden kann.
Dabei schließen die unhintergehbaren Voraussetzungen verständigungsorientierten Handelns, nämlich „Herrschaftsfreiheit" und „Universalität" des Diskurses, zugleich aus, daß solche Konsense mit (faulen) Kompromissen oder bloßen Mehrheitsentscheidungen verwechselt werden. Auf dieser Basis lassen sich wie im Naturrecht, nur unter schwächeren, nämlich nicht-metaphysischen Voraussetzungen, das Prinzip der *Personwürde* sowie das Prinzip der *Solidarität* entfalten und die Menschenrechte begründen. Die Diskursethik ist gleichzeitig vereinbar mit der pluralistischen Struktur moderner Gesellschaften, da sie Dissense in der Sache durch einen grundlegenden Konsens im Verfahren bearbeitbar

macht, wobei zwischen gemeinsam zu beantwortenden „Fragen der Gerechtigkeit" und den partikularer Gestaltung überlassenen „Fragen des Guten Lebens" unterschieden werden kann.
Wenn sich christliche Gesellschaftsethik an diesem Verfahren der Begründung von Normen im öffentlichen Diskurs beteiligt, tut sie dies aus christlicher Motivation und ausgerüstet mit dem Schatz ethischer Traditionen des Christentums (Vgl. *B. Emunds, F. Hengsbach* und *M. Möhring-Hesse*: Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag, in: diess. [Hg.]: Jenseits Katholischer Soziallehre, Düsseldorf 1993, 215–291). Sie ist deshalb auch angewiesen auf einen *innerkirchlichen Dialog*: In diesem muß begründet werden, daß der Glaube zu einer sozialen und politischen Praxis herausfordert, und in umgekehrter Richtung, daß konkret gelebte soziale und politische Praxis Glaubenspraxis sein und so verstanden werden kann.
Dieser Dialog muß freilich zugleich auch ein öffentlicher sein, weil auch dort die je partikularen Selbstverständnisse der Beteiligten für die anderen transparent werden müssen. Christliche Gesellschaftsethik macht dadurch die auch in der Moderne noch unverzichtbaren Potentiale von Religion für die zivilgesellschaftliche Kommunikation fruchtbar und wirkt der Privatisierung der Religion entgegen.

Mit den „theologischen" Aussagen im eigentlichen Sinn werden jedoch keine normativen Geltungsansprüche erhoben. Es ist inzwischen unter Moraltheologen wie Sozialethikern weitgehend Konsens, daß sich biblische oder dogmatisch-theologische Aussagen nicht ohne weitere Zwischenschritte als ethische Normen formulieren lassen. Dazu bedarf es zusätzlich einer *interdisziplinären Zusammenarbeit* mit den Sozialwissenschaften, damit die notwendigen Erkenntnisse bereitgestellt werden können, die als Voraussetzungen und Nebenbedingungen in theologische und moralische Aussagen Eingang finden müssen. Leider besteht für diese Zusammenarbeit seitens der anzufragenden Sozialwissenschaftler nicht mehr im gleichen Maße wie früher die Bereitschaft – was die wachsende Marginalisierung von Kirche in Gesellschaft und damit einhergehend der Theologie (und der Sozialethik) im Konzert der Wissenschaften anzeigt.

Isoliert innerhalb der theologischen Disziplinen

Christliche Gesellschaftsethik kann auf keine dieser „Diskurszusammenhänge" verzichten: Auf den innerkirchlichen nicht, sie würde sonst aufhören, zur Theologie zu gehören. Auf den öffentlichen nicht, sie würde sonst aufhören, eine Ethik zu sein, die moralische Urteile begründet, welche von allen Menschen guten Willens eingesehen werden können. Auf den sozialwissenschaftlichen nicht, sie würde sonst aufhören, Sozialwissenschaft zu sein und könnte deshalb weder ihren besonderen (von der Moraltheologie verschiedenen) Beitrag zur Theologie, noch ihren notwendigen Beitrag zu einer Ethik sozialer Strukturen und Institutionen leisten.

Kirchliches Engagement für Arbeitslose



NEU

192 Seiten,
Paperback, DM 29,80
öS 218,– /SFr 28.–
ISBN 3-451-26551-6

Arbeitslosigkeit ist nicht nur das vorrangige Problem der Gesellschaft, sondern bedeutet für alle Betroffenen und ihre Familien persönliches Leid.

„Das vorliegende Buch handelt in erster Linie von den Möglichkeiten zu Initiativen mit Arbeitslosen und für mehr Beschäftigung. Es ist ein Buch, das bei allem Realitätssinn Mut macht und zu konkretem Handeln inspiriert und anstiftet. Denn es spricht nicht nur von großen Programmen, sondern auch von vielen einzelnen Initiativen. Es zeigt auf vielfache Weise, wie aus einem kleinen, aber konkreten Anfang Änderungen bewirkt werden können."
Walter Kasper, Bischof von Rottenburg-Stuttgart

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

Der angesprochene innerkirchliche Dialog muß auch ein *interdisziplinärer innerhalb der Theologie* sein. Tatsächlich leidet die Christliche Gesellschaftsethik innertheologisch immer noch unter einer gewissen Isolation. Zum Teil hat sie sich dies auch selbst zuzuschreiben. Um ihr eigenes theologisches Profil zu klären, müßte sie stärker von einer *Fundamentaltheologie* unterstützt werden, die eine dringend notwendige Hermeneutik der Moderne leistet und eine wirkliche Inkulturation christlichen Glaubens in die Moderne vorbereitet.

Pastoraltheologie und *Religionspädagogik* greifen inzwischen häufiger (direkt oder indirekt) auf die auch in Christlicher Gesellschaftsethik zusammengetragenen sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse zurück, um die gesellschaftlichen Bedingungen von Pastoral und Religionspädagogik zu verstehen. Sie reflektieren jedoch – von „sozialpastoralen" Ansätzen abgesehen – zu wenig die Gestaltung dieser Bedingungen als eines wesentlichen und unverzichtbaren Teils christlicher Glaubenspraxis und neigen dazu, der sozialen und politischen Dimension des Ethos der Gläubigen nur eine nachrangige Bedeutung beizumessen. Die *Moraltheologie* befindet sich angesichts der Entwicklungen moderner Gesellschaften in bezug auf die meisten der traditionell von ihr behandelten Fragen vor der Notwendigkeit, immer mehr auch die strukturellen und institutionellen Bedingungen dieser Probleme und die sozialen bzw. politischen Voraussetzungen möglicher individualethischer Lösungen in Betracht zu ziehen, wofür die Christliche Gesellschaftsethik entsprechende Ressourcen zur Verfügung stellen könnte.
Da auch die Sozialethik die individualethische Dimension von politischer Glaubenspraxis zu berücksichtigen hat, sind beide Disziplinen füreinander unverzichtbar. Nur gemeinsam bilden sie die christliche Ethik, aber nur in ihrem je eigenen Profil können sie christliche Ethik unter den Bedingungen moderner Gesellschaft sein. Der Konsultationsprozeß hat schließlich auch Fragen aufgeworfen, die *ekklesiologisch* bearbeitet werden müssen. Darüber hinaus müßten sich die deutschen innertheologischen und inner-sozialethischen Diskussionen in weit stärkerem Maße als bisher internationalisieren. Auch nach dem Ende des Konflikts um die Theologie der Befreiung dürfen die Anregungen außereuropäischer Ansätze nicht vernachlässigt werden.
Die derzeit äußerst dynamisch verlaufenden Modernisierungsprozesse lassen sich nicht mehr umkehren. Die Kosten einer solchen Regression für die Freiheit der Einzelnen und die kulturelle, ökonomische und technische Basis des Überlebens einer ständig wachsenden Zahl von Menschen wären katastrophal. Aber Modernisierung läßt sich gestalten, sie ist kein naturwüchsiger Prozeß. Hier hat Christliche Gesellschaftsethik ihre Aufgabe, die für Glaube und Kirche in der Moderne in Zukunft an Bedeutung noch gewinnen wird.
Christliche Gesellschaftsethik aber kann diese Herausforderung nur annehmen, wenn sie sich selbst dynamisch entwickelt, wenn sie pluraler wird, wenn sie ihre Anschlußfähigkeit an die öffentlichen Diskurse ihres Umfeldes steigert, gleichzeitig aber dabei die Verbindung mit ihrer eigenen Geschichte und ihrer kirchlich-christlichen Identität nicht abreißen läßt. Keine leichte Aufgabe. Aber, so sieht sie jedenfalls die Glaubenskongregation: „Sie bildet kein geschlossenes System, sondern bleibt stets offen für neue Fragen, die sich ständig stellen; sie erfordert den Beitrag jeglicher Begabungen, Erfahrungen und Kompetenzen" (Die christliche Freiheit und die Befreiung Nr. 72). *Gerhard Kruip*

Überraschend selbstbewußt

Die asiatischen Bischöfe auf ihrer Synode

Obwohl auch die Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien (19. April bis 14. Mai) nach dem üblichen Schema ablief, brachte sie doch einige Überraschungen. Die asiatischen Bischöfe gaben sich in ihrer Kritik an kurialen Vorgaben und in ihrem Eintreten für die Belange der eigenen Ortskirchen selbstbewußt und offen. Dabei bewährte sich die jahrzehntelange Zusammenarbeit im Rat der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) gerade beim Thema Religionsdialog.

Im Vorfeld der Asiensynode war oft kritisch davon die Rede, die Phase der Vorbereitung angesichts der geographischen Vielfalt und der Verschiedenheit der kirchlichen Gegebenheiten in den asiatischen Ländern sei sehr kurz bemessen gewesen. Für hinreichende Information und Beteiligung der asiatischen Ortskirchen sei viel zu wenig Zeit geblieben. Angesprochen auf diese kritischen Fragen, gab Kardinal *Jan Schotte* als verantwortlicher Sekretär für die Bischofssynoden zu bedenken, daß es für den Papst bei der Asiensynode um die Frage gegangen sei, sich für die größere Effizienz der Synode oder für den Kairos der zeitlichen Nähe zum Jubiläumjahr 2000 zu entscheiden. „Der Papst hat sich für den Kairos entschieden", so Kardinal Schotte.
Daß die Synode in Rom stattfand, war von den asiatischen Bischöfen mit relativ wenig Einspruch akzeptiert worden. Die Begründung für den Tagungsort Rom, auf diese Weise

lasse sich am besten die Kollegialität mit dem Nachfolger Petri ausdrücken, wurde zur Kenntnis genommen. An der Synode nahmen 248 Personen, die große Mehrheit Bischöfe teil, von denen 73 kraft ihres Amtes teilnahmen, 88 von nationalen Bischofskonferenzen gewählt und 23 vom Papst ernannt worden waren. Hinzu kamen noch 18 Experten, 40 „Auditores" und sechs Delegierte anderer christlicher Kirchen.

Wie die bisherigen Synoden folgte auch die Asiensynode dem „bewährten Muster" (Kardinal Schotte), jedem Bischof eine Redezeit von höchstens acht Minuten einzuräumen und die einzelnen Beiträge ohne jede Koordination nach thematischen Gesichtspunkten rein nach der Meldeliste ablaufen zu lassen. Diese Vorgehensweise wurde von einigen Bischöfen mit dem „Sturm auf ein kaltes Büfett" verglichen, bei dem es einem passieren kann, daß die wahllos aufgesammelten Häppchen einem den Magen verderben. Etwas Ähnliches verspürten die Hörer in der Synodenaula, denen es schwindlig wurde, als ohne inneren Zusammenhang Situationen und Probleme im Leben der Kirchen und Gesellschaften in Asien einfach aneinandergereiht wurden. Insgesamt gab es 192 in der Aula vorgetragene Interventionen. Das Schwergewicht der Beiträge lag auf dem interreligiösen Dialog, auf der Ökumene und asiatischer Spiritualität (43 Beiträge), gefolgt von Beiträgen zur Inkulturation und Kirche als Gemeinschaft und Kollegialität (41 Beiträge), zur Option für die Armen und zur Globalisierung (33 Beiträge) sowie zu den Laien in der Kirche (29 Beiträge).
Auf die Interventionen folgte die Arbeit in elf Arbeitsgruppen, die nach Sprachen aufgeteilt waren: acht in Englisch, zwei in Französisch und eine in Italienisch. Aus der Arbeit der kleineren Gruppen wurden dann die 59 Vorschläge für das postsynodale Schreiben erarbeitet, das, vom Papst ausgearbeitet, irgendwann im Jahr 1999 in einem noch zu bestimmenden asiatischen Land als apostolische Exhortation verkündet werden wird. Bei dieser Arbeit wird der Papst unterstützt vom postsynodalen Rat, der aus 15 Bischöfen besteht, von denen drei vom Papst ernannt, die anderen von den Teilnehmern der Synode nach geographischen und personellen Rücksichten gewählt wurden.

Kritisch haben viele asiatische Bischöfe das Verhalten der *Kurienkardinäle* vermerkt. Während der Papst fast bei allen Vollversammlungen durchgehend anwesend war, erschienen die Kurienkardinäle nur, um ihren Beitrag zu leisten und dann wieder zu gehen. Die Versuche einiger Kurienkardinäle, in den Arbeitsgruppen bestimmte Themenschwerpunkte zu setzen und den Diskussionsablauf zu steuern, stieß ebenfalls auf Kritik. Als z. B. Kardinal *Trujillo* in einer Arbeitsgruppe die altbekannten Positionen zu Ehe und Familie vortrug, wurde er von einem Bischof mit der Frage unterbrochen, ob es für einen Kurienkardinal nicht interessant sein könnte, von asiatischen Bischöfen etwas über die Situation von Ehe und Familie in deren Ländern zu erfahren. Der Kardinal habe daraufhin weitgehend geschwiegen.
Die vom Sekretariat der Bischofssynode für die Diskussion in den kleinen Gruppen vorgegebenen 15 Fragen wurden jedenfalls von den meisten Gruppen in dieser Form nicht angenommen und „abgearbeitet". Darunter war auch die Frage: „Wie kann die Kirche mit unorthodoxen Thesen im Hinblick auf die Gottheit Jesu und seiner einzigen Heilsvermittlung unter einigen Theologen umgehen?" Einige Bischöfe stellten nur lakonisch fest, daß sie in ihren Ländern solche Theologen nicht kennen würden.

Die vatikanische Regie hatte diesmal nur begrenzten Erfolg

Auch die Versuche einiger besonders papsttreuer Synodaler, in die Vorschläge (propositiones) und in den Text der „Botschaft der Synode" möglichst viele Papstzitate und Zitate aus den anderen Kontinentalsynoden aufzunehmen, wurden mit dem ironischen Vorschlag beantwortet, sich dann doch gleich einfach des Computerbefehls „Ersetzen" zu bedienen. Dann könne man die Texte z. B. der Afrikasynode nehmen und bei bestimmten Stichworten wie „Jugend", „Inkulturation" etc. einfach „afrikanisch" durch „asiatisch" ersetzen lassen, um so ein „geklontes" Papier zu Asien zu erstellen.
Die Reaktionen der verschiedenen nationalen Bischofskonferenzen auf die Lineamenta (vgl. HK, April 1998, 202 ff.) hatten gezeigt, daß die dort gemachten Vorgaben im Hinblick auf die Themenschwerpunkte, die methodischen Vorgaben und die Inhalte als zu wenig „asiatisch" und die tatsächlichen Gegebenheiten widerspiegelnd abgelehnt wurden. Das Instrumentum Laboris hatte diesen Einwänden in vieler Hinsicht Rechnung getragen. Auf der Synode selber wurde dann allerdings seitens der römischen Kurie, hier vor allem von Kardinal *Tomko* (Kongregation für die Evangelisierung der Völker) versucht, die alten Schwerpunkte in den Vorschlägen für den Papst wieder vorrangig zu plazieren. Dabei ging es um die Stellung Jesu Christi als dem einzigen Erlöser, um den Missionsauftrag und den Vorrang der Evangelisierung vor dem Dialog. Im Hinblick auf die theologische Methode bedeutete dies ein Abrücken von der in der FABC üblich gewordenen Form des Theologisierens, die von der Analyse der Gegebenheiten aus zu theologischen Aussagen kommt, hin zur klassischen römischen Methode, von vorgegebenen Prinzipien auszugehen, allgemeine Aussagen zu machen und Postulate zu formulieren, durch die die konkrete Wirklichkeit verändert werden soll.
Bei der Formulierung der Vorschläge für das später vom Papst zu veröffentlichende Schlußdokument der Synode zeigte sich dieser Hang zu allgemeinen und daher meist auch wenig aussagekräftigen Formulierungen. Dieser Redaktionsarbeit fielen die spezifisch asiatischen Gegebenheiten zum Opfer. Beim Thema Erneuerung des Ordenslebens in Asien hatten die Bischöfe z. B. von „Klöstern und Aschrams" gesprochen. Bei der Redaktion fielen die „Ashrams" weg und es blieb bei einer unspezifischen Aussage über „Klöster". Es macht schließlich auch einen Unterschied, ob man von Jesus Christus als „Lehrer und Guru" oder nur als „Lehrer" spricht.

Der taiwanesische Kardinal *Paul Shan* betonte in seinem einleitenden Bericht, daß es bei der Synode darum gehen müsse, „die Gegenwart des Heiligen Geistes zu erkennen, der Jesus Christus in der asiatischen Wirklichkeit offenbart". Dies müsse die Kirche tun durch „demütiges Teilen der Lebenserfahrungen der Völker Asiens und durch Akte des Dienens für alle". Dabei suche die Kirche dies in Asien „nicht als Fremde in einem fremden organisatorischen und kulturellen, liturgischen Gewand zu tun", sondern mit Hilfe asiatischer Kulturen, indem sie sich „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute" in Asien zu eigen mache. Wichtig war sein Eingeständnis, daß es bei der Aufgabe der Inkulturation, „keine Präzedenzfälle gibt, die die Kirche dabei leiten könnten".

Die japanischen Bischöfe beklagten dagegen, daß die Kirche es an Sensibilität habe fehlen lassen, das Evangelium im asiatischen Kontext zu verkünden. Bischof *Toshio Oshikawa* von Naha: „Wir brauchen nicht lange zu suchen, um einige Gründe für den geringen Erfolg des Christentums in Japan zu finden. Trotz zahlreicher Aufforderungen zur Inkulturation scheinen mir die Normen für das christliche Leben, die christliche Disziplin, die liturgischen Ausdrucksformen und die theologische Orthodoxie weiterhin jene des Westens zu sein". Auch andere japanische Bischöfe griffen die schon in ihrer Antwort auf die Lineamenta gemachten Vorwürfe in ihren Interventionen in der Aula wieder auf. Übereinstimmend nannten sie die Fremdheit des Christentums als den herausragenden Hinderungsgrund, daß Japaner den Weg zum Christentum nicht fänden. Sie forderten z. B. eine Spiritualität, die stärker die weiblichen Aspekte im Gottesbild hervorhebt, so Erzbischof *Leo Jun Ikenaga* von Osaka, weil dies der japanischen Einstellung zum Leben, zur Kunst und zur Stellung des Menschen im Kosmos mehr entspreche.

Plädoyer für mehr ortskirchliche Eigenständigkeit

Gegenüber der Kopflastigkeit der westlichen Theologie und Spiritualität gelte es in Japan die Aspekte der Kontemplation, der Stille, der Einfachheit und der Enthaltsamkeit herauszustellen. Der westliche Charakter der theologischen Sprache, der ganze Aufbau und Rhythmus der Liturgie, die katechetischen Programme und viele Bemühungen bei der Evangelisierung erreichten nicht die Herzen der Japaner, gerade derjenigen nicht, die auf der Suche nach geistigen Werten seien. Wenn Christus als geistiger Lehrer gezeigt werde, der den Weg zur Freiheit, Loslösung und Vergebung ebnet, dann finde er auch einen Platz in den Herzen der Japaner, so *Augustin Jun-ichi Nomura*, Bischof von Nagoya. Auch Vertreter anderer asiatischer Bischofskonferenzen betonten die Wichtigkeit der *Inkulturation* als theologische und pastorale Aufgabe der asiatischen Ortskirchen. Nach wie vor sei die katholische Kirche in Asien in den Augen der Bevölkerung ein Fremdkörper. Die in der Missionsgeschichte Asiens oft vorgekommene Verknüpfung der Missionsarbeit mit den westlichen Kolonialmächten sei immer noch eine belastende Hypothek, die verhindere, daß die Kirchen in Asien auch als asiatische Kirchen angesehen werden.

Bischof *Franz Xaver Hadisumarta* von Manokwari-Sorong, der im Namen der Indonesischen Bischofskonferenz sprach, forderte, die Beziehungen zwischen dem Vatikan und den asiatischen Lokalkirchen auf eine neue Grundlage zu stellen. Dabei stellte er in der Aula einige mutige Fragen, die auf eine Erneuerung der Kirchenstrukturen zielten: „Haben wir die Vorstellungskraft, uns die Entstehung neuer Patriarchate vorzustellen, eine radikale Dezentralisierung des Lateinischen Ritus, die zu einer ganzen Reihe von örtlichen Riten in Asien führen müßte"? Die Kirche sei nun einmal keine monolithische Pyramide, sondern eine Gemeinschaft von Ortskirchen. Deshalb dürften die Bischöfe nicht wie Verwalter von Zweigstellen behandelt werden, die nur die Anweisungen der Zentrale auszuführen hätten. Die Autorität der Ortskirchen müsse gestärkt werden, indem ihnen z. B. die Auswahl und Ernennung von Bischöfen, die Priesterausbildung und Klerusdisziplin anvertraut werden.
Andere indonesische Bischöfe, wie Erzbischof *Johannes Liku Ada* von Ujung Padang, sekundierten und forderten eine Liturgie, die leichter von den asiatischen Christen angenommen werden könne. Hinzu komme, daß viele indonesische Katholiken wegen des Priestermangels und der Verweigerung der Weihe von „viri probati" seitens des Vatikans de facto von der Eucharistie ausgeschlossen seien.
Andere Bischöfe griffen die Fragen der Beschneidung der Zuständigkeit der örtlichen Bischofskonferenzen durch die römischen Dikasterien auf. So merkte der Vorsitzende der Indischen Bischofskonferenz, *Alan de Lastic* (Delhi), an, es berühre die relative Autonomie der Ortskirchen, wenn die in asiatischen Landessprachen erstellten Übersetzungen von liturgischen Texten in Rom vor der Approbation kritisch gesichtet würden. Schließlich gebe es in Rom nun einmal keine Fachleute für alle in Frage kommenden asiatischen Sprachen. Die gängige Praxis, zufällig in Rom anwesende gebürtige Sprecher dieser Sprachen zu Rate zu ziehen – in vielen Fällen Seminaristen, die gerade ihre Studien in Rom absolvieren, sei sehr unzureichend und für die Experten in den asiatischen Ländern, die oft jahrelang an den Texten gearbeitet hätten, unverständlich und frustrierend. Die Notwendigkeit, bei Übersetzungen liturgischer Texte mit großer Sorgfalt vorzugehen, stehe nicht zur Debatte, aber es solle doch stärker die Eigenständigkeit und die Kompetenz der Kirche vor Ort berücksichtigt werden. In gleicher Weise forderten auch Bischöfe aus Indonesien und Japan ein Ende der Praxis der zentralen Überprüfung von Übersetzungen.

Von Johannes Paul II. waren als Vertreter der Bischöfe aus der Volksrepublik China Bischof *Duan Yinming* von Wanxian, der schon 92 Jahre alt ist, aber den Vorzug besitzt, noch von Pius XII. ernannt worden zu sein, und sein Koadjutor, Bischof *Xu Zhixuan*, eingeladen worden. Beiden Bischöfen verweigerte die chinesische Regierung die Ausreise. In einem auf Latein verfaßten Fax hat Bischof Duan sein Bedau-

ern ausgedrückt, daß er die Einladung nach Rom nicht annehmen könne. Er werde im Geiste an diesem für die Kirchen in Asien so wichtigen Treffen teilnehmen. Es hat überrascht, daß der Vatikan im Blick auf China so vorging, weil diese Einladungen in Kreisen der chinesischen Regierung und der kommunistischen Partei als Provokation und „Einmischung in innere Angelegenheiten" vermerkt werden mußten. In einer Erklärung des Büros für Religiöse Angelegenheiten wird denn auch festgehalten, daß weder die Chinesische Bischofskonferenz noch die Katholische Patriotische Vereinigung in dieser Angelegenheit konsultiert worden seien, was eine Mißachtung der Eigenständigkeit der katholischen Kirche in China bedeute.

Bei der Abschlußmesse der Asiensynode im Petersdom am 15. Mai hat der Papst noch einmal die Abwesenheit der beiden eingeladenen Bischöfe bedauert, aber zugleich seiner Hoffnung Ausdruck verliehen, daß „die gegenwärtigen Schwierigkeiten bald überwunden werden und daß jene Bischöfe bei nächster Gelegenheit ihre kirchlichen Mitbrüder treffen können". Zugleich unterstrich er seine besondere Verbundenheit mit den Gläubigen in China. Es fällt auf, daß im Hinblick auf die Kirche in der Volksrepublik China der Blick sehr einseitig auf die Behinderungen der kirchlichen Arbeit und der Verbindung dieser Kirche mit Rom gerichtet bleibt. Warum wird eigentlich nicht wahrgenommen, daß die katholische Kirche, sicher noch mehr die protestantische, in den letzten Jahren ein schon spektakulär zu nennendes Wachstum zu verzeichnen hat, das sich sehr von der Situation anderer asiatischer Länder unterscheidet, in denen es um die Religionsfreiheit besser bestellt ist?

Von den religiösen Erfahrungen der Partner ausgehen

Eine ganze Reihe asiatischer Bischöfe hat sich auf der Synode dagegen ausgesprochen, vorschnell die einzigartige Rolle Jesu Christi in der Heilsvermittlung herauszustellen. Die ontologische Sichtweise, die in Jesus Christus seinsmäßig den einzigen Mittler zum Heil sehe, verletze oft die Gefühle asiatischer Angehöriger der anderen Religionen, die darin eine Abwertung ihrer eigenen Heilsgestalten sehen. Es gelte, die positiven Beiträge der Gründer der anderen Religionen und die ihrer Anhänger zu würdigen.

Bei der Evangelisierung, so indonesische Bischöfe, sei es besser, beim asiatischen Ethos der Humanität anzusetzen und das Wirken des Heiligen Geistes in den Menschen, in den Völkern, in den Religionen und Kulturen herauszustellen. Es gelte, die asiatischen Werte der Solidarität, der Zusammengehörigkeit, des Lebens in der Großfamilie und des Gemeinschaftsgeistes zu betonen. Für die Kirchen in Asien sei es wichtig, eine Ekklesiologie der Gemeinschaft zu entwickeln, die möglichst offen für alle Außenstehenden erscheine.

Mehrfach wurde von Bischöfen das Prinzip eines pastoral stufenmäßigen Vorgehens (principle of graduality) bei der Verkündigung gefordert. So hatten mehrere asiatische Bischofskonferenzen – z. B. die von Japan, Indien, Indonesien und Vietnam – in ihren Antworten auf die Lineamenta festgehalten, daß es in Asien aus pastoralen und theologischen Gründen besser sei, bei der Verkündigung z. B. gegenüber Katechumenen und ganz besonders in der Situation des interreligiösen Dialogs nicht gleich von Anfang an von Jesus Christus als dem „einzigen Erlöser" zu sprechen. Es gehe vielmehr darum, zunächst den Grund zu bereiten und erst in langsamen Schritten das ganze Geheimnis von Person und Sendung Jesu Christi darzustellen. Ganz wichtig sei dabei, von den religiösen Erfahrungen der Partner auszugehen und an sie anzuknüpfen. Kardinal *Shirayanagi* von Tokio sprach in seinem Beitrag von seiner 35jährigen Erfahrung im interreligiösen Dialog. Sie habe ihn gelehrt, daß die Lehre von der Einzigartigkeit Christi sich „von oben" herab nicht vermitteln lasse.

Die vatikanische Regie zeigte sich auch bei dieser Synode sehr ausgeprägt in dem Bemühen um *Geheimhaltung* auf allen Ebenen. Das nahm manchmal schon komische Formen an, weil für die vatikanische Pressepolitik die meisten Vorgänge auf der Synode offiziell unter die Geheimhaltung fielen. Alle Beiträge in der Aula, Verlauf und Inhalt der Diskusionen in den kleineren Arbeitsgruppen, der Inhalt der Vorschläge an den Papst, ihre Zahl und vieles andere mehr trug offiziell den Stempel „sub secreto". Der offizielle Verhaltenskodex für die Synodalen, das vom Sekretariat für die Bischofssynoden erstellte gut 200 Seiten starke „Vademecum", regelte bis ins Kleinste, wie die Synodalen sich zu verhalten und bei bestimmten Anlässen zu kleiden haben und auch, daß Beiträge, die sie auf der Synode machten, automatisch „Eigentum der Synode" würden und daher auch von ihnen nicht mehr veröffentlicht werden dürften. Die Sucht, alles „sub secreto" zu stellen, wurde von anwesenden Journalisten kritisch hinterfragt. Auf der anderen Seite sprudelten inoffizielle Quellen reichlich, so daß die meisten Journalisten schließlich doch noch zu den gewünschten Informationen kamen.

In der halb-offiziellen Berichterstattung im Internationalen Fides-Dienst wurde die Asiensynode als ein großer Erfolg gefeiert. Kardinal Schotte wird mit dem Satz zitiert: „Ein Unternehmen, das zunächst unmöglich erschienen war, hat schließlich zu guten Ergebnissen geführt" (Fides, 15. 5. 98). Zu den 59 von der Synode an den Papst weitergeleiteten Vorschlägen wird festgehalten, daß an erster Stelle das Bekenntnis zu „Jesus Christus, dem einzigen Erlöser aller Völker" stehe. An zweiter Stelle wird das Anliegen der Inkulturation genannt. Im Verlauf der Synode seien alle Schwierigkeiten und Zweifel im Hinblick auf die Möglichkeiten, sich angesichts der komplexen Situation in Asien zur Einzigartigkeit des Heils in Christus zu bekennen, ausgeräumt worden. Diese euphemistische Darstellung steht im Gegensatz zu dem, was sich in vielen Beiträgen der Bischöfe und in den

Arbeitsgruppen niedergeschlagen hat. Dort standen andere Fragen wie die Dezentralisierung in der Kirche, die Inkulturation, der interreligiöse Dialog wesentlich stärker im Mittelpunkt. Allerdings war unverkennbar, daß die Regie der Synode im Hintergrund bestrebt war, die von den Lineamenta über das Instrumentum Laboris vorgegebene Rangordnung der Themen wiederherzustellen.

Ist es gänzlich aus der Luft gegriffen, wenn Stimmen laut werden, die in den Veranstaltungen von Kontinentalsynoden so etwas wie eine römische Reaktion auf die Arbeit der kontinentalen Bischofskonferenzen sehen, deren Einfluß man möglichst beschneiden möchte? In der Vergangenheit haben die römischen Dikasterien eher mit Vorbehalten auf die Entstehung dieser Zusammenschlüsse von Bischofskonferenzen eines Kontinents geblickt, da sie in der offiziellen Verfassung der Kirche und im Kirchenrecht eigentlich keinen Platz haben. Nach dem lateinamerikanischen kontinentalen Bischofsrat CELAM hat vor allem die asiatische Bischofskonferenz FABC einen großen Einfluß auf die einzelnen Ortskirchen gewonnen. Die Entstehung von Zwischeninstanzen zwischen dem Papst und der römischen Kurie auf der einen und den Ortsbischöfen auf der anderen Seite werden in Rom schon seit der Schaffung nationaler Bischofskonferenzen mit Argwohn gesehen.
Kontinentale Bischofskonferenzen könnten so etwas wie „neue Patriarchate" sein und als Zwischeninstanzen Ansprüche darauf anmelden, bei Bischofsernennungen mitzureden, bei theologischen Disputen Vermittlungsinstanz zu sein und auch im alltäglichen kirchlichen Geschäft der Ortskirchen eine mitbestimmende Rolle zu spielen. Bezeichnend für die römischen Reserven ist vielleicht auch, daß bei den letzten Kontinentalsynoden – bei der Amerikasynode genauso wie bei der Asiensynode – der Kreis der Teilnehmer über die bestehenden Organisationsformen von CELAM und FABC hinweg auf Nordamerika resp. den Nahen Osten bzw. den asiatischen Teil der ehemaligen Sowjetunion hinweg ausgedehnt wurde.

Als „positives Zeichen für die Lebendigkeit der Kirche in Asien" gewürdigt

Nach den Bischöfen kamen auch die Vertreter anderer christlicher Kirchen in der Aula mit kurzen Beiträgen zu Wort. Zu diesen „fraternal delegates" gehörte auch die indonesische protestantische Pastorin *Agustina Lumentut*, die für die *Christliche Konferenz von Asien* (CCA) sprach. In ihrem Beitrag erinnerte sie daran, daß sie gegenwärtig zwar als Pastorin in einer Landgemeinde auf Sulawesi tätig sei, davor aber acht Jahre stellvertretende Präsidentin des indonesischen Christenrats gewesen sei, eine Funktion, die in der katholischen Kirche wohl einem Bischof zukäme. Dann sprach sie von der Rolle der Frau in der Kirche. Bezugnehmend auf die Bedeutung des Wortes „Synode" stellte sie fest, daß die Frauen durchaus mit der Kirche „auf dem Weg" seien. Die Frage sei nur, ob die Kirche auch mit den Frauen einen gemeinsamen Weg gehe.
Zu den Lineamenta der Asiensynode meinte sie, sie sei erstaunt gewesen, daß dort von der Rolle der Frauen nur unter dem Stichwort „Laien" die Rede sei. Aus ihrer eigenen Erfahrung sei sie dagegen davon überzeugt, daß Frauen auch zum pastoralen und sakramentalen Dienst in der Kirche gerufen seien und geweiht werden sollten. Dies sei gegenwärtig für die katholische Kirche noch nicht gegeben, sie hoffe aber, daß es im Dialog möglich sein müsse, zu einem gemeinsamen tieferen Verständnis von Gottes Willen in dieser Frage zu gelangen. In dem für die Presse freigegebenen Text der Rede von Agustina Lumentut fehlte bezeichnenderweise diese Passage. Es wird aber berichtet, daß es in der Aula viel Beifall für diese Rede gegeben habe, die der Papst mit etwas versteinerter Miene angehört habe.
In einer abschließenden *Botschaft* der Synode vom 13. Mai haben die Teilnehmer das Ereignis als positives Zeichen für die Lebendigkeit der Kirchen in Asien gefeiert. Es sei für alle beteiligten Bischöfe, aber auch für alle Kirchen in Asien ein historisch wichtiges Ereignis gewesen, das dem christlichen Leben neue Impulse geben werde. Im Blick auf die sozialen Verhältnisse in einer Reihe von asiatischen Staaten wird beklagt, daß die Bevölkerung aufgrund der Politik bestimmter Regime leide und ihre berechtigten Ansprüche auf Freiheit und Respekt der Menschenrechte und -würde nicht erfüllt würden. Für das Jahr 2000 wird ein allgemeiner Schuldenerlaß gefordert.
An die Adresse der Kirchen in der Ersten Welt gerichtet, bittet die Synode um „Solidarität mit den Armen in Asien". An die eigenen Kirchen in Asien gewandt, fordern die Bischöfe, die katholische Kirche müsse eine noch stärkere Rolle in den Anstrengungen um eine ganzheitliche Entwicklung spielen. Die Botschaft richtet sich auch an die „Brüder und Schwestern in Asien, die ihr Vertrauen in andere religiöse Traditionen setzen". Dabei werden ausdrücklich die Werte der großen asiatischen Religionen gewürdigt. In Wertschätzung des Reichtums dieser Traditionen und im gegenseitigen Respekt wolle man mit ihnen zusammenarbeiten, um die „Lebensqualität all unserer Völker zu verbessern".
Ein Ergebnis, vielleicht sogar das kirchenpolitisch entscheidende, der Synode ist das Bewußtwerden der Bedeutung der FABC für die Kirchen in Asien. Die Tage in Rom haben viele asiatische Bischöfe und ganz sicher die Kurienkardinäle zu ihrer Überraschung feststellen lassen, wie sehr die Bischöfe der Mitgliedsländer der FABC sich in den mehr als 25 Jahren ihres Bestehen in ihren Vollversammlungen und regelmäßigen Seminaren zu Einzelfragen wie dem interreligiösen Dialog, dem sozialen Apostolat, der Laienarbeit oder der Evangelisierung ein theologisches und pastorales Lehrgut erarbeitet haben, mit dem sie arbeiten können. Von Kardinal Tomko wird berichtet, er habe mit Erstaunen festgestellt, daß die asiatischen Bischöfe einander persönlich kennten.
Für den Ablauf der Asiensynode war dies von großer Bedeutung. So waren die asiatischen Bischöfe in der Lage, über die vorbereiteten Papiere hinaus weitergehende Beiträge zu

leisten. Gegenüber Versuchen seitens der Kurie, den Verlauf des Treffens zu bestimmen, haben sie die Zuversicht, daß sie in Ruhe das Ergebnis der Synode abwarten können, weil, wie dies der Sekretär der FABC, Erzbischof *Oscar Cruz* von Lingayen-Dagupan, ausdrückte, „die Synode mit dem Heiligen Vater an der Spitze und den ganzen Formalitäten die Synode ist; aber, was die Themen angeht, die auf der Synode zur Sprache kamen, ist die FABC weiter" (UCA-News, 11. 5. 98).

Erzbischof Cruz sieht die Bedeutung der Asiensynode darin, daß es den asiatischen Bischöfen gelungen ist, ihre Vorstellung von einer neuen Form von Kirchesein artikuliert zu haben. Dabei haben die asiatischen Bischöfe in für Asiaten ungewöhnlicher Deutlichkeit in Rom ihre Sicht einer Kirche, die dezentralisiert ist und deren Herz Gemeinschaft und Teilhabe sind, in ihren Beiträgen dargestellt. Stellvertretend für viele asiatische Bischöfe stellt er dann fest: „Jetzt weiß ich, was die FABC eigentlich ist." Es war überhaupt die Überraschung für viele Beobachter, die wie der Generaloberе der Jesuiten, P. *Kolvenbach*, schon die anderen kontinentalen Bischofssynoden erlebt hatten, daß die asiatischen Bischöfe, von denen man im Vorfeld eher vornehme Zurückhaltung erwartet hatte, sich so klar und eindeutig äußerten. Dadurch habe sich die Asiensynode deutlich von den vorausgegangenen Kontinentalsynoden unterschieden.

Unter Journalisten, die die Asiensynode begleiteten, wurde von „zwei Synoden in einer" gesprochen. Gemeint war damit, daß das Treffen auf der einen Seite nach dem Fahrplan der Kurie ablief und in diesem Sinn die Synode der Kardinäle Tomko und Schotte genannt werden kann. Zugleich wurde aber auch festgehalten, daß die asiatischen Bischöfe die Zeit der Synode nutzten, um sich auf ein mögliches ökumenisches Konzil, hoffentlich bald nach dem Ende des jetzigen Pontifikats, vorzubereiten. Diese Wertung macht damit ernst, daß die asiatischen Bischöfe eingesehen haben, daß sich in der engen Regie der Synode weiterführende Ergebnisse nicht haben erreichen lassen, daß es aber wichtig und nützlich gewesen ist, die Probleme der Ortskirchen in Asien gemeinsam zu überdenken, um so gerüstet zu sein, wenn sich neue Möglichkeiten in Zukunft eröffnen sollten.

Auf der Synode haben die kleinen katholischen Kirchen aus den fünf mittelasiatischen Republiken zusammen mit der von Sibirien ihre Absicht erklärt, sich als „assoziierte Mitglieder" der FABC anschließen zu wollen. Es handelt sich um die apostolischen Administrationen von Kasachstan mit 1,5 Millionen und Sibirien mit 1 Millionen Katholiken, sowie die vier Missionen „sui iuris" von *Kirgistan*, die nach Angaben des Administrators *Alexander Kahn* SJ in der Hauptstadt Bischek nur 200 Gläubige zählt, *Tadschikistan* (32 000 Katholiken), *Turkmenistan* (22 000 Katholiken) und *Usbekistan* (120 000 Katholiken). Offiziell wurde der Anschluß beim Treffen des Zentralkomitees der FABC in Thailand im Juni dieses Jahres vollzogen. Bisher umfaßt die FABC die Bischofskonferenzen von 14 asiatischen Ländern: Bangladesch, Indien, Indonesien, Japan, Laos-Kambodscha, Malaysia-Singapur-Brunei, Myanmar, Pakistan, die Philippinen, Südkorea, Sri Lanka, Taiwan, Thailand und Vietnam. Als assoziierte Mitglieder gehören die Diözesen von Hong Kong und Macao sowie die apostolische Präfektur Nepal und als Gebiet sui iuris die Mongolei an.

Die Bedeutung dieser Erweiterung wird sich in der Zukunft zeigen. Für die neuen Mitglieder wird es eine Stärkung ihrer eher schwachen Position bedeuten, an der Arbeit der FABC partizipizieren zu können. Am ehesten wird sich eine Zusammenarbeit beim Bereitstellen von kirchlichem Personal für die neuen Mitglieder realisieren lassen. *Georg Evers*

Fraktionierter Katholizismus

Synodale Vorgänge in drei Schweizer Diözesen

Vor 25 Jahren fanden, etwa zeitgleich zur Würzburger Synode der deutschen Diözesen, in allen Schweizer Bistümern Synoden statt. Jetzt laufen in drei Diözesen der Schweiz Unternehmungen, denen es darum geht, den innerkirchlichen Dialog voranzubringen und gemeinsam Schwerpunkte für das Handeln der Kirche in den kommenden Jahren zu erarbeiten. Jedes Bistum hat dafür seinen eigengeprägten Weg eingeschlagen

In diesem Frühjahr sind in drei Schweizer Bistümern diözesane Unternehmungen an die Öffentlichkeit getreten, die auf der Linie der Synode 72 und der Interdiözesanen Pastoralforen liegen, sich aber auf die betreffenden Bistümer beschränken: Das Projekt „Glauben in Gemeinschaft – Bistum St. Gallen auf dem Weg in die Zukunft", dessen Durchführung damit begonnen hat, daß alle Seelsorger und Seelsorgerinnen sowie Pfarreiräte in den Tagen nach dem 7. Mai von einem Mitglied der Arbeitsgruppe die Arbeitsunterlagen persönlich überreicht erhielten; die Versammlung des Bistums Lausanne, Genf und Freiburg AD 2000, die mit der konstitutiven Sitzung vom 17. Mai in Freiburg eröffnet wurde; die vom 21. bis 23. Mai in Luzern durchgeführte erste „Tagsatzung im Bistum Basel".

Die „Tagsatzung 98 im Bistum Basel", auf deren Verlauf und Ergebnis weiter unten eingegangen wird, geht mehr als die anderen diözesanen Unternehmungen auf die Idee einer „Tagsatzung des Schweizer Katholizismus" zurück. Diese Idee hatte der Freiburger Pastoraltheologe *Leo Karrer* im Rahmen einer in der „Schweizerischen Kirchenzeitung" im Februar 1987 veröffentlichten Situationsanalyse des Schweizer Katholizismus vorgetragen. Die Tagsatzung der Alten Eidgenossenschaft war die Versammlung der Gesandten der eidgenössischen Orte (Kantone), wozu auch die „zugewandten Orte", die Drei Bünde Graubünden und die Stadt Mülhausen eingeladen wurden. An diesen Versammlungen wurden gemeinsame Angelegenheiten beraten: bei Beschlüssen stimmten die Gesandten nach der Instruktion der von ihnen vertretenen Orte; Beschlüsse, zu denen sie keine Weisung hatten, mußten sie „ad referendum" ihren Orte zurückbringen.

Die Idee einer Tagsatzung

Analog dieser Tagsatzung sollte eine „Tagsatzung der Schweizer Katholiken und Katholikinnen" gemeinsame Anliegen des Schweizer Katholizismus beraten und allenfalls auch referendumspflichtige Beschlüsse fassen. Die von Leo Karrer skizzierte Tagsätze hatte den Schweizer Katholizismus und seinen Auftrag in der schweizerischen Gesellschaft im Auge. Sie sollte ein synodales Forum der Schweizer Katholiken und Katholikinnen sein und gleichzeitig deren Stimme in die Auseinandersetzungen der Gegenwart vernehmbar einbringen; als Ort und Instrument zugleich sollte sie „Drehscheibe nach innen und Megaphon nach außen" sein. Noch im gleichen Jahr 1987 befaßte sich die Arbeitsgemeinschaft der Schweizer Pastoraltheologen mit der Tagsatzungs-Idee, und sie empfahl der Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz (PPK), das Anliegen aufzunehmen. Diese besprach an ihrer Vollversammlung vom November des gleichen Jahres das der Idee zugrundeliegende Anliegen mit Leo Karrer und beschloß die Einsetzung einer Arbeitsgruppe, um die Idee zu konkretisieren.

Im Verlauf der Arbeit bzw. der Beratungen zwischen dieser Arbeitsgruppe, dem Plenum der Pastoralplanungskommission und der Bischofskonferenz wurde der Begriff „Tagsatzung" schon bald durch die Namen „gesamtschweizerische Veranstaltung" und „Versammlung der Katholikinnen und Katholiken" ersetzt und als ihre Thematik „Evangelisierung in der heutigen Zeit" festgelegt. An der Sommerversammlung 1991 wünschte die Bischofskonferenz „die Überlegungen zu einem solchen gesamtschweizerischen Ereignis in naher Zukunft" sollen weitergeführt werden. Aufgrund weiterer Überlegungen beschloß die Bischofskonferenz an der Winterversammlung 1992, die Diözesen entscheiden zu lassen, ob sie diözesane Versammlungen als Schritte auf dem Weg zu einer schweizerischen Versammlung durchführen wollen oder nicht.

Nicht zuletzt wegen der gespannten Situation im Bistum Chur stellte die Bischofskonferenz an ihrer Sommerversammlung 1993 fest, „daß in den einzelnen Diözesen und Regionen sehr verschiedene Probleme bestehen und daß in Gemeinschaft mit den Bischöfen unterschiedliche Möglichkeiten und Wege der Lösung gesucht werden." Sie lege indes Wert darauf, „daß diese diözesanen oder regionalen Unternehmungen, soweit sie nicht schon begonnen haben, spätestens 1995 in Gang gesetzt werden, um deutlich zu machen, daß die katholische Kirche in der Schweiz zwanzig Jahre nach Abschluß der Synode 72 neue Initiativen ergreift". Dabei sollen diese Unternehmungen „auf eine gesamtschweizerische Veranstaltung (Austausch der Überlegungen und Fest des Glaubens) hinzielen. Eine solche gesamtschweizerische Zusammenarbeit und sichtbare Einheit des Gottesvolkes in der ganzen Schweiz ist heute wichtiger denn je. Deshalb werden die gegenseitigen Kontakte zwischen den Diözesen und Regionen intensiv gepflegt." Damit wurde die Idee der Tagsatzung nicht abgeschrieben, ihre Realisierung aber in weite Ferne gerückt.

Die nun in Gang gekommenen diözesanen Unternehmungen wären ohne die Idee einer „Tagsatzung" wohl kaum entstanden, auch wenn sie in unterschiedlichen Zusammenhängen stehen und unterschiedlich strukturiert sind. Ausdrücklich Bezug auf die Idee einer „Tagsatzung" nahm und nimmt die Tagsatzung im Bistum Basel, die eine von der Bistumsleitung wohlwollend begleitete Initiative „von unten" ist. Initiiert wurde diese Unternehmung einerseits von der Tagung der Laientheologen und Laientheologinnen des Bistums Basel 1996 und anderseits von Bemühungen der Synode der römisch-katholischen Landeskirche des Kantons Luzern, die im Juni 1995 eine Motion angenommen hatte, welche die Schaffung einer Tagsatzung auf Bistumsebene abzuklären verlangte.

Eine Initiative „von unten"

Daß im Bistum Basel der Weg von unten gewählt wurde, hängt mit dem unerwarteten Wechsel in der Bistumsleitung von 1995 zusammen. Nachdem die Bischofskonferenz vor einer schweizerischen Versammlung diözesane Unternehmungen durchgeführt haben wollte, wurde im Bischofsrat des Bistums Basel die Möglichkeit erörtert, ein „Ereignis" auf diözesaner Ebene in die Wege zu leiten. Noch zur Amtszeit von Bischof *Otto Wüst* wurde die Idee eines „Ereignisses" von den diözesanen Räten unter dem Namen „Bistumskirche auf dem Weg in die Zukunft" behandelt. Im Juni 1994, gut zwei Monate nach seinem Amtsantritt, stellte sich Bischof *Hansjörg Vogel* hinter die Idee eines diözesanen Ereignisses, und bereits im Herbst unterbreitete er den diözesanen Räten ein Rahmenziel für das Projekt „Bistumskirche auf dem Weg in die Zukunft". Im Januar 1995 beschloß die Dekanenkonferenz des Bistums Basel einstimmig, dieses Projekt durchzuführen.

Mit dem jähen Rücktritt von Bischof Hansjörg Vogel blieb auch das Projekt eines Bistumsereignisses liegen: sein Nachfolger, Bischof *Kurt Koch,* zog diesem Projekt Dekanatsbesuche vor, das heißt die Begegnung mit den Seelsorgern und Seelsorgerinnen während der ersten beiden Jahre seiner Amtszeit. Aus diesen Dekanatsbesuchen, die mit von den Dekanaten erarbeiteten Standortbestimmungen vorbereitet wurden, hätte sich für Bischof Kurt Koch ein „Bistumsereignis" ergeben können, wie er an der Pressekonferenz nach der ersten in Luzern durchgeführten „Tagsatzung im Bistum Basel" erklärte.

Die von Leo Karrer vorgeschlagene und immer wieder angemahnte doppelte Ausrichtung einer heutigen kirchlichen Tagsatzung kommt auch in der Tagsatzung im Bistum Basel zum Tragen, versteht und bezeichnet sie sich doch als „Dialog-Forum, für kirchliche und gesellschaftliche Themen". Die erste Zusammenkunft, an der sich 350 Personen – 187 Delegierte und 163 freie Teilnehmerinnen und Teilnehmer – beteiligten, diskutierte unter dem Hauptthema „Macht und Ohnmacht" vier Themenbereiche: (1) Als Volk Gottes von Jesus Christus gesandt und ermächtigt, (2) Macht nicht als Herrschaft, sondern als Dienst zu gestalten; (3) angesichts der Mächte dieser Welt (4) und in Solidarität mit den Ohnmächtigen.
Zu jedem Themenbereich wurde in fünf Arbeitsgruppen („Ateliers") über ein vorgegebenes Unterthema mit dem Ziel diskutiert, drei Hauptanliegen bzw. Empfehlungen zu formulieren und dabei die Zielgruppe genau zu bestimmen. Auf diese Weise ergaben sich für jeden Themenbereich 15 Empfehlungen, von denen die Delegierten in den Plenen zu den vier Themenbereichen je drei auswählen mußten, die sie der Delegiertenversammlung zur Beschlußfassung unterbreiten wollten. Auf diese Weise hatte die Delegiertenversammlung der Luzerner Tagsatzung über zwölf themenbezogene Hauptanliegen und eine von den wenigen teilnehmenden Jugendlichen eingebrachte Empfehlungen zu befinden bzw. abzustimmen. Den verabschiedeten Empfehlungen schickte die Tagsatzung als Prolog voraus: „Als Christinnen und Christen, die sich an der ersten Tagsatzung zusammengefunden haben, wollen wir unsere Vollmacht aus Jesus Christus wahrnehmen in unserem Tun und Reden und den Mut finden, zu dieser Macht zu stehen. Das heißt, wir decken Widerstände gegen das Reich Gottes auf, machen sein Wachsen im konkreten Leben sichtbar und unterstützen es, soweit es in unserer Kraft steht. In diesem Sinne versteht die Tagsatzung ihre (schriftlichen und mündlichen) Äußerungen und ihre Aktivitäten als Beitrag zur Verwirklichung der Reich-Gottes-Praxis Jesu, die Perspektive und Maßstab allen kirchlichen Handelns ist".

In zwei der vier Themenplenen erreichten *binnenkirchliche* Anliegen die erste Stelle: Die Aufwertung der Ortskirche innerhalb der Universalkirche: die Aufwertung der Frau in der Kirche, von der echten Gleichberechtigung von Mann und Frau im allgemeinen bis zur zivilstands- und geschlechtsunabhängigen Zulassung zur Ordination; die Einführung synodaler Strukturen; eine Neuausrichtung der Geschiedenenpastoral und der Sexualmoral namentlich bezüglich der Homosexualität. In einem Themenplenum wurde ein ethisch begründetes *gesellschaftspolitisches* Anliegen an die erste Stelle gesetzt: die geplante Solidaritätsstiftung, die voraussichtlich einer Volksabstimmung unterstellt werden muß. Das letzte Themenplenum formulierte seine erste Empfehlung, die Vermeidung antisemitischer Aussagen als Selbstverpflichtung wie als Empfehlung an die Verantwortlichen der Aus- und Weiterbildung.

Pastorale Notsituation?

Ein Themenplenum verschränkte gar kirchliche Belange und gesellschaftliche Herausforderungen, wenn auch nicht an erster Stelle: Der kirchliche Umgang mit Geldern und Gütern müsse eine frohe Botschaft für die Armen sein, das heißt, beim Finanzgebahren der Kirche auf allen Ebenen müsse die Option für die Armen zum Tragen kommen. Nach der Verabschiedung der von den Themenplenen vorgeschlagenen Hauptanliegen beschloß die Delegiertenversammlung, in etwa zwei bis drei Jahren eine weitere Tagsatzung durchzuführen. Bis dahin wird nicht nur eine Gruppe „Nachhaltigkeit" darauf achten, wie die verabschiedeten Anliegen umgesetzt werden: im Sinne einer Selbstverpflichtung sollen auch die Delegierten für die Umsetzung der Empfehlungen in den Dekanaten, Pfarreien, Verbänden und Institutionen besorgt sein.
Zu Pfingsten, also kurz nach der Tagsatzung, hat der Bischof von Basel allen Diakonen und Priestern sowie allen anderen hauptamtlichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern einen ausführlichen *Brief* mit dem Titel „In Verantwortung für unser Bistum" zukommen lassen. Anlaß dieses Briefes ist die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester", deren berechtigte Anliegen ernst zu nehmen, deren Schwächen aber nicht zu verschweigen seien. Die Instruktion fordere so zu einem kirchentheologisch-pastoralen Grundentscheid heraus: „Können und sollen wir auf dem bisherigen Weg der weiteren Teilhabe von Laientheolog(inn)en an den Aufgaben des ordinierten Amtes durch Delegation von außerordentlichen sakramentalen Vollmachten fortschreiten? Oder müssen nicht die Zugangswege zum ordinierten Amt ausgeweitet werden? Muß dies aber nicht zugleich bedeuten, daß wir in aller Ehrlichkeit dazu stehen, daß es sich bei den pastoralen Konzepten in unserem Bistum um Notmaßnahmen handelt, mit denen wir versuchen, in der gegenwärtigen pastoralen Notsituation trotz des großen Priestermangels das Beste in der Seelsorge zu tun und zugleich zu sakramentalen Zeichen Sorge zu tragen?"

Dazu gehört für Bischof Koch nicht zuletzt, daß Laienseelsorgerinnen und Laienseelsorger Handlungsweisen unterlassen, die durch die bischöflichen Beauftragungen nicht abgedeckt sind, das heißt „Selbstbeauftragungen", die im sakramentalen Bereich zu „Grenzüberschreitungen" führen.

Anderseits sei die Pastoral auf Pfarrei und Kirchengemeinde konzentriert und der Priestermangel infolgedessen vor allem als Pfarrermangel spürbar. Dies werde durch das staatskirchenrechtlich abgestützte Prinzip der Gemeindeautonomie verstärkt und fördere so ein kongregationalistisches Kirchenverständnis. Deshalb seien „diese strukturellen Probleme der katholischen Kirche in der Schweiz" endlich anzugehen.

Nicht demokratisch, sondern synodal

Anders als die „Tagsatzung im Bistum Basel" ist die Unternehmung des Bistums Lausanne, Genf und Freiburg ein Prozeß, mit dem die Bistumsleitung einlädt, sich gemeinsam aufzumachen („faire route ensemble") und Hoffnung zu wagen („risquer l'espérance"). Ohne eine Synode im kirchenrechtlichen Sinn zu sein, versteht sich dieser Prozeß als „synodal", als ein Weg, auf den möglichst viele Gläubige mitgenommen werden sollen; die Gläubigen sollen sich aber auch (ver)sammeln, und deshalb ist dieser synodale Vorgang für Bischof *Amédée Grab* etwas anderes als ein demokratischer Prozeß. Die vier großen Versammlungen zwischen 1998 und 2000 – in jedem Bistumskanton eine – sind Delegiertenversammlungen, die in Gruppen vorbereitet werden, in denen die rund 100 Delegierten ebenfalls mitwirken sollten. So konnte die konstitutive Versammlung vom 17. Mai die Ergebnisse von rund 500 Gesprächsgruppen („groupes de dialogue et de recherche") entgegennehmen und bei der Festlegung der Prioritätsliste für die weiteren Diskussionen in den Gesprächsgruppen im Hinblick auf die nächste Delegiertenversammlung berücksichtigen.

Die thematische Struktur dieses Bistumsereignisses versteht sich von seiner unmittelbaren Anregung her. Der Priesterrat des Bistums Lausanne, Genf und Freiburg beschloß im November 1989 eine ernsthafte Überprüfung aller im Zusammenhang mit den hauptamtlichen in der Kirche und ihrem Einsatz anstehenden Fragen. Im Juni 1992 entschied der Bischofsrat, die diesbezüglich notwendige Sensibilisierungsarbeit auf das ganze Bistum auszudehnen, um nicht nur die Hauptamtlichen, sondern auch die Gemeinden auf die zu erwartenden Veränderungen vorzubereiten. Diese Sensibilisierungsarbeit führte zu einer breiten Konsultation mit einem Fragebogen und einer Auswertung durch den Priesterrat, die zum verabschiedeten Text „Schwerpunkte der Befragung ‚Horizont 2000, und Vorschläge des Priesterrates" führte. Anschließend beauftragte Bischof Grab eine Gruppe mit dem Studium der Frage, wie der diözesane pastorale Orientierungsrahmen von 1983 („Orientations pastorales diocésaines") überarbeitet werden könnte; durch die Räte, durch eine Diözesanversammlung synodaler Art oder durch einen zu schaffenden diözesanen Pastoralrat. Ihr Vorschlag setzte auf einen „Ort, um auf Bistumsebene nachzudenken, aufeinander zu hören und miteinander zu sprechen, aber auch um Ereignisse, die Freude vermitteln und zum Engagement motivieren, zu erleben". Der von der Bistumsleitung gewählte Weg, die Diözesanversammlung, steht so zweifach im „Horizont 2000" – AD steht denn auch als Kürzel sowohl für Assemblée diocésaine wie für Anno Domini 2000.

So werden sich drei thematische Versammlungen den Fragen widmen: 1. Kirche dieses Bistums, wer sind wir? Wo sind wir und wo sind wir stehengeblieben? 2. In welcher und für welche Welt und für welche Gerechtigkeit? 3. Mit welchen pastoralen Kräften (Berufungen, Dienste usw.)? Die vierte Versammlung wird im „Horizont 2000„ Entscheide treffen und die neue diözesane Mitverantwortung definieren, und an Pfingsten des Jahres 2000 werden alle Pfarreien und alle Gruppen die Ergebnisse der AD 2000 erhalten.

Bei den Ergebnissen der vorbereitenden Gruppengespräche, die der konstituierenden Versammlung vom 17. Mai in Zusammenfassungen zur Kenntnis gebracht wurden, fiel das häufig geäußerte Unbehagen über die Entwicklung der Gesellschaft und darüber, wie die Kirche darauf antwortet, auf zur Vorbereitung der nächsten Versammlung zum Thema: „Kirche dieses Bistums, wer sind wir? Wo sind wir und wo sind wir stehengeblieben?" hatten die Delegierten zudem ein Arbeitsdokument zur Hand, das sechs thematische Fragenkreise anschließt, indem es zu jedem Fragenkreis eine Feststellung macht und jeweils Fragen in zwei Richtungen anschließt: Weshalb ist es so? Was könnten wir machen? Die Versammlung hatte die Aufgabe, einen Fragenkreis zur prioritären Behandlung auszuwählen und im Gespräch bereits etwas zu vertiefen. Zur Auswahl standen so: 1. eine glücklichere, gastlichere und aufnahmebereitere Kirche (plus heureuse, conviviale et accueillante); 2. Lebendigere und fröhlichere Liturgien; 3. Welches Bild gibt unsere Kirche? Welche Sprache, welche Glaubwürdigkeit? 4. Eine Kirche als Volk Gottes, eine Kirche als geschwisterliche Gemeinschaft; 5. Ökumene; 6. Die Jugendlichen.

Im Anhang dieses Arbeitspapieres werden Entscheide der Synode 72 in Erinnerung gerufen, „um unser kirchliches Gedächtnis aufzufrischen und die Reflexion zu bereichern". Auch ein Sprecher der Gäste aus der Ökumene, die an der Diözesanen Versammlung 2000 einen eigenen Status haben, erinnerte an die Synode 72, an der bereits zahlreiche Themen diskutiert worden waren, die nun wieder und immer noch zur Diskussion stehen. Er erklärte sich aber auch glücklich, „den Weg gemeinsam gehen zu können, um einer Welt Hoffnung geben zu können, die an allem verzweifelt vor allem an Gott".

Bereits anläßlich der Ankündigung bzw. Einberufung der Diözesanen Versammlung wurde als ein Merkmal ihre Öffnung bezeichnet: Ökumenische Öffnung gegenüber den in der Diözese vertretenen Schwesterkirchen, Öffnung gegenüber den schweizerischen und französischen Nachbardiözesen, Öffnung zur Welt als Einbezug von Zeugnissen kirchlichen Lebens in anderen Weltreligionen. Bei der Wahl des Themas zur Vorbereitung der nächsten Versammlung hatten

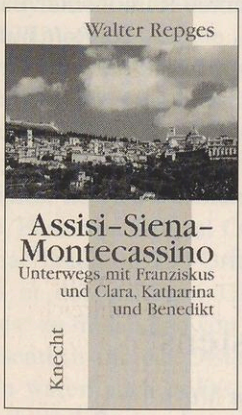
einige Delegierte vorgeschlagen, mit einer Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu beginnen und auf dieser Grundlage über den Ort der kirchlichen Gemeinschaften nachzudenken. Die Mehrheit entschied sich dann aber für ein binnenkirchliches Thema, wie es bereits für das Arbeitspapier formuliert worden war: „Eine glücklichere, gastlichere und aufnahmebereitere Kirche". Bereits in der Predigt des Eröffnungsgottesdienstes der Diözesanen Versammlung betonte Bischof Grab, wichtiger als die Reihenfolge der Themen und die Art und Weise ihrer Behandlung sei die Verpflichtung, „ob und wie wir – allen offene Kirche – das ganze Evangelium teilen".

Einen anderen Weg geht das Projekt des Bistums St. Gallen, indem es unter Seelsorgerinnen und Seelsorgern in den diözesanen und pfarreilichen Räten beginnt und vorhandene Strukturen nutzt, neue Formen des Zusammenkommens wohl zuläßt, aber nur dort, wo solche nötig sind. Nach eingehender Diskussion und Vorbereitung haben der Bischof, die Bistumsleitung, der Seelsorgerat, der Priesterrat und der Rat der Laienseelsorger und -seelsorgerinnen im Herbst 1997 das diözesane Projekt „Glauben in Gemeinschaft – Bistum St. Gallen auf dem Weg in die Zukunft" beschlossen. Mit angestoßen wurde dieses Projekt durch das Jubiläum „150 Jahre Bistum St. Gallen 1847–1997").

Das erste Ziel des Projektes ist, daß die Diözese „als Kirche von St. Gallen" auf breiter Basis einen Dialog führt „zur Erneuerung und Verlebendigung des Glaubens, zur Ermutigung und Stärkung aller Glaubenden, um in unserer Zeit miteinander Kirche sein und sich den Aufgaben in dieser Welt stellen zu können". Damit soll als zweites Ziel grundgelegt werden, „für das Bistum St. Gallen verbindliche Aussagen zur pastoralen Entwicklung aufzuzeigen". Um die Gespräche anzuregen, hat die das Projekt begleitende Arbeitsgruppe eine Arbeitshilfe erstellt und als weißen Ordner unter dem Titel „He! was glaubst Du? zusammen glauben – auch morgen" mit einem Vorwort von Bischof *Ivo Fürer* herausgegeben.

In der ersten Phase des Projekts sollen bis Ostern 1999 auf möglichst vielen verschiedenen Ebenen und in allen bestehenden Räten und Gruppen Gespräche durchgeführt werden. Erfahrungen, Anregungen und Fragen aus dieser Gesprächsphase sollen sodann der Arbeitsgruppe mitgeteilt werden, die diese Rückmeldungen zusammenfassen wird. Gleichzeitig wird diese einen *Kriterienkatalog* für die zweite Phase, das Urteilen, erarbeiten, worin sie Fragen und Ziele der Glaubenden einerseits und biblische, theologische und kirchliche Aspekte anderseits miteinander verschränken wird. Im Sommer/Herbst 1999 soll der zusammenfassende

DIE REISELESEBÜCHER
DER BESONDEREN ART



Walter Repges
Assisi – Siena – Montecassino
Unterwegs mit Franziskus, Klara, Katharina und Benedikt
192 S., Pb.,
vierfarbiger Umschlag, zahlr. Abb.
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0765-4



Walter Repges
Nach Spanien reisen, um Gott zu finden
Auf den Spuren der Mystiker
208 S., Pb.
DM 32,–/sFr 30,–/öS 237,–
ISBN 3-7820-0747-6



Karl Maly
Griechenland
Mythen, Götter und Mönche
241 S., Pb.,
vierfarbiger Umschlag, ca. 30 Abb.
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0768-9

NEU



Anton Rotzetter/
Elisabeth Bernet
Latium – Umbrien – Toskana
Wanderungen auf den Spuren des Franz von Assisi
256 S., Engl. Broschur
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0784-0

NEU



Rolf Kuhlmann
Der Athos
Auf den Spuren einer Faszination
160 S., Engl. Broschur
DM 29,80/sFr 28,–/öS 218,–
ISBN 3-7820-0783-2

KNECHT
FRANKFURT AM MAIN

Bericht der ersten Phase dem Kriterienkatalog gegenübergestellt und versucht werden, daraus Schlüsse für konkrete Handlungsansätze zu ziehen; dabei sollen für jede Ebene (Pfarrei, Dekanat, Bistum) Ziele für die pastorale Arbeit festgelegt werden. In der dritten Phase soll der Dialog weiter gehen und konkrete Früchte tragen: „In den Pfarreien und Gruppen, in denen Dekanate und im Bistum versuchen die Verantwortlichen, die bekannten und die neu erkannten Ziele – mit Gottes Hilfe – zu erreichen."

Das diözesane Projekt „Glauben in Gemeinschaft – Bistum St. Gallen auf dem Weg in die Zukunft" will eine Antwort auf heute von den Gläubigen gestellte Fragen sein – sowohl nach dem Grund des Glaubens als auch nach dem aus dem Glauben ermöglichten gesellschaftsgestaltenden Handeln. Diese doppelte Ausrichtung kommt auch in den anderen diözesanen Unternehmungen zum Tragen. So plädiert die „Tagsatzung im Bistum Basel" nachdrücklich für die Beteiligung an der „Ökumenischen Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz": die Versammlung des Bistums Lausanne, Genf und Freiburg verbindet sich ausdrücklich mit dieser Konsultation, und sie kann auch Bestandteil und Inhalt des Projekts des Bistums St. Gallen werden. „Die Diskussionsgrundlage und alle darin angesprochenen Themen eignen sich hervorragend als Aufhänger für eine Einladung zum Gespräch", heißt es dazu in der Arbeitshilfe. Wie sich die diözesanen Unternehmungen mit anderen kirchlichen Unternehmungen („Solidarische Freiheit in Kirche und Gesellschaft" der Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz: „Den Glauben weitergeben in heutiger Zeit" der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz usw.) verschränken werden, ist noch nicht erkennbar.

Völlig ungeklärt – wenn überhaupt schon gestellt – ist die Frage, wie die Ergebnisse dieser diözesanen Unternehmungen auf der schweizerischen Ebene eingebracht werden könnten. Der Trend scheint nämlich in die entgegengesetzte Richtung zu gehen, zumal in den großen Bistümern die Kantone oder Gruppen von kleinen Kantonen ein neues bzw. erneuertes pastorales Gewicht erhalten. Die „Tagsatzung der Bündner Katholikinnen und Katholiken" wurde seinerzeit wohl wegen der gespannten Situation im Bistum Chur einberufen; sie soll nun aber mit nur noch einer Zusammenkunft im Jahr zur Beratung und Beschlußfassung über Fragen des kirchlichen Lebens weitergeführt werden; die diesjährige Zusammenkunft befaßte sich vom 12. bis 14. Juni mit der „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester".

Schließlich ist jetzt der Grundlagentext zum „pastoralen Orientierungsrahmen Luzern (POL)", der vom Synodalrat der römisch-katholischen Landeskirche des Kantons Luzern und vom Regionaldekan der Bistumsregion Luzern gemeinsam ins Werk gesetzt wird, erschienen. Darin ist auch die Rede von der Notwendigkeit einer optimalen Abstimmung und Vernetzung zwischen der Landes- und der Bistumskirche. Nicht diskutiert wird der Sachverhalt, daß die Landeskirche mit der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz (RKZ) und die Bistumskirche mit der Schweizer Bischofskonferenz auch in eine gesamtschweizerische staatskirchliche bzw. kirchliche Struktur eingebunden sind, obwohl der Schweizer Katholizismus zunehmend nur noch als Bischofskonferenz und als Zentralkonferenz in Erscheinung tritt. In den diözesanen Unternehmungen ist der „Laienkatholizismus" noch vielfältig präsent, auf nationaler Ebene hingegen ist er es – neben den großen katholischen Hilfswerken Caritas und Fastenopfer – eigentlich nur noch in der Hilfskonstruktion „Schweizerisches Koordinationskomitee Katholischer Laien (SKKL)".

Rolf Weibel

Hoffnungsvoller Weg

Ökumenische Entwicklungen in der „Kirche des Ostens"

Über die Kirche der ostsyrischen Tradition weiß man im Westen wenig. Im frühen Mittelalter breitete sie sich bis nach China aus; seit dem 16. Jahrhundert ist die „Kirche des Ostens" zum größeren Teil mit Rom „uniert". In ihren Ursprungsgebieten stehen die assyrischen Christen heute vielfach unter Druck. Die ökumenische Annäherung zwischen ihren getrennten Zweigen hat in den letzten Jahren erhebliche Fortschritte gemacht.

Ihre Wurzeln sind vielleicht schon im 1. Jahrhundert in Persien zu suchen, sicher belegt ist sie ab dem beginnenden 3. Jahrhundert. Aus Sicht des römischen Reiches galt sie als „Kirche des Ostens". Häufig wird sie auch als „Nestorianische Kirche" bezeichnet, was unzutreffend ist; seit 1976 bezeichnet sie sich selbst als „Heilige Apostolische Katholische Assyrische Kirche des Ostens". Schließlich gibt es die unscharfe Bezeichnung „Ostsyrer", gängig ist „Assyrer", was hier zusammen mit der alten Bezeichnung „Kirche des Ostens" übernommen wird. Ihr „uniertes", mit Rom verbundenes Gegenüber ist die Chaldäische Kirche.

Nach eigener Tradition geht die „Kirche des Ostens" auf den

Apostel Thomas und auf Addai, einen der 72 von Jesus ausgesandten Jünger (Lk 10,1) und deren Schüler Aghai und Mari zurück. Die Gläubigen waren zunächst hauptsächlich Syrer, Syrisch war von Anfang an Liturgiesprache. Im Gegensatz zum römischen Reich war das Christentum im Perserreich kaum Repressionen ausgesetzt, was sich änderte, als im dritten Jahrhundert die Lehre des Zarathustra Staatsreligion wurde. Im Sassanidenreich (es umfaßte den heutigen Irak, Iran, Afghanistan und Zentralasien) bildete das Christentum eine wesentliche religiöse Minderheit neben der Staatsreligion der Lehre Zarathustras. In manchen Regionen scheint es jahrhundertelang Mehrheitsreligion geblieben zu sein.

Unter Shapur II. (339 bis 379) kam es zu ersten Verfolgungen der Christen, worauf viele in das römische Reich flohen. Andere flüchteten in die entlegenen Teile des Reiches in den Osten, so daß bald entlang der Seidenstraße zahlreiche Bistümer entstanden. Für die Ausprägung der ostsyrischen Theologie wirkten im vierten und fünften Jahrhundert vor allem die Kontakte zu Antiochien befruchtend; die Zwei-Naturenlehre aus Antiochien war so bereits vor dem Konzil von Ephesos verbreitet.

Zu den vom römischen Kaiser einberufenen Konzilien wurden nie Vertreter der „Kirche des Ostens" offiziell eingeladen. Das erste und zweite Konzil wurden allerdings 410 gemeinsam mit einer Reihe anderer westlicher Synoden von der Synode von Seleukia-Ktesiphon rezipiert. Vierzehn Jahre später erklärte sich die „Kirche des Ostens" von den westlichen Patriarchaten unabhängig, es gab jedoch weiterhin Kontakte zur Kirche im römischen Reich. Auch am Konzil vom Ephesos, bei dem der Nestorianismus verurteilt wurde, war die „Kirche des Ostens" nicht beteiligt.

Bei Synoden in Beth Lapat (484) und Seleukia-Ktesiphon (486) entschloß sich die „Kirche des Ostens" für eine an der Lehre von den zwei Naturen orientierte Christologie. Eine Analyse der Glaubensformel von *Sebastian Brock* (The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and its Absence from the Councils in the Roman Empire; in: *A. Stirnemann/G. Wilflinger*, The Syriac Dialogue, First Non Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition; Pro Oriente: Wien 1994, 69–86) hat gezeigt, daß in der strittigen Glaubensformel nichts „Nestorianisches" zu finden und von Nestorius gar nicht die Rede ist.

Wesentlich für die Distanzierung von den westlichen Kirchen waren auch *politische Gründe*: Zwischen Römischem Reich und Sassanidenreich gab es beständig Spannungen, die Christen im Perserreich hatten wahrscheinlich Sorge, als Verbündete oder Sympathisanten des Römischen Reiches betrachtet zu werden, in dem das Christentum inzwischen Staatsreligion geworden war. Mit dem Verweis auf die Glaubensdifferenzen konnte dieser Verdacht entkräftet werden.

Im 7. Jahrhundert eroberten die Araber Mesopotamien, bald breitete sich ihr Reich bis an die Grenzen Chinas aus. Der Islam wurde Staatsreligion. Nichts desto weniger blieb die „Kirche des Ostens" missionarisch: Das Christentum war jetzt geduldete Religion im Gegensatz zur Lehre Zarathustras, so daß erstmals auch viele Perser Christen wurden. Die Mission ging aber auch über die Grenzen des Landes hinaus. Intensive Kontakte pflegte die Kirche des Ostens zu den *Thomaschristen* in Indien. Ob die Gründung der Kirche in Indien ebenfalls auf die Mission aus Persien zurückgeht, ist historisch nicht mit Sicherheit feststellbar. Der ostsyrische Ritus und die syrische Sprache im Gottesdienst wurden jedenfalls von der „Kirche des Ostens" übernommen. Die portugiesischen Kolonialherren vernichteten die Hierarchie der Kirche des Ostens in Indien mit dem Ziel einer Union. Der Bitte, einen Bischof zu senden, leistete die syrisch-orthodoxe Kirche Folge, weshalb heute nur noch eine Minderheit der Thomaschristen zur „Kirche des Ostens" gehört, während die Mehrheit katholisch oder altorientalisch ist.

Im 7. Jahrhundert gelangt das Christentum nach China. Berühmt ist die Stele von Si-ngan-fu in chinesischer und syrischer Sprache (781). Um diese Zeit gab es wahrscheinlich auch in Tibet, Zentralchina, der Mandschurei und sogar Sumatra (heutiges Indonesien) Christen.

Von der Blütezeit zu den heutigen Schwierigkeiten

Die Mongolen, die im 13. Jahrhundert die Geschichte Zentralasiens zu bestimmen begannen, waren religiös tolerant. Ab dem 11. Jahrhundert gab es christliche Mongolenstämme, in der zweiten Hälfte des 13. Jahrunderts zog der syrische Mönch Simeon Raban Ata mit dem Mongolenheer und wußte seine Glaubensgenossen zu schützen. Katholikos *Jahballaha III.* (1283–1317) war mongolischer Abstammung, unter seiner Regierung erreichte die „Kirche des Ostens" ihre größte Ausdehnung und begann von neuem die Mission in China. Diözesen bestanden jetzt in großen Teilen Asiens; es waren insgesamt 230, gegliedert in 27 Metropolien. Über die Zahl der Gläubigen gehen die Schätzungen weit auseinander; manche Forscher nehmen an, daß sie im 13. Jahrhundert weit größer als die irgend einer anderen Kirche gewesen sei.

Im 14. Jahrhundert ging es radikal bergab; Vom Mongolenführer Timur Leng (Tamerlan) wurde sie blutig verfolgt und beinahe ausgerottet. In China wurde jede Fremdreligion verboten, von der „Kirche des Ostens" blieb nur noch ein Rest übrig.

1552 kam es zur *Union* großer Teile der assyrischen Kirche mit Rom; daraus entstand die Chaldäische Kirche. Diese war auf Grund eines Konflikts um die erbliche Katholikos-Sukzession in Bagdad entstanden. Das Unionsbewußtsein ging allerdings (wohl auch auf Grund der großen Entfernungen) bald wieder verloren. Zuletzt kam es 1834 zu einer Erneuerung der Union. Die katholischen Chaldäer zählen heute maximal 800 000 Gläubige.

1891 trat eine Gruppe von ca. 20 000 Ostsyrern zur russisch-orthodoxen Kirche über. Im Ersten Weltkrieg beschuldigten die Türken die Assyrer und Chaldäer der Kollaboration mit Engländern und Russen. In manchen Gebieten, etwa in den

nördlichsten Gebieten Obermesopotamiens und im Iran, kamen über 50 Prozent der Bevölkerung um. 1918 wurde ein Katholikos ermordet, sein Nachfolger starb 1920 in einem Konzentrationslager. Viele Assyrer flohen in den Irak, wo es nach dem Ende des britischen Mandats 1933 zu weiteren Massaker kam. Der Katholikos wurde verbannt und sein Sitz nach Chicago verlegt, wo er bis heute verblieben ist.

Die Situation für die Christen im *Irak*, unter denen die Angehörigen der „Kirche des Ostens" und die Chaldäer die größte Gruppe bilden, hat sich im Laufe der Regierung Saddam Husseins wesentlich verschlechtert. Während die Christen im Irak Fremden gegenüber meist betonen, daß es ihnen jedenfalls nicht schlechter geht als den Arabern, wissen Menschenrechtsorganisationen von anderen Entwicklungen zu berichten. Nach Angaben der „Gesellschaft für bedrohte Völker" bilden die Christen insgesamt (politisch meist als „Assyrer" bezeichnet) nach Arabern und Kurden die drittstärkste Bevölkerungsgruppe im Irak. Immer wieder wurden größere Gruppen verhaftet und Menschen hingerichtet. Zahlreiche assyrische Intellektuelle „verschwanden" – über ihr Schicksal herrscht zum Teil bis heute Ungewißheit. Systematisch wurden unter Saddam Hussein etwa 200 assyrische Dörfer von der Armee zerstört; 150 Kirchen und Klöster dem Erdboden gleichgemacht. Viele Assyrer wurden, wie die Kurden, in sog. „Modelldörfer" deportiert, die Internierungslagern gleichen.
Im ersten Golfkrieg zwischen dem Iran und dem Irak wurden etwa 40 000 assyrische Christen Opfer von Genoziden, darunter 2000 Giftgastote. Infolge des Zweiten Golfkrieges im Frühjahr 1991 flohen zehntausende Assyrer in die Türkei und in den Iran. Nachdem die Alliierten nördlich des 36. Breitengrades im Nordirak eine Schutzzone eingerichtet hatten, entschloß sich die Mehrzahl dieser Flüchtlinge, in ihre zerstörten Dörfer zurückzukehren. Gegenwärtig leben die meisten Assyrer in Irakisch-Kurdistan, einem autonomen, selbstverwalteten Föderalstaat unter dem Schutz der Golfkriegs-Allierten. Der Konflikt zwischen den beiden großen Kurdenparteien, die Besetzung assyrischer Dörfer durch Kurden und Anschläge auf assyrische Politiker lassen auch für die Zukunft wenig Gutes erhoffen. Das Schicksal der Assyrer bleibt vom Weiterbestand der Alliierten Schutzzone abhängig. Zudem ist im Irak in den letzten Jahren zunehmend die Tendenz zu beobachten, das Glaubensleben der Christen zu unterdrücken.

Meilensteine im Dialog

Heute gehören zur „Kirche des Ostens" maximal 400 000 Gläubige. Vorsichtigere Schätzungen gehen von 100 000 aus, weniger als die Hälfte davon im ursprünglichen Verbreitungsgebiet Irak, Iran, Indien und einigen Nachfolgestaaten im Süden der ehemaligen Sowjetunion. Aus dem Iran sind vor allem seit 1979, der Machtübernahme der Ayatollahs, viele Assyrer ausgewandert.
Ziele der Emigration sind die Diaspora in Amerika, Australien und Europa. Nach eigenen Schätzungen hat die Kirche 12 000 Gläubige in Europa, fast alle in Ländern der EU, etwa 500 in den deutschsprachigen Ländern. Die größten Gemeinschaften finden sich in Griechenland und Großbritannien. Der politische Begriff „Assyrer" ist mit dem konfessionellen nicht deckungsgleich; beim politischen sind auch Christen anderer Konfessionen mitgemeint. Von ihnen werden in Deutschland 35 000 gezählt. In den letzten Jahren begann die Kirche des Ostens vermehrt Bischöfe für die Diaspora zu weihen, 1994 wurde eine Diözese für Europa mit Sitz in Stockholm errichtet. Bischof ist *Mar Odisho Oraham.*
Die Kirche ist offiziell auf Grund einer Kalenderreform im Jahre 1964 gespalten. Im Hintergrund stand der Vorwurf, das Katholikosamt sei erblich. Der größere Zweig hat als Oberhaupt *Mar Dinkha IV.* (Khanania, sprich: Dencha), der seinen Sitz in Teheran bzw. Chicago hat. Die kleinere Gruppe hat als Oberhaupt *Mar Addai II.* Sein Sitz ist Bagdad. In letzter Zeit stehen die Zeichen aber auf Versöhnung.
Insgesamt sind es vor allem vier Fragen, die im Dialog mit den Assyrern immer wieder zur Debatte stehen: Sind die christologischen Aussagen der „Kirche des Ostens" aus Sicht der anderen Kirchen rechtgläubig?; Rolle und Bedeutung des Nestorius; Bezeichnung Marias als Theodokos (Gottesgebärerin) oder Christotokos (Christusgebärerin); das Fehlen der Einsetzungsworte in der Eucharistiefeier.
Während die Mitgliedschaft der „Kirche des Ostens" im Ökumenischen Rat der Kirchen kaum Probleme machte, wurde ihre Aufnahme in den Middle East Council of Churches (MECC) diskutiert und fanden Gespräche zur Vorbereitung statt. Der Streit um Nestorius und der Vorwurf des Nestorianismus hat eine Aufnahme in den MECC offensichtlich bisher verhindert. Die „Kirche des Ostens" hat inzwischen die Mitgliedschaft beantragt, und zwar als Teil der katholischen Kirchenfamilie (der MECC hat vier Kirchenfamilien). Über den Antrag soll 1999 entschieden werden.
Aber auch wenn nachgewiesen werden kann, daß die Christologie der „Kirche des Ostens" rechtgläubig tradiert wurde, bleibt ein anderes Problem: Die Verehrung des Nestorius als Heiliger bei den Assyrern. Hier scheint die Unterscheidung zwischen Person und Lehre zielführend zu sein: Die Lehre des Nestorius dürfte nicht mit der beim Konzil verurteilten Lehre identisch gewesen sein. Kaum Zweifel bestehen an seinen lauteren Absichten. Es könnte daher möglich sein, Nestorius zu rehabilitieren, ohne daß die Beschlüsse von Ephesos wiederrufen werden müßten.
Allerdings gibt es wenig Hoffnungen, daß diese Auffassung im Nahen Osten übernommen wird. Vor allem für die koptische Kirche hat Cyrill eine so wesentliche Bedeutung, daß es kaum zu erwarten ist, daß dessen „Erzfeind" so viele Jahrhunderte später als orthodox erklärt wird. Die Gemeinschaft mit einer Kirche herzustellen, die einen Ketzer als Heiligen verehrt, scheint aber unmöglich.
Erfolgreicher war die Stiftung „Pro Oriente", die vor allem bei den Christen im Nahen Osten hohes Ansehen genießt. Bisher lud sie zweimal zu inoffiziellen Konsultationen nach

Wien ein, von 24. bis 29. Juni 1994 und von 22. bis 27. Februar 1996. Bei der ersten waren erstmals bei einer Konsultation Vertreter aller Kirchen der syrischen Tradition, die Alt- und Neukalendarier der Assyrischen Kirche des Ostens, die beiden altorientalischen Kirchen und die fünf katholischen Kirchen in der syrischen Tradition anwesend.
Ein Themenschwerpunkt lag auf der Frage der Terminologie, besonders auf der Legitimität der Gleichsetzung von griechischer und syrischer Terminologie. Besonders bei den Begriffen „hypostasis" und „qnomã" ist diese Gleichsetzung nicht möglich. Während etwa der katholische Patrologe *Wilhelm de Vries* annimmt, der bedeutende persische Theologe Babai aus dem sechsten Jahrhundert postuliere mit zwei „qnome" auch zwei Söhne, der eine ist der Mensch Jesus, der andere Gott das Wort, zeigte der indische katholische Theologe *Gevarghese Chediath*, daß Babai durchaus nur von einem Sohn ausgeht, der vollkommene Menschheit und vollkommene Gottheit in sich vereine.

Kaum Probleme machte für die anwesenden Theologen das Fehlen des Einsetzungberichtes in den vorhandenen Handschriften, die den Text der Anaphora von Addai und Mari enthalten. Die beiden Referate zu diesem Thema, aus liturgischer sowie aus biblischer und patristischer Sicht stimmten in der Schlußfolgerung überein, daß es sich um eine Anaphora des frühen Christentums handelt, nahe den ursprünglichen Formen des eucharistischen Gebetes und daher als konsekrative Liturgie völlig gültig, auch im Kontext der katholischen Liturgie.
Das Schlußdokument von 1994 ist noch verhältnismäßig zurückhaltend. Es betont, wie fruchtbar die Konsultation gewesen sei und meint dann: „Obwohl wir sehen, daß aufgrund unserer verschiedenen theologischen Traditionen Unterschiede in der theologischen Interpretation des Mysteriums der Menschwerdung Christi bestehen, konnten wir die Tatsache erkennen, daß wir, in unserem gemeinsamen Glauben an den einigen Herrn Jesus Christus, sein Mysterium als unausschöpflich und unaussprechlich und für den menschlichen Verstand niemals voll begreiflich und ausdrückbar betrachten."

Etwas mehr als vier Monate nach der Konsultation, am 11. November 1994, kam es zu einem Treffen zwischen Johannes Paul II. und Mar Dinkha IV., bei dem ein Kommuniqué unterzeichnet wurde, das weit über die Ergebnisse von Wien hinausgeht – offensichtlich sind die Differenzen mit der katholischen Kirche bedeutend geringer als die mit den altorientalischen Kirchen. Der Text des Kommuniqués zeigt außerdem deutlich, wie weit die „Kirche des Ostens" vom Nestorianismus entfernt ist. In der Erklärung wurde der Glaube an den einen Herrn Jesus Christus bekräftigt, und dessen Wesenseinheit als Gott und Mensch hervorgehoben. So heißt es: „Das Wort Gottes, die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit ist durch die Kraft des Heiligen Geistes Mensch geworden, in dem es von der heiligen Jungfrau Maria einen Leib mit einer vernunftbegabten Seele annahm, mit dem es vom Augenblick seiner Empfängnis an unlösbar verbunden war." Und weiter: „Christus ist daher kein „gewöhnlicher Mensch" den Gott adoptiert hat, um in ihm zu wohnen und ihn zu inspirieren, wie er es in den Gerechten und Propheten getan hat."
Festgehalten wird auch, daß beide Bezeichnungen für Maria, Gottesgebärerin und Christusgebärerin, legitim und richtig sind. Das Dokument geht nicht auf das unterschiedliche Sakramentenverständnis ein und betont auch, daß es noch nicht möglich sei, gemeinsam Eucharistie zu feiern.
Die assyrische Kirche zählt wie die katholische sieben Sakramente, aber andere als die der katholischen Kirche. So ist etwa das Kreuz ein Sakrament, die Vergebung der Sünden wird als Frucht der Eucharistie verstanden. Für die Union der Chaldäer war die Übernahme des katholischen Sakramentsverständnisses Bedingung gewesen. Im Dokument von 1994 wird es nicht behandelt.
Angesprochen wird aber die Zusammenarbeit in bestimmten pastoralen Situationen, im Bereich der Katechese und der Ausbildung zukünftiger Priester. Im Oktober 1995 wurde eine Dialogkommission, bestehend aus fünf „Assyrern" und sechs Katholiken, eingerichtet, die noch die bestehenden trennenden Fragen zwischen den beiden Kirchen aufarbeiten soll.

Ein Abkommen zwischen assyrischem und chaldäischem Patriarchen

Bei der zweiten Konsultation von Pro Oriente im Februar 1996 wurde die christologische Thematik eingehender behandelt, vor allem wurden die christologischen Aussagen des Konzils von Ephesos und die der assyrischen Liturgie und Synoden miteinander verglichen. Das Schlußdokument erklärt, daß diese Texte in einer Linie mit denen der ersten beiden Konzile stünden und mit denen des Konzils von Ephesos kompatibel seien.
Betont wurde weiterhin die Notwendigkeit, zwischen der assyrischen Theologie und der in Ephesos verurteilten Lehre von zwei Söhnen zu unterscheiden. Ziel des Dialogs solle nicht sein, daß eine Seite ihre Theologie überdenke, sondern daß jede Seite anerkennt, daß die Theologie der anderen Seite ein legitimer Ausdruck des gemeinsamen Glaubens ist.

Am 29. November 1996 kam es zum ersten offiziellen Treffen zwischen dem assyrischen Patriarchen Mar Dinkha und dem chaldäischen Patriarchen Raphael Bidawid, am 15. August 1997 unterzeichneten beide ein Abkommen, das die volle Einheit zwischen diesen beiden Gemeinschaften wieder herstellen soll. Mar Dinkha teilte dabei mit, daß alle Verurteilungen gegen Patriarch Cyrill von Alexandrien und Severus von Antiochien aus den liturgischen Büchern gestrichen werden.
Überraschend weit gehen dabei die Abkommen in praktischen Fragen. So wurde beschlossen, daß die Priesterseminare jeweils auch von Kandidaten der anderen Kirche genützt werden können. Für beide Kirchen ist ja das Erler-

nen der Sprache, der gemeinsamen Geschichte und Tradition wesentlich. In der Praxis ist diese Vereinbarung vor allem für das Babylon College in Bagdad von Bedeutung, das der chaldäischen Kirche gehört. Schon bisher haben vereinzelt Assyrer dort studiert, in Zukunft soll dies noch häufiger werden. Ein Gutteil der Geistlichen der „Kirche des Ostens" hat sein Amt bei einem anderen Priester gelernt und hatte nicht die Möglichkeit zu studieren. Seit 1994 wird für Bischöfe ein Mastergrad verlangt. In Zukunft sollen auch auf der assyrischen Hochschule in Chicago Chaldäer studieren können.

Mehrmals sind die beiden Patriarchen in letzter Zeit gemeinsam aufgetreten: So haben sie 1996 eine chaldäische Kirche in Detroit gemeinsam geweiht, 3000 Angehörige beider Konfessionen kamen dabei zusammen. 1997 wurde dann eine assyrische Kirche in Chicago gemeinsam konsekriert; im Mai 1998 fand ein gemeinsames Friedensgebet in Bagdad statt. Insgesamt zeigt sich, daß in den letzten Jahren wesentliche Fortschritte in der Ökumene bei den Kirchen der assyrischen Tradition gemacht wurden. Es bleibt zu hoffen, daß sich diese Entwicklung in den nächsten Jahren fortsetzt.

Hannes Schreiber

Schwieriger Neuanfang

Kroatiens Kirche nach der Ära Kuharić

Seit einem Jahr amtiert in Zagreb Erzbischof Josip Bozanić als Nachfolger von Kardinal Franjo Kuharić, der die wichtigste Diözese Kroatiens 27 Jahre lang geleitet hatte. Die Kirche im traditionell katholisch geprägten Kroatien hat heute unzureichende personelle und finanzielle Ressourcen und kommt im notwendigen Prozeß der Erneuerung nur langsam voran.

Was nach der politischen Wende im Jahre 1990 in Kroatien, damals noch Teil Jugoslawiens, als kirchlicher Neuanfang mit vielen Plänen und großen Hoffnungen begann (vgl. HK, September, 1993, 477 ff.), wurde im Laufe des brutalen Heimatkrieges (1991–1995) zum großen Teil vereitelt und auf bessere Zeiten verschoben. Jetzt, in der Nachkriegszeit, steht die katholische Kirche in Kroatien vor um so größeren und schwierigeren Herausforderungen. Zunächst sind die *unmittelbaren Kriegsfolgen* zu bewältigen. Auf den damals von den Serben besetzten ca. 30 Prozent des Staatsgebiets hat der Krieg zum großen Teil das gesamte Leben gelähmt. Heute muß man nicht nur die zerstörten Kirchen und Gebäude erneuern und neu bauen und den Vertriebenen bei der Rückkehr helfen, sondern auch das im Krieg erloschene kirchliche Leben wieder erneuern. Unerläßlich ist es auch, die Gläubigen zur Vergebung und zum neuen Zusammenleben zu ermutigen.

Josip Bozanić, der neue Erzbischof von Zagreb

Alle diese Aufgaben nehmen die Kirche, vor allem die Pfarrer, wie auch die Bischöfe, sehr in Anspruch. Darüber hinaus will die Kirche den im Krieg vereitelten und verschobenen Neuanfang wieder aufnehmen und weiterführen. Sie muß um ihre angemessene Position in der sich im Prozeß der Demokratisierung befindenden Gesellschaft ringen und an der Neugestaltung der Gesellschaft noch intensiver teilnehmen. Die Erwartungen in diese Richtung wie auch die kritischen Beobachtungen von Seiten der Bevölkerung werden immer stärker. Gleichzeitig aber muß die Kirche ihre innere Reform fortsetzen, um den vielfältigen Aufgaben der neuen Zeit gerecht werden zu können.

Es ist sehr erfreulich, daß im Laufe der letzten zwei Jahre eine wenn auch nur anfängliche, aber doch ermutigende *kirchliche Strukturreform* gestartet wurde. Von der riesigen Erzdiözese Zagreb mit bisher fast zwei Millionen Katholiken, 473 Pfarreien und 600 Diözesanpriestern wurden Teile abgetrennt und die neuen Diözesen Požega und Varaždin errichtet. Damit stieg die Zahl der kroatischen Diözesen von 11 auf 13; auch ein neues Militärvikariat wurde geschaffen. Gleichzeitig wurde auch die organisatorische und strukturelle Reform der Bischofskonferenz eingeleitet. Erstmals wurde als Generalsekretär ein Bischof gewählt: der Bischof der neugegründeten Diözese Požega, *Antun Škvorčević*. Von den 13 Diözesen haben in den letzten Jahren acht einen neuen Ordinarius bekommen. Damit hat die Kroatische Bischofskonferenz ein neues Gesicht erhalten; von der neuen Generation der Bischöfe sollten bald Impulse für eine stärkere Dynamik des kirchlichen Lebens zu erwarten sein.

Von den erwähnten Bischofsernennungen hat natürlich die für die Erzdiözese Zagreb die größte Aufmerksamkeit und auch Spekulationen hervorgerufen. Es handelt sich schließlich um eine auch nach der neulich durchgeführten Teilung sehr große Diözese und dazu um die Hauptstadt Kroatiens. Traditionell ist ihr Erzbischof auch Kardinal und Vorsitzender der Bischofskonferenz. Darüber hinaus will man diesem Bischofsstuhl noch einen zusätzlichen Vorrang geben durch

die inoffizielle Benennung des Bischofs von Zagreb als „ersten Bischof der Kirche in Kroatien" – eigentlich eine ungewöhnliche und untheologische Formulierung.

Als am 5. Juli 1997 als Nachfolger von Kardinal *Franjo Kuharić*, geb. 1919, auf dem Bischofsitz in Zagreb der Bischof der sehr kleinen Diözese Krk, *Josip Bozanić*, ernannt wurde, erregte das großes Aufsehen. Die Frage kam auf, ob die Ernennung von Bischof Bozanić eine neue Haltung zum Staat und eine neue Rhetorik in der nationalen Frage bedeutete oder ob seine Ernennung eher damit zu tun hatte, daß sein Vorgänger trotz der Tatsache, daß es in der Diözese eine große Zahl von Priestern gibt, seine Nachfolge nicht rechtzeitig vorbereitet hatte.

Kardinal Kuharić war als Nachfolger von Kardinal *Franjo Šeper* Hirte der Zagreber Erzdiözese von 1970 bis 1997, in – mit den Worten des angesehenen Zagreber Weihbischofs *Djuro Kokša* ausgedrückt – „den sehr komplexen Lebensumständen des Volkes und der Kirche". Im von den Kommunisten regierten Jugoslawien gab es nur wenig Raum für das Glaubensleben. Kardinal Kuharić hat sich unermüdlich bemüht, diesen Raum zu erweitern. Dabei gab er sich nicht mit einem in der Enge des Privaten zurückgedrängten christlichen Leben zufrieden.

Sein Programm war breiter angelegt: Bei seinem Abschied in der Zagreber Kathedrale am 4. Oktober 1997 erinnerte der Kardinal an seine programmatischen Worte, die er bei der Übernahme des bischöflichen Stuhls von Zagreb im Jahre 1970 gesprochen hatte: „Wir glauben an die Gerechtigkeit. Ihre Grundlage sind die Wahrheit über Gott und die Wahrheit über den Menschen. (...) Die Kirche muß immer an der Seite derer sein, die Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit haben, an der Seite aller, die unter Ungerechtigkeit leiden und denen die Würde geraubt wurde. (...) Auf der Gerechtigkeit müssen die Beziehungen zwischen den Menschen und den Völkern gebaut werden." Kuharić nannte auch die Quellen seines Programms: „Das habe ich in der Schule des Zweiten Vatikanischen Konzils gelernt. Das Vorbild dazu ist mir der Zagreber Erzbischof *Alojzije Stepinac* gewesen."

Nur von diesem Ansatz her ist die fruchtbare Tätigkeit von Kardinal Kuharić zu verstehen. Tapfer und zielstrebig hat er im Sinne dieses Programms gewirkt. Dank seiner klaren Vision hat er nicht nur seine Erzdiözese in der Einheit erhalten und Priester und Laien zum Zeugnis in Kirche und Staat ermutigen können. Darüber hinaus war er eine vertrauensvolle Integrationsfigur für alle kroatischen Diözesen und Gläubigen, in gewissem Sinne auch für Menschen, die der Kirche fern oder sogar außerhalb von ihr standen.

Immer wieder sprach er über Kardinal Stepinac (1898–1960), dem Erzbischof von Zagreb (1937–1960), der im Jahre 1946 in einem kommunistischen Schauprozeß zu 16 Jahren Haft verurteilt wurde: „Ich habe es für die heilige Pflicht gehalten, in den großen Prüfungen der Kirche, die Unschuld und Würde von Kardinal Stepinac zu verteidigen. Während ich ihn aber verteidigte, habe ich das Grundrecht jeden Menschen auf den gerechten Urteilsspruch verteidigt; gleichzeitig habe ich auch alle Menschen- und Volksrechte verteidigt."

Eine große Bestätigung der Richtigkeit dieses Einsatzes von Kuharić ist die neuerliche Ankündigung, daß *Johannes Paul II.* am 3. Oktober dieses Jahres im kroatischen Marienwallfahrtsort Marija Bistrica Kardinal Stepinac selig sprechen wird. Während dieser von 1946 bis 1951 im Gefängnis war und danach bis zu seinem Tod im Pfarrhaus in seinem Geburtsort Krašić interniert wurde, war er für die Gläubigen und auch für viele andere Menschen ein Hoffnungsträger in den schwierigen Jahren der kommunistischen Repression. Nach seinem Tod haben ihn viele Menschen als heiligen Christen betrachtet und pilgerten zu seinem Grab in der Zagreber Kathedrale. Während seines ersten Besuches in Kroatien am 10. und 11. September 1994, anläßlich des 900jährigen Jubiläums der Erzdiözese Zagreb, bezeichnete der Papst Erzbischof Stepinac als „das Bollwerk der Kirche bei den Kroaten".

Ein umstrittener Weihnachtshirtenbrief

Ebenso wie vor der Wende 1990 hat Kardinal Kuharić auch während des Krieges entschieden und unermüdlich von der christlich begründeten und verstandenen Gerechtigkeit her gewirkt. Davon zeugen seine zahlreiche Appelle und Erklärungen; mehr noch seine unermüdliche Verkündigung „vor Ort". Seine Art war es, sich nicht nur vom Schreibtisch her mit einem Text an die allgemeine Öffentlichkeit zu wenden, sondern zu den betroffenen Menschen – Zivilisten, Soldaten, Vertriebenen, Flüchtlingen und anderen Gruppen – wo sie auch immer waren, zu gehen und ihnen die christliche Botschaft direkt zu verkünden: gegen den Krieg und für den Frieden, für die Freiheit und die Achtung der Menschenrechte auch im Krieg. Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* hat in seinem Schreiben vom 11. Juli 1997 an Kuharić bezeugt: „Du hast es fertiggebracht, Deine Stimme gegen den Krieg zu erheben, der in den letzten Jahren Kroatien und mehrere Teile der Erzdiözese Zagreb in tiefe Trauer versetzt hat, ohne daß Du es aufgegeben hättest, auf den evangelischen Sinn der Würde jeder Person und jedes Volkes zu appellieren; der Würde, in der die menschlichen Rechte und Pflichten grundgelegt sind. Darüber hinaus hast Du Dich überall sichtlich für die Verbreitung vom Geist des echten Friedens, der Barmherzigkeit und Versöhnung eingesetzt."

In den letzten Monaten seines Wirkens hat Kuharić noch eine wichtige Dimension angesprochen, die sich als eine Verbindungslinie zu seinem Nachfolger deuten läßt. Gemeint ist das Thema *soziale Gerechtigkeit*. Beim Neujahrsempfang von Präsident *Tudjman* für Vertreter der religiösen Gemeinschaften in Kroatien am 21. Januar 1997 sagte der Kardinal: „Jetzt ist es wichtig, daß der kroatische Staat so geordnet wird, daß in ihm wirklich Gerechtigkeit, zwischenmenschliche Achtung, Einmütigkeit und Einsatz für das allgemeine Wohl herrschen, daß jeder Bürger die Wohl-

tat der Freiheit, existentielle Sicherheit und einen vollen Schutz der eigenen Rechte und der Würde spürt. Die soziale Gerechtigkeit ist die Grundlage für ein Leben in Eintracht." Und weiter: „Der Staat ist die Garantie der Freiheit und der Sicherheit für alle Bürger. (...) Der Sinn jeder Macht ist das uneigennützige Dienen zum Allgemeinwohl."
Am Staatsfeiertag, dem 30. Mai 1997, beim feierlichen Gottesdienst in der Kathedrale, bei dem Präsident Tudjman, die Parlamentsabgeordneten, die Regierung und die Vertreter von Kultur und Wissenschaft anwesend waren, forderte Kuharić alle in der Predigt auf, sich für das Allgemeinwohl einzusetzen, wobei er besonders hervorhob: „Zum Inhalt des Allgemeinwohls gehört unwiderruflich die soziale Gerechtigkeit." Gesetze müssen so beschaffen sein, daß sie jede Ausbeutung verhinderten.
Hier konnte sein Nachfolger Bozanić ansetzen: „Unser kroatisches Volk braucht in dieser Stunde der Geschichte Boten der Hoffnung, die ihm Wege der Zukunft öffnen werden. Während das Volk noch seine Grundrechte und sein Dasein verteidigte, mußte man die eigene Geschichte mehr hervorheben; wenn das Volk sich aber der Entwicklung öffnet, braucht es die Bereitschaft für eine wohlwollende und wahrheitsliebende Kritik und eine prophetische Ausrichtung in die Zukunft" – so beschrieb der neue Erzbischof von Zagreb am 4. Oktober 1997, dem Tag seiner Amtseinführung, seine Vision. In dieser Zeit wolle die Kirche allen bedürftigen Menschen nahe sein: „Die Förderung der sozialen Gerechtigkeit ist unsere Priorität."
Diesem lapidaren Satz folgte in seinem Weihnachtshirtenbrief 1997 eine Konkretisierung: „Tiefgreifende Veränderungen des politischen und wirtschaftlichen Systems haben eine schnelle Bereicherung der einzelnen und die immer größere Verarmung der zahlreichen Bürger bewirkt. Hier wirkt die strukturelle Sünde, die durch die Gesetze und Vorschriften ermöglicht wurde, deren ursprüngliches Ziel nicht das Allgemeinwohl des Menschen und der Gemeinschaft war." Diese klare, kurz und pointiert ausgedrückte Kritik am Zustand der kroatischen Gesellschaft hatte ein unerwartet starkes Echo. „Strukturelle Sünde" ist zu einem Schlagwort in den Medien und in der Gesellschaft geworden.
Dem Erzbischof schlugen einerseits große Sympathien, andererseits aber auch ablehnende Äußerungen entgegen. Die Opposition verstand die Worte des Bischofs fast einmütig als einen wichtigen und endgültigen Beleg für ihre Kritik an der Regierungspolitik, die falsch und unmoralisch sei. Die regierende Partei von Präsident Tudjaman behauptete demgegenüber, daß die soziale Gerechtigkeit schon in ihrem Parteiprogramm enthalten sei; dadurch versuchte man, die Kritik des Bischofs als überflüssig abzutun. Vizepremier *Jure Radić*, gleichzeitig Vorsitzender des staatlichen Ausschusses für die Beziehung mit den Religionsgemeinschaften, hat in einem Interview mit der Tageszeitung „Vjesnik" vom 21. Januar 1998 die Kritik von Bozanić mit der Behauptung abgelehnt, die vom Parlament beschlossenen Gesetze seien ausdrücklich auf das Gemeinwohl des Menschen und der Gemeinschaft ausgerichtet.
Insgesamt war die Aufregung groß; über die Sache selbst hat man allerdings kaum diskutiert. Es gab keine weiterführende Analyse der angeblich schlechten Gesetze, weder von Seiten der Politik noch von der Seite der Kirche. Selbst Erzbischof Bozanić hat das Thema seither nicht mehr weiter ausgeführt. Das könnte man mit seiner mehrmals geäußerten Absicht erklären, sich nicht in die Diskussion mit und in den Medien und darüber hinaus in die Parteipolitik verwickeln zu lassen.
Es drängt sich die Frage auf, ob die bisherigen Äußerungen der kroatischen Bischöfe zu gesellschaftlichen Fragen konkret und klar genug, oder zu prinzipiell und allgemein waren. Denn in den vergangenen Jahren haben die Bischofskonferenz und auch die einzelnen Bischöfe praktisch zu allen gesellschaftlichen Problemen Stellung genommen, was von der Öffentlichkeit kaum registriert wurde. Im Weihnachtshirtenbrief von Erzbischof Bozanić geschah das Gegenteil. War das nur mit seiner direkten Sprache zu erklären?
Den Gläubigen ging es zunächst nicht um die Prüfung der Argumente, sondern darum, ob die Kirche den Staat kritisieren müsse und dürfe oder nicht. Im seinem Hirtenbrief zu Ostern dieses Jahres betonte der neue Erzbischof unmißverständlich: „Die Kirche empfindet, daß sie nicht schweigen darf. Es ist ihr bewußt, daß sie – im Gehorsam zum Evangelium und aus der Liebe zum kroatischen Volk und zu allen Bürgern unserer Heimat – das Gewissen der Gesellschaft, in der sie wirkt, sein muß."

Auch in diesem Schreiben ließ er es an Kritik nicht fehlen: „Es besorgt uns, daß man das Vertrauen in die staatlichen und lokalen Behörden und in das Verwaltungs- und Rechtssystem verliert und immer mehr auf Beziehungen, Empfehlungen und Bekanntschaften vertraut." In bezug auf den Westen, dessen Politik gegenüber Kroatien von der Bevölkerung oft als ungerecht empfunden wird, schreibt er: „Wir bemerken, daß in der Öffentlichkeit ein Mißtrauensgefühl gegenüber den ausländischen Institutionen und ihren Bemühungen entsteht, ohne daß die Ursachen und Gründe dieser Situation offen analysiert werden. Eine solche öffentliche Meinung kann die Nation in einen kranken Zustand bringen."

Zentrum zur Förderung der katholischen Soziallehre errichtet

Auch ein anderes, sehr wichtiges Thema hat Erzbischof Bozanić schon mehrere Male angesprochen. In seiner Antrittspredigt stellte er klarsichtig fest, die kroatische Öffentlichkeit sei „allzusehr radikalisiert und angespannt". Deswegen brauche das Land Denker und schöpferische Menschen, Menschen neuer Visionen, die die Verständigung, den Dialog und den Frieden in diese so polarisierte Gesellschaft einbringen könnten.
In dem schon erwähnten Weihnachtshirtenbrief führte er diesen Gedanken weiter: Man spreche in Kroatien viel von

Versöhnung. Dabei denke man an die Versöhnung zwischen den verschiedenen Religionen, zwischen den Völkern und den ethnischen Gemeinschaften. Von großer Bedeutung seien aber die „neuen Beziehungen zwischen Gruppen und Gemeinschaften in unserer kroatischen Gesellschaft selbst. Dialog, Toleranz, Anerkennung der demokratischen Prozedur, Milderung der radikalisierten gesellschaftlichen Verhältnisse, Bemühungen um den breiten Konsens, Vorrang des Allgemeinwohls vor den engen Partei-, Gruppen- und Lokalinteressen – das ist der neue Name für die Versöhnung im heutigen Kroatien". Diese wirklich entscheidende und klar umrissene Aufgabe wurde in der Öffentlichkeit kaum aufgegriffen. Dafür zeigte sich wenig Interesse, obwohl dieser Dialog für die kroatische Gesellschaft doch so wichtig wäre.

Die Kirche weiß, daß ihre Verkündigung nur dann Annahme in der Öffentlichkeit finden wird, wenn sie selbst die christliche Lehre glaubwürdig anwendet. In diesem Sinne schrieb Bischof Škvorčević von Požega im Osternhirtenbrief 1998 an seine Gläubigen: „Die großen Worte von den Änderungen der Strukturen und der Sozialsysteme helfen nicht, wenn jeder von uns in seinem alltäglichen Leben nicht zum Förderer der Solidarität durch die Teilung mit den anderen, als Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, im privaten oder öffentlichen Leben, wird." Erzbischof Bozanić hat bei seiner Weihnachtsbegegnung mit den Priestern (22.12.1997) in Zagreb diese zur Solidarität mit dem Menschen in der Not aufgerufen. Da die Priester keine festen Gehälter beziehen, sondern jeder von den Spenden der eigenen Gemeinde lebt und es keine finanziellen Ausgleiche zwischen gibt Gemeinden gibt, sind die Einkünfte recht unterschiedlich. Deswegen hat der Erzbischof auch zur Solidarität unter den Priestern und zwischen den Gemeinden aufgefordert: „Die Solidarität in der Kirche soll das Zeichen und die Herausforderung für die Solidarität in der Öffentlichkeit, in der Gesellschaft sein. Wenn wir hier nicht einen Schritt nach vorne machen, wird man uns morgen öffentlich aufrufen. Das ist die Überprüfung unserer Glaubwürdigkeit in dieser Zeit."

Die Teilnahme der Kirche an der Gestaltung der Gesellschaft illustriert die Aktualität der *katholischen Soziallehre* in Kroatien. Schon bald nach der Wende zeigte sich in der Öffentlichkeit Interesse für sie. Allerdings sind die meisten Gläubigen mit dieser Lehre zu wenig vertraut; die breitere Öffentlichkeit ist es noch weniger. Das veranlaßte die Kroatische Bischofskonferenz dazu, bei ihrer Vollversammlung im Oktober 1996 das „Zentrum zur Förderung der Soziallehre der Kirche" mit Sitz in Zagreb zu gründen. Zum Leiter wurde *Stjepan Baloban*, Dozent für Moraltheologie und katholische Soziallehre an der Katholischen Theologischen Fakultät in Zagreb, ernannt. Erzbischof Bozanić hat als Vorsitzender der Bischofskonferenz das Zentrum am 5. März dieses Jahres feierlich eröffnet.
Es will die Soziallehre den Christen und der Öffentlichkeit vermitteln, die gesellschaftliche und soziale Lage in Kroatien erforschen, Pläne und Programme für öffentliche Veranstaltungen und Konferenzen erarbeiten, Fachliteratur herausgeben und mit ähnlichen Institutionen in In- und Ausland zusammenarbeiten. Das Zentrum hat in der Fastenzeit im Rahmen der „Tribüne der Stadt Zagreb" eine Vortragsreihe unter dem Titel „Die Soziallehre der Kirche in der kroatischen Gesellschaft" durchgeführt. Für die Kroatisch-katholische Arbeitgebergesellschaft, gegründet 1996, hat das Zentrum einen Ausbildungskurs in der Soziallehre organisiert. Wenn man aber weiß, daß das Zentrum nur einen hauptamtlichen Mitarbeiter – die anderen sind Ehrenamtliche – hat, kann man sich leicht vorstellen, mit welch großen Problemen diese enthusiastischen Pioniere zu kämpfen haben. Damit ist ein großes Grundproblem der kroatischen Kirche angesprochen: Die Frage ihrer *Finanzierung*, die noch immer nicht geklärt ist.

Die Kirche hat nach der Wende, mit Ausnahme der staatlichen Finanzierung der Theologischen Fakultät und der Theologischen Hochschulen, der Religionslehrer und des Militärvikariats keine neuen Finanzquellen bekommen. Die Mittel sind noch geringer geworden, da die Spenden aus dem Ausland versiegen. Die einzige Quelle sind Spenden der Gläubigen über die Gemeinden. Es ist für die Kirche schon schwierig, die bisher bestehenden Institutionen zu finanzieren, wie z. B. die Priesterseminare, die zentralen Einrichtungen der Diözesen; dann auch die Bischofskonferenz mit den ihr unterstellten Einrichtungen, wie z. B.: Katholische Nachrichtenagentur (IKA), Kroatisches Katholisches Radio und das genannte Zentrum zur Förderung der Soziallehre der Kirche. Einige Projekte werden weiterhin vom Ausland finanziert – so z. B von „Renovabis", allerdings nur für eine begrenzte Zeit. Die Kirche will die schon vorhandene Einrichtungen erweitern und neue gründen, Laien als Pastoralassistenten in die Seelsorge einführen. Die Gemeinden haben mit wenigen Ausnahmen keine Sekretärinnen usw.

Beim Religionsunterricht hat sich einiges getan

Seit einigen Jahren beraten und verhandeln Kirche und Staat über die Position der Kirche im Staat, die Formen ihrer Tätigkeit und die wirtschaftliche Frage. Das Ganze soll nicht durch ein klassisches Konkordat, sondern durch vier *Einzelverträge* zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Kroatien geregelt werden. Die ersten drei – über die Rechtsfragen, über die Zusammenarbeit in Erziehung und Kultur; über die Seelsorge für die katholischen Gläubigen beim Militär und der Polizei – wurden relativ zügig abgeschlossen. Sie wurden am 19. Dezember 1996 unterzeichnet, danach vom kroatischen Parlament gebilligt und am 19. März 1997 im Vatikan ratifiziert. Diese Verträge schaffen den gesetzlichen Rahmen für das Wirken der Kirche in Kroatien; sie geben keine Begünstigungen der Kirche. Die wirtschaftliche Frage, bei der es auch um die noch von den Kommunisten enteigneten Kirchengüter geht, hat man von den drei eben genannten getrennt; man will sie in dem sogenannten vierten

Vertrag regeln. Kürzlich wurde ein neuer Anlauf zur Lösung dieser offensichtlich schwierig gewordenen Frage unternommen.

Beim *Religionsunterricht* hat sich in den letzten Jahren sehr viel getan. In diesem Jahr endet die sogenannte Probezeit, die mit der Wiedereinführung des Religionsunterrichts in den Schulen im Jahre 1991 begann. Die Zahl der Religionslehrer ist in den letzten Jahren deutlich gestiegen. In Kroatien werden insgesamt etwas über 3000 Religionslehrer gebraucht. In diesem Schuljahr waren es insgesamt 2351, davon 2035 in den Grund- und 316 in den Mittelschulen. In der Grundschule besuchen ca. 85 Prozent und in der Mittelschule ca. 60 Prozent der Schüler den Religionsunterricht. Die Lehrpläne wurden erneuert und dementsprechend auch die Schulbücher. Durch den neuen Vertrag über die Zusammenarbeit in Erziehung und Kultur beruht der Religionsunterricht nicht mehr auf Erlassen des zuständigen Ministers, sondern hat eine gesetzliche Grundlage.
Bei einem katechetischen Kolloquium vom 30. April bis 2. Mai in Zagreb zum Thema: „Die aktuelle Lage des schulischen Religionsunterrichts und der Gemeindekatechese" hat man darauf hingewiesen, daß seit der Wiedereinführung des Religionsunterrichts in die Schule die Gemeindekatechese sehr vernachlässigt wurde. Wenn man sie jetzt wieder mehr fördern will, muß man – so die Warnung der Fachleute – beachten, daß die Gemeindekatechese keine Kopie des schulischen Religionsunterichts sein kann, sondern etwas, was eng an das Leben der christlichen Gemeinde gebunden ist. Religionsunterricht und die Katechese seien zwei verschiedene, aber komplementäre Bestandteile der einen katholischen Glaubenserziehung und Ausbildung. Die Kirche in Kroatien ist auf der Suche nach der richtigen Form der Gemeindekatechese und nach ihrem Verhältnis zum Religionsunterricht; sie sei eigentlich im Rahmen der gesamten Gemeindepastoral zu suchen.

Wie angedeutet, bemüht sich die Kirche in Kroatien, authentisches Zeichen des christlichen Lebens in der Gesellschaft zu sein. Gewiß ist sie eine sehr anerkannte Institution. Ihre Autorität bei den Gläubigen wie auch bei vielen fernstehenden Christen oder auch bei den einstigen Atheisten, die sich heute als Agnostiker verstehen, ist beträchtlich. Allerdings ist sie noch sehr traditionell geprägt und stark in ihrer Geschichte verwurzelt. Beim Gottesdienst am 30. Mai, dem kroatischen Staatsfeiertag, sagte Erzbischof Bozanić in seiner Predigt: „Wir wollen betonen, daß eine echte Volks- und Heimatliebe eine Tugend ist, zu der die katholische Kirche die Gläubigen im kroatischen Volk ständig anregt."
Heute muß sich die Kirche stärker auf die Zukunft hin öffnen. Auf diesem Weg ist kaum größere Aufbruchstimmung zu erwarten. Eher ist eine gewisse Müdigkeit festzustellen, die als Folge der vergangenen schwierigen Jahre, der zu geringen Zahl der Priester und ihrer Überforderung zu verstehen ist. Im Prozeß der Erneuerung der Kirche, ausgehend von den bestehenden Aufgaben und Problemen und von den vorhandenen Kräften, ist in nächster Zeit deshalb nur mit kleinen Schritten zu rechnen. *Djuro Zalar*

Kurzinformationen

Römischer Veranstaltungskalender für das Jahr 2000

Ende Mai stellte das römische Komitee für das Jubiläumsjahr 2000 (Präsident: Kardinal *Roger Etchegaray*) den Kalender für die gesamtkirchlichen Jubiläumsveranstaltungen vor (Osservatore Romano, 27.5.98). Am 24. Dezember 1999 wird das „Heilige Jahr" 2000 mit der Öffnung der „Heiligen Pforte" in Sankt Peter beginnen, die zum Abschluß des Jubiläumsjahres am 6. Januar 2001 wieder geschlossen wird. Über das Jahr 2000 verteilt sind Jubiläumsfeierlichkeiten der verschiedenen Berufsgruppen in Rom vorgesehen, von den Journalisten über die Landwirte und Gewerbetreibenden bis zu Militär und Polizei. Teil der Jubiläumsfeierlichkeiten sind mehrere große Kongresse in Rom, so im Juni 2000 ein Eucharistischer Weltkongreß, im September ein Marianisch-Mariologischer Kongreß, im Oktober ein Missionarisch-Missiologischer Kongreß und im November ein Kongreß für das Laienapostolat. Im August 2000 finden in Rom die fünfzehnten Weltjugendtage statt, im Herbst die zehnte ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode. Für den 8. Oktober sieht der Kalender eine Weihe des neuen Jahrtausends an den Schutz Marias vor. Das Jubiläumsjahr über sind in Rom große Feiern zu jedem der sieben Sakramente vorgesehen, außerdem Gottesdienste in allen Riten der katholischen Kirche, auch im ambrosianischen und mozarabischen. Am 11. Juni 2000 soll ein Tag des Gebets für die Zusammenarbeit unter den Religionen stattfinden, am 3. Oktober ist ein Tag für den christlich-jüdischen Dialog vorgesehen. In seinen Ausführungen zum Kalender für die zentralkirchlichen Veranstaltungen zum Jubiläumsjahr 2000 bezeichnet das Komitee für das Jubiläum diesen Kalender als einen „sakramentalen", römischen, universalen, ökumenischen, an der Volksfrömmigkeit orientierten und auf Maria hin ausgerichteten. Noch nicht enthalten ist im jetzt veröffentlichten Kalender das geplante „panchristliche Treffen" im Jubiläumsjahr. Der Kalen-

der enthält nur eine Veranstaltung, die im „Heiligen Land" stattfindet, am 25. März 2000 in der Verkündigungskirche von Nazareth.

Bischof Kasper zur Bedeutung der Eucharistiefeier

In einem am 5. Juni veröffentlichten Brief an die Gläubigen seiner Diözese hat Bischof *Walter Kasper* von Rottenburg-Stuttgart zur Besinnung auf Bedeutung und unverzichtbare Grundgestalt der Eucharistiefeier aufgefordert. Der Brief, der auf die Diskussion über die römische Instruktion über die Beteiligung der Laien am Dienst der Priester vom November 1997 reagiert (vgl. HK, Dezember 1997, 598), betont u. a., der Gottesdienst sei kein „Service, der sich nach dem Gesetz von Angebot und Nachfrage vorrangig an den Bedürfnissen oder Wünschen von bestimmten ‚Zielgruppen' orientiert". Eine „Wort-Gottes-Feier" anstelle der sonntäglichen Eucharistiefeier könne nur eine Notlösung sein. Aus dieser Not eine Tugend zu machen, sei nur um den Preis des Kirche- und Katholischseins möglich. Es müsse das pastorale Ziel sein, möglichst vielen Gemeinden die *eine* sonntägliche Eucharistiefeier zu ermöglichen. Die *kooperative Pastoral* im Zusammenwirken von Priester als Gemeindeleiter, hauptamtlichen und ehrenamtlichen pastoralen Diensten und dem Kirchengemeinderat könne auf Dauer nur durchgehalten werden, „wenn die einzelnen pastoralen Dienste sich nicht gegeneinander profilieren, sondern ihr je eigenes Profil haben und das der anderen Dienste anerkennen und wertschätzen". Kasper betont den engen und unlösbaren Zusammenhang zwischen dem Wortgottesdienst und dem in engerem Sinn sakramentalen Teil der Eucharistiefeier und erinnert dabei an die geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen: „Pastoral- und Gemeindereferentinnen bzw. -referenten haben keinen Auftrag des Bischofs, innerhalb der Eucharistie die Homilie zu halten." In Situationen, in denen es einem Priester „in begründeter Weise" nicht möglich sei, die Homilie zu halten, sei es angebracht, „daß ein dazu befähigter Laie ein geistliches Wort an die Gemeinde richtet, das freilich von der Homilie unterscheidbar sein sollte". Der Brief erinnert auch daran, daß es feste Teile der Eucharistiefeier gebe, besonders die eucharistischen Hochgebete, „welche der individuellen Willkür und dem persönlichen Gestaltungsspielraum entzogen sind".

Weltweite Initiative kämpft gegen Kinderarbeit

Die unverzügliche Abschaffung der „unerträglichsten Formen" von Kinderarbeit sowie Vorrang und internationale Unterstützung für bildungspolitische Programme fordert eine einzigartige, weltweite Bürgerinitiative, der sogenannte „Global March", gegen Kinderarbeit. Armut sowie wirtschaftliche und soziale Ungerechtigkeit müßten bekämpft werden, jene Faktoren also, die für die Entstehung und das Ausmaß der Kinderarbeit mitverantwortlich sind. Umfassende Hilfe für ehemalige Kinderarbeiter sei ebenso notwendig wie die Verbesserung der sozialen Lagen ihrer Familien. Alle Staaten sollten die internationalen Konventionen und nationalen Gesetze über Kinderarbeit und Schulbildung umsetzen und ratifizieren. In etwa 100 Ländern der Erde beteiligen sich mittlerweile insgesamt mehr als 700 Organisationen an der Initiative. An dem deutschen Aktionsbündnis zur Untersützung des Marsches unter dem Leitwort „Ausbildung statt Ausbeutung" sind unter anderem das bischöfliche Hilfswerk Misereor, der Bund der Deutschen Katholischen Jugend sowie der Deutsche Gewerkschaftsbund beteiligt. Im Januar dieses Jahres hatte der weltweite Marsch gegen Kinderarbeit mit 15 000 Kindern in Manila begonnen; im Februar war eine zweite Gruppe in São Paulo, eine dritte im März in Kapstadt gestartet. Alle drei Gruppen trafen dann in Europa zusammen, wobei ein Teil des „Marsches" auch über deutsche Städte führte. Auf drei verschiedenen Routen zog der Marsch – noch etwa 500 Kinder aus allen Teilen der Welt – weiter nach Genf, wo seit Anfang Juni die 86. Session der Internationalen Arbeitskonferenz (ILO) tagte. Neben den Beratungen über eine neue Grundsatzerklärung der ILO bildete die Kinderarbeit das Schwerpunktthema der Konferenz. Nach jüngsten ILO-Angaben waren 1995 in den Entwicklungsländern weltweit etwa 250 Millionen Kinder im Alter zwischen fünf und 15 Jahren arbeitstätig.

Kirchen warnen vor Störung der deutsch-tschechischen Aussöhnung

Auf Kritik von kirchlicher Seite stießen Forderungen auf dem diesjährigen Pfingsttreffen der Sudetendeutschen in Nürnberg. Unter anderen hatte dort der bayerische Ministerpräsident *Edmund Stoiber* die tschechische Regierung aufgefordert, die sogenannten Benesch-Dekrete für ungültig zu erklären, in denen nach dem Zweiten Weltkrieg die Vertreibung der Sudetendeutschen gerechtfertigt worden war. Mit Bezug auf diese Äußerungen warnte anläßlich einer Tschechien-Reise der Bischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, *Hermann von Loewenich,* vor einer solchen Forderung. Es entspreche dem Geist christlicher Versöhnung, daß Tschechien ohne Vorbedingung Mitglied in der Europäischen Union werde. Man dürfe nicht blind alten oder neu auflodernden Emotionen folgen. Die Folgen, die eine formalrechtliche Veränderung der nach dem Krieg entstandenen Gesetzeslage mit sich brächte, seien unabsehbar und würden in der tschechischen Bevölkerung zu großer Verunsicherung führen. Auch die Synode der Evangelischen Kirche der Union hatte appelliert, die deutsch-tschechische Versöhnung nicht durch unangemessene Forderungen aufs Spiel zu setzen. Erklärungen zur Aussöhnung zwischen beiden Völkern müßten unverändert und ohne alle

Einschränkungen fortgelten, erklärten die Synodalen in einem Brief an die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder. Auch der Vorsitzende der sudetendeutschen katholischen Ackermanngemeinde, *Walter Rzepka*, wandte sich gegen die Forderung nach Aufhebung der Dekrete; sie bildeten die Grundlage der gesamten tschechischen Eigentumsordnung der letzten 50 Jahre. Diese außer Kraft setzen zu wollen, sei illusorisch. Das einzig Sinnvolle bleibe eine moralische Distanzierung von den Dekreten durch die heutige tschechische Regierung, erklärte Rzepka anläßlich des Mainzer Katholikentages. Anfang Juni hatte die Ackermann-Gemeinde in einer Stellungnahme zum Beginn der Tätigkeit des in der Deutsch-Tschechischen Erklärung festgeschriebenen „Zukunftsfonds" (vgl. HK, Februar 1997, 62 ff.) den Beschluß zur Auszahlung finanzieller Hilfen für die Opfer des Nationalsozialismus begrüßt. Dies sei „ein richtiger und notwendiger Schritt", die in der Vergangenheit zugefügten Wunden zu heilen. Gleichzeitig plädierte die Ackermann-Gemeinde aber auch dafür, ebenso diejenigen sudetendeutschen Opfer tschechoslowakischer Gewalt zu entschädigen, die nach der Gesetzeslage der Bundesrepublik Deutschland für ihre Körperschäden oder für erlittenen Freiheitsentzug keine Entschädigung erhalten hätten. Bei dieser Forderung gehe es nicht um verlorenes Eigentum oder ideelle Schäden infolge des Verlustes der Heimat, sondern darum, alle Opfer ungerechter Gewalt gleich zu behandeln.

Caritas Schweiz zur Migrationspolitik

Caritas Schweiz und die regionalen Caritas-Stellen arbeiten mit Flüchtlingen und Asylsuchenden und überdies mit benachteiligten Migrantinnen und Migranten, und deshalb müssen sie sich die politische und inhaltliche Ausrichtung dieser Arbeit immer wieder überlegen – zumal wenn Veränderungen der Wirtschaftslage neue Herausforderungen an den Umgang mit Zugewanderten und damit auch an die schweizerische Migrationspolitik zur Folge haben. Mit dem jüngsten Positionspapier „Integration heißt Partizipation" dehnt Caritas Schweiz ihre Überlegungen und ihre bisher wahrgenommenen Aufgaben in der Betreuung von Asylsuchenden und anerkannten Flüchtlingen auch auf andere Gruppen von Migrantinnen und Migranten aus. Zum einen will sich Caritas Schweiz damit im Rahmen der gegenwärtig in der Schweiz stattfindenden Diskussion über das Thema positionieren; zum andern will sie Kristallisationspunkte und Handlungsperspektiven einer Integrationspolitik skizzieren. Der erste Teil des Papiers bietet so eine Begriffsklärung und Definition eines integrationspolitischen Leitbildes. Dabei setzt das Papier ganzheitlich an, indem Integration als ein umfassender und vielschichtiger Prozeß, der alle Mitglieder der Gesellschaft betrifft, wahrgenommen und definiert wird, „als Leistung, die jeder Mensch erbringt, um sich in seinem gesellschaftlichen Umfeld bewegen zu können. Integration ist für jeden Menschen die grundsätzliche Herausforderung, sich in seiner Umwelt zurechtzufinden. Erfolgreiche Integration vermittelt Wohlbefinden und Zugehörigkeit, ermöglicht die aktive Teilnahme an gesellschaftlichen Prozessen und fördert die Entfaltung persönlicher Perspektiven und Lebensentwürfe". Der angemahnte Perspektivenwechsel geht nicht zuletzt davon aus, daß eine Integrationspolitik der Vielfalt und Unterschiedlichkeit sowohl der einheimischen als auch der zugewanderten Bevölkerung gerecht werden muß. Dies verlangt unter anderem, daß die Integrationsbemühungen auch auf jene Einheimischen ausgerichtet werden, die sich durch die Anwesenheit von Zugewanderten bedroht fühlen. Der zweite Teil des Papiers führt unter dem Titel „Kristallisationspunkte und Handlungsperspektiven" Orte auf, an denen Integration stattfindet bzw. stattfinden muß, und benennt die darin involvierten Akteure, Akteurinnen und Akteurgruppen.

Bücher

ERHART NEUBERT, Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989. Ch. Links Verlag, Berlin 1998. 969 S. 48,– DM.

Man sollte sich vom Umfang dieses fast tausendseitigen und dazu noch engbedruckten Wälzers nicht abschrecken lassen. Die Lektüre lohnt sich: Erhart Neubert, lange Jahre Pfarrer in Thüringen, dann Referent in der Studienabteilung des DDR-Kirchenbundes und derzeit Mitarbeiter der Gauck-Behörde, hat nicht nur ungeheuer viel Material (auch unveröffentlichtes) zusammengetragen. Er hat es auch verstanden, diese Materialfülle so zu gliedern und einzuordnen, daß ein instruktives und gleichzeitig lebendiges Gesamtbild der Geschichte der Opposition in der DDR von der Staatsgründung bis zum Mauerfall im November 1989 entsteht. Das Buch berücksichtigt die ganze Bandbreite oppositioneller Gruppen, Strömungen und Initiativen in den verschiedenen Phasen der DDR-Geschichte, beleuchtet die jeweiligen Konzepte und Aktionsformen, schildert die staatlichen Gegenmaßnahmen und fragt auch nach dem Bild der DDR-Oppposition in der Bundesrepublik. Natürlich ist durchgängig die evangelische Kirche

im Blick, unter deren Dach ein beträchtlicher Teil der oppositionellen Friedens-, Umwelt- oder Menschenrechtsgruppen angesiedelt war bzw. Zuflucht fand, die sich aber gleichzeitig mit diesen Gruppen ausgesprochen schwer tat. Neubert beschreibt ungeschminkt die blinden Flecken des modus vivendi der Kirchenführung mit dem DDR-System („Kirche im Sozialismus"), er geht kritisch mit den „Loyalisten" in der evangelischen Kirche der DDR ins Gericht. Das Schwergewicht der Darstellung von Neuberts Oppositionsgeschichte liegt auf der Entwicklung in den achtziger Jahren, von der Entstehung der oppositionellen DDR-Friedensbewegung bis zur „Oppositionellen Gegen-Macht" (S. 645 ff.) zwischen 1987 und 1989. In den entscheidenden Monaten und Wochen im Herbst 1989 erwiesen sich die oppositionellen Gruppen als Kristallisationskerne für die friedliche Revolution in der DDR; die Wende bedeutet gleichzeitig auch ihr Ende: „Die DDR-Opposition hatte ihren Kairos. Aber Chronos ging über sie hinweg" (S. 303) – so das nüchterne Fazit Neuberts. *U. R.*

WERNER SCHNEIDERS, Das Zeitalter der Aufklärung. Verlag C. H. Beck, München 1997. 140 S. 14,80 DM.

Ausgewiesen als exzellenter Forscher in der Epoche der Aufklärung hat der Münsteraner Philosoph Werner Schneiders hier einen beachtlichen Überblick zu den verschiedenen Strömungen und national recht unterschiedlichen Ausgestaltungen der aufklärerischen Bewegung vorgelegt. Einer grundlegenden Besinnung auf Begriff und Sache der Aufklärung folgen Einblicke in deren Gestalten in England (Common Sense und Moral Sense), Frankreich (Kritik und Revolution), Deutschland (Metaphysik und Reform) sowie in Europa und Amerika (Rezeptionen und Rebellionen). Der Entstehungszusammenhang von Aufklärung, welche als „Antwort" und zugleich als „Aktion" begriffen wird, ist die durch die Folgen der Reformation, aber auch durch das Aufkommen der Naturwissenschaft und den Verdruß an politischer „Unvernunft" bedingte „völlig neue geistige und gesellschaftliche Problemlage" (8) in Europa seit dem Ende des 16. Jahrhunderts. Dabei verweist Schneiders auch auf die inneren Gegensätze und Widersprüche der Aufklärung. Rationalismus und Empirismus gehen eine prekäre Symbiose ein; hochkarätige Wissenschaftler frönen weiterhin dem Hexenglauben. „Vor allem verbinden sich immer wieder scheinbar bruchlos wissenschaftliche (rationalistische) und religiöse (emotionale) Einstellungen" (20). Die verschiedenen nationalen Ausprägungen der aufklärerischen Bewegung werden im Blick auf die Philosophie, die Wissenschaft, die Politik, die Religion und die Literatur beschrieben, wobei auch die unterschiedliche Begriffsgeschichte Beachtung findet. Dominante Gestalten der einzelnen Bereiche werden knapp und informativ vorgestellt, wobei mit Recht die wirkungsgeschichtlich bedeutsame Beschreibung der Aufklärung durch Kant, nämlich „primär (emanzipatorisch) als individuelle Selbstbefreiung, nicht (rationalistisch) als Begriffsklärung und Aufklärung der anderen interpretiert" (115), als „untypisch" bezeichnet wird. Der Ausblick zeigt Skepsis gegenüber der Aufklärung: „Denn nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische Vernunft scheint bornierter zu sein, als engagierte Aufklärer in der Regel anzunehmen bereit sind" (130). *A. S.*

MARTIN KLÖCKENER/KLEMENS RICHTER (Hg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Quaestiones disputatae 171. Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 184 S. 48,– DM.

Die Frage nach Sinn und Gestalt, vor allem aber nach der Zukunft des kirchlichen Amtes und der Ausdifferenzierung seiner Leitungsfunktionen, nicht zuletzt in den breiten Bereichen der Liturgie, trifft den Nerv heutiger kirchlicher und theologischer Situation. Inzwischen formt sich ein beachtlicher, mit guten Argumenten ausgestatteter und aus berufenem, sogar bischöflichem Mund sprechender Chor von Theologen, die mit Nachdruck dazu auffordern, endlich „die richtigen Fragen zu stellen" (so der Liturgiewissenschaftler *Hans Bernhard Meyer* in der Einführung zu diesem beachtlichen Sammelband) und dann auch die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. Angefangen von der Aufbereitung der Befunde der neutestamentlichen Überlieferungen über die frühkirchlichen Befunde, die ekklesiologischen und systematisch-theologischen Implikationen der Titelfrage bis in die ganze Breite liturgiewissenschaftlicher und auch rechtlicher Fragestellungen hinein reicht der Kranz der hier vorgestellten Beiträge. Dabei bedenkt Bischof *Kurt Koch* (Basel) auf dem Hintergrund zahlloser liturgischer Laiendienste schonungslos die „Folgelasten der Institutionalisierung eines Amtes ohne Weihe", plädiert aber nachdrücklich im Zeichen der „Zukunftsfähigkeit" der Kirche für „den Einsatz für eine wirkliche kirchenrechtliche Lösung des Problems" (85). Einen anderen Weg beschreitet in diesem Band allein *Franz Kohlschein*, der im ordinierten Vorsteherdienst eine „anamnetische Figur im Gesamtsymbol der gottesdienstlichen Versammlung" (178) sieht. Angesichts einer aus der jetzigen Situation drohenden „Auflösung der liturgischen Feierstruktur durch ein symbolisch-theologisches Chaos" (194) tritt allerdings auch er energisch ein für „neue Zugänge zum Vorsteheramt". Beschämend für die derzeitige Behandlung dieser aktuellen Frage in der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, was wohl vor allem deren Vorsitzenden, den Kölner Kardinal *Meisner* trifft, wirkt der Bericht über eine faktisch zu „Müll" gewordene eindrucksvolle, durchaus hilfreiche sowie wegweisende Arbeitsvorlage, maßgeblich verantwortet von dem Münchener Liturgiker *Reiner Kaczynski*. Das belegt auf eine deprimierende Art, daß man nicht einmal die richtigen Fragen zu stellen, geschweige denn zeitgemäße, theologisch verantwortbare Antworten und Lösungen zu suchen bereit ist. *A. S.*

Notizen

Eine Neuverteilung von Kompetenz und Macht im deutschen Protestantismus forderte der im November 1997 gewählte neue Ratsvorsitzende der EKD, Präses Manfred Kock, bei einem Festakt am 15. Mai in Eisenach zur Erinnerung an die Verabschiedung der EKD-Grundordnung vor fünfzig Jahren. Kock sagte, die Kräfte müßten konzentriert werden, um gemeinsam an einem „erkennbaren und überschaubaren Erscheinungsbild der evangelischen Christenheit in Deutschland zu arbeiten". Ohne die Bereitschaft, Aufgaben zu bündeln und Zuständigkeiten neu zu verteilen, werde keine Reform zustandekommen. Gleichzeitig müsse sich die evangelische Kirche angesichts sinkender Mitgliederzahlen im ersten Drittel des nächsten Jahrhunderts auf eine drastische Reduzierung ihrer finanziellen Mittel einstellen. Dafür könnten die bisherigen Sparhaushalte nur als Einübung gelten.

Zum neuen Präfekten der Kongregation für die Heilig- und Seligsprechungen ernannte Johannes Paul II. am 31. Mai den aus Portugal stammenden Erzbischof José Saraiva Martins (66), bisher Sekretär der Kongregation für die Katholische Erziehung. Saraiva Martins ist in seinem neuen Kurienamt Nachfolger von Kardinal Alberto Bovone, der am 17. April im Alter von 75 Jahren verstarb. Bovone, früher längere Zeit Sekretär der Glaubenskongregation, war erst beim jüngsten Konsistorium am 21. April 1998 in das Kardinalskollegium aufgenommen worden.

Die europäischen Regierungen dürften Europa nicht nach außen abschotten, appellieren die Kirchen in Deutschland in einem Ende Mai veröffentlichten gemeinsamen Wort zur Woche des Ausländischen Mitbürgers vom 27. September bis 3. Oktober. In der gemeinsam von den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche sowie dem Griechisch-Orthodoxen Metropoliten in Deutschland unterschriebenen Erklärung heißt es zur Begründung: Nicht nur die Wirtschaftsgemeinschaft, sondern auch die Wertegemeinschaft leben vom Austausch, vom Dialog und von der Offenheit. Gerade aber in der Solidarität mit den Hilfesuchenden erweise sich Europa als Wertegemeinschaft. Zugleich bekräftigt die Erklärung den eigenen Anspruch: „Die Kirchen müssen sich immer wieder ein- und damit aussetzen"; als Anwälte gegen Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und jedes Bestreben, Ausländer und Minderheiten zu Sündenböcken für verfehlte Politik zu machen.

Zum neuen Präsidenten des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes wurde am 16. Juni Pfarrer Thomas Wipf gewählt. Der 51jährige Wipf, derzeit Pfarrer in Schönenberg (Kanton Zürich) und Mitglied des Zürcher Kirchenrates, tritt Anfang 1999 die Nachfolge von Heinrich Rusterholz an, der seit 1987 Präsident des Kirchenbundes ist. Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund (SEK) ist ein, verglichen mit der EKD, lockerer Zusammenschluß der evangelisch-reformierten Kantonalkirchen der Schweiz.

Nach einer von der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Rotterdam durchgeführten Repräsentativbefragung von niederländischen Jugendlichen zwischen 15 und 24 Jahren gaben 43 Prozent der Befragten an, zu einer Kirche bzw. Religionsgemeinschaft zu gehören. 14 Prozent gehen nach der Umfrage einmal pro Woche zur Kirche, 65 Prozent nie. In der Kirche aktiv sind 19 Prozent der befragten Jugendlichen; 27 Prozent geben an, beinahe täglich zu beten, 51 Prozent beten nie. Jeweils 28 Prozent gaben an, sie glaubten an einen persönlichen Gott bzw. an eine „höhere Kraft".

Mit einem „Offenen Brief" haben sich vor einigen Wochen neun slowakische Bischöfe an Regierung und Parlament ihres Landes gewandt. In ihrem Brief beklagen die Bischöfe, darunter auch der Vorsitzende der Slowakischen Bischofskonferenz, Bischof Rudolf Baláž (Banská Bystrica), das vergiftete politische Klima in der Slowakei, das zu einer Entfremdung der Bevölkerung von der Politik führe. Die Staatsführung halte die Gesellschaft dauernd in einer polarisierten Spannung, rufe künstlich ethnischen Haß hervor und tue zu wenig gegen die organisierte Kriminalität. Die nationale Geschichte bestimme die Slowakei dazu, als gleichberechtigter Partner zur europäischen Völkergemeinschaft zu gehören: „Manche sehen uns von dekadenten geistigen Strömungen bedroht, aber die Isolation von der westlichen Zivilisation ist keine Lösung."

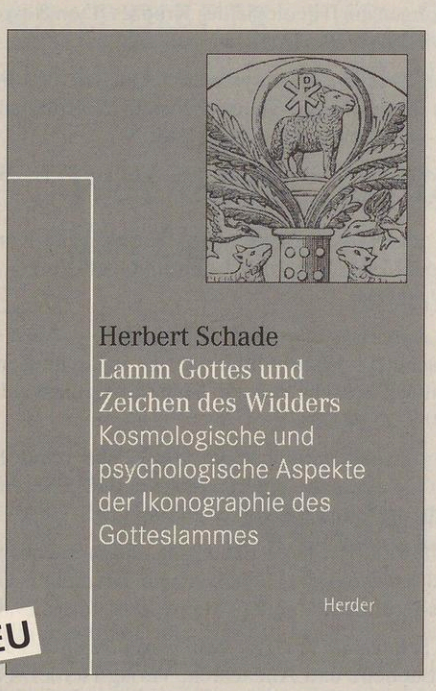
Die Apostolische Administratur für den europäischen Teil Rußlands hat die nach dem am 1. Oktober 1997 in Kraft getretenen neuen russischen Religionsgesetz erforderliche offizielle Registrierung erhalten. Das teilte der Apostolische Administrator, Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz, Anfang Juni mit. Eine staatliche Registrierung aller religiösen Gemeinschaften und Organisationen in Rußland muß nach dem neuen Religionsgesetz bis Ende 1999 erfolgen. Im europäischen Teil Rußlands gibt es 330000 Katholiken; dazu kommt ca. eine Million in Sibirien. Zur Unterstützung der beiden Apostolischen Administratoren ernannte Johannes Paul II. Ende März zwei Weihbischöfe: den aus dem Bistum Dresden stammenden Klemens Pickel für den europäischen und den polnischen Ordenspriester Georg Mazur für den asiatischen Teil.

Eine kritische Wende im Chiapas-Konflikt in Mexiko befürchten Beobachter, nachdem Bischof Samuel Ruiz García in seiner Funktion als Vermittler im Konflikt zwischen der mexikanischen Regierung und den Rebellen des Zapatistischen Befreiungsheeres (EZLN) Anfang Juni zurückgetreten ist. Unmittelbar nachdem der international als Vorkämpfer für die Rechte der Indios bekannte Bischof seinen Rücktritt als Vorsitzender und Mitglied der Nationalen Vermittlungskommission bekanntgeben hatte, löste sich diese ebenfalls auf. Ruiz, der mehrfach schon für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen wurde, erklärte, eine Phase des Friedensprozesses sei nun abgeschlossen. Zugleich beklagte er den fehlenden Willen der Regierung zu einer friedlichen Lösung und ebenso die wachsende Aggression gegen seine Diözese ebenso wie die gesamte katholische Kirche Mexikos.

Im nächsten Heft

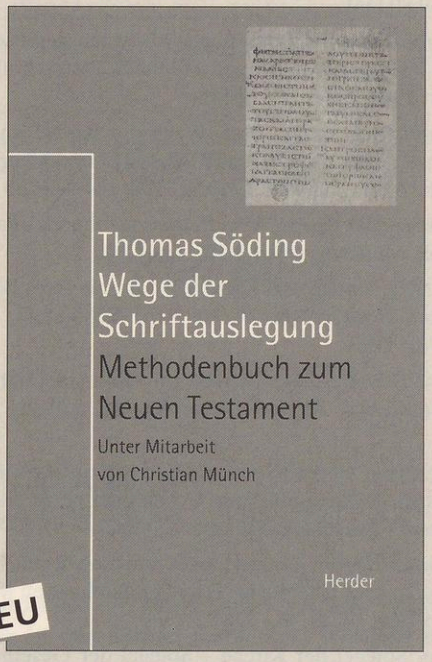
- Was kann Hochschulseelsorge leisten?
- Islam und Grundgesetz
- Entwicklungen in der Fortpflanzungsmedizin
- Johannes Paul II. in Österreich
- Buddhisten in Rußland
- Wo steht der niederländische Katholizismus?

Psychologie des Gotteslammes und Wege der Schriftauslegung



Herbert Schade
Lamm Gottes und Zeichen des Widders
Kosmologische und psychologische Aspekte der Ikonographie des Gotteslammes
Aus dem Nachlaß hrsg. von Victor H. Elbern
352 Seiten mit ca.100 einfarb. Abb., gebunden mit Schutzumschlag,
DM 88,– /öS 642,– /SFr 84.–
ISBN 3-451-26543-5

Das postum herausgegebene Werk gibt Zeugnis vom lebenslangen Ringen des Autors um sakrale Kunst. Schade erschließt die kosmologische Wirklichkeit, auf die Bild und Wort ausgerichtet sind. In einem faszinierenden Rückgriff auf die altorientalischen und altägyptischen Kulturen weist er nach, daß der gestirnte Himmel und seine kosmologischen Gesetzmäßigkeiten den gemeinsamen Hintergrund der Gotteserkenntnis der Hochkulturen wie auch der Bibel bilden.



Thomas Söding
Wege der Schriftauslegung
Methodenbuch zum Neuen Testament
Unter Mitarbeit von Christian Münch
224 Seiten, Klappenbroschur,
ca. DM 32,– /öS 234,– /SFr 30.–
ISBN 3-451-26545-1

Das ganz auf die Praxis der Bibelauslegung ausgerichtete Werk stellt die einzelnen Methoden zur Interpretation des Neuen Testaments mustergültig vor: Für welche Aufgabe eignet sich welche Methode? Wie praktiziert man die jeweilige Methode präzise und effektiv? Welche Art von Resultaten kann man jeweils erwarten? Wo stoßen die Methoden an Grenzen? Ersetzen Analysen die Kunst der Interpretation, fundieren oder fixieren sie diese? Ein anwendungsorientiertes Studienbuch, wie es in dieser prägnanten und zielgerichteten Form noch nicht gibt.

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

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Perle Bessermann, Zen oder die Kunst, das Leben zu meistern. Herder/Spektrum, Band 4657, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 185 S. 17,80 DM.

Franz Brendle/Klaus Lefringhausen, Oh, diese Wirtschaft. Karikaturen zum Wirtschaftsalltag meditiert und kritisch reflektiert. E. B.-Verlag, Hamburg 1998. 133 S. 19,80 DM.

Rainer Bucher, Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen Katholiken im 20. Jahrhundert. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1998. 302 S. 49,80 DM.

Marion Gräfin Dönhoff, Die neue Mittwochsgesellschaft. Gespräche über Probleme von Bürger und Staat. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1998. 298 S. 32,– DM.

Gerhard Feige/Ulrich Kühn (Hg.), Wege der Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Eine ökumenische Bilanz. Benno-Verlag, Leipzig + Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1998. 184 S. 24,80 DM.

Horst Fuhrmann, Die Päpste. Von Petrus zu Johannes Paul II. Verlag C. H. Beck, München 1998. 305 S. 48,– DM.

Erwin Gatz (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945. Band 1: Mittel-, West- und Nordeuropa. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1998. 368 S. 78,– DM.

Dieter Grande/Bernd Schäfer, kirche im visier. SED-Staatssicherheit und katholische Kirche. Benno-Verlag, Leipzig 1998. 276 S. 24,80 DM.

Albrecht Grözinger, Ist die Kirche noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft. Chr. Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998. 144 S. 32,– DM.

Elmar R. Gruber/Holger Kersten, Jesus starb nicht am Kreuz! Die Botschaft des Turiner Grabtuchs. Buchverlage Langen Müller Herbig, München 1998. 411 S. 44,– DM.

Heinz Hürten, Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1998. 148 S. 19,80 DM.

Kurt Koch, Kirche – um Gottes willen! Unzeitgemäße Reden gegen den Trend. Paulusverlag, Fribourg 1998. 272 S. 39,80 DM.

Ulrich H. J. Körtner, Reformiert und ökumenisch. Brennpunkte reformierter Theologie in Geschichte und Gegenwart. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck – Wien 1998. 192 S. 34,– DM.

Karl-Josef Kuschel, Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam. Patmos Verlag, Düsseldorf 1998. 368 S. 49,80 DM.

Nikolaus Lobkowicz/Leonid Luks (Hg.), Der polnische Katholizismus vor und nach 1989. Von der totalitären zur demokratischen Herausforderung. Böhlau-Verlag, Köln – Weimar 1998. 212 S. 45,– DM.

Dorothee Mann, Du bist mein Atem, wenn ich zur dir bete. Elemente einer christlichen Theologie des Gebets. Echter Verlag, Würzburg 1998. 192 S. 34,– DM.

Ludwig Mödl (Hg.), Ein sperriges Zeichen. Praktisch-theologische Überlegungen zur Theologie des Kreuzes. Don Bosco Verlag, München 1998. 192 S. 39,– DM.

Wolfgang Palaver, Die mystischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1998. 83 S. 24,80 DM.

Dominik Perler, René Descartes. Verlag C. H. Beck, München 1998. 283 S. 24,– DM.

Keith B. Richburg, Jenseits von Amerika. Eine Konfrontation mit Afrika, dem Land meiner Vorfahren. Quell Verlag, Stuttgart 1998. 333 S. 39,80 DM.

Stephen J. Rossetti/Wunibald Müller (Hg.), „Auch Gott hat mich nicht beschützt". Wenn Minderjährige in kirchlichem Milieu Opfer sexuellen Mißbrauchs werden. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998. 120 S. 26,80 DM.

Wolfgang Seibel/Gunther Wenz (Hg.), Was schulden die Christen der Welt? Weitergabe des Glaubens und Weltverantwortung. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1998. 129 S. 29,80 DM.

Josef Sudbrack, Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche. Religion und Psychologie. Heiligkeit und Krankheit. Gott und Satan. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998. 160 S. 29,80 DM.

Richard Schulte Stade (Hg.), Mit Maria durch das Jahr. Neue Gottesdienstmodelle und Andachten. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 160 S. 26,80 DM.

Herbert Vorgrimler, Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie, Band II. Oros Verlag, Altenberge 1998. 758 S. 120,– DM.

Wilhelm Wegner/Klaus Nagorni/Konrad Barner (Hg.), Im Haus der Schöpfung leben. Die ökologische Frage in der Evangelischen Kirche. Spener Verlagsbuchhandlung, Frankfurt/Main 1998. 160 S. 14,80 DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 7/1998

Wolfgang Seibel SJ: Kollektive Verblendung – *Annette Schavan:* „In euch schaut sich selbst der König". Das Menschenbild der Hildegard von Bingen – *Ottmar Fuchs:* Kirche im Symbolkampf? – *Karl-Josef Kuschel:* Was macht der Krebs mit den Menschen? Literarische Spiegelungen – theologische Reflexionen – *Roman Bleistein SJ:* Jugendpastoral und Jugendsozialarbeit – *Jacob Kremer:* Parusie und Weltgericht. Zu den vielfältigen und bildhaften Zukunftsaussagen in der Bibel

DIAKONIA
Heft 4/1998

Schwerpunkt: Der Mensch lebt in Beziehung

Norbert Mette: Beziehungskultur(en) im Wandel – *Marie-Louise Gubler:* „Wer sagt, er sei im Licht, aber seinen Bruder haßt, ist noch in der Finsternis ..." (1 Joh 2, 9) – *Peter F. Schmid:* Der Mensch ist Beziehung. Personalität aus sozialpsychologischer und philosophisch-anthropologischer Perspektive – *Christof Wolf:* Soziale Beziehungen im Spiegel sozialwissenschaftlicher Forschung

Verlag Herder

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 8 52. Jahrgang August 1998

Was tust du, du Mensch mit Gottes Wort auf den Lippen?

Karl Barth

Redselige Kirche

„Logorrhöe" diagnostiziert der um ein scharfes Urteil nicht verlegene Wiener Pastoraltheologe *Paul Michael Zulehner*: Kirchliche Funktionäre, Theologen, vor allem das liturgische Personal leiden an „Wort-Durchfall"; schlimmer noch, sie lassen andere darunter leiden. Zulehner bedauert dabei besonders die liturgisch „Mißhandelten": Unschuldige, die geduldig eigentlich doch „nur" einen Gottesdienst mitfeiern wollen, statt dessen jedoch zu willkommenen Opfern endloser Ein- und Ausführungen, Erklärungen, Belehrungen und Ermahnungen werden, auch schon mal den ein oder anderen Schwank aus dem Leben des Liturgen zu ertragen haben. Zulehners jüngst veröffentlichte kleine Streitschrift, ein Plädoyer für „kirchliche Wortkultur", ist betitelt mit dem vielsagenden Zitat aus Jesus Sirach „Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit" (22,6).

Versprachlichung des Unaussprechlichen

Vielleicht wird, wer jeden Sonntag mehrere Gottesdienste vor mehr oder minder motivierten, stummen „Gottesdienstbesuchern" und in jedem Fall vielen leeren Kirchenbänken zu bestreiten hat, nur resigniert die Schulter zucken; besonders angesichts der ihm in puncto kirchlich-theologischer Sprachkultur von Zulehner anempfohlenen Vorbilder und Lehrerinnen. Wer wollte ernsthaft schon die eigenen dürren Worte an der Sprachgewalt einer Hilde Domin, Rose Ausländer oder Nelly Sachs messen? Können die der Redseligkeit Gescholtenen solche Polemik nicht einfach rasch beiseite wischen? Vordergründig ließe sich manches einwenden.

Schließlich ist die Diagnose selbst, auch die Verachtung der Vielredner in der Kirche nicht neu. Wohlfeil ist doch der Vorwurf an Kirche und Theologenzunft, sie redeten oftmals „ungedeckt, leichtfertig und damit nicht überzeugend" daher; ihr Manko sei, sie wüßten, vor allem über Gott, einfach zuviel. Dieser Grundverdacht liegt schon vom Gegenstand jeder theologischen Rede her nahe. Die Aufgabe, das Unbegreifliche zu begreifen und das Unaussprechliche zur Sprache zu bringen, war und bleibt immer ein Wandeln auf schmalem Grat, zwischen Totschweigen und Totreden, Sprachskepsis und kontemplativer Emphase. Wortaskese, die vordringliche Selbstverpflichtung, zuallererst „Hörer des Wortes" zu sein, die Metaphorik des Schweigens – all dies bildete daher immer eine tragende Säule im Traditionsgebäude christlicher Theologie. Die Theologiegeschichte kennt beides: den Drang zum „Zuviel-Wissen-Wollen" und die Versuchung zu „ungedeckter, leichtfertiger" Rede, aber auch die negative Theologie. Immer wieder geriet der unaussprechliche, sich entziehende Gegenstand als kritischer Maßstab kirchlich-theologischer Wortkultur in den Hintergrund. Zweifellos war und ist die Theologie in ihrem Sprachverhalten auch von der sie umgebenden wissenschaftlichen Gemeinschaft geprägt, heute wohl vom Zwang zur diskursiven Dauerreflexion.

Das gescholtene kirchliche Personal könnte auch schnellen Trost suchen. Schließlich leidet die Kirche in ihrem euphemistisch als „Informations- und Kommunikationsgesellschaft" apostrophierten Umfeld keineswegs allein an Wort-Durchfall. Unbarmherzig infiziert die Mediengesellschaft, die Omnipräsenz von Kamera und Mikrophon, gleicher-

maßen Politiker und Fußballtrainer, Wissenschaftler und eigentlich völlig unauffällige Privatleute mit diesem gefährlichen Erreger. Eine Medienöffentlichkeit diktiert allen gleichermaßen ihre Regeln: Alle haben jederzeit und vor allen über alles zu reden. Schon der flüchtige Blick auf die lange Liste der mit diesem Diktat einhergehenden Verlustmeldungen muß gerade auch für die kirchliche Wortkultur pessimistisch stimmen: Wo ist noch Platz für die knappe Andeutung, gar das bedeutungsvolle Schweigen? Wo gibt es noch Orte des Schweigen-Lernens, wo kommt die wortlose Geste noch zu ihrem Recht? Sprachphilosophen und Kommunikationswissenschaftler diagnostizieren schnörkellos: Wortentwertung durch Wortinflation.

Allgemeines Unbehagen über kirchliche Redseligkeit

Mit solchen sicherlich ebensowenig falschen wie allgemeinen Argumenten ist aber die ja keineswegs nur von Zulehner geführte Klage über den kirchlichen Wort-Durchfall kaum entkräftet, Therapie erst recht nicht in Sicht. Und das Verdikt kirchlicher Weitschweifigkeit richtet sich ja nicht nur gegen Theologie und Liturgie. Häufig mündet diese Kritik in einen Rundumschlag: In der Kirche überhaupt werde einfach unangemessen viel geredet, damit auch gedruckt und veröffentlicht. Im Schußfeld steht beispielsweise auch die Flut kirchlicher Verlautbarungen, ein nicht enden wollender Strom kirchlicher Wortmeldungen und Stellungnahmen von oft nahezu unsittlicher Länge. Die gelegentlich mitgelieferte Erklärung und Ursachenanalyse verschärft den Vorwurf: In dem Maße wie die Kirche in ihrem Umfeld an Bedeutung, wie sie Mitglieder und Anhänger verliert, müsse ein nie abreißender Redeschwall Lebendigkeit und Relevanz vortäuschen.
Selbstverständlich bündeln sich in diesem generellen Unbehagen zahlreiche, auch in sich sehr unterschiedliche Problem- und Konfliktlinien. Auch wird solche Kritik mit sehr unterschiedlichen Interessen vor disparatem Hintergrund vorgetragen. Um im Bild zu bleiben, für den kirchlichen Wort-Durchfall sind mehrere Erreger verantwortlich; mal scheint er eher infektiöse, mal eher psychosomatische Ursachen zu haben.

So etwa kann ohne Auswirkungen auf das kirchliche Sprachverhalten nicht bleiben, was Theologen, gestützt auf den Befund von Religionssoziologie und Demoskopie, als Krise des religiösen Sprechens bezeichnen: eine weit bis in engste kirchliche Kreise hineinreichende Befangenheit, über Glaubensdinge zu kommunizieren. Den regen Austausch über fernöstlich angehauchte Flüchtigkeitsbekanntschaften im Esoterikladen einmal ausgenommen – nichts scheint in der Alltagskommunikation weniger selbstverständlich als der öffentliche Austausch über weltanschauliche Überzeugungen, religiöse Bindungen, Glaubensfragen. Einen Widerspruch zur gleichzeitig konstatierten kirchlichen Redseligkeit mag hier nur erkennen, wer persönlich noch nicht erfahren hat, wiewohl Verlegenheit, Unsicherheit vor allem über die Kommunikationsbereitschaft und Disposition des Gegenübers ganze Wortkaskaden auslösen kann – auch das sprichwörtliche „Sich-um-Kopf-und-Kragen-reden".
Das kirchliche Personal gleich auf welcher Ebene, in der Schule ebenso wie in der Gemeinde oder auch in öffentlichen Stellungnahmen, hat aber eben diese Schwelle immer wieder zu überwinden; stetig unter dem Druck, werbend, erklärend und auch mit einem gewissen Zwang zur Rechtfertigung viel, sehr viel reden zu müssen. Oder aber es besteht Gefahr, vordergründig auf der Ebene etwa allgemeiner ethischer Aussagen zu bleiben oder nur am Institutionellen zu haften, ohne Transparenz auf die eigene Überzeugung, ohne Zeugnis zu geben, von der Hoffnung, die trägt.

Der Zwang zu erklärender, erläuternder Übersetzung in einer immer weniger christentümlich, erst recht auch von kirchlichem Brauchtum kaum mehr geprägten Alltagskultur tut ein übriges. Und dies betrifft keineswegs nur liturgische Texte, traditionelle Gebetsformulare und Lieder; an ihnen zeigt sich es nur besonders eklatant: Das kirchliche Vokabular ist der Alltagskommunikation mit ihren reichlichen Technizismen beispielsweise, ihren Anglizismen, den Neologismen einer durch MTV und VIVA geprägten Jugendsprache etwa oder der ebenso omnipräsenten wie höchst kreativen Werbesprache ein völliger Fremdkörper. Kirchensprache und Alltagssprache sind einander in einem Maße fremd geworden wie es noch wenige Generationen zuvor nicht vorstellbar war. Unabhängig von tiefergehenden, inhaltlichen Bedenken und Vorbehalten – gutgemeinte Versuche der Verheutigung des Vokabulars gleichen einem immerwährenden, höchst wortproduktiven Hase-und-Igel-Spiel.

Wortproduktiv wirkt sich zwangsläufig aber auch die vielfach beschriebene kirchliche *Tradierungskrise* aus, und zwar in doppelter Hinsicht: Auch bei an den kirchlichen „inner circle" adressierten Wortmeldungen nimmt der Erklärungsdruck zwangsläufig zu. Wo zu Recht immer weniger an schlichtem Glaubenswissen vorausgesetzt werden kann, auch Restbestände jüdisch-christlichen Traditionsgutes in der Allgemeinbildung und Alltagskultur im Schwinden begriffen sind, wächst offenkundig auch der Druck, für alles und jedes bei „Adam und Eva" beginnen zu müssen.
Vor dem Hintergrund dieses mühevollen Reagierens und der dennoch fortbestehenden fundamentalen Unsicherheit über die tatsächliche Lage des Glaubens lassen sich sicherlich ebenso manche Weitschweifigkeit, auch viel zu lange Stellungnahmen und Erklärungen verstehen: aus dem Wunsch, in unsicherer Zeit das Bestehende festzuschreiben und zu sichern, Hörende und Lesende in ihrem Verstehen auf gesicherten, reich markierten, engen Pfaden zu lenken, allzu freien Interpretationen im Vorfeld schon entgegenzutreten. Zwangsläufig erfordert dies einen erheblichen Wortaufwand, erklärt stilistisch nicht zuletzt vielleicht auch die vielen Zitate und Verweise besonders in einigen römischen Verlautbarungen der letzten Jahre. Ihr Umfang – läßt sich

beispielsweise die Bedeutung des Sonntags wirklich nur auf 100 Seiten erklären? – wächst damit unweigerlich in den Bereich des nicht mehr Konsumierbaren.
Letztlich scheint sich kirchliche Redseligkeit so zu einem Gutteil zumindest aus dem tief erschütterten Vertrauen in die Wirkmächtigkeit und Plausibilität, in die Attraktivität und Eigendynamik der eigenen Botschaft, der tradierten Worte, Wortsymbole und großen Erzählungen zu erklären. Liegt hier nicht auch die Ursache der vielfach beklagten Dominanz des Disziplinären und Doktrinären in kirchlichen Verlautbarungen?

In der Diagnose „liturgischer Wort-Durchfall" aber scheinen all dies Sprachprobleme und -verlegenheiten zu kulminieren. Dies gilt zu allererst für die Tradierungskrise, den Ausfall früherer religiöser Sozialisationsinstanzen und den eklatanten Schwund an Glaubenswissen. Was darf der Liturge bei den den Gottesdienst Mitfeiernden noch voraussetzen? Unversehens wächst sich die begrüßenswerte Sensibilität für die Disposition der Gottesdienstbesucher oft zu ganzen katechetischen Einheiten während des Gottesdienstes aus.

Erklärungsbedarf bei schwindendem Glaubenswissen

Gerade wenn der Gottesdienst für immer mehr Christen zum letzten und einzigen Berührungspunkt mit Kirche, mit dem Glauben, mit ihrem Glauben wird, lastet auf ihm ein enormer, wie auch immer gerechtfertigter Druck: Die Liturgie muß nun auch ihre strenggenommen wesensfremde Funktion abdecken: von thematischer Katechese bis zur moralisch-ethischen Unterweisung. Der Gottesdienst aber erhält so zu einem Teil zumindest eine vielfach beklagte Wortlastigkeit – zu Lasten der Phasen von Stille, Ruhe, und persönlicher Besinnung, auch zu Lasten der Entfaltungs- und Wirkungsräume von Riten, Symbolhandlungen. Manch einem – und keineswegs beschränkt auf den Kreis von Lefebvre-Sympathisanten – wird diese Entwicklung, besonders die Pädagogisierung des Gottesdienstes zum Skandal: Der oft üppige katechetische und moralisch-ethische Begleittext fügt sich dann nahtlos in das Bild einer insgesamt subjektivistisch verzerrten, banalisierten Liturgie, undurchlässig für das Numinose, unempfindlich für die ästhetische Dimension.
Besondere Brisanz und Schärfe aber erhält das weitverbreitete Unbehagen an dieser letztlich für alle Beteiligten unbefriedigenden Situation in Verbindung mit einer grundlegenden Kritik – Stichwort „Verbalismus" – an der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums, zumindest an deren Durchsetzung oder partiellen Fehlentwicklungen. Befördert die volkssprachliche Liturgie nicht nur die Wortinflation, sondern auch die Umfunktionierung des Gottesdienstes zu einer pädagogischen Veranstaltung, die Übermacht des lehrenden und belehrenden Wortes, die Abwertung von Ritus, Symbol und Bild, das Entstehen von Hektik und Unruhe?
In dem Drang zur Erklärung, zu metaliturgischen Kommentaren und Hinführungen äußert sich aber ebenso auch tiefreichende Unsicherheit, fehlendes Vertrauen in die Wirkmächtigkeit, Entfaltungskraft und Plausibilität des liturgischen Vollzugs selbst. Wird ihnen landläufig mittlerweile gar zu wenig zugetraut? Zunächst darf die Kritik an Wortinflation und liturgischer Logorrhöe dabei jedoch nicht vorschnell von zwei Liturgen und der Kirche insgesamt gestellten Aufgaben dispensieren: zum einen liturgische Texte, Symbole und Riten wieder und wieder auf ihre Aussagekraft, Verständlichkeit, ihre Transparenz zu überprüfen; zum anderen auch nach den Bedürfnissen, aber auch den Kompetenzen und Fähigkeiten der am Gottesdienst Teilnehmenden zu fragen.
Wenn *Romano Guardini* die Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen zu einem Ausgangspunkt der Liturgischen Bewegung wählte, muß heute stärker noch zum einen nach seiner Riten- und Symbolfähigkeit gefragt werden. Selbstverständlich aber gilt es ebenso, sein Bedürfnis nach Stille und Besinnung, nach Erfahrungsräumen auszuloten, in der er in der Tiefendimension seiner Persönlichkeit ansprechbar ist.
Keinesfalls zeigt sich nur im Kontext Liturgie: Der Wort-Durchfall ist ein Krisensymptom, zuallererst Ausdruck einer sich ihrer eigenen Sprache, Texte und Erzählungen unsicher gewordenen Kirche. Ist er aber therapierbar? Vordergründig hängt die kirchliche Wort- und Sprachkultur zunächst einmal, ganz pragmatisch, auch von einer gewissen Disziplin, der Bereitschaft zu Selbstreflexion und -kritik ab. Sprachliche Sorgfalt aber schließt auch die Sensibilität für die Rede zur falschen Zeit ein, das Gespür für die passende Rede am richtigen Ort, ein kritisches Ohr gegenüber Redundanz, auch gegenüber der Versuchung zu eitler Schulmeisterei im Gottesdienst. Und wo die Falle der Redseligkeit erkannt ist, können nicht zuletzt die Ausbilder und Mentoren der kirchlichen Mitarbeiter einen Damm gegen die Wortflut errichten. Skepsis gegenüber ungedeckter, leichtfertiger und damit nicht überzeugender theologischer Rede aber muß ein explizites Ziel aller einschlägigen Studien sein.
Weitaus schwieriger einzuschätzen ist sicherlich, wo des Guten zuviel an Erklärung, an Übersetzungsarbeit geleistet wird, wo Text und Wort, Ritus und Symbol einer ihnen wesenseigenen, positiven Fremdheit beraubt, unnötig harmonisiert und damit banalisiert werden. Und so wichtig und lobenswert die fast schon zum stehenden Ausdruck gewordene Sorge um die Überforderung ist, um die Überforderung der sogenannten einfachen Gläubigen, der der „normalen" Gottesdienstbesucher, der der Eltern von Kommunionkindern und der zur Trauung gekommenen Paare – wird in dieser Sorge nicht auch manchmal zu viel getan? Zum einen schreckt auch Unterforderung ab. Vor allem aber hilft meist auch ein noch so gutgemeinter Wortschwall und Wust von Ein-, Hin- und Ausführungen nicht, wo nicht mehr der Austausch über Überzeugungen oder zumindest die Sehnsucht nach solchen gelingt, wo nicht der Glaube das Verstehen sucht.

Alexander Foitzik

Einschärfung

Johannes Paul II. ergänzt das kirchliche Lehrrecht

Zum ersten Mal seit Promulgation bzw. Inkrafttreten des neuen kirchlichen Gesetzbuchs von 1983 ist jetzt dessen Text geändert worden – und das an einer sensiblen Stelle. Durch das vom 18. Mai, dem Geburtstag des Papstes, datierte und am 30. Juni veröffentlichte Motu proprio „Ad tuendam fidem" Johannes Pauls II. (vgl. den Text, ds. Heft. S. 426) wird das kirchliche Lehrrecht um einen Passus erweitert, der erhebliche Auswirkungen auf das *Verhältnis von Lehramt und Theologie* haben könnte: Es geht um Teile der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre, die zwar nicht formell als Dogmen definiert sind, aber dennoch vom Lehramt „definitiv" vorgelegt werden und für die entsprechende Zustimmung eingefordert wird.

Diese Änderung des universalkirchlichen Lehrrechts ist vorläufiger *End- bzw. Höhepunkt einer Entwicklung*, die 1989 mit der Veröffentlichung der neuen Formel für das Glaubensbekenntnis begann, das bestimmte Personengruppen in der Kirche ablegen müssen. Sie setzte sich fort mit der Instruktion über die kirchliche Berufung der Theologen von 1990 (vgl. HK, August 1990, 365 ff.), mit dem Apostolischen Schreiben von 1994 über die Männern vorbehaltene Priesterweihe (vgl. HK, Juli 1994, 355 f.) und der Enzyklika „Evangelium vitae" vom Frühjahr 1995 (vgl. HK, Mai 1995, 243 ff.).

In der Instruktion hieß es (Nr. 23), wenn das Lehramt „definitiv" Wahrheiten über Glauben und Sitte vorlege, „die, wenn auch nicht von Gott geoffenbart, jedoch eng und zuinnerst mit der Offenbarung verbunden sind", müßten diese „fest angenommen und behalten" werden. Die päpstlichen Schreiben zur Frauenordination und zum Schutz des Lebens lieferten dann sozusagen die Proben aufs Exempel: In beiden Fällen äußerte sich Johannes Paul II. mit dem höchsten Einsatz päpstlicher Lehrautorität zur Ablehnung der Priesterweihe von Frauen einerseits, zu Abtreibung und Euthanasie andererseits, ohne dabei eine dogmatische Definition vorzunehmen.

In ihrem zusammen mit dem Papsttext veröffentlichten „Lehrmäßigen Kommentar" zum neuen Motu proprio nennt die *Glaubenskongregation* als Beispiele für Lehren, die unter den neuen bzw. aus der „Professio fidei" von 1989 übernommenen Passus im kirchlichen Lehrrecht fallen, denn auch die Ablehnung der Frauenordination und die Unerlaubtheit der Euthanasie, wobei im ersten Fall in Entsprechung zum ebenfalls in diesem Zusammenhang genannten Unfehlbarkeits- bzw. Jurisdiktionsdogma des Ersten Vatikanums die Möglichkeit einer künftigen dogmatischen Definition angedeutet wird: Das Bewußtsein der Kirche könne dazu kommen, zu definieren, daß die Lehre über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe „als von Gott geoffenbart zu glauben ist".

Jedes der Beispiele, die die Glaubenskongregation anführt, wirft auf seine Weise Fragen und Probleme auf. So ist ausgesprochen strittig, ob sich die Ablehnung der Priesterweihe von Frauen wirklich auf die Heilige Schrift bzw. das Handeln Jesu berufen kann, ob die Gründe, die in der Tradition dafür angeführt wurden, heute nicht weithin obsolet sind. Die amerikanische katholische Theologenvereinigung hat die entsprechenden Bedenken gegen „Ordinatio Sacerdotalis" im vergangenen Jahr überzeugend zusammengestellt (vgl. HK, August 1997, 414 ff.). Im Fall der Euthanasie wiederum läßt sich nur sehr indirekt-vermittelt mit Schrift und Tradition argumentieren. Schließlich handelt es sich um eine relativ neue Herausforderung für das sittliche Bewußtsein und die kirchliche Lehrverkündigung.

Beim Thema Unfehlbarkeit des Papstes wird die Geschichte in den Erläuterungen der Glaubenskongregation dahingehend geglättet, als wäre sie von Anfang an auf das Dogma des Ersten Vatikanums zugelaufen. Es gab aber neben der primatialen immer auch die episkopal-kollegiale Traditionslinie, an die das Zweite Vatikanum in mancher Hinsicht wieder anknüpfte. Und auf dem Dogma von 1870 lastet die Hypothek, daß es gegen den gut begründeten Widerstand zahlreicher Bischöfe und Theologen definiert wurde, auch wenn die unterlegene Konzilsminorität später ihre Zustimmung gab bzw. geben mußte.

In can. 749 § 3 des CIC heißt es: „Als unfehlbar definiert ist eine Lehre nur anzusehen, wenn dies offensichtlich feststeht." Eine solche Sicherung besteht in bezug auf die jetzt als zustimmungspflichtig in das Kirchenrecht eingefügten Glaubens- und Sittenlehren nicht. Es wird vielmehr wiederum die formale Autorität des Lehramtes eingeschärft, ohne daß wirklich klar wäre, was alles zum Bereich der nicht formell unfehlbar definierten, aber als definitiv und unfehlbaren vorgelegten Lehren gehört und was nicht.

Gleichzeitig statuiert der neue § 2 des can. 750, es widersetze sich der Lehre der katholischen Kirche, „wer diese Sätze, die definitiv gehalten werden müssen, ablehnt". Dementsprechend wird in der geänderten Fassung von can. 1371 für den Fall einer solchen Ablehnung eine entsprechende „gerechte Strafe" in Aussicht gestellt.

Die verschiedenen Dogmen der Kirche haben nicht nur eine Vorgeschichte, in der sie sich im Glaubensbewußtsein entwickelt haben, sondern auch ebenso eine Nachgeschichte: Auch Glaubenswahrheiten, die zum unverlierbaren Bestand gehören, müssen immer wieder neu angeeignet, vom Zentrum des Glaubens her verstanden und auf einem veränderten kulturellen und intellektuellen Hintergrund gelesen werden. Hier hat die Theologie ihre unverzichtbare Aufgabe, im Dienst an der Glaubensgemeinschaft und in Anerkennung der besonderen Verantwortung des Lehramts.

Das gilt gerade auch für den Bereich der Glaubens- und Sittenlehre, auf den

sich der neue Passus im CIC (wie im CCEO, dem Rechtsbuch für die katholischen Ostkirchen) bezieht. Lehramtliche Aussagen, die ungeachtet des für sie in Anspruch genommenen Verbindlichkeitsgrades gewichtige Argumente gegen sich haben und deshalb nicht wirklich rezipiert werden, lassen sich letztlich nicht durch Sanktionen gegen Theologen schützen. *ru*

Verstummt

Der christliche Rundfunksender Radio Campanile hat Konkurs angemeldet

Der „Sender des guten Wortes" steht vor dem Aus. Anfang Juli hat *Radio Campanile*, das bundesweit erste explizit christliche Rundfunkprogramm, Konkurs beantragt und den Sendebetrieb gestoppt. Im April hieß es noch allen Unkenrufen zum Trotz, daß der Jahresetat 1998 gesichert sei und verbindliche finanzielle Zusagen vorlägen. Doch seit kurzem ist auf der Frequenz der privatrechtlichen Hörfunkstation, die im Dezember 1996 auf Sendung ging, nur ein Spendenaufruf zu hören, der das definitive Ende verhindern soll.

Getragen wird der Radiosender von einem 1990 gegründeten Förderverein *Katholiken im Rundfunk*, dem 300 Mitglieder angehören. Wie der Vorsitzende des Bonner Vereins, *Willy Trost*, bekanntgab, hätten alle bisherigen Rettungsversuche nicht gefruchtet. Bis auf weiteres sind nun der Chefredakteur *Alfons Lauströer* und weitere acht Mitarbeiter des Studios in Ludwigshafen auf eigene Kosten beurlaubt. Trost beklagt, daß etliche Geldgeber ihre Versprechungen nicht wahrgemacht hätten. Auch die Werbebranche habe sich bisher zurückgehalten, weil von den zuständigen Landesrundfunkanstalten keine terrestrischen UKW-Frequenzen zugestanden wurden und damit die Reichweite aus Sicht lukrativer Werbepartner zu gering gewesen sei.

Die jetzigen Schwierigkeiten offenbaren, daß der Sender beim Start nicht – wie seinerzeit behauptet – über ausreichend Rücklagen verfügte, die für eine zu erwartende mehrjährige Durststrecke zu Beginn notwendig gewesen wären.

Viele Hörer, so Trost, fragten jetzt danach, wieso die deutschen Bischöfe nicht zu Hilfe kämen. Die Position von Medienbischof *Hermann Josef Spital* und *Reinhold Jacobi*, dem Leiter der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, ist jedoch eindeutig und seit geraumer Zeit bekannt: Zwar begrüße die katholische Kirche die Initiative eines solchen Radiosenders, der einen „rundfunkpolitischen Wert sui generis" darstelle; Interesse und Wohlwollen auf Seiten der Bischofskonferenz könnten aber angesichts der angespannten Finanzsituation der Kirche nicht in Heller und Pfennig umgemünzt werden.

Möglicherweise ist man allerdings im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz auch aus anderen Gründen vorsichtig. In den vergangenen Monaten hat es immer wieder Querelen im Trägerverein des Senders gegeben. Angesichts der sich abzeichnenden finanziellen Engpässe befürchten einige der Mitglieder eine „feindliche Übernahme" des als Nachrichten- und Informationssender konzipierten Radio Campanile durch den katholisch-italienischen Privatsender *Radio Maria* und dessen deutschen Ableger *Radio Horeb* in Balderschwang im Allgäu, der sich die Treue zum Papst auf die Fahnen geschrieben und Anfang Juli ebenfalls eine terrestrische Hörfunk-Sendelizenz beantragt hat. So gehört inzwischen auch *Emmanuele Ferrario*, Präsident von Radio Maria, zu den Kommanditisten.

Trost leugnet die Beziehungen zu diesen Sendern nicht, weist eine inhaltliche Einflußnahme auf das eigene Programm aber als Unterstellung zurück. Beobachter vermuten hingegen, daß die festgefahrene Situation bei Radio Campanile damit zusammenhängen könnte, daß die neuen Investoren, von denen auch andere aus dem Umfeld von Radio Maria kommen sollen, mit dem Kurs des Vorsitzenden Trost nicht einverstanden sind und ihnen die Radiostation immer noch nicht „katholisch genug" ist.

Mit einem Kurswechsel in der Programmpolitik von Radio Campanile könnte sich der Sender allerdings zu einem reinen Verkündigungsrundfunk wandeln, den die Landesrundfunkanstalten aufgrund ihrer Bestimmungen nicht akzeptieren. Die *Landeszentrale für private Rundfunkveranstalter* in Rheinland-Pfalz (LPR) hatte bereits im vergangenen Herbst mit einem Lizenzüberprüfungsverfahren begonnen, weil entsprechende Verdachtsmomente vorlagen.

Chefredakteur Lauströer zufolge gehörten zur bisherigen Hörerschaft des Senders, der „bewußt und erkennbar auch positive Nachrichten verbreiten" und ein „aus christlicher Verantwortung gestaltetes Programm" präsentieren will, kirchlich Gebundene beider Konfessionen, vor allem jedoch ältere Katholiken. Radio Campanile hat auch längere Textbeiträge geboten, unterbrochen durch klassisch-geistliche Musik; regelmäßig übernahm die Redaktion Beiträge von *Radio Vatikan*, vom evangelikalen Wetzlarer *Evangeliumsrundfunk* und von den diözesanen Hörfunkredaktionen *Kirche im Privatfunk* (KIP).

Damit könnte es jetzt ganz vorbei sein. Trost freilich hofft auf einen Neubeginn: Trotz der Spannungen im Initiativ- und Förderverein *Katholiken im Rundfunk* sei die Spendenfreudigkeit in den vergangenen Monaten gestiegen. Sobald man eine der begehrten terrestrischen Frequenzen zugewiesen bekomme, stünden wieder eine Reihe Finanziers bereit, und die Station könne den Sendebetrieb auch kurzfristig wieder aufnehmen.

Gesetzt den Fall, wird es darauf ankommen, die weitere Entwicklung von Radio Campanile zu verfolgen. Mit Rücksicht auf das öffentlich-rechtliche Rundfunksystem können die Bischöfe gar nicht anders, als auf Distanz zu gehen. Sonst stellt sich die verschiedentlich vorgebrachte Frage erneut, inwie-

weit die Kirchen auf die ihnen vom Staat eingeräumten Möglichkeiten überhaupt angewiesen sind. Einen reinen Verkündigungsrundfunk wird die Kirche aus grundsätzlichen Überlegungen nicht gutheißen, weil bezweifelt werden muß, daß ein solches Hörfunkprogramm die Strukturen heutiger Mediengesellschaft wirklich ernst nimmt. Dies ist für die Kirchen die conditio sine qua non ihres Engagements in diesem Sektor.
Schon die Absicht von Radio Campanile, mehr „gute Nachrichten" senden zu wollen, wirkt ein wenig naiv. Von den Einsichten der Kommunikationstheorie her ist schließlich zu fragen, ob ein Verkündigungs- und Bekehrungsfunk überhauptet leistet, was sich die Betreiber von ihm versprechen: Im polyphonen Konzert der medial aufbereiteten Weltanschauungen verfolgt jeder in der Regel nur die ihm vertraute Stimme und nimmt die anderen kaum wahr – oder schaltet ganz ab. Die christlicherseits wünschenswerte Kommunikation *zwischen* Kirche und Welt kann der Verkündigungsfunk nicht herstellen.
In einem jedenfalls stimmen alle *Eberhard von Gemmingen* zu. Der Leiter des deutschsprachigen Programms von Radio Vatikan, das von der Ludwigshafener Station viermal täglich übernommen wurde, gibt zu bedenken: Sollte das Projekt Radio Campanile scheitern, dürfte die Idee eines christlichen Nachrichten- und Informationssenders in Deutschland für die nächsten zehn bis zwanzig Jahre keine Chance mehr haben. *so*

Hochgefühl

Frankreich nach dem Gewinn der Fußballweltmeisterschaft

„Versöhnung mit sich selbst" (Nouvel Observateur, 16.7.98), Die Weltmeisterschaft, „die Frankreich verändert hat" (L'Express, 16.7.98) – Presseüberschriften spiegeln ein Hochgefühl wider, das Frankreich lange nicht mehr erlebt hat. Der erstmalige Gewinn der Fußball-Weltmeisterschaft markiert ein Datum, dessen Bedeutung weit über den sportlichen Raum hinausreicht. Die Reaktion des Landes auf den Gewinn der Fußballweltmeisterschaft verrät einiges von seiner gegenwärtigen Stimmungslage – nach innen und nach außen, politisch wie sozialpsychologisch.

Die Aufnahme in den Kreis derjenigen Länder, die diesen Titel bereits gewannen, schmeichelt einem Land, das seit geraumer Zeit einer weltpolitischen Bedeutung nachtrauert, die es nicht mehr besitzt. Die „Grande Nation" kann sich nur sehr allmählich mit einer weltpolitischen Nebenrolle abfinden. Der Beitritt der ehemaligen DDR zur Bundesrepublik Deutschland und der damit verbundene Bedeutungsgewinn des vereinigten Deutschland hat es Frankreich in dieser Hinsicht schon nicht leicht gemacht.
Diese Entwicklung setzte sich bis in die jüngste Vergangenheit fort: Die Vergabe der Europäischen Zentralbank nach Frankfurt gehört hier ebenso hin wie das augenblickliche Gefühl, London und Frankfurt als die entscheidenden Börsenplätze Europas davonziehen zu sehen. Der Versuch, gegen eine Mehrheit innerhalb der Europäischen Union den eigenen Kandidaten zum Präsidenten der neuen Europäischen Zentralbank doch noch durchzusetzen, ist nur vor diesem Hintergrund verständlich. Dies alles macht ein Sieg bei der Fußballweltmeisterschaft zwar nicht rückgängig. Dennoch tut dieser Sieg offenbar dem angeschlagenen französischen Selbstbewußtsein gut.

Eine andere, eher nach innen gerichtete Dimension des Sieges ist das, was „Le Monde" (17.7.98) in einer Überschrift als „Das Gleichnis Jacquet" nannte. Seit Jahren lebt Frankreich in innerer Distanz zu seiner „classe politique", denen, die in Staat und Gesellschaft den Ton angeben. Die Präsidentschaft Chirac war bis heute eher eine Kette von Mißerfolgen: von den Atomversuchen über die vorgezogenen Parlamentswahlen bis zur Niederlage bei der Europäischen Zentralbank. Die Notwendigkeit, die politischen Institutionen zu reformieren, teilen viele. Faktisch tritt man aber auf der Stelle.

Auch Mannschaftstrainer *Aimé Jacquet* galt vor der WM selbst nicht gerade als jemand, der vom Glück verfolgt wurde. Was ihn vor der WM in den Augen eines Teils der sportinteressierten Öffentlichkeit zu disqualifizieren schien, wurde ihm nach dem Sieg als Begabung ausgelegt: hart arbeiten und integrieren zu können. So wie Jacquet für Überraschungen gut war, glaubte nun auch Frankreich wieder an sich und seine Tugenden. Jacquet stand mit einem Mal für einen wenn auch schwer zu bewerkstelligenden, so doch herstellbaren und erfolgversprechenden Zusammenhalt im Lande, der in der Vergangenheit so oft vermißt wurde.
Politiker bemühten sich auffällig darum, vom Stimmungshoch zu profitieren. Präsident *Jacques Chirac* beanspruchte diese verheißungsvolle Perspektive für die Grundlegung einer von ihm inspirierten Politik. In seiner traditionellen Ansprache zum Nationalfeiertag, dem 14. Juli, beschwor er ein in seinen Leistungen herausragendes und in seiner Fähigkeit zu integrieren bewährtes Frankreich – für beide war ihm die Nationalmannschaft ein gerne gesehenes Vorbild.

Die langfristig möglicherweise bedeutsamste und auch realpolitisch wichtigste Dimension des Sieges gegen Brasilien betrifft die Frage, welches Frankreich auf dem Rasen des Stade de France von Saint Denis gewonnen hat. Gewonnen hat eine *gemischtethnische Mannschaft*. Die Hypothek der eigenen kolonialen Vergangenheit macht dem Land bis heute zu schaffen. Der Zuzug an Einwanderern aus den französischsprechenden Ländern Nordafrikas hält an. Der Anteil von illegal Eingewanderten ist hoch.
Daß ausgerechnet das multikulturelle Konzept das erfolgreiche sein soll, ist die wichtigste Botschaft des Siegs über Brasilien. Die Helden des Stade de

France von Saint Denis waren schwarz bzw. farbig. Der rechtsextreme Front National war denn auch auffallend stumm, als alle feierten.
Und der in Ausländerfragen als Hardliner bekannte frühere Innenminister *Charles Pasqua* von den Gaullisten sprach sich, man höre und staune, für eine landesweite Regularisierung der rechtlichen Situation der illegal in Frankreich lebenden Einwanderer aus: „Ein starkes Frankeich kann auch großzügig sein" (Le Monde, 17.7.98). Freilich mit der Einschränkung eines Napoleonzitates, der gesagt haben soll, aus bestimmten Situationen komme man nur heraus, indem man einen Fehler mache.
Ob dies tatsächlich ein Versuch war, die Illegalen zu integrieren, oder mehr dem Wunsch entsprach, den Anschluß an die sich verändernde Stimmungslage im Lande nicht zu verlieren, bleibt abzuwarten. Der Rausch des zwar erhofften und doch kaum für möglich gehaltenen Sieges wird vergehen und den nicht geringen Alltagsproblemen des Landes Platz machen. Bis dahin bleibt indes die Tatsache: Die deutsche Mannschaft, von französischen Beobachtern charakterisiert als „weiß, alt und müde", schied vorzeitig aus. Die Farben der französischen Trikolore (blau – weiß – rot) dagegen buchstabierten sich im Lichte des Sieges schwarz – weiß – Beur, letzteres die Bezeichnung für die zweite Generation der aus Nordafrika eingewanderten und in Frankreich lebenden Araber. *nt*

Paradox

Müssen sich die Kirche und ihre Pastoral der Männer annehmen?

Auch wenn es beim jüngsten Katholikentag in Mainz ein doppeltes Jubiläum zu feiern galt und mithin also auch viel Geschichtliches auf dem Programm stand – der 93. Deutsche Katholikentag wagte auch eine Premiere, übernahm gar Trendsetterfunktion für den grauen Alltag von Kirche und Pastoral: Zum ersten Mal gab es, neben dem längst zum festen Katholikentagsinventar gehörenden *Frauenzentrum*, endlich nun auch ein *Männerzentrum*. Aufbruch zu einer neuen Männerseelsorge?

Nicht nur die auf Neues versessenen Medien widmeten dem Neuzugang denn auch dankbar größte Aufmerksamkeit, mal ernst und mal schon die Karikatur im Blick. Die Pionierinnen des Frauenzentrums hätten trösten können. Beobachter und Katholikentagspublikum reagierten auf den neuen, noch ungewohnten Imperativ im Katholikentagsprogramm, das so ausgrenzende „Nur für Männer", ebenso wie seinerseits schon auf den Wunsch der Frauen, bei ausgewählten Veranstaltungen unter sich bleiben zu wollen. Die einen verstehen es als schiere Selbstverständlichkeit, die anderen spotten, oder sehen es als untrügliches Anzeichen für den provozierten Geschlechterkrieg.

Dabei hatten die Veranstalter beim Katholikentag selbstredend gute Gründe für die im Männerzentrum ja keineswegs durchgängig gepflegte Exklusivität. Die Besucher der geschlossenen Veranstaltungen dankten dies und nutzten den – nach eigenem Bekunden gelegentlich auch ungewohnten – geschützten Raum zum offenen Austausch. Was soll auch die Aufregung – schließlich belegten doch die zahlreichen Erfahrungen aus der Pädagogik, daß bei allzu großen Unterschieden in puncto Reife und Entwicklung Koedukation für alle Beteiligten mehr Leid als Lust beim Lernen bringt. Etwas hinterher kommt dabei das Männerzentrum des Katholikentages schon; zunächst mit Blick auf das sehr viel ältere Frauenzentrum, die kirchliche Frauenbewegung überhaupt. Dort wartet man schon lange, daß nun die männliche Seite ihren Beitrag für eine Neubestimmung, gerechtere und geschwisterlichere Rollenverteilung in den verschiedenen Lebensbereichen leistet. Auch der Anstoß zum Männerzentrum kam von der Frauenseite. Etwas spät kommt das Männerzentrum des Katholikentages auch, betrachtet man den Verlauf der „säkularen" Männerbewegung in Deutschland.
So man denn überhaupt – gerade im Vergleich mit den geschlechtsbewußteren US-Amerikanern – ernsthaft von einer Männerbewegung in Deutschland sprechen kann, scheint diese nach hoffnungsvollen ersten Trieben Anfang der 80er Jahre schon wieder verdorrt oder doch mitten in einer ersten zarten Blüte erstarrt. Nimmt man etwa die allabendliche Fernseh-Talkshow zum Maßstab, spielt der „Neue Mann" in der Öffentlichkeit heute kaum mehr eine Rolle; Mann-Sein wird nun wieder als Randfrage im Spannungsfeld von Viagra und Hooliganism verhandelt.

Die für das Männerzentrum verantwortliche kirchliche Arbeitsstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit in den deutschen Diözesen war mit Resonanz und Gesprächsniveau hoch zufrieden. Sie wollte das Zentrum auch als Impuls zu Aufbruch und neuen Wegen in der Männerpastoral verstanden wissen. Dabei scheint es, auf den ersten Blick zumindest, recht schwierig, den Mann, Mannsein zu einem Thema der Kirche zu machen. Die leidvolle Erfahrung, die am Anfang der kirchlichen Frauenbewegung stand, muß Männern doch fremd sein: Die Frauen klagten zu Recht, wo nur Männer predigten, lehrten und leiteten komme ihre Lebenswelt, ihr Erfahrungshorizont, ihre Spiritualität und Religiosität nicht vor. Klingt es aber nicht reichlich paradox, wenn nun auch Männer klagen, sie kämen in der Männerkirche zuwenig vor?

Der Befund von der tiefgehenden Entfremdung zwischen Mann und Kirche ist dabei keinesfalls neu. Die Kirche hat längst, will man denn mit solchen pauschalen Formeln überhaupt operieren, die Männer verloren. Untrüglich die vielen Indikatoren dieses Unverhältnisses: in Kirchenbänken und bei den unterschiedlichsten Gemeindeveranstaltungen, im Publikum kirchlicher Bildungsangebote, im vielfältigen kirchlichen Ehrenamt – überall dominieren die Frauen. Ausnahmen finden sich lediglich dort wo es um Kirchenverwaltung, -organisation und -finan-

zen geht. Wie kläglich fällt doch auch der Vergleich zwischen Männer- und Frauenverbänden für erstere aus!
Die Entfremdung reicht aber weit über Gottesdienstpraxis und Gemeindeleben hinaus: Daß der Mann spirituell und religiös ein taubes Wesen ist, bleibt eine weitverbreitete Meinung. Die zentrale Ursache für diese Entfremdung und Taubheit ist vielfach benannt: die Fixierung des Mannes auf Beruf und Erwerbsarbeit. Aber stört sich noch eigentlich jemand an diesem Befund? Die große Allensbachstudie zur Situation der Frauen in der Kirche von 1993 warnte, es treffe den Nerv der Kirche, wenn sich die kirchlichen und religiösen Bindungen von Frauen lockerten. Zweifellos ist dies richtig, aber wie war das beim Auszug der Männer?
Ein Neuaufbruch oder Wiederbelebungsversuche in der Männerseelsorge müßten damit jedoch nicht in Larmoyanz beginnen. Zunächst warten nun die Frauen auf Antwort. Mit ihrer theologisch gut begründbaren Vision von einem wirklich solidarischen, gleichberechtigten, der Würde von Mann und Frau gleichermaßen verpflichteten Miteinander der Geschlechter könnte jetzt doch die Kirche Pionierarbeit leisten, wo die säkulare Männerbewegung ins Stocken geraten ist und die Frauenbewegung den konservativen „backlash" zu verdauen hat. Es geht um kirchliche Lobbyarbeit für den „Neuen Mann" in einer schizophren anmutenden Situation: Auf der einen Seite beklagen die Männer vor Demoskopen nicht nur ihre Rollenunsicherheit und -unzufriedenheit, sondern bekennen auch standhaft, sie wollten doch teilen, die Erwerbsarbeit ebenso wie die Reproduktionsarbeit in der Familie, die Plätze in den Vorstandsetagen ebenso wie die Kabinettsposten. Auf der anderen Seite aber ändert sich real und konkret doch kaum etwas an den bestehenden Verhältnissen. Kirchliche Männerarbeit könnte im wörtlichen Sinn mit gutem Grund Bewußtseinsarbeit leisten; mit dem Versprechen an die Männer, daß sich die Aufgabe des traditionellen Männerbildes auch für sie lohnt. *fo*

Ökumene: Katholische Antwort auf die Rechtfertigungserklärung

Die katholische Antwort auf die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre wirkte wie ein Paukenschlag: Sie macht deutlich, wie schwer sich die katholische Kirche mit verbindlichen Schritten zu mehr Gemeinschaft der Kirchen tut. Aber auch die lutherische Seite steht nicht strahlend da.

Am 16. Juni billigte der Rat des Lutherischen Weltbundes die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (vgl. HK, Juli 1998, 328). Am 25. Juni wurde dann die offizielle Antwort der katholischen Kirche auf das lutherisch-katholische Dokument veröffentlicht. Sie sorgte für beträchtliche Irritationen, sowohl bei katholischen Ökumenikern wie beim lutherischen Gesprächspartner und veranlaßte nicht wenige Beobachter zu pessimistischen Voraussagen über die Zukunft der katholisch-reformatorischen Ökumene insgesamt: „Die Konsens-Ökumene ist gescheitert" – so der österreichische lutherische Theologe und Oberkirchenrat *Johannes Dantine* in der „Furche" (9.7.98). Für lutherische Kritiker der Gemeinsamen Erklärung (vgl. HK, März 1998, 132ff.) setzte die vatikanische Antwort den Schlußstrich unter ein von Anfang an fragwürdiges Vorhaben: „Was mißlich begann, hat nun mißlich geendet" (*Dorothea Wendebourg*, evangelische Kirchenhistorikerin in Tübingen, in: NZZ, 13.7.98).

Positive Würdigung mit kritischen Anmerkungen

Die katholische Stellungnahme zur Gemeinsamen Erklärung stellte Kardinal *Edward Idris Cassidy*, der Präsident des Päpstlichen Einheitsrates, im Pressesaal des Heiligen Stuhles vor (vgl. Osservatore Romano, 4.7.98). Erarbeitet wurde der Text „in gemeinsamer Verständigung" zwischen Glaubenskongregation und Einheitsrat. In gleicher Weise war Rom bei seiner 1991 veröffentlichten offiziellen Antwort auf den Schlußbericht der Anglikanisch-Katholischen Dialogkommission (ARCIC I) verfahren. Auch dort gliederte sich die Antwort in eine allgemeine Bewertung des Gesprächsergebnisses und die Auflistung von Punkten, bei denen aus offizieller katholischer Sicht noch Klärungsbedarf bestand.

In der vorangestellten „Erklärung" des Vatikans zum lutherisch-katholischen Rechtfertigungsdokument wird dieses zunächst insgesamt *positiv gewürdigt*: Die Gemeinsame Erklärung zeige, daß es in einer jahrhundertelang so kontroversen Frage „zahlreiche Konvergenzpunkte" gebe: Es sei ein „hoher Grad an Übereinstimmung" erreicht worden. Die Feststellung des Dokuments, es gebe einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre, sei richtig.
Dem folgt der Satz: „Trotzdem ist die katholische Kirche der Überzeugung, daß man noch nicht von einem so weitgehenden Konsens sprechen könne, der jede Differenz zwischen Katholiken und Lutheranern im Verständnis der Rechtfertigung ausräumen würde."
An anderer Stelle heißt es, der hohe Grad der erreichten Übereinstimmung gestatte noch nicht die Behauptung, die trennenden Unterschiede zwischen Katholiken und Lutheranern in der Rechtfertigungslehre seien „lediglich Fragen der Akzentuierung oder sprachlichen Ausdrucksweise".

Die vatikanische Kritik richtet sich besonders auf die Aussagen der Gemeinsamen Erklärung zum Sündersein des Gerechtfertigten (Nr. 28–30). Dazu

kommen Bedenken im Blick auf Nr. 18 des Dokuments, wo es um die Bedeutung der Rechtfertigungslehre als unverzichtbares Kriterium für Lehre und Praxis der Kirche geht, und auf das Kapitel über „Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung". Schließlich wird angemerkt, das Bußsakrament werde in der Erklärung nicht ausreichend gewürdigt.
In Nr. 41 kommt die Gemeinsame Erklärung zu dem Schluß, die in ihr vorgelegte Lehre der lutherischen Kirche werde von den Verurteilungen des Trienter Konzils nicht getroffen. Demgegenüber stellt jetzt die katholische Antwort fest: „Auch wenn es stimmt, daß auf jene Wahrheiten, über die ein Konsens erreicht worden ist, die Verurteilungen des Trienter Konzils nicht mehr anzuwenden sind, müssen dennoch erst die Divergenzen, die andere Punkte betreffen, überwunden werden, bevor man geltend machen kann, daß – wie es in Nr. 41 allgemein heißt – diese Punkte nicht mehr unter die Verurteilungen des Konzils von Trient fallen."

Auf lutherischer Seite waren sich die offiziellen Stellungnahmen der Kirchen bis auf wenige Ausnahmen darin einig, daß die Lehrverurteilungen der lutherischen Bekenntnisschriften heute nicht mehr treffen. Allerdings ist dieser Aspekt der Gemeinsamen Erklärung vor allem ein Problem der katholischen Seite. Während die lutherischen Bekenntnisschriften nur ganz wenige Lehrverurteilungen kennen, enthält allein das Rechtfertigungsdekret des Tridentinums 32 Kanones, in denen abweichende Positionen verurteilt werden.

Weit ausführlicher als die Gemeinsame Erklärung befaßte sich die 1986 veröffentlichte *Studie des Ökumenischen Arbeitskreises* zu den Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts mit katholisch-evangelischen Differenzen in der Rechtfertigungslehre und Möglichkeiten ihrer Überwindung. Ein nie formell veröffentlichtes, aber als offiziös zu betrachtendes *Gutachten für den Päpstlichen Einheitsrat* zur Studie über die Lehrverurteilungen machte sich deren Ergebnisse bezüglich der Rechtfertigungslehre zu eigen: Man stimme mit der Studie darin überein, „daß die Canones 1–32 zum Rechtfertigungsdekret die lutherische Lehre, wie sie in den Bekenntnisschriften festgelegt ist, nicht treffen". Diese Schlußfolgerung werde, so das Gutachten, durch neuere Untersuchungs- und Dialogergebnisse gestützt, „die zeigen, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben nicht mehr kirchentrennend ist".

Fragen an das römische Prozedere

Die vatikanische Stellungnahme zur Gemeinsamen Erklärung übernimmt diese Position nicht, sondern geht in mancher Hinsicht hinter sie zurück. Sie gibt damit eine indirekte, in Teilen negative Antwort auf die Ergebnisse der Studie zu den Lehrverurteilungen. Eine offizielle Reaktion des katholischen Lehramts hat die evangelische Seite nach der Verabschiedung der entsprechenden Stellungnahmen der evangelischen Kirchen in Deutschland mit Recht immer wieder angemahnt, so etwa der damalige EKD-Ratsvorsitzende *Klaus Engelhardt* beim Papstbesuch 1996 in Paderborn und jetzt die EKD in einer Stellungnahme zur katholischen Antwort.

Fragen an das *römische Prozedere* beim Umgang mit den Ergebnissen ökumenischer Dialoge stellen sich aber nicht nur im Blick auf die Studie über die Lehrverurteilungen, sondern jetzt auch bei der Gemeinsamen Erklärung. Vor der entscheidenden Sitzung der lutherisch-katholischen Kommission im Januar 1997 in Würzburg hatte die Glaubenskongregation eine Liste von Änderungswünschen und Bedenken zusammengestellt. Kamen damals die jetzt in der offiziellen Antwort genannten Kritikpunkte nicht auf den Tisch oder wurden sie mit Absicht bis nach dem Abschluß des offiziellen Rezeptionsverfahrens auf lutherischer Seite zurückgehalten?
Die Antwort von Einheitsrat und Glaubenskongregation verweist auf den „unterschiedlichen Charakter der beiden Partner", die die Gemeinsame Erklärung erarbeitet haben. Die vom Lutherischen Weltbund unternommene „große Anstrengung", durch Konsultation der Synoden einen „magnus consensus" herbeizuführen, wird anerkannt. Es bleibe aber die Frage der „tatsächlichen Autorität eines solchen synodalen Konsenses heute, aber auch in Zukunft, im Leben und in der Lehre der lutherischen Gemeinschaft". Es fällt schwer, diese Formulierung nicht als eine Brüskierung des Lutherischen Weltbundes zu lesen, mit dem die katholische Kirche durch den Einheitsrat seit mehr als dreißig Jahren einen offiziellen theologischen Dialog führt. Möglichkeiten und Grenzen des LWB als Gemeinschaft von Kirchen waren der katholischen Seite schließlich schon hinreichend bekannt, bevor man sich auf das Unternehmen Gemeinsame Erklärung einließ.
Allerdings steht auch die lutherische Seite jetzt nicht gerade strahlend da. Schließlich haben die Antworten aus den Mitgliedskirchen deutlich gemacht, daß man nur begrenzt von einem lutherischen „magnus consensus" im Blick auf die lutherisch-katholische Verständigung über die Rechtfertigung sprechen kann. In ihrer nicht spannungsfreien Verbindung zwischen grundsätzlicher Zustimmung bzw. Bewertung der Gemeinsamen Erklärung als wichtigem Schritt und Vorbehalten zu verschiedenen Einzelpunkten liegen lutherische und katholische Antwort gar nicht so weit auseinander.

Es braucht grundsätzliche Klärungen

In seinem Statement bei der Pressekonferenz am 25. Juni stellte Kardinal Cassidy eine *Unterzeichnung* der Gemeinsamen Erkärung im Rahmen einer „Feier des erzielten Konsenses" für den Herbst dieses Jahres in Aussicht. Auch der LWB strebt nach wie vor eine formelle Unterzeichnung an. Allerdings fragt sich, was ein solcher Akt bedeuten und bewirken könnte,

da die Zustimmung zur Gemeinsamen Erklärung auf beiden Seiten mit mehr oder weniger großen Kautelen versehen ist und nach der katholischen Antwort eine beiderseitige Erklärung zu den Lehrverurteilungen auf absehbare Zeit nicht möglich scheint.
Im September findet in Oppeln die diesjährige Tagung der lutherisch-katholischen Dialogkommission (seit 1994: „Kommission für die Einheit") statt. Auf der Tagesordnung wird sicher das weitere Vorgehen bezüglich der Gemeinsamen Erklärung und auch der Rechtfertigungsthematik insgesamt stehen. Notwendig sind nach den Erfahrungen mit Erarbeitung und offizieller Bewertung der Gemeinsamen Erklärung aber vor allem *grundsätzliche Klärungen* über den weiteren ökumenischen Weg. So sinnvoll weitere Studien und Gespräche sind, sie hängen ohne klare Zielvorstellungen letztlich in der Luft.

Ein Grundproblem besteht darin, daß es bei den lutherischen oder anglikanischen Kirchen geregelte Zuständigkeiten und Verfahrenswege zur Behandlung ökumenischer Gesprächsergebnisse bestehen, während Rom bisher offensichtlich von Fall zu Fall entscheidet, welche Strategie es bei einem solchen Vorgang jeweils verfolgt und welchen Zeitrahmen es dafür beansprucht. Hier liegt eine entscheidende Quelle für ökumenische Irritationen, auch im innerkatholischen Zusammenspiel zwischen den Bischofskonferenzen und den zuständigen Kurienorganen. Deshalb wären mehr Transparenz und Berechenbarkeit angebracht.

Zum zweiten geht es um den *Konsensbegriff*: Die Gemeinsame Erklärung versucht einen Konsens zu erreichen, indem sie zunächst das Lutheranern und Katholiken Gemeinsame als solches formuliert und dann die jeweiligen konfessionellen Traditionen als nicht mehr trennende Varianten dieses Gemeinsamen namhaft macht. Gegen dieses Verfahren gab es Kritik von lutherischer Seite, indem man ihm vorhielt, durch Verbalkompromisse nach wie vor bestehende Differenzen zu verdecken. Die katholische Antwort wiederum erweckt den Eindruck, als sei ein Konsens nur durch die Übernahme der Trienter Aussagen zur Rechtfertigung möglich. Dabei darf es nicht bleiben. *U. R.*

Sekten: Enquête-Kommission legt Schlußbericht vor

Mit dem Anspruch, die „im deutschen Sprachraum quantitativ wie qualitativ bislang intensivste Analyse der neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen" unternommen zu haben, legte Ende Juni die Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" dem Bundestag ihren Abschlußbericht zur Beratung vor. Die im Mai 1996 eingesetzte Kommission mahnt nachdrücklich zu einem differenzierten und nüchternen Umgang mit diesem Phänomen.

Der höchst disparate Gegenstand, die Entwicklungsdynamik im Bereich neuer religiöser und quasireligiöser Gruppierungen und Psychogruppen, die häufigen Mischformen in ihren Zielsetzungen, die Wechselwirkung zwischen einem institutionalisierten Teil und einem informellen Umfeld, der Boom ebenso wie die Unübersichtlichkeit des Psycho- und Lebenshilfemarktes sowie eine in Deutschland der Entwicklung insgesamt hinterher hinkende Forschung – all dies verlangte von den 24 Kommissionsmitgliedern nicht nur viel Fingerspitzengefühl. Die jeweils zur Hälfte aus Mitgliedern der Bundestagsfraktionen und zur Hälfte aus Experten zusammengesetzte Kommission unter Vorsitz der CDU-Abgeordneten *Ortrun Schätzle* hatte in den vergangenen zwei Jahren, angefüllt mit öffentlichen Anhörungen, Expertengesprächen, Untersuchungen und Kontakten zu Opfern wie zu Repräsentanten der Gruppen selbst, in mehrfacher Hinsicht eine Gratwanderung zu bestehen.

Ausführlich widmet sich der 300 Seiten starke Bericht an mehreren Stellen der heiklen Aufgaben- und Rollenbeschreibung *staatlichen Handelns* gegenüber den neuen religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften und Psychogruppen: zwischen der Gefahr auf der einen Seite, die Neutralitätsverpflichtung des Staates in Weltanschauungs- und Religionsangelegenheiten zu verletzen; auf der anderen aber auch der der Vernachlässigung staatlicher Fürsorge- und Aufsichtspflicht, konkret etwa des Schutzes derer, die auf dem alternativen Psychomarkt nach Hilfe zur Lebensbewältigung suchen. Nach ersten Reaktionen aus Expertenkreisen scheint der Kommission diese Gratwanderung geglückt.

Allerdings, während die Mehrheit der Kommissionsmitglieder, darunter die Abgeordneten von CDU/CSU, SPD und FDP den Bericht verabschiedet haben, wollte die Arbeitsgruppe von Bündnis 90/Die Grünen und einer der Sachverständigen doch nicht zustimmen. Statt dessen legten sie ein fast 100seitiges, mit dem Bericht zusammen veröffentlichtes Sondervotum vor, das noch einmal mehr von der Sorge um strikte weltanschauliche Neutralität des Staates geprägt ist: Die von der Mehrheit vorgeschlagenen Handlungsempfehlungen gerade auch im gesetzlichen Bereich, so das Sondervotum, gingen zu weit, angesichts der als äußerst gering einzuschätzenden Gefahr, die von den neuen religiösen und weltanschaulichen Bewegungen für das Gemeinwesen ausgehe.
Den Vorwurf, sich im Selbstverständnis als Glaubens- und Sittenwächter an „inquisitorischer Sektenjägerei" zu beteiligen, mithin einer staatlichen Diskriminierung und Diffamierung reli-

giöser und weltanschaulicher Minderheiten Vorschub zu leisten und zudem zugunsten der beiden Großkirchen (kirchliche Sekten- und Weltanschauungsbeauftragte waren Mitglieder der Kommission) verzerrend in die freie Konkurrenz der Weltanschauungen und religiösen Überzeugungen einzugreifen, mußte sich die Kommission dennoch gefallen lassen. Kurz vor Präsentation des Abschlußberichtes wurde in diesem Sinne ein Brandbrief veröffentlicht; unter den Unterzeichnern waren der evangelische Heidelberger Kirchenhistoriker *Gerhard Besier*, der katholische Kölner Staatsrechtler *Martin Kriele* und der Zürcher Philosoph *Hermann Lübbe*.

Eine Gratwanderung war die Kommissionsarbeit aber erst recht – zwischen Hysterie und Verharmlosung – bezüglich des öffentlichen Klimas. So beklagt die Kommission etwa, das Phänomen werde in seinem quantitativen Ausmaß überschätzt. Zugleich sollte sie jedoch auch der zweifellos bestehenden Verunsicherung in der Bevölkerung Rechnung tragen; der grundlegende Impuls zur Bildung der Kommission kam aus dem Petitionsausschuß des Bundestages. Dabei hatte, gemäß dem im Mai 1996 gefaßten Einsetzungsbeschluß, die Kommission nicht etwa eine Positiv- oder Negativliste der einzelnen Gruppierungen zu erstellen, die verschiedenen Gruppen nicht auf ihre Überzeugungen, Zielsetzungen und Aktivitäten hin zu überprüfen.

Gegen pauschale Bewertungen

Vielmehr wurde das im Zusammenhang mit den neuen religiösen Gemeinschaften und Psychogruppen entstehende *Konfliktpotential* erhoben und analysiert. Das zentrale Ergebnis dieser zweijährigen Untersuchungsarbeit: Zwar zeigten einzelne Gruppen ein hohes politisches Konfliktpotential. Bei weitem jedoch, dies lasse sich heute mit hoher Sicherheit sagen, dominierten die „individuell und im sozialen Nahbereich festzustellenden, aus solchen Bindungen und Verbindlichkeiten resultierenden Konflikte". Gesamtgesellschaftlich gesehen seien die neuen religiösen Gemeinschaften und Psychogruppen für Staat und Gesellschaft keine Gefahr.
Für das Bemühen der Kommission um eine sachgemäße und nüchtern-differenzierende Erfüllung der Aufgabe steht dabei, fast schon zeichenhaft, der Verzicht auf den Begriff „Sekte". Ihn lehnt die Kommission als zumindest für die Diskussion im staatlichen Bereich untauglich ab; als Oberbegriff, zur Kennzeichnung besonders konfliktträchtiger Gruppen sei er unbrauchbar. Ausdrücklich verweist der Bericht in diesem Zusammenhang auch auf die Besorgnis und Unzufriedenheit kleiner christlicher Gruppierungen. Ob sich die sicherlich angemessenere, dafür jedoch reichlich sperrige Alternative „neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen" in der öffentlichen Debatte etablieren kann?

Wieder und wieder tritt die Kommission verbreiteten (Angst-) Vorstellungen entgegen, warnt sie vor pauschalen und generellen Wertungen oder auch der undifferenzierten Fortschreibung einmal getroffener Zuordnungen. Nur ein Teil der neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen sei massiv konfliktträchtig. In der Bewertung müsse zusätzlich auch einer mal radikalisierenden, mal entradikalisierenden Dynamik und Gruppenentwicklung Rechnung getragen werden. So hätten sich bei früher als hochproblematisch eingestuften Gruppen in der Vergangenheit immer wieder Prozesse der Veränderung und Öffnung beobachten lassen.

Auch bezüglich der untersuchten Gruppenstrukturen, Aktivitäten und Ziele betont die Kommission: Zunächst und grundsätzlich fielen diese nicht aus dem Rahmen von Religionen, religiösen Gruppen, Weltanschauungsgemeinschaften sowie auch anderer gesellschaftlicher Gruppen: „Es kann dem zumal religiösen und weltanschaulichen Gruppen eigenen Anspruch auf Verbindlichkeit in der Lebensführung, der damit unter Umständen verbundenen besonderen Ausprägung von Autorität, Tradition etc. eine latente Konfliktträchtigkeit eignen, die freilich als in sich unproblematisch anzusehen ist." Konfliktverschärfend wirke erst die Anhäufung solcher Merkmale wie ein starkes Autoritätsgefälle, massive Innen-Außen-Spannung, dissidente Weltanschauungen oder die Herausbildung totalisierender Gegen- und Subkulturen.

Scientology spielt eine Sonderrolle

Selbst oder gerade bei einem besonders heiklen Untersuchungsbereich, der Situation von Kindern und Jugendlichen in den neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften (die Expertenschätzung geht von 100000 bis 200000 betroffenen Kindern und Jugendlichen aus) werden zwar die verschiedenen Problemkonstellationen ausführlich dargestellt, zugleich jedoch auch gemahnt: Faktisch sei von einer großen Streubreite des Umgangs mit Kindern und der Qualität der Eltern-Kind-Beziehung auch in diesen neuen religiösen Milieus auszugehen.
Bezüglich des Gefährdungspotentials von Jugendlichen betont die Kommission aber ebenso wie etwa für die Frage nach den wirtschaftlichen Betätigungsfeldern der Gruppen (von einer Unterwanderung der Wirtschaft kann keinesfalls ausgegangen werden!) die Sonderrolle der Scientology-Organisation. Scientology sei auch keine religiöse Gruppe, eine gesonderte Wahrnehmung daher zumindest teilweise angezeigt. Wie schon in dem am 7. Juli 1997 veröffentlichten Zwischenbericht plädiert die Kommission jetzt auch in ihrem Abschlußbericht, die Beobachtung der Organisation durch das Bundesamt und die Landesämter für Verfassungsschutz solle fortgesetzt werden.
Einer nüchternen und sachgemäßen Bewertung des Gefahren- und Konfliktpotentials neuer religiöser und weltanschaulicher Bewegungen dient dabei grundlegend auch das durchgän-

gige Bemühen, das Phänomen in den Gesamtkontext eines gesellschaftlich-kulturellen Wandels einzubinden. Vor diesem Hintergrund wendet sich die Kommission auch gegen einige weitverbreitete, die Sektenhysterie befördernde Vorstellungen und Vorurteile: das Bild von der typischen „Sektenbiographie", von stereotyp verlaufenden Einstiegs-, Konversions-, und Ausstiegskarrieren, Angstphantasien über hoch effiziente Werbemethoden der Sekten, ihre Manipulationsmöglichkeiten.

Zwar resümiert der Bericht: Ohne Pauschalisierung sei festzuhalten, daß zumindest ein Teil der in sogenannten „Psychogruppen" praktizierten oder auf dem Psychomarkt angebotenen Techniken und Therapien erhebliche Eingriffe in die menschliche Psyche darstellen könnten. Für die gezielte Beeinflussung von Menschen aber seien sozialpsychologisch geschaffene Abhängigkeiten und soziale Kontrolle oftmals viel entscheidender als spezifische Techniken. Grundsätzlich sei die Annahme einer „Sektenkonversion" durch eigene „Psychotechniken" wie „Gehirn-, Seelenwäsche", oder „Psychomutation" zugunsten breiter angelegter Modelle aufzugeben.

Grundsätzlich teilt die Kommission dabei eine mittlerweile von vielen Fachexperten zu Gruppenabhängigkeit und -bindung vertretene These: Entscheidend ist demnach, in welchem Maße ein bestimmtes Gruppenprofil, das bestimmte Milieu einer Gemeinschaft und die persönliche Disposition eines einzelnen, seine persönlichen Bedürfnisse nach Sinn und Lebensgestaltung zueinander passen. Die Vorstellung vom rein passiven Sektenopfer greift der Kommission entschieden zu kurz.

Dem Gesamtduktus des Berichtes entsprechend stehen im Katalog der Handlungsempfehlungen Information, Aufklärung sowie, angesichts vielfach beklagter Defizite, die Forschungsförderung im Zentrum. So regt die Kommission zu diesem Behufe die Schaffung einer Bund-Länder-Stiftung an und drängt zu einer gesetzlichen Absicherung der staatlichen Förderung auch für private Beratungsstellen. Mit Blick auf einen besseren Verbraucherschutz plädiert die Kommission für die Verabschiedung eines Gesetzes zur gewerblichen Lebensbewältigungshilfe in der nächsten Legislaturperiode (ein Entwurf des Bundesrates liegt bereits vor).

Als weitere gesetzliche Maßnahmen empfiehlt der Bericht unter anderem auch die Änderung des Wucherparagraphen im Strafgesetzbuch oder moderate Änderungen im Vereinsrecht. Zu einer Grundgesetzänderung aber sieht die Kommission dagegen keinen Anlaß. Eines der mitveröffentlichten Sondervoten allerdings plädiert – mit Verweis auf den erst jüngst virulenten Fall der Zeugen Jehovas –, die Zuerkennung des Status „Körperschaft des öffentlichen Rechtes" für Religionsgemeinschaften an die Kriterien Rechtstreue und Loyalität gegenüber dem demokratischen Staat zu binden und befürwortet eine entsprechende Änderung bzw. Ergänzung von Art. 140 GG.

Ausdrücklich mahnt die Kommission aber vor allem die Verantwortung aller gesellschaftlichen Kräfte und Gruppierungen an, für eine angemessene öffentliche Auseinandersetzung mit den neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen. Diese Verantwortung dürfe nicht allein beim Staat gesucht werden. *A. F.*

Charisma und Krise

Der dritte Österreichbesuch Johannes Pauls II.

Die jüngste Reise Johannes Pauls II. nach Österreich, die den Papst vom 19. bis 21. Juni nach Salzburg, St. Pölten und Wien führte, stand unter ungünstigen Vorzeichen. Die österreichische Kirchenkrise, die in den Vorgängen um Kardinal Groer gipfelte, sprach Johannes Paul II. nicht direkt an. Herausragender Akzent des Besuchs war der Appell des Papstes, eine gesamteuropäische Ordnung der Freiheit, des Friedens und der Gerechtigkeit zu schaffen.

Der dritte Pastoralbesuch Johannes Pauls II. in Österreich zeigte einmal mehr, über welches persönliche Charisma dieser Papst verfügt: Er vermochte trotz des seit Jahren dahinschwelenden Kirchenzanks und Glaubenshaders in der Alpenrepublik viele Menschen zu beeindrucken und eine breite öffentliche Aufmerksamkeit für seine Botschaft zu gewinnen. Ob dies gelingen würde, war von Anfang an nicht so sicher, denn die veröffentlichte Meinung in Österreich steht dem Wojtyla-Papst seit den umstrittenen Bischofsernennungen deutlich reserviert gegenüber. Und der Mißmut im katholischen Volk angesichts der schier endlosen Auseinandersetzungen um den früheren Erzbischof von Wien, Kardinal *Hans Hermann Groer*, und dessen engsten Paladin, den St. Pöltener Diözesanbischof *Kurt Krenn*, geht tief.

Daher ist es nicht verwunderlich, daß die Teilnehmerzahlen bei den großen Papstmessen in Salzburg, St. Pölten und Wien diesmal hinter den Ziffern der ersten beiden Papstbesuche in Österreich ziemlich weit zurückgeblieben sind. Der

Vergleich ist freilich schwierig, weil die Abläufe der drei Papstbesuche jeweils einen ganz anderen Charakter hatten. Immerhin kamen 1983 bei Kälte und strömendem Regen 300 000 Menschen im Wiener Donaupark zusammen, um den Papst zu sehen und mit ihm zu beten. Weit über 100 000 Menschen kamen damals zur Europa-Vesper des Papstes auf dem Wiener Heldenplatz, und in dem von Jugendlichen voll besetzten Praterstadion setzte sich Johannes Paul II. bei seiner ersten Österreich-Visite den zeitkritischen und auch kirchenkritischen Fragen der Jugend aus. 1988 besuchte der Papst dann eine ganze Reihe von Bundesländern, und diesmal fanden sich je 80 000 Menschen im Burgenland, in Oberösterreich und in Kärnten zusammen, weitere 50 000 Menschen kamen zur Papstmesse auf den Berg Isel bei Innsbruck, und 40 000 Teilnehmer wurden in Salzburg gezählt.

Visionär von historischem Ausmaß

Um ein richtiges Bild zu gewinnen, muß man von diesen Ziffern die vielen tausend Ungarn, Slowenen, Kroaten, Tschechen, Slowaken und Polen abziehen, die während der ersten beiden Papstbesuche infolge der beginnenden Lockerung des Eisernen Vorhangs nach Österreich gekommen waren. Diesmal fehlten die Angehörigen der Nachbarvölker weitgehend, so daß sich die Teilnehmerziffern noch einmal verschieben und ein noch ärgeres Mißverhältnis zwischen damals und heute sichtbar wird: Denn beim Papstoralbesuch 1998 waren nur etwa 17 000 Menschen in Salzburg, 25 000 in St. Pölten und nicht ganz 60 000 auf dem Wiener Heldenplatz anwesend.
Nun liegt die Versuchung nahe, die deutlich sichtbare Schrumpfung der öffentlich in Erscheinung tretenden katholischen Kirche in eine Tugend umzumünzen, hieß es in einem Kommentar nach dem Papstbesuch. So etwa nach dem Motto „Wenig Glut ist besser als hell loderndes Strohfeuer". Doch ein derartiger Versuch wäre nur ein Selbstbetrug. Denn die magere Teilnahme an diesem Papstbesuch mitsamt den nur schütteren Spalieren auf den Zufahrtsstraßen ist wohl auch ein Zeichen dafür, daß die Erosion der „Volkskirche" weiterhin in vollem Gang ist. Und das besonders Gefährliche dieser Entwicklung besteht darin, daß es die Kirche nicht nur mit einem Exodus der sogenannten „Lauen" zu tun hat, sondern daß es gleichzeitig zu einer zunehmenden Verunsicherung ihrer treuesten *Kernschichten* kommt, die es satt sind, auf neue Fragen stets die gleichen alten Antworten vorgesetzt zu bekommen, und denen das blinde Festhalten am Althergebrachten einfach nicht mehr genügt.

Angesichts dieser Situation, in der so viel ins Rutschen geraten ist, erwies sich Johannes Paul II. in politischen und sozialen Fragen einmal mehr als *Visionär historischen Ausmaßes*. So erhob er während seiner Visite in Österreich die Forderung, die Christen müßten der Globalisierung des Profits und des Elends eine Globalisierung der Solidarität entgegensetzen. Noch deutlicher wurde er beim Thema *Europa*. Unverblümt verlangte er, daß aus der „westeuropäischen Wohlstandsinsel" nun eine „gesamteuropäische Zone der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens" geschaffen wird: „Materielle Opfer werden für die wohlhabenderen Länder unvermeidlich sein, um das unmenschliche Wohlstandsgefälle innerhalb Europas abzuflachen." Ohne den Maßstab vom Menschen als Bild und Gleichnis Gottes sei das im Bau befindliche europäische Haus in Gefahr, aus den Fugen zu geraten und auf Dauer keinen Bestand zu haben.
Diese Europarede, die Johannes Paul II. vor der österreichischen Bundesregierung, den Landeshauptleuten, den Abgeordneten sowie vor Politikern und Diplomaten aus aller Welt hielt, urgierte neuerlich die „Osterweiterung" der Europäischen Union, die man allerdings zutreffender als „Europäisierung des gesamten Kontinentes" bezeichnen sollte, sagte der Papst. Er plädierte für soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, für das Recht auf Arbeit auch für Schwache und vor allem für Solidarität.
Und Österreich, das Anfang Juli für sechs Monate den EU-Vorsitz übernommen hat, hielt der Papst gleich eine ordentliche Moralpredigt: Wien sei nun das Zentrum vieler Hoffnungen, die man nicht enttäuschen möge. Vor allem in der Flüchtlingspolitik mahnte er die Österreicher, der guten Tradition ihres Landes treu zu bleiben, und auch weiterhin Ausländer aufzunehmen, die ihre Heimat verlassen müssen. Österreich sei jetzt vom Grenzland zum Brückenland geworden, er wünsche viel Mut zum Brückenbauen. Denn Österreich sei Spiegel und Modell für ein vereintes Europa, das „nicht ausgrenzt, sondern Platz für alle hat".

Diese Worte hatten für die innerösterreichische Wirklichkeit besondere Brisanz, denn die Vorbereitungen zur EU-Osterweiterung wecken in den Grenzregionen Ostösterreichs mannigfache Ängste. Die geschickte Demagogie *Jörg Haiders* verstärkt diese Furcht noch zusätzlich, so daß sich angesichts dieser Stimmungslage nicht wenige Regierungspolitiker in ein vorsichtiges Schweigen zu dieser Thematik zurückgezogen haben.
Die massive Wortmeldung des Papstes, der ein starkes und vielfältiges Medienecho folgte, hat dieses Schweigen aufgebrochen. Und die klaren, für viele unangenehm konkreten Worte von Johannes Paul II. haben eine breite Öffentlichkeit wieder daran erinnert, daß auch in Österreich die Trennungslinie zwischen West und Ost aus dem Denken und Handeln noch nicht geschwunden ist. Der reichere Westen in Europa muß mit dem ärmeren Osten teilen – das ist die Botschaft, die der Papst überall unverdrossen verkündet, und die nun auch in Österreich heilsame Unruhe erregt.

Noch einen anderen Akzent setzte der Papst in seiner Europarede im erinnerungsträchtigen Ambiente der Wiener Hofburg: Er forderte nachdrücklich die Überwindung aller Restbestände des *Antisemitismus*. Just in der Stadt, in der *Adolf Hitler* viele seiner antisemitischen Vorurteile und Aggressionen aufgesogen hat, erinnerte der Papst daran, daß dem jüdischen Volk in Europa unaussprechliches Leid zugefügt worden ist: „Man kann leider nicht davon ausgehen, daß alle

Wurzeln dieses Unrechts endgültig ausgerissen sind. Aussöhnung mit den Juden gehört daher zu den Grundpflichten gerade für die Christen in Europa."

So prophetisch Johannes Paul II. in all diesen Fragen agierte, so vorsichtig und zurückhaltend verhielt er sich auf den innerkirchlichen Problemfeldern. Seine drei großen Predigten in Salzburg, St. Pölten und Wien zu den Themenkreisen Mission – Berufung – Heiligkeit beschränkten sich darauf, Altbekanntes ein weiteres Mal zu wiederholen. Im besonderen dankte der Papst den Laien für ihre aktive Mitarbeit in den Pfarren und für die Vielzahl von Diensten, die sich nach dem Zweiten Vatikanum entwickelten. Die Gleichheit in der Würde bedeute aber in der Kirche nicht die Gleichheit in Ämtern und Tätigkeiten. So könnten die besonderen Aufgaben des bischöflichen und priesterlichen Hirtenamtes nicht einfach auf die Laien übergehen: „Ein Priester kann nur durch einen Priester ersetzt werden."

Ein einziger aus dem Rahmen fallender Satz war in diesem literarisch anspruchsvollen Predigtzyklus enthalten, und zwar der Appell an die Laien: „Tretet nicht aus, sondern auf!" Der Papst wußte vermutlich nicht, daß dieser Satz ein Slogan des österreichischen Kirchenvolksbegehrens ist, das in Rom so viel Aufregung ausgelöst hat. Aber während diese appellative Aufforderung von den katholischen Reformkräften in Österreich vor allem im Hinblick auf die kircheninterne Mitarbeit und Kritik von seiten der Laien verstanden wird, sieht Johannes Paul II. dieses Auftreten der Laien anders: Tretet auf „für die frohe Botschaft, die auch die Dunkelheiten unseres Lebens erleuchten kann". Der Papst meint mit „Nicht austreten" ausdrücklich auch die Einheit mit ihm: „Das Herz des Hirten von Rom schlägt für euch alle! Verlaßt die Herde des guten Hirten nicht!"

Altbekanntes ein weiteres Mal wiederholt

Einen ganz besonderen Platz bei all seinen Stationen in Österreich nahm für den Papst die *Jugend* ein. In allen Predigten sprach Johannes Paul II. die Jugendlichen direkt an: „Der Papst zählt auf euch! Ihr seid das Kapital des guten Hirten! Ihr seid ein Brief Christi, seine Visitenkarte!" Prompt wurden diese Aufforderungen von kleinen, aber offensichtlich straff organisierten Gruppen mit Sprechchören oder Liedern beantwortet. Diese Gruppen wurden vom Neokatechumenat, von Opus Dei und diversen charismatischen Gruppierungen gestellt. Einige Tage nach dem Papstbesuch kritisierte der österreichische Jugendbischof *Paul Iby* aus Eisenstadt das zurückhaltende Auftreten der Katholischen Jugend während der Papst-Visite und sagte, er habe vor allem die konzentrierte und repräsentative Anwesenheit der offiziellen Jugendbewegung der Kirche vermißt. Der Papstbesuch sei hingegen von den sogenannten „neuen Gemeinschaften" dominiert gewesen. Einigen dieser Gruppen sei es offenkundig darum gegangen, sich darzustellen, an manchen Orten seien sie auch „ein Aufputz" gewesen.

In dieser Atmosphäre nahm sich der Papst keine Zeit, zur österreichischen Kirchenkrise, die er in kunstvollen Umschreibungen immer wieder indirekt ansprach, offen und klar wenigstens in einigen Worten Stellung zu nehmen. Noch bei seiner letzten Generalaudienz in Rom hatte Johannes Paul II. gesagt, die Kirche in Österreich habe eine „Zeit des Leidens" hinter sich. Näheres kam nicht über seine Lippen. Der aus Polen stammende und seit einiger Zeit in Innsbruck lehrende Dogmatikprofessor *Józef Niewiadomski* erklärte dazu in einem Fernseh-Interview, der Papst sei lange einseitig über die Lage in Österreich informiert worden. Er nannte in diesem Zusammenhang die guten Beziehungen von Bischof Krenn zum „Umfeld des Heiligen Vaters". Dadurch sei es zu einer falschen Kirchen- und Ernennungspolitik vatikanischer Behörden in Österreich gekommen. Eine der verhängnisvollsten Konsequenzen sei es gewesen, daß sich der österreichische Katholizismus in der Folge in eine beispiellose Sackgasse verrannt hat: „Groer und Krenn sind hier wichtiger als der liebe Gott."

Tatsächlich kam es während des Papstbesuches zu dem erstaunlichen Phänomen, daß zahlreiche Katholiken, aber auch die meisten Medien die Ansprachen und Handlungen des Papstes in erster Linie danach bewerteten, ob sie als Erfolg oder als Niederlage von Groer und Krenn betrachtet werden könnten. Auf diese Weise ist es zu einer *Pathologisierung des kirchlichen Lebens* gekommen, die alle Befürchtungen übertrifft. Deswegen jetzt nur die Österreicher zu schelten, scheint etwas zu kurzschlüssig zu sein. Denn die Katholiken in Österreich mußten sich Woche für Woche, Monat für Monat, Jahr um Jahr mediale Enthüllungen über den Kardinal und den Erzbischof ihrer Hauptstadt gefallen lassen, ohne auch nur einen einzigen Satz entgegnen zu können, da sich der Betroffene ins Schweigen flüchtete, Rom aber keinen Finger zur Klärung des Sachverhaltes rührte.

Dann endlich kam eine Visitation, der Kardinal wurde für die Zeit des Papstbesuches nach Sachsen verschickt und soll jetzt wieder zurückkommen. Es gibt keine Klärung und keine Klarstellung. Bischof Krenn aber hat jahrelang jede Untersuchung mit Erfolg verhindert. Er hat sich mit dem Domkapitel seiner Diözese und auch mit den meisten Äbten in seinem Bistum zerstritten. Am Vorabend des Papstbesuches warf ihm sein Vorgänger, Altbischof *Franz Zak*, einen „Gipfelpunkt der Heuchelei" vor. Aber zu Beginn der Papstmesse in St. Pölten nannte Bischof Krenn den Namen von Kardinal Groer und forderte alle auf, für ihn zu beten. Das sind Provokationen, die das Nervenkostüm der Kirche in Österreich jahrelang bis zur Unkenntlichkeit zerfetzten, ohne daß es erkennbare Reaktionen aus Rom gab. Und der Papst schwieg und prolongierte damit diese künstlich herbeigeführte Kirchenkrise. Mit Altbischof Franz Zak kann man fragen: „Wo bleiben hier Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe?"

Diese außergewöhnliche und besorgniserregende Situation war es wohl, die den Kardinal von Wien, Erzbischof *Christoph Schönborn*, bewogen hat, zu Beginn der Papstmesse

auf dem Heldenplatz eine kurze Begrüßungsansprache zu halten, wie sie in dieser Form ziemlich einmalig sein dürfte. Der Kardinal sprach nämlich die Kirchenkrise in Österreich ganz unverblümt an und sagte, das Vertrauen vieler Menschen in Österreich in den Papst und in die Bischöfe sei erschüttert: „Nicht wenige fühlen sich von den Hirten nicht verstanden und in ihren Sorgen übergangen. All das ruft nach gegenseitiger Versöhnung und Vergebung, nach Umkehr und Erneuerung." Mit diesen Worten hatte Schönborn ganz gewiß unzähligen Katholiken aus der Seele gesprochen.

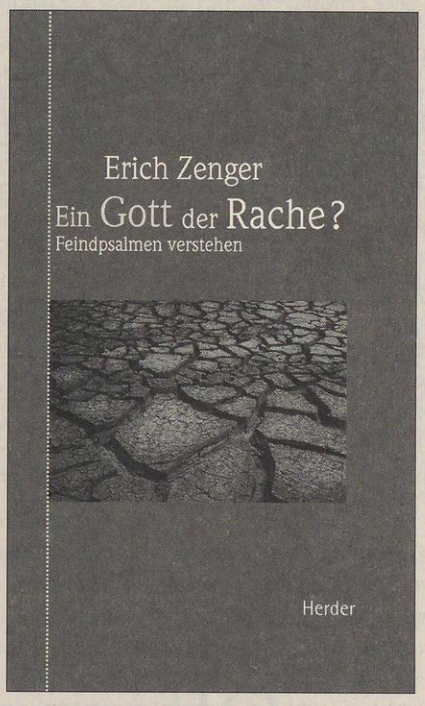
Päpstliches Lob für den „Dialog für Österreich"

Wenige Stunden später, beim gemeinsamen Mittagessen des Papstes mit den österreichischen Bischöfen, ging Johannes Paul II. auf die Kirchenkrise in Österreich zum ersten Mal direkt ein und erinnerte daran, daß die österreichischen Bischöfe „unter vielerlei Hinsicht geprüft worden" seien. Wörtlich hieß es in dieser sehr persönlichen Ansprache: „Selbst wenn dies nicht der Augenblick ist, eine allgemeine Wertung vorzunehmen, möchte ich euch dennoch versichern, daß ich euch in dieser ganzen Zeitspanne mein besonderes Gebetsgedenken geschenkt habe. Als Wegbegleiter in bedrängter Zeit hat mein Herz in Rom unablässig für euch geschlagen, denen die Hirtensorge in diesem geschätzten Land übertragen ist. Wenn ich vor dem Allerheiligsten innehielt, habe ich euch oft vor den Herrn getragen und dabei die Priester, Diakone und Mitarbeiter in der Seelsorge sowie die euch anvertrauten Männer und Frauen, alt und jung, Glaubende, Zweifelnde und Verunsicherte eingeschlossen. Diese ständige Nähe im Geist kann ich nun durch meine Anwesenheit bei euch auch sichtbar unter Beweis stellen. So sollt ihr noch mehr spüren, mit welcher Anteilnahme ich euch zur Seite stehe."

Gleichzeitig ermutigte Johannes Paul II. die Bischöfe zu einem aufrichtigen und offenen Dialog in der Kirche. Dieser Dialog dürfe kein unverbindliches und oberflächliches Gespräch sein, sondern ein „gemeinsames Finden und Anerkennen der Wahrheit". Er werde nur dann gelingen, wenn er von Aufrichtigkeit und Freimut, aber auch vom Willen zur Selbstkorrektur getragen sei. Vor Machtansprüchen, Drohungen und Diktaten warnte der Papst ausdrücklich. Von den Bischöfen verlangte Johannes Paul II., sie sollten das richtige Verhältnis zwischen der eigenständigen Amtsführung jedes einzelnen Bischofs und nötiger Gemeinsamkeit finden. Die Bischöfe in Einheit untereinander bildeten „das volle Subjekt des Hirtendienstes in der Kirche. Andernfalls zerfällt das einzige Lehramt Jesu Christi in ein Vielerlei einzelner Stimmen."

Auf zwei Gefahren für den Dialog wies der Papst besonders hin. Die erste Gefahr liege im Machtanspruch: „Die bereichernde Andersheit wird zum kämpferischen Gegensatz, der die Bühne der eigenen monologischen Selbstdarstellung sucht. Zwischen die Gesprächspartner tritt eine kalte Mauer,

Die Feindpsalmen
von Erich Zenger
kenntnisreich
erklärt



Neuausgabe: 192 Seiten, Paperback,
DM 24,80 /öS 181,– /SFr 24.–
ISBN 3-451-26630-X

Eine meisterhafte Einführung in die am häufigsten verdrängten Gebetstexte der Bibel: die Feindpsalmen. Ihre aggressiven Töne stören das christliche Empfinden, scheinen weit entfernt von Jesu Gebot der Nächsten- und Feindesliebe. Unvoreingenommen wendet sich Erich Zenger diesen oft als ärgerlich empfundenen Versen zu. Kenntnisreich und anschaulich zeigt er, was es mit den oft mißverstandenen Feindpsalmen auf sich hat: Sie sind Instrumente, Rachegedanken und Feindbilder zu entlarven und gleichzeitig die Vision von einem Leben ohne Gewalt aufrechtzuerhalten.

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

die in sich geschlossene Welten voneinander trennt." Nach dieser Darstellung, die die kontroversen Gegebenheiten im innerkirchlichen Leben Österreichs recht treffend charakterisiert, nannte der Papst als zweite Gefahr eine unzureichende qualifizierte oder zu wenig vorbereitete Öffentlichkeit. Der Papst schloß mit den Worten: „Gebt den Dialog nicht auf! Auch in Zukunft werde ich euch im Gebet nahe sein: Laßt alle eins sein, damit Österreich glaube!"

Dieses päpstliche Lob für den „Dialog für Österreich", den vor allem Bischof *Johann Weber* gegen zähe Widerstände durchsetzte, war wichtig, da vom 23. bis 26. Oktober in Salzburg ein gesamtösterreichischer Delegiertentag unter Einschluß aller Strömungen und Gruppierungen des österreichischen Katholizismus stattfinden wird. Bei dieser Gelegenheit sollen die nächsten Schritte zur Überwindung der österreichischen Kirchenkrise besprochen werden. Einen Tag nach dem Papstbesuch trat dann Bischof Weber als Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz zurück. Er hatte in den vergangenen Jahren unter widrigsten Umständen und oft unbedankt die Stellung gehalten und unzumutbare Machtansprüche verhindert. Jetzt wurde Kardinal Schönborn in diese Funktion gewählt.

So wichtig das alles war und ist – die eigentliche Wirkung des Papstbesuches auf viele Menschen dürfte im Zeichenhaften gelegen haben. Unvergeßlich zum Beispiel die Szenen im Dom zu Salzburg, wo sich Johannes Paul II. buchstäblich an Kinderhänden in das Kircheninnere vorhangelte und dabei Jungen wie Alten, mit besonderer Zärtlichkeit aber behinderten Menschen über den Kopf strich. Gerade in einer Zeit, in der ein rücksichtsloser, ökonomisch bestimmter Neodarwinismus modisch geworden ist und oft nur die Starken, Tüchtigen und Erfolgreichen zählen, war dies ein menschlich berührendes Zeichen, das mehr als tausend Worte aussagte.

Nicht weniger bewegend verlief der Besuch des Papstes in einem Hospiz für Schwerkranke und Sterbende in Wien, wo der Papst in all seiner Gebrechlichkeit Trost spendete. Auf diese Weise ist das Paulus-Wort deutlich geworden: „In meiner Schwäche bin ich stark." Das ist auch über den Bildschirm herübergekommen und genau das hat viele Menschen bewegt. Ein Indiz dafür: Trotz der relativ geringen Teilnehmerzahlen bei diesem Papstbesuch haben die Übertragungen im Fernsehen mehr Zuschauer gefunden als die gleichzeitig stattfindende Fußball-Weltmeisterschaft.

Fritz Csoklich

Offener Streit in Italien

Politische Kontroverse um ethische Fragen und kirchliche Interessen

Die Kirche hat in Italien in den letzten Jahren in der Öffentlichkeit an Vertrauen und Ansehen gewonnen. Gleichzeitig gibt es aber Reibungsflächen zur Politik der gegenwärtigen Regierung unter Romano Prodi. Im Hintergrund stehen Auseinandersetzungen um die Frage, ob sich die früher in der DC gegebene politische Einheit der Katholiken in anderer Form wiederbeleben läßt.

In Italien gibt es seit Monaten offenen Streit zwischen der Kirchenführung und der von dem katholischen Wirtschaftsprofessor und ehemaligen Chef des Staatskonzerns IRI, *Romano Prodi,* geführten Mitte-Links-Regierung. Daran beteiligt sind sowohl führende Köpfe im Episkopat wie vatikanische Stellen. Indirekt oder auch direkt darin involviert ist der Papst selbst. Ungewöhnlich daran ist nicht nur die zeitweise Heftigkeit des Schlagabtauschs; irritierend, wenigstens auf den ersten Blick, ist auch die „Schlachtordnung". Gerät dabei doch vor allem eine politische Formation ins Visier bischöflicher Autoritäten und vatikanischer Stellen, deren Katholischsein und deren kirchliche Ergebenheit gemeinhin nicht in Frage steht.

Gemeint ist der Teil der ehemaligen Christdemokraten, der sich als *Partito Popolare Italiano*, als Italienische Volkspartei, dem Mitte-Links-Bündnis „Ulivo" angeschlossen hat und zusammen mit der PDS, den aus der ehemaligen KPI hervorgegangenen Linksdemokraten, und den Grünen die gegenwärtige Regierung bilden. Ungewöhnlich ist auch, daß sich der Ministerpräsident selbst, der den Ulivo seinerzeit ins Leben gerufen und zum Sieg geführt hat und der persönlich der Popolaripartei zuzurechnen ist, auch wenn er keinerlei Parteiamt bekleidet, sich aus dem nicht zuletzt für ihn selbst peinlichen Gezerre bislang heraushalten konnte.

Dabei können die in Frage stehenden Streitthemen für das Kirche-Staat-Verhältnis klassischer gar nicht sein. Begonnen hat es ursprünglich mit kirchlicher Kritik an der *Drogenpolitik* der Regierung und an diversen Substitutionsexperimenten einzelner lokaler und regionaler Gebietskörperschaften. Inzwischen aber stehen weit zentralere Themen zur Debatte. Es geht um die Schule, um die Familie, um Ehe und Sexualität im Zusammenhang mit der zeitgenössischen Fortpflanzungsmedizin, um Embryonenschutz, um künstliche Befruchtung u.a.m.; alles Themen, die seit Jahren überall unter dem etwas nebulosen Stichwort „Werte" abgehandelt oder in Italien auch als „scelte morali", als „moralische Optionen

des Landes" begriffen werden. Lauter Grundsatzfragen also, die vor allem das Verhältnis von Politik, Ethik und Recht und im Falle der Schule neben dem Verhältnis von Staat und Gesellschaft auch handfeste kirchliche Interessen berühren.

Zu allen drei Themenkomplexen – Schule, Familie, Elternschaft – befinden sich zur Zeit *Gesetzesentwürfe* in unterschiedlichen Stadien parlamentarischer Behandlung. Beim Thema Schule steht vor allem die Gleichstellung der privaten, allergrößtenteils katholischen Schulen mit den staatlichen im Vordergrund. Private Schulen sind in der Regel auch in Italien staatlich anerkannt oder können sich um die staatliche Anerkennung bemühen. Es gibt aber für die katholischen Schulen – das sind knapp sieben Prozent aller Schulen – wie auch für die wenigen sonstigen Privatschulen – Teilsubventionen im örtlichen und regionalen Bereich, aber keine staatliche Finanzierung. Die Kirche will diesen Zustand nicht mehr länger hinnehmen. Der Papst selbst beklagte vor der letzten Vollversammlung der Italienischen Bischofskonferenz im Mai die Nichtfinanzierung durch den Staat als „unglückliche Anomalie", die Italien keine Ehre mache.
Und der Vorsitzende der Bischofskonferenz sekundierte ihm bei gleichem Anlaß mit der Feststellung: Im Unterschied zu anderen großen europäischen Nationen sei die freie Schule in Italien praktisch in ihrer Existenzfähigkeit behindert (vgl. „Osservatore Romano", 22./23.5.98). Die Ulivo-Regierung ist bereit, den Staat an der Finanzierung auch der Privatschulen zu beteiligen. Der jetzt im parlamentarischen Verfahren befindliche Gesetzesentwurf sieht eine entsprechende Regelung vor. Eine volle Gleichstellung der privaten Schulen mit den öffentlichen wird sich aber durch die gegenwärtige Koalition kaum erreichen lassen, zumal die Altkommunisten von der Rifondazione Comunista, auf deren Stimmen der Ulivo in der Abgeordnetenkammer angewiesen ist, sie entschieden ablehnt, u. a. mit der Begründung, die „Parität" schade der öffentlichen Schule und privilegiere die Reichen.

Streitthemen, die klassischer nicht sein könnten

Es geht bei der Schulfrage aber keineswegs, wie in der öffentlichen Polemik gelegentlich der Eindruck entstand, allein und auch nicht in erster Linie um die Finanzierung der Privatschulen. Vielmehr ist in Italien zur Zeit eine *umfassende Schul- und Bildungsreform* im Gange, die zum einen die Organisation zum anderen die Bildungsinhalte betrifft: Das Pflichtschulalter wird auf 16 Jahre erhöht; die Lehrerausbildung wird von den bisherigen Seminaren und Bildungsanstalten in akademische Strukturen überführt. Das Abitur wird neu zugeschnitten; die in den Grund- und weiterführenden Schulen zu vermittelnden „essentiellen Wissensstoffe" sollen neu festgelegt werden. In dem Zusammenhang wird von kirchlicher Seite beklagt, daß in den bisherigen Kommissionsarbeiten Religion und speziell das Christentum als kulturstiftende Kraft zu wenig berücksichtigt würden. Und man befürchtet eine weitere Marginalisierung der „Religionsstunde", die zwar konsequent einmal in der Woche bereits ab dem Kindergarten stattfindet, aber schon jetzt unzureichend in den Schulalltag integriert ist, und auch um Ausbildung und schulische Stellung der Religionslehrer.

Aber weit heftiger noch als um die Schulfrage wurde in den letzten Monaten um Familien- und Prokreationsfragen gestritten, soweit es sich dabei um Grundsatzfragen der christlichen Ethik handelt und soweit Gesetzgebungsbemühen und ethische Anforderungen dabei in Gegensatz geraten. Die geplante Neuregelung der Familienbeihilfen (Kindergeld und steuerliche Erleichterungen) soll auf die nichtehelichen Lebensgemeinschaften ausgedehnt werden. Darin sehen die kirchlichen Partner im Streit einen Anschlag auf das Wesen der Familie als Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Ein Kompromißvorschlag sieht vor, daß nur nichteheliche Gemeinschaften mit Kindern ehelichen Gemeinschaften mit Kindern gleichgestellt werden. Dies ist den Kommunisten und den Grünen aber zu wenig, sie wollen die volle Gleichstellung der Unverheirateten mit den Verheirateten, und die kirchliche Seite sieht auch darin einen Ansatz zur „Zerstörung von Ehe und Familie".
Bei der Fortpflanzungsmedizin geht es in erster Linie um die gesetzliche Regelung der künstlichen Befruchtung. Auch die kirchlichen Kontrahenten wenden sich nicht gegen eine im übrigen längst überfällige gesetzliche Regelung. Diese sieht aber u. a. die rechtliche Zulässigkeit auch der heterologen Insemination vor. Die kirchliche Seite hält dies für völlig inakzeptabel. Es sei nicht nur ethisch verwerflich, sondern auch im Widerspruch zur Verfassung, wie übrigens die Gleichstellung von ehelichen und unehelichen Gemeinschaften auch.

Zu all diesen Streitpunkten gesellt sich als für sich allein schon beherrschendes Thema die *Abtreibungsfrage.* Im vergangenen Mai waren es zwanzig Jahre seit Inkrafttreten des neuen Gesetzes über den Schwangerschaftsabbruch – eine weitmaschige Indikationenregelung, die den Schwangerschaftsabbruch während der ersten drei Monate praktisch straffrei gibt, mit einer ebenfalls weitmaschigen medizinischen wie sozialen Indikation (vgl. HK, Juli 1978, S. 337). Das Referendum vom Mai 1981 – es fand wenige Tage nach dem Attentat auf Johannes Paul II. statt – durch das das Gesetz zu 67,9 gegen 32,1 Prozent der Abstimmenden bestätigt wurde, hat den Papst wie die Bischöfe tief enttäuscht und wirkt bis heute wie ein Trauma. Wie stark das Trauma nachwirkt, zeigt der massive Vorwurf des Papstes bei einer Audienz Ende Mai für die italienische „Bewegung für das Leben", in Italien seien in den letzten 20 Jahren „begünstigt durch das Gesetz" 3,5 Millionen Kinder „weggeschafft" worden – über die Zahl derer hinaus, die heimlich beseitigt worden seien.
Es war der gleiche Ton, den Kardinal Ruini schon Tage vorher bei der Eröffnung der Vollversammlung des Episkopats angeschlagen hatte, als dieser feststellte, Millionen menschlicher Wesen hätten wegen Abtreibung nicht zur Welt kommen können, und wie der Papst energisch eine Änderung

des Gesetzes 194, des italienischen § 218, forderte, während fast zur gleichen Zeit einer der führenden Bevölkerungswissenschaftler des Landes, *Massimo Livi Bacci*, in einem Gespräch mit dem „Corriere della Sera" (24.5.98) die Behauptung wagte, die Zahl der Abtreibungen seien in Italien seit Bestehen des Gesetzes von rund 200 000 auf 120 000 jährlich zurückgegangen.

Polemiken und Klarstellungen zweier Kardinäle

Die Äußerungen des Papstes wie die des Konferenzvorsitzenden hätten trotz des scharfen Tons vermutlich weit weniger Furore gemacht, wären sie nicht vom „Osservatore Romano" und vom „Avvenire", der offiziösen Tageszeitung des Episkopats, kampagnenmäßig begleitet worden. Kampagnen, in denen die Katholiken in der Regierungskoalition, in erster Linie die Vertreter der PPI, mit Vorwürfen überhäuft wurden, als ob besonders sie und die gegenwärtige Koalition insgesamt an allem Schuld wären: an den hohen Abtreibungszahlen, an einer schlechten Familienpolitik, am mangelnden Einsatz für die katholischen Schulen und an den herrschenden libertären Vorstellungen von Ehe und Familie. Einzeln wurde bei Bischöfen und Kommentatoren sogar die Forderung laut, die Vertreter der Popolari-Partei sollten der Glaubwürdigkeit als Katholiken wegen die Mitte-Links-Koalition verlassen, während die kirchliche Kritik an der Regierung und den sie stützenden Parteien der Mitte-Rechts-Opposition, in der das katholische Gewissen gewiß nicht schneller schlägt als in der Ulivo-Koalition, eine höchst willkommene Gelegenheit bot, um sich der Kirche und vor allem den katholischen Wählern als die kirchenfreundlichere Alternative zu empfehlen.
Was Wunder, daß Popolari-Chef *Franco Marini* wie einigen seiner Gefährten öffentlich der Kragen platzte, und Marini sich nicht nur heftig gegen die „Vereinnahmung" des Papstes zu politischen Zwecken wehrte, sondern seinerseits die bischöflichen Kontrahenten samt deren publizistischen Verstärkern zur Ordnung rief. Dem „Avvenire" empfahl er, es mit der Wahrheit etwas genauer zu nehmen und sich nicht schlicht als „Hausorgan" der Berlusconi-Partei zu gerieren. Den „Osservatore Romano" fragte er, ob es Aufgabe des Vatikanblattes sei, politische Polemik auf niedrigstem Niveau zu betreiben. Und für seine Partei stellte er trocken fest, die Popolari bekennten sich zur Lehre der Kirche als verbindlichen Bezugspunkt. In allem übrigen aber seien auch die Bischöfe „Menschen wie wir und können irren, sobald sie den Bereich der Lehre verlassen und politisch argumentieren" (vgl. dessen Interview mit dem „Corriere della Sera" vom 5.6.98).

Marinis „Klarstellung" brachte allerdings noch lange nicht das Ende der Debatte, sondern heizte die Auseinandersetzung zusätzlich an – mit einer Menge unqualifizierter Spekulationen von Politikern und Medienleuten im Gefolge, so daß der Popolarichef Tage später den Sinn seiner Äußerungen noch mehrmals „erklären" mußte (vgl. u. a. „La Repubblica, 3.7.98). Als so ungewöhnlich wurde es in der italienischen Öffentlichkeit offensichtlich empfunden, daß ein katholischer Politiker kirchenoffiziöse Presseorgane und gar Bischöfe öffentlich zurechtweist.
Eine der produktiven Folgen von Marinis Temperamentsausbruch war allerdings ein sehr klares Wort *des* Kardinals, der in Italiens Episkopat nach wie vor eine intellektuelle Sonderstellung einnimmt und dessen Wort weit über seine Diözese hinaus kaum weniger aufmerksam gehört wird als die Reden des Konferenzvorsitzenden und des Papstes. Kardinal *Martini*, der Erzbischof von Mailand, nahm seinen Auftritt vor Dozenten und Hörern von Einrichtungen für politische und soziale Bildung seiner Diözese Mitte Juni zum Anlaß, den Kern der Auseinandersetzung grundsätzlich anzugehen und durch die nötige Unterscheidung bei Sachverhalten und Zuständigkeiten zu entschärfen. (Vgl. den Wortlaut in „il regno", 1.7.98).
In allem Streit, unterstrich der Kardinal, gelte es auseinanderzuhalten:
– Grundsatzfragen, die die Formulierung und Interpretation ethischer Prinzipien betreffen, wie die Nichterlaubtheit von Abtreibung oder künstlicher Befruchtung, die Freiheit der Schule, das Subsidiaritätsprinzip u.ä.;
– Tatsachengesichtspunkte: z. B. ob ein bestimmtes Gesetz verfassungsgemäß sei oder nicht;
– Fragen des Gesetzgebungsverfahrens, damit die Art und Weise, wie in einer Demokratie ethische Prinzipien in Gesetze überführt werden;
– Fragen, die das Für und Wider politischer Optionen betreffen, z. B. die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Koalition oder die Entscheidung für oder gegen den „bipolarismo".

Dann stellte Martini fest:

1. Es gelte klar zu unterscheiden zwischen unveränderlichen ethischen Prinzipien und politischem Handeln. Letzteres müsse sich zwar wohl an ersteren orientieren, könne die ethischen Prinzipien aber nicht direkt umsetzen, sondern seine Aufgabe sei „die konkret mögliche Verwirklichung des Gemeinwohls in einer gegebenen Situation". Zur Verdeutlichung dieses Punktes berief Martini sich auf Nr. 73 von „Evangelium vitae", wo der Papst in bezug auf die verschiedenen Gesetzgebungen zur Abtreibung feststellte, es sei für einen Abgeordneten moralisch legitim einem weniger guten Gesetz zur Vermeidung eines noch schlimmeren zuzustimmen.

2. Wenn Bischöfe sich öffentlich äußern, tun sie es, um die ethischen Prinzipien zu verteidigen und nicht um konkrete Hinweise für politische Lösungen zu geben. Dies sei Sache der in der Politik tätigen Christen.

3. Wenn die Bischöfe öffentlich und amtlich sprechen, tun sie es einzeln für ihre Diözesen oder in Form von Gemeinschaftsentscheidungen der Bischofskonferenz („con decisioni assembleari della Conferenza episcopale"). Bischöfe identifizieren sich mit keinem Presseorgan, auch wenn sie

speziell solche Publikationen fördern, die gezielt für die ethischen Grundsätze eintreten. Und soweit einzelne Bischöfe sich nicht zu ethischen Prinzipien oder zu notwendigen Folgerungen daraus äußerten, seien ihre Beiträge nach dem Wert ihrer Begründungen zu beurteilen.

4. und 5. Ob ein Gesetz der Verfassung entspreche oder nicht, könne weder nach konfessionellen noch nach politischen Kriterien festgestellt werden, sondern nur durch eine saubere juristische Exegese – dies gelte auch für die Verfassungsgemäßheit oder -nichtgemäßheit der heterologen Insemination. Dabei müsse genau unterschieden werden zwischen ethischem Prinzip und seiner Verankerung oder Nichtverankerung in der Verfassung. Das ethische Prinzip aber gelte selbstverständlich unabhängig davon, ob es Inhalt der Verfassung sei oder nicht. Gerade deswegen sei es notwendig zu bekräftigen, daß der in Frage stehende Gesetzentwurf zur künstlichen Befruchtung ethische Prinzipien, z. B. das Recht des Kindes auf Familie und persönliche Identität verletze.

Und schließlich 6. sowie 7.: Nicht Lärm und Emotionen hülfen weiter, sondern verantwortliche moralische und politische Reflexion, und immer müsse man sich vor politischen, parteipolitischen und machtpolitischen Instrumentalisierungen hüten.

Kardinal Ruini reichte zwei Wochen später im „Avvenire" (30.6.98) ebenfalls eine Klarstellung nach. Auch Ruini warnte vor politischer Instrumentalisierung. Auch er unterstrich – indirekt auf Martini Bezug nehmend – den Unterschied zwischen lehramtlichen Äußerungen von Bischöfen und Beiträgen der Presse. Aber auch Presseorgane müßten im Sinne der lehramtlichen Darlegung ethischer Prinzipien sich mitten in der kulturellen und politischen Debatte frei bewegen können. Und zur Unterscheidung zwischen ethischen Prinzipien und deren Verwirklichung im politischen Prozeß wollte er doch deutlich festgehalten haben: Es genüge nicht eine grundsätzliche Orientierung an der kirchlichen Unterweisung, sondern diese müsse auch „im Zusammenhang der konkreten historischen Situation beachtet werden"; nur so könnten Katholiken kreativ und innovativ sein.

Die Kirche bewegt sich auf schmalem Grat

Solche Klarstellungen, die auch einen Blick in das tatsächliche Meinungsbild im italienischen Episkopat erlauben, und mit denen katholische Politiker in den verschiedenen politischen Formationen gut leben können, wären kaum notwendig gewesen, und der Streit wäre trotz der ethischen und politischen Bedeutung der Streitthemen wohl kaum so temperamentvoll geführt worden, befände sich Italien zur Zeit nicht in einer politisch besonders schillernden Entwicklungsphase.
Zum einen ist auf Grund eines noch unvollständigen Mehrheitswahlrechts (vgl. dazu auch HK, Juli 1998, S. 330) aus dem italienischen Vielparteienkonglomerat ein noch unvollendetes, in seinen Haltestrukturen brüchiges Zweilagersystem, eben der sogenannte „bipolarismo" entstanden. Dieser wird mehrheitlich als Fortschritt angesehen. Ministerpräsident Prodi hat sich ihm ganz verschrieben als dem einzigen möglichen Weg zu einer „vollständigen" Demokratie. Seine Verwirklichung und Stabilisierung ist neben der inzwischen realisierten Teilnahme am Euro-Europa Prodis wichtigstes Ziel. Erreichbar ist es freilich nur durch eine – einstweilen gescheiterte – Neuordnung der verschiedenen Verfassungsorgane und durch eine – noch mögliche – weitere Wahlrechtsreform hin zum reinen Mehrheitswahlrecht.

Zum anderen wächst die Unzufriedenheit über den „bipolarismo" vornehmlich bei den kleinen Partnern der beiden großen politischen Formationen. Daher der Ruf nach einem neuen, möglichst „transversalen", jedenfalls wirkungsvollerem „Zentrum", in dem sich die verschiedenen Nachfolgeparteien der ehemaligen DC mit den Resten der Koalitionspartner von einst (Liberale, Republikaner, Sozialisten) versammeln könnten. Die Gründung der „Unione Democratica per la Repubblica" durch den früheren Staatspräsidenten *Francesco Cossiga,* zu der inzwischen rund 50 Abgeordnete der beiden Kammern gestoßen sind, deutet und strebt in diese Richtung. Manche träumen gar von der „Rückkehr der DC" oder wenigstens von einer Rückkehr der „Democristiani".

Dazu wird es nicht kommen. Dafür fehlen die kreativen Kräfte und die durchsetzungsfähigen Führungspersönlichkeiten. Aber die Kirche Italiens ist in diesen Gärungsprozeß tief verstrickt. Viele führende Kirchenleute haben den Untergang der DC noch nicht verarbeitet. Von der einstigen – immer ein wenig fiktiven – „politischen Einheit der Katholiken" möchten sie wenigstens eine wie immer geartete „Einheit der Katholiken in der Politik" retten (vgl. dazu „il regno", 15.6.98, S. 370). Rücksicht der katholischen Gruppierungen in den verschiedenen Lagern auf die jeweiligen Koalitionsbindungen ist unvermeidlich. Kirchlicherseits fürchtet man deswegen nicht nur für ein glaubwürdiges Verhalten von Katholiken; es fehlt der Kirche auch ein politischer Ansprechpartner, der zumindest von den Machtverhältnissen her in der Lage ist, auf ihre Interessen und Vorstellungen Rücksicht zu nehmen.
Vielleicht ist man gerade deswegen geneigt, die machtpolitische Schwäche des katholischen Teils in der regierenden Koalition zu geißeln oder auch zu nutzen, um bei den größeren Formationen der gegenwärtigen Opposition um so mehr Resonanz zu finden. Im Zweifelsfall erhofft man sich von dem nationalen, konservativen und wirtschaftsliberalen Spektrum von Mitte-Rechts ohnehin mehr als von einem schwachen Sozialkatholizismus im Bündnis mit den sozialdemokratisch gewendeten einstigen Eurokommunisten, obwohl sich die gegenwärtige Koalition gerade bei der Schul- und bei der Familienpolitik unvergleichlich mehr anstrengt, den Anliegen der Kirche gerecht zu werden, als die einstige DC mit ihren – zugegeben – immer sperrigen „laizistischen" Koalitionspartnern.
Die Kirche Italiens bewegt sich damit allerdings auf einem für sie selbst gefährlichen Terrain. Im Gegensatz zu einem

gesamteuropäischen Trend hat die Kirche in Italien im Verhältnis zu allen anderen Institutionen in den letzten Jahren an Vertrauen und Ansehen gewonnen. Der eingefleischte bürgerliche und auch proletarische Antiklerikalismus ist fast ganz verschwunden, findet sich höchstens noch bei einigen kämpferisch „laizistischen" Intellektuellen und in Resten bei den Altkommunisten. Überfordert die Kirche das „laikale" Italien durch allzu forsches politisches Auftreten, kann sie die erstorbenen Geister von einst rascher wiedererwecken, als ihr und der Sache, die sie vertritt, guttut. *Andrea Dallago*

„Geistliche Inseln bilden"

Ein Gespräch mit Pater Dietger Demuth, dem Vorsitzenden der Vereinigung Deutscher Ordensobern

Nachwuchsmangel und Rückzug aus traditionellen Arbeitsfeldern bestimmen die Situation der meisten Ordensgemeinschaften in Deutschland und anderen Ländern Europas. Wie kommen die Orden mit dieser Entwicklung zurecht? Welche Impulse gehen von ihnen heute für Kirche und Gesellschaft aus? Darüber sprachen wir mit P. Dietger Demuth, Vorsitzender der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO) und Provinzial der Kölner Provinz der Redemptoristen. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Pater Demuth, vor kurzem hat die Vereinigung Deutscher Ordensobern in Anwesenheit von kirchlicher und politischer Prominenz ihr hundertjähriges Bestehen festlich begangen. Aber gibt es derzeit für die Orden gerade auch in Deutschland, aber auch in anderen Ländern des westlichen Europa, überhaupt etwas zu feiern?

Demuth: Unser Jubiläum galt zunächst einmal der dankbaren Erinnerung. Schließlich kann sich die Geschichte der Vereinigung Deutscher Ordensobern durchaus sehen lassen. Am Anfang kamen die Oberen der Missionsorden zusammen; schon damals standen also weniger die eigenen Interessen der Orden im Vordergrund als ihr Zeugnis in anderen Teilen der Welt. Unter der nationalsozialistischen Herrschaft haben die Orden dann eine sehr respektable Rolle gespielt, nicht zuletzt durch den Ordensausschuß, der für eine härtere Position der katholischen Kirche gegenüber dem Regime eingetreten ist und die Bischöfe zu energischerem Handeln drängte. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte wieder ein guter Neuanfang gesetzt werden. Es ist auch heute wichtig, daß es einen Zusammenschluß wie den VDO gibt, der der gegenseitigen Information dient und auch Anliegen und Interessen der Orden gegenüber bischöflichen Stellen und gegenüber dem Staat vertreten kann. Es sind auch viele gute gemeinsame Initiativen der Orden entstanden; denken Sie nur an das Institut für missionarische Seelsorge und Spiritualität.

HK: Die Leistungen der Vergangenheit in allen Ehren – aber beim Blick auf Gegenwart und absehbare Zukunft muß es vor allem angesichts des massiven Nachwuchsmangels in vielen Ordensgemeinschaften den Verantwortlichen doch angst und bange werden …

Demuth: Trotz aller Schwierigkeiten sind die Orden auch heute noch eine wichtige Stimme innerhalb der Kirche in Deutschland. Immerhin gehören den verschiedenen Priesterorden in Deutschland insgesamt noch über 7000 Mitglieder an; das ist doch ein beträchtlicher Faktor für das kirchliche Leben und die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. Natürlich dürfen wir den zahlenmäßigen Rückgang und die damit verbundenen Probleme nicht beschönigen. Aber gleichzeitig sollten wir in der Kraft des Glaubens und im Bewußtsein dessen, was wir nach wie vor leisten, darauf setzen, daß der Beitrag der Orden unverzichtbar ist. Lebendigkeit ist ja auch nicht allein oder nicht in erster Linie eine Frage der Mitgliederzahlen. Zwar sind Umstrukturierungen innerhalb der einzelnen Ordensgemeinschaften unumgänglich, aber auch in kleinerem Rahmen kann eine Gemeinschaft sinnvoll arbeiten und auf ihr Umfeld ausstrahlen. Im übrigen gilt ja für die Kirche in Deutschland insgesamt, daß die Zahlen kleiner werden und sie sich darauf erst einstellen muß.

„Es wäre falsch, sich in Selbstvorwürfen zu ergehen"

HK: Aber je mehr Niederlassungen aufgegeben werden müssen, je geringer die Präsenz von Ordensleuten auf ihren klassischen Arbeitsfeldern wird, desto weniger sind die Orden in Kirche und Gesellschaft sichtbar. Kann das nicht zu einer verhängnisvollen Abwärtsspirale führen?

Demuth: Die Orden sind wie alle anderen Teile der Kirche dem gewaltigen gesellschaftlich-kulturellen Wandel ausgesetzt, sie können sich der gesellschaftlichen Großwetterlage

nicht entziehen. Deshalb wäre es auch falsch, sich in Selbstvorwürfen zu ergehen. Nehmen Sie unsere Ordensprovinz: Die Mitbrüder, die in Indonesien arbeiten, sind weder schlechtere noch bessere Ordensleute als die Redemptoristen hier in Deutschland. Dennoch gibt es dort einen ungeheuren Zustrom zu unserer Gemeinschaft, während der Nachwuchs in Deutschland ganz dünn gesät ist. Natürlich müssen wir immer wieder darum bemüht sein, unsere Ordensideale besser und glaubwürdiger zu leben, weil das auch das wichtigste Motiv für junge Menschen ist, die sich der Gemeinschaft anschließen wollen. Aber wir haben uns diese geschichtlich-kulturelle Situation nicht ausgesucht. Gott hat uns hineingestellt und wir müssen mit den verfügbaren Kräften aus dieser Situation das Beste machen.

HK: Die Geschichte des Ordenslebens zeichnet sich dadurch aus, daß in Krisen- und Umbruchzeiten immer wieder neue, der Zeit entsprechende bzw. für sie provozierende Formen des Ordenslebens entstanden sind, von den Zisterziensern und den Bettelorden bis zu den Missions- und Sozialkongregationen des 19. Jahrhunderts. Sind die Orden heute in Deutschland und vergleichbaren Ländern flexibel und kreativ genug, um sich veränderten gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen zu stellen, sie auch als Chance zu betrachten?

Demuth: Der Eindruck liegt nahe, angesichts der starken Überalterung der meisten männlichen wie weiblichen Ordensgemeinschaften in Deutschland könne aus ihnen nichts Neues, Zukunftsweisendes mehr entstehen. Aber dem ist nicht so: Ich nenne nur die Tatsache, daß seit der „Wende" in den neuen Bundesländern fünfzig kleine Ordensniederlassungen ins Leben gerufen wurden. Hier hat es so etwas wie einen auch für uns selber überraschenden Aufbruch gegeben, als Antwort auf die flächendeckende Entchristlichung in Ostdeutschland. Es ist in diesem Zusammenhang im übrigen ein interessantes Phänomen, daß in Deutschland die älteren Orden am meisten Nachwuchs haben, also etwa die Benediktiner, die von ihrer Tradition her nicht auf bestimmte Aufgaben festgelegt sind. Demgegenüber sind ja die neueren Gemeinschaften in den letzten zweihundert Jahren meist zu ganz bestimmten seelsorgerlichen Zwecken gegründet worden. Wenn solche Zwecke dann durch den gesellschaftlichen Wandel wegfallen, tun sie sich mit einer flexiblen Umorientierung entsprechend schwer.

HK: Besteht nicht ein erhebliches Problem für die neueren Kongregationen heute darin, daß sie von ihrer Gründung her meist auf bestimmte Spezialformen der katholischen Frömmigkeit verpflichtet sind, sei es die Marienfrömmigkeit oder die Herz-Jesu-Frömmigkeit? Sind solche Prägungen in unserer heutigen spirituellen und kirchlichen Situation nicht zu schmal, um noch anziehend zu wirken?

Demuth: Hier liegt sicher eine gewisse Schwierigkeit. Andererseits können moderne Kongregationen – wir Redemptoristen gehören ja auch dazu – durchaus ihrem Gründungscharisma treu bleiben und es gleichzeitig auch in eine veränderte Zeit hineintransformieren. Nehmen Sie etwa die Herz-Jesu-Verehrung: Ihr geht es im Grunde doch darum, den liebenden Gott in den Vordergrund zu stellen und nicht den fordernden und strafenden. Dieser Gedanke ist heute durchaus wieder aktuell: Gehe ich in der Verkündigung und in der Selsorge von den Geboten, vom Gesetz aus, oder gehe ich aus von den konkreten Nöten der Menschen, denen sich Gott in Jesus Christus liebend zuwendet.

HK: Inwieweit schaffen es die Orden bei uns denn, den konkreten Nöten der Menschen nahe zu sein?

Demuth: In dieser Hinsicht hat sich sehr viel getan. So haben beispielsweise die Orden die vielbeschworene „Option für die Armen" wahrgenommen und als ein wichtiges Ziel ihrer Arbeit umzusetzen versucht. Es gibt doch sehr viele Ordensgemeinschaften, die sich heute um die verschiedensten Randgruppen kümmern, um Obdachlose, um Aidskranke, um Sterbende. Traditionell haben sich die Orden vielfach der Waisen und auch der Behinderten angenommen; aber es sind in den letzten Jahren auch andere Gruppen von Notleidenden und Ausgegrenzten dazugekommen. Die Sensibilität für diese Aufgaben ist in den Ordensgemeinschaften in den letzten Jahrzehnten sicher größer geworden. Hinzu kommt die internationale Struktur der meisten Orden: Sie sehen und kennen die Not in der Dritten Welt und werden von daher sehr direkt auch mit der Frage nach den Armen hierzulande konfrontiert.

„Die Orden müssen vor allem wissen, was sie noch leisten können"

HK: Wie zeigt sich das an der Arbeit der Ordensgemeinschaften in den neuen Bundesländern, die Sie als Beleg für die neue Lebendigkeit der Orden genannt haben?

Demuth: Ich nenne nur einige Beispiele, die sich vermehren ließen: Dominikaner und Dominikanerinnen haben etwa eine gemeinsame Niederlassung in Leipzig gegründet, die Räume der Begegnung und des offenen Gesprächs für suchende Menschen anbietet. Wir Redemptoristen haben eine kleine Niederlassung in der Stadt Brandenburg ins Leben gerufen, mitten in einem typischen Plattenbauwohngebiet. Einer der Patres kümmert sich dort um Jugendliche; er hat einen ehemaligen FDJ-Jugendklub in die Trägerschaft der Caritas überführen können. Ein anderer ist in der Seelsorge bei Strafgefangenen tätig und betreut auch die Strafentlassenen. Ein weiterer Mitbruder bemüht sich um Migranten und Asylbewerber, auch ein wichtiges Feld kirchlicher Diakonie. Der vierte schließlich ist Krankenseelsorger und kennt sich auch in der Sterbebegleitung aus. All das zeigt, daß die Orden im Osten wie im Westen Deutschlands durchaus die Bedürfnisse der Menschen wahrnehmen und vor Ort entsprechende Hilfen anzubieten versuchen.

HK: Wer in Westdeutschland aufmerksam seine Lokalzeitung liest, stößt immer wieder auf Meldungen, daß Orden Niederlassungen schließen, bisher von ihnen geführte Institutionen wie etwa Schulen aufgeben müssen. Ist es für die

Orden besser, sich möglichst bald auf wenige, aber lebens- und vielleicht auch ausstrahlungskräftige Einrichtungen zu konzentrieren? Haben die Orden überhaupt so etwas wie eine klare und überlegte Strategie für ihre künftige Arbeit?

Demuth: Die Orden müssen vor allem wissen, was sie noch leisten können. Es hat keine Sinn, große Institutionen wie Krankenhäuser, Hochschulen oder auch Schulen weiterzubetreiben, wenn das ordenseigene Personal dafür fehlt oder auf ein Minimum zusammengeschrumpft ist. Es ist dann besser, in kleinen Gemeinschaften zu leben, die ein überzeugendes Zeugnis geben können. Wenn eine Gemeinschaft allerdings die Möglichkeit hat, eine Schule in eigener Trägerschaft zu erhalten, soll sie diese Chance nützen, möglicherweise in Konzentration auf die Schulseelsorge. Dabei läßt sich dann auch mit wenigen Ordensleuten durchaus etwas für die menschliche und spirituelle Formung junger Menschen erreichen. Aber generell sollten die von den Orden getragenen Einrichtungen so zugeschnitten sein, daß gerade die wenigen jungen Ordensleute nicht in die Angst vor der Überforderung getrieben werden, sondern ihre Fähigkeiten wirklich an einem geeignetem Ort und Aufgabenfeld entfalten können.

HK: Besteht nicht angesichts des immer schmerzlicher spürbar werdenden Mangels an Weltpriestern Gefahr, daß Ordensgeistliche in den Bistümern zunehmends dazu gebraucht werden, um Lücken in der „normalen" Seelsorge zu stopfen und dabei ihre eigentlichen, spezifischen Aufgaben zu kurz kommen?

Demuth: Im allgemeinen wissen die Orden schon, daß sie ihre Leute zusammenhalten müssen und sich nicht als Lückenbüßer verzetteln dürfen. Die meisten Bischöfe wiederum sind auch so klug, daß sie das einsehen. Der Bischof von Münster etwa hat sich auf dem Diözesanforum unlängst deutlich in diesem Sinn geäußert. Im übrigen kann der Einsatz von Ordensleuten in der Seelsorge nie ein hinreichender Ersatz für fehlende Diözesanpriester sein; das wäre höchstens der berühmte Tropfen auf dem heißen Stein. Uns Ordensleuten ist es lieber, wenn es irgendwo im Bistum ein religiöses Zentrum gibt, wo wir in einer überzeugenden Weise präsent sein und spirituell gestaltend wirken können. Natürlich wird es hier immer wieder Kompromisse geben: Die Dominikaner, die nach Leipzig gegangen sind, haben dort auch eine Pfarrei übernommen. Aber das ist höchstens ein Teilbereich, nicht eigentliche Aufgabe einer Ordensgemeinschaft.

HK: Sie erwähnten das von den Orden getragene Institut für missionarische Seelsorge und Spiritualität. Man hört und liest immer wieder, daß heute Ordensleute vor allem als spirituelle Ansprechpartner gefragt sind, daß sie als solche gerade auch jüngere Menschen anziehen. Ist das eine zukunftsträchtige Entwicklung?

Demuth: Ich meine schon. Vielfach spezialisieren sich Ordensgemeinschaften bzw. einzelne Ordensleute heute in dieser Richtung. Es gibt etwa Ordensschwestern, die früher Schulleiterinnen waren und sich jetzt darauf verlegt haben, geistliche Begleitung anzubieten. In diesem Zusammenhang gewinnen auch die verschiedenen Angebote an Bedeutung, ohne feste Bindung an die jeweilige Gemeinschaft für eine begrenzte Zeit in einem Kloster zu leben und sich dabei Klarheit über den eigenen Weg zu verschaffen. Das geht vom Manager, der sich ein paar Tage in ein Kloster zurückzieht, bis zu Menschen, die sich von der Spiritualität der Ordensgemeinschaft angezogen fühlen oder sogar einen Eintritt ernsthaft in Erwägung ziehen. Im Bereich des Zusammenlebens von Ordensleuten mit Laien ist derzeit allerdings vieles im Fluß: Bei unseren niederländischen Mitbrüdern gibt es sogar schon eine Art Doppelinstitut, in dem sich Redemptoristen und mit ihnen spirituell verbundene Laien assoziiert haben. Solche Assoziationen hat es ja in der Geschichte zwar immer wieder gegeben. Wir werden hier aber sicher noch eine Zeit des Experimentierens brauchen. Schließlich sollen die Orden ihre Identität bewahren; andererseits ist es wichtig, daß sie sich öffnen, um so ihr spirituelles Erbe auch dann weitergeben zu können, wenn sie selber zahlenmäßig schwächer werden.

„Eine Alternative zur normalen Existenz unserer Zeitgenossen"

HK: Aber die Orden können als solche doch nur überleben, wenn es immer wieder Menschen gibt, die über spirituelle Verbundenheit und zeitlich begrenztes Mitleben hinaus sich fest für eine solche Lebensform entscheiden. Solche festen, auf das ganze Leben bezogene Bindungen sind aber heute nicht im Trend. Können die Orden dagegen etwas ausrichten, oder stehen sie nicht von vornherein auf verlorenem Posten?

Demuth: Wenn wir junge Menschen, die in dieser Mentalität des Vorläufigen leben, mit „ewigen Gelübden" konfrontieren, ist das zunächst sicher eine Überforderung. Deshalb haben Vorstufen und fließende Übergänge zwischen dem christlichen Leben in der „Welt" und dem Ordensleben heute sicher eine größere Bedeutung als früher. Andererseits darf man der Frage der Dauerbindung auch nicht zu lange ausweichen. Schließlich hat jeder Mensch nur ein Leben und muß sich irgendwann einmal entscheiden – auch im Verhältnis zu einer Ordensgemeinschaft.

HK: Was sind das denn für Menschen, jüngere oder ältere, die heute in einen Orden eintreten? Kommen sie aus dem kirchlichen Normalbetrieb, sind es ausgesprochene Seiteneinsteiger oder gar Neubekehrte?

Demuth: Die Bewerber sind auf jeden Fall im Schnitt älter geworden. Wir sind seinerzeit gleich nach dem Abitur eingetreten; heute haben viele schon eine abgeschlossene Berufsausbildung oder ein Studium und waren schon eine Zeit in einem Beruf tätig, bevor sie nochmals über ihren Weg nachdenken und dabei zum Entschluß kommen, in eine Ordensgemeinschaft einzutreten. Die meisten Bewerber haben wohl eine kirchliche Sozialisation in Gemeinde, Jugend-

arbeit oder Schule hinter sich. Manche möchten sich auch deshalb einem Orden anschließen, weil sie sich davon Stabilität und Halt versprechen. Allerdings sind die Orden heute bei der Auswahl ihres Nachwuchses eher noch kritischer geworden. Sie prüfen schon sehr genau, mit welchen Motiven und Erwartungen Bewerber zu ihnen kommen. Wenn Gemeinschaften verhältnismäßig groß sind, kommt es auf den einzelnen unter Umständen nicht so sehr an. Je kleiner aber die Ordensgemeinschaften werden, desto wichtiger ist die strenge Auswahl bei Interessenten für das Ordensleben. Es gibt dementsprechend auch eine relativ hohe Fluktuation: Viele junge Leute kommen in ein Kloster bzw. eine Ordensniederlassung und merken aber dann relativ rasch, daß dieser Weg für sie doch nicht das Richtige ist.

HK: Bei wenigen Themen ist in der Kirche hierzulande die Verlegenheit so groß wie beim Stichwort „geistliche Berufe" oder „Berufung". Meinem Eindruck nach sind den Gläubigen, auch den regelmäßigen Kirchgängern, diese Begriffe sehr fremd geworden, weiß man kaum noch etwas mit ihnen anzufangen. Ist das nicht ein schweres Handicap für jede Nachwuchswerbung der Orden?

Demuth: Wir sollten vor diesen Schwierigkeiten nicht vorschnell kapitulieren. Im letzten Jahr hat in Rom ein großer Kongreß zum Thema „Neue Berufungen für ein neues Europa" stattgefunden. Im Anschluß daran ist die Idee entstanden, hier in Deutschland so etwas wie eine konzertierte Aktion für Berufungen in Zusammenarbeit zwischen den Orden und Diözesen zu starten. Es gibt Überlegungen, einen entsprechenden Kongreß zu veranstalten und dabei vor allem auch von Erfahrungen mit der Berufungspastoral aus anderen Ländern zu lernen. Das Päpstliche Werk für geistliche Berufe hat eine „promotion-group" mit deutschen Ordensleuten gegründet, um Erfahrungen auszutauschen. Es ist auf jeden Fall wichtig, die Bemühungen um Berufungen zum Priestertum und Ordensleben zu bündeln, weil punktuelle Aktionen oder Aufrufe kaum mehr ankommen.

HK: Diözesanpriester haben primär ein Amt in der Kirche, Ordensleute dagegen definieren sich von einer Lebensform, für die vor allem die Gelübde Armut, Keuschheit und Gehorsam stehen. Aber wie läßt sich diese Lebensform heute kirchlich wie gesellschaftlich verständlich machen?

Demuth: Die erste Reaktion vieler, gerade auch junger Menschen auf ein Leben nach den evangelischen Räten wird sein: „Die sind doch verrückt!" Aber wenn solche Menschen dann einzelne Ordensleute persönlich kennenlernen, entwickelt sich doch vielfach eine Wertschätzung, gerät man doch ins Nachdenken darüber, aus welchen Quellen Ordensleute letztlich leben. So entsteht dann möglicherweise auch Verständnis für diese besondere Lebensform, die doch eine Alternative zur normalen Existenz unserer Zeitgenossen bietet. Es gibt doch immer wieder junge Menschen, die nicht mit dem großen Strom mitschwimmen wollen und so vielleicht das Ordensleben als eine heilsame Provokation für sich entdecken.

HK: In früheren Epochen der Ordensgeschichte haben Orden sehr bewußt und radikal so etwas wie Kontrastgesellschaften zu leben versucht. Aber sind die Ordensgemeinschaften hierzulande, von einigen signifikanten Ausnahmen abgesehen, heute wirklich eine herausfordernde Alternative zum gesellschaftlichen und kirchlichen Normalbetrieb?

Demuth: Warum denn nicht? Die Ordensgelübde sind zunächst ein Ausdruck der Beziehung zu Christus, an dessen Vorbild sie ja letztlich abgelesen sind. Aber sie haben doch auch ihre Bedeutung für die Gesellschaft, nicht nur in früheren Epochen der Kirchengeschichte, sondern auch heute. So setzt das Gelübde der Ehelosigkeit einen Gegenakzent zur Überbetonung der Sexualität, wie sie in unserer Gesellschaft nicht selten anzutreffen ist. Mit ihrem Armutsgelübde wiederum setzen die Orden ein Zeichen des Konsumverzichts, das darauf verweist, daß es auch Werte jenseits der Jagd nach Besitz und materiellen Gütern gibt. Es ist in diesem Zusammenhang sicher kein Zufall, daß die Kampagne für eine Entschuldung der armen Länder der Dritten Welt im Blick auf das Jahr 2000 gerade bei den Orden so viel Unterstützung findet. Und schließlich kann der Gehorsam, so wie er von Ordensleuten verlangt wird, darauf aufmerksam machen, daß Leben mehr sein kann als egoistisches Karrierestreben. In den Orden steckt auch ein Potential des Protests gegen ungerechte Machtausübung und Unterdrückung.

„Die Aufmerksamkeit richtet sich wieder stärker auf den Kern des Ordenslebens"

HK: Das Zweite Vatikanische Konzil hat als Teil seines Reformprogramms für die Kirche auch Leitlinien für eine Reform des Ordenslebens vorgelegt. Die unmittelbare Nachkonzilszeit bedeutete für viele Orden eine Phase des Umbruchs, der Unsicherheit. Ist diese Phase jetzt abgeschlossen?

Demuth: Die Reformen nach dem Konzil haben den Orden insgesamt gut getan. So haben etwa wir Redemptoristen ausgeprägte demokratische Formen dazugewonnen: Während die Provinz- und Hausobern früher von der römischen Ordensleitung ernannt wurden, werden sie jetzt von den betreffenden Ordensmitgliedern überwiegend gewählt, und zwar auf Zeit. Es gab in der Nachkonzilszeit in fast allen Orden auf der einen Seite eher beharrende Kräfte, auf der anderen Seite Strömungen, die auf Veränderungen drängten. Diese Auseinandersetzungen sind inzwischen weitgehend ausgestanden; man hat durchweg so etwas wie eine mittlere Linie gefunden. Auch die Anpassungen an das neue Kirchenrecht von 1983 in den Orden sind inzwischen vollzogen. Jetzt richtet sich die Aufmerksamkeit wieder stärker auf den Kern des Ordenslebens: Es ist kein Zufall, daß sich das Generalkapitel der Redemptoristen im vergangenen Jahr in Rom mit dem Thema Spiritualität befaßte. Man bemüht sich um die Verbindung zwischen dem praktischen Tun des Ordens, seinem

Gemeinschaftsleben einerseits und der spirituellen Mitte, der Verbindung mit Christus andererseits. Das bedeutet keine Flucht in die Innerlichkeit, wohl aber eine stärkere Besinnung auf die innere Quelle des Ordenslebens.

HK: Die Orden waren oft auch ein Element der Unruhe in der Kirche. Sie sind nicht in das normale Gefüge der Kirche mit seinen Bistümern und Pfarreien integriert, haben in vieler Hinsicht eine größere Freiheit. Nützen die Orden heute, gerade auch bei uns, diese Möglichkeiten?

Demuth: Lassen Sie mich mit einem Beispiel antworten: Vor kurzem ist Professor Bernhard Häring gestorben, ein Mitbruder aus dem Redemptoristenorden. Er war zweifellos ein ganz treuer Mann der Kirche und seines Ordens, ein frommer Mensch und ein großer Erneuerer der Moraltheologie aus ihren Quellen heraus. Gleichzeitig hat er aber doch bei aller Liebe zur Kirche immer wieder kritisch seine Stimme erhoben. Er war häufig unbequem, und manche warfen ihm auch vor, er sei mit seiner Kritik an bestimmten Entwicklungen in der Kirche zu weit gegangen. Aber er hat sehr überzeugend gezeigt, wie sich gerade aus Verankerung in einem Orden heraus ein freies Wort in der Kirche möglich ist. Gerade weil sie nicht so stark in die allgemeine Seelsorge verzwickt sind, weil sie international organisiert sind und ihr je eigenes Charisma haben, können und sollen sich die Orden immer wieder in Kirche und Gesellschaft auch mit unbequemen Äußerungen zu Wort melden.

HK: Johann Baptist Metz, der in diesem Monat 70 Jahre alt wird, hat vor zwanzig Jahren ein kleines Buch mit dem programmatischen Titel „Zeit der Orden" veröffentlicht. Könnte es sein, daß ungeachtet aller Schwierigkeiten für die Orden in weiten Teilen Europas doch wieder so etwas wie eine „Zeit der Orden" heraufzieht?

Demuth: Metz hat seinerzeit einige Anstöße formuliert, die für das Ordensleben heute ungemein wichtig sind. Ich denke dabei nicht zuletzt an seine Aussagen über den mystisch-politischen Doppelcharakter der Ordensgelübde, die auf der einen Seite nach innen zielen, aber gleichzeitig einen Auftrag in die Gesellschaft hinein beinhalten. Vielleicht ist die Rede von einer „Zeit der Orden" aber doch etwas zu prätentiös. Zumindest könnte man in der heutigen kirchlichen Situation ja genauso von einer „Zeit der Laien" sprechen, gerade auch angesichts der stärkeren Beteiligung von Laien an der Seelsorge. Die Orden haben heute schon viel erreicht, wenn sie immer wieder auf sich aufmerksam machen, um nicht mehr und mehr vergessen und in den Hintergrund gedrängt zu werden.

HK: Wie real ist diese Gefahr Ihrer Erfahrung nach?

Demuth: Sie besteht auf jeden Fall. Ich wurde als Ordensvertreter in das Pastoralgespräch des Erzbistums Köln berufen und habe an den abschließenden Vollversammlungen teilgenommen. Als ich die erste Fassung der zusammenfassenden Voten in die Hand bekam, mußte ich feststellen, daß von den Orden darin nur an einer einzigen Stelle die Rede war, und zwar dort, wo es hieß, bei einer Reduzierung der Eucharistiefeiern sollten Diözesan- und Ordenspriester gerecht verteilt werden. Darauf habe ich im Plenum hingewiesen, mit dem Ergebnis, daß allgemein eine gewisse Verlegenheit zu spüren war. Dieser Vorgang ist durchaus symptomatisch: Meinem Eindruck nach haben auch die Diözesanverwaltungen die Orden kaum im Blick. Natürlich braucht es eine gut funktionierende Verwaltung. Aber vielleicht ist die Kirche gerade in Deutschland zu sehr durchorganisiert und professionalisiert, um den Beitrag der Orden angemessen würdigen zu können.

„Die Orden können nicht mehr flächendeckend präsent sein"

HK: Diese Entwicklung stößt jetzt schon an Grenzen; wahrscheinlich stehen der Kirche in Deutschland hier in absehbarer Zeit erhebliche Einschnitte beim Einsatz von Hauptamtlichen in der Seelsorge wie auf anderen Aufgabenfeldern bevor. Was könnten speziell die Orden tun, um diesen Wandel mitzugestalten und in gute Bahnen zu lenken?

Demuth: Ordensleute könnten sich beispielsweise verstärkt für die Begleitung von Laien engagieren, die ehrenamtlich zur Verlebendigung ihrer Gemeinden beitragen möchten. Es gibt im Bistum Rottenburg-Stuttgart ein Modell für Gemeindeerneuerung und auch verschiedene andere Formen der Gemeindebegleitung: Auf diesem Feld haben Orden eine wichtige Aufgabe, sei es durch geistliche Zentren in oder bei Klöstern, sei es dadurch, daß Ordensleute für eine bestimmte Zeit in die Gemeinden gehen und dort etwas mit aufbauen. Das stellt natürlich auch hohe Anforderungen an die einzelnen Ordensleute und muß entsprechende Konsequenzen für ihre Aus- und vor allem Weiterbildung haben.

HK: Was würde denn der Kirche und der Gesellschaft bei uns wie anderswo fehlen, wenn es die Orden nicht gäbe bzw., wenn sie in absehbarer Zeit zu einer „quantité négligeable" würden?

Demuth: In seiner Ansprache bei der Festveranstaltung in der Frankfurter Paulskirche beim Mainzer Katholikentag hat Bundespräsident Roman Herzog über die Kirche insgesamt gesagt, sie müsse gerade auch für die vertikale Dimension stehen, um so auch die letzten von den vorletzten Dingen unterscheiden zu können. Hier müßten sich vor allem die Orden angesprochen fühlen: Sie haben ihre besondere Aufgabe darin, in unserer Zeit den Himmel offen zu halten, geistliche Inseln zu bilden, in denen die Menschen auf die vertikale Dimension aufmerksam werden können. Die Orden können unter den säkularisierten Verhältnissen in Deutschland oder vergleichbaren Ländern nicht mehr flächendeckend wirken und präsent sein wie in früheren Epochen der Ordensgeschichte. Aber wenn es in noch stärkerem Maß gelingt, solche Inseln zu verwirklichen, wäre das ein entscheidender Beitrag für die Zukunft von Kirche und Glaube in unserer Gesellschaft.

„Das tolle Jahr“

1848 und die deutschen Katholiken

Mit zahlreichen Veröffentlichungen und Veranstaltungen erinnert man 1998 in Deutschland an das Revolutionsjahr 1848, das weite Teile Europas erschütterte. Um die Rolle des deutschen Katholizismus im Jahr 1848 ging es bei einer Festveranstaltung in der Frankfurter Paulskirche während des Mainzer Katholikentags (vgl. HK, Juli 1998, 336ff.). Wir veröffentlichen die Rede von Hans Maier, Münchner Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie, bei dieser Festveranstaltung.

Was für ein Jahr! „Das tolle Jahr“, so nannten es die Zeitgenossen. Niemals, vom kurzen Wetterleuchten 1830 abgesehen, hatte sich Ähnliches in der seit 1815 recht geruhsam dahinströmenden europäischen Geschichte abgespielt. Der französische König, der österreichische Staatskanzler, der Prinz von Preußen, alle im Londoner Exil; der Papst aus Rom vertrieben; ganze Völker (Polen, Ungarn, Italiener) im Aufstand; die 41 Staaten des Deutschen Bundes in heftiger Gärung und Umbildung, auf der Suche nach Freiheit und Einheit (wobei die Aussicht auf einen deutschen Nationalstaat von vielen Millionen Menschen im Herzen des Kontinents die Nachbarn erschreckte!).

Ein turbulentes, vielgesichtiges Jahr

1848 – ein Jahr der Revolutionsstürme und Barrikadenkämpfe, der blutigen Treffen und der Wortgefechte, der Bewegung auf Straßen und Plätzen, in Rathäusern, Wirtshäusern, Clubräumen, Parlamenten. Baden und Sachsen, Berlin und Wien, Köln und das Rheinland, Frankfurt und Mainz traten als Schauplätze abwechselnd in den Vordergrund. Die Meldungen überstürzten sich, Gerüchte und Ängste machten die Runde, Eisenbahn und Telegraph verkürzten die Wege für Abgeordnete und für Nachrichten, Versammlungen und Vereine traten mit Resolutionen und Manifesten hervor. Hinter der bürgerlichen Öffentlichkeit wurde da und dort auch schon die proletarische sichtbar, in Aktionen städtischer und bäuerlicher Unterschichten, in Lärm, Scheibeneinwerfen, Beschimpfungen und Obszönitäten, in der „Katzenmusik“ vor den Häusern unbeliebter Persönlichkeiten, in Flugblättern und Liedern, die zur Volksbewaffnung aufriefen. 1848, das Jahr der Paulskirche, war auch das Jahr des Kommunistischen Manifests, das den Proletariern aller Länder eine Zukunft versprach: „Sie haben nichts… zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen.“

Es war ein turbulentes, ein vielgesichtiges Jahr. 1848 ist nicht auf eine simple Formel zu bringen. Neben den Staatsaktionen ging das ganz gewöhnliche Leben weiter. Neben dem großen Pathos fehlte die kleine Komik des Alltags nicht. In München floh Lola Montez, die Geliebte Ludwigs I., in Männerkleidern aus der Stadt, vertrieben von Studenten in einem Aufstand republikanischer Sittsamkeit. In Wien wählte die neugeschaffene Nationalgarde das Motto „Besitz, Arbeit, Intelligenz“ und versprach u. a. „dem Adel Arbeit, wenn er arbeitet oder intelligent ist“. In republikanisch regierten norddeutschen Städten verlangten Bürgerdelegationen die Errichtung einer Republik, notfalls einer neuen.
Aus Konstanz im reichlich revolutionierten Baden meldeten sich Frauen zu Wort: „Man wirft dem weiblichen Geschlecht stets vor, anstatt zu handeln, zu händeln, anstatt mit den Waffen, mit der Zunge sich zu verteidigen; doch siehe da, es ist hier in Konstanz das Gegenteil eingetreten: die Männer gebrauchen als Waffe ihre Zungen, denn vor lauter Händeln kommen sie nicht zum Handeln, während man in ein paar Stunden ein Regiment Weiber bekäme, um für das Vaterland zu kämpfen, zur ewigen Schande des Maulhelden…“ Unterschrift: „Mehrere republikanische Konstanzer Weiber.“
Aber auch apokalyptische Stimmungen verbreiteten sich im Lauf des Revolutionsjahrs 1848, je mehr die Dinge ins Gleiten kamen und sich der Steuerung entzogen. Aus Basel schrieb der ängstliche Jacob Burckhardt an Hermann Schauenburg am 23. August: „… Daß Ihr alle nach America wollt, kann Euch kein Mensch verargen.“ Schopenhauer zog in einem Brief aus Frankfurt vom 18. September gegen die „souveräne Kanaille“ vom Leder, und der Berner Pfarrer Albert Bitzius, bekannter unter dem Namen Jeremias Gotthelf, schrieb aus Lützelflüh Ende des Jahres an einen Freund: „…Was sagst Du zum Weltlauf? Am klügsten tut man, wenn man einstweilen gar nichts sagt. Die Sterne stehn gar seltsam, und das Unerwartetste ist das Ordinare in dieser merkwürdigen Zeit. Ich habe manchen Sonntag über Stellen aus der Offenbarung gepredigt, es gefiel den Leuten.“

Alles war dann ganz plötzlich zu Ende. England und Rußland – reformistisch das eine, autokratisch das andere – wurden von der revolutionären Woge nicht erreicht. Die Aufstände in Ungarn und Polen wurden von österreichischen und russischen Truppen niedergeworfen. In den Staaten des Deutschen Bundes erholten sich die alten Mächte und gingen zum Gegenangriff über. Die von der Frankfurter Nationalversammlung im März 1849 verabschiedete Reichsverfassung wurde nicht wirksam, da der Preußenkönig Friedrich Wilhelm IV. die ihm angebotene Kaiserkrone ablehnte. Nach einigem Hin und Her festigte sich der schon totgesagte Deutsche Bund aufs neue. Die Frankfurter Nationalversammlung, aus der sich die österreichischen und die preußi-

schen Abgeordneten im Mai zurückgezogen hatten, beschloß mit der verbliebenen Mehrheit der Linken die Verlegung nach Stuttgart; dort tagte sie noch zwei Wochen lang als „Rumpfparlament", ehe württembergische Soldaten die hundert Abgeordneten – unter ihnen Ludwig Uhland – auseinandertrieben.

Es entstand das, was man Katholizismus zu nennen begann

Das Revolutionsjahr 1848 bildet einen bedeutsamen Einschnitt in der Geschichte der deutschen Katholiken. Erstmals seit dem Untergang der Reichskirche schlossen sich in diesem Jahr katholische Gruppen aus allen Teilen des Deutschen Bundes zu gemeinsamer Aktion zusammen. 1848 ist nicht nur das Jahr des ersten Katholikentages in Mainz (vom 3.–6. Oktober), es ist auch das Jahr der ersten Bischofsversammlung in Würzburg (vom 22. Oktober – 16. November). Die Laien – und ihnen folgend die Bischöfe – stellten mit diesen Versammmlungen die gesamtdeutsche Repräsentation der katholischen Kirche wieder her, die in den Staaten des Deutschen Bundes durch territoriale Abgrenzungen zerstückelt und durch staatliche Aufsichtsrechte gefesselt worden war.
Vorausgegangen war die Gründung der Pius-Vereine – eine Bewegung, die vom Rheinland ihren Ausgang nahm. Die Vereine nahmen den Namen jenes Papstes an, der „durch seine Reformbereitschaft im Kirchenstaat die Vereinbarkeit von Liberalismus und katholischem Glauben zu repräsentieren schien" *(Heinz Hürten)*. Schon bei den politischen Umgestaltungen im März, beim Beginn des Wahlkampfs, bei den öffentlichen Debatten über Grundrechte, Nation und Freiheit war es zu Sammlungsbewegungen und gemeinsamen Aktionen gekommen. So veranlaßten die Katholiken aus Anlaß der Grundrechtsberatungen der Paulskirche den größten Petitionssturm der Zeit – 1142 Petitionen mit 273135 Unterschriften! Keine Gruppe machte im Jahr 1848 einen ähnlich intensiven Gebrauch von diesem neuen Instrument. Die Katholiken hatten das Mittel der Petitionen schon im süddeutschen Konstitutionalismus erprobt. Bei den Petitionen wirkten auch die Frauen kräftig mit, während sie sonst im Revolutionsgeschehen auf die Zuschauerbänke verbannt waren.

Ins Jahr 1848 fallen auch die ersten Initiativen und Anläufe zu einem engeren politischen Zusammenschluß der Katholiken. Der „Katholische Klub" in der Paulskirche war eine noch lose und vorläufige Form; er vereinigte katholische Abgeordnete verschiedener politischer Richtungen zur Vorbereitung gemeinsamer Abstimmungen und überparteilicher Initiativen in Fragen der Verfassungspolitik. An den Anträgen des Klubs waren auch die Geistlichen beteiligt, die als Abgeordnete im Parlament saßen, es gab auch Verbindungen zum Episkopat und zum päpstlichen Nuntius in München. Eine Partei wurde daraus freilich noch nicht: Zu tief waren die Unterschiede in zentralen Fragen unter den Katholiken selbst – auch der Abstand zur Mehrheit der protestantischen Abgeordneten war noch groß, trotz sachlicher Zusammenarbeit mit einzelnen in Einzelfällen.

So entstand das, was man bald *Katholizismus* zu nennen begann: die religiöse, soziale, später auch politische Sammlung der Katholiken in der Öffentlichkeit. Dieser Katholizismus war ein Kind des nachrevolutionären, des pluralistischen und demokratischen Zeitalters; er erwuchs nicht mehr aus der Dualität und Parität der evangelischen und katholischen Körperschaften auf dem Boden des alten Reichsrechts – er stellte sich entschlossen in die Gegenwart, gestützt auf den Freiheits- und Gleichheitsgrundsatz der Verfassungen, auf Vereinsrecht und öffentliche Meinung. Er agierte sowohl als Kirchen- wie als Laienbewegung. Er trug ebenso nationale wie übernationale Züge – die Papstnamen Pius (und später Leo) zeigen es. So suchte er verlorenes Terrain zurückzugewinnen, im Politischen wie im Sozialen, er mühte sich, Defizite abzubauen, die sich seit der Säkularisation entwickelt hatten, er suchte die Katholiken unabhängiger zu machen vom Staat. Ein Staat, der die Kirche verwaltete „wie Zölle und Steuern", konnte für den Katholizismus kein Partner sein. Das Staatskirchentum als ein Stück des alten Obrigkeitsstaates stand der Freiheit der Kirche im Weg.
Zwei Aufgaben stellten sich den deutschen Katholiken im Jahr 1848. Einmal galt es der Kirche Freiheit zu schaffen, ihr Raum zu öffnen für Verkündigung und Zeugnis, ihr eine öffentliche Stellung zu sichern mit Hilfe des Verfassungsrechts. Sodann galt es die künftige Form des Zusammenlebens der Deutschen – und das hieß auch: der Protestanten und der Katholiken – zu bestimmen, die territorialen Grenzen, die innere Struktur, die Regierungsweise des künftigen deutschen Staates. Die katholischen Abgeordneten der Paulskirche haben sich im Verein mit den katholischen Gruppen und Organisationen in ganz Deutschland energisch beider Aufgaben angenommen. Die Lösung der ersten gelang; die zweite erwies sich am Ende als unlösbar.

In der Grundrechtsdebatte vom 3. Juli bis zum 21. Dezember kam die Situation von Konfession, Kirche, Staat in Deutschland ausführlich zur Sprache. Eingehend und mit großem Ernst beriet die Nationalversammlung die Fragen der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Gründung neuer Religionsgesellschaften, der privaten und öffentlichen Ausübung der Religion – dazu die Probleme der Schulen, der Freiheit von Wissenschaft und Lehre, der freien Wahl des Berufs und der Ausbildung. In den kulturpolitischen Fragen steckte ein gutes Stück Religionspolitik. Hinter allem stand das ungelöste Problem der Beziehung von Staat und Kirche. Es gab viele Meinungen, die Fronten verliefen nicht einheitlich. Die Forderung nach Unabhängigkeit der Kirchen wurde vor allem von kirchlicher Seite erhoben, während die liberale Mitte und Linke in ihrer Mehrheit eher für einen starken Staat im Sinn des überlieferten Staatskirchenregiments eintrat. Doch der Polizeistaat war am Ende; sollte er ausgerechnet im Bereich der Kirchen weitergeführt werden,

nur weil die Mehrheit fürchtete, die Religionsfreiheit werde zur Neugründung katholischer Schulen – oder gar katholischer Klöster – führen?
Die Versammlung schwankte unentschlossen hin und her zwischen der nüchternen Einsicht, die staatliche Bevormundung der Kirchen sei nicht mehr zeitgemäß, und anderseits der Angst – wie es ein Redner formulierte –, daß „der Sieg der Demokratie zugleich der Sieg des Katholizismus" werden könne. Auseinandersetzungen gab es auch in der Schulfrage, wo der münsterländische Pfarrer Wilhelm von Ketteler, der spätere Mainzer Bischof, die Bereitschaft der katholischen Kirche erkennen ließ, auf die geistliche Schulaufsicht zu verzichten, wenn dafür das Elternrecht zur Grundlage des Schulwesens gemacht würde.
Beschwörend wandte sich Ketteler an die Versammlung und warnte vor Gesetzen gegen die Gewissensfreiheit und die Rechte der Kirche. So könne die notwendige Einheit Deutschlands nicht zustandekommen. „Ich bitte Sie", sagte er, „bauen Sie ein Haus, in dem wir alle wohnen können... suchen Sie nicht durch die Reichsverfassung die katholische Kirche nach Ihren Wünschen umzugestalten."

In dieser Situation trat am 3. Oktober 1848 in Mainz der erste Katholikentag zusammen – unter großer Beteiligung von Abgeordneten der Landesparlamente und der Paulskirche. Döllinger als Wortführer des Katholischen Klubs berichtete in Mainz über die Beratungen der Frankfurter Nationalversammlung. Es hatte Rückschläge gegeben: Die Mehrheit wollte die volle Unterordnung der Kirchen unter die Staatsgesetze, die volle Unterwerfung der Schule unter die Staatsaufsicht; ein Verbot des Jesuitenordens war beschlossen worden, eine Tendenz zur völligen Trennung von Staat und Kirche zeichnete sich ab. Der Mainzer Katholikentag lehnte diesen Rückfall in das System staatskirchlicher Reglementierungen ab. Er protestierte in einer „Verwahrung an die deutsche Nationalversammlung" und erhob präzise Gegenforderungen.

Protestantisch-liberale Mehrheit und katholische Minderheit

Und er war erfolgreich: die Nationalversammlung änderte den zentralen Artikel, der die Selbstverwaltung der Kirche normierte, im Sinn der katholischen Vorstellungen ab; sie ergänzte das Aufsichtsrecht des Staates über die Schule durch ein Aufsichtsrecht der Kirche über den Religionsunterricht; endlich hob sie das Verbot des Jesuitenordens auf. Keine andere öffentliche Veranstaltung des Jahres 1848 hat „eine auch nur annähernd vergleichbare Wirkung auf die Verfassungsarbeit der Nationalversammlung ausgeübt wie der

DIE REISELESEBÜCHER
DER BESONDEREN ART



Walter Repges
Assisi – Siena – Montecassino
Unterwegs mit Franziskus, Klara, Katharina und Benedikt
192 S., Pb.,
vierfarbiger Umschlag, zahlr. Abb.
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0765-4

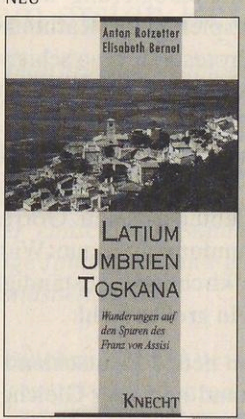


Walter Repges
Nach Spanien reisen, um Gott zu finden
Auf den Spuren der Mystiker
208 S., Pb.
DM 32,–/sFr 30,–/öS 237,–
ISBN 3-7820-0747-6



Karl Maly
Griechenland
Mythen, Götter und Mönche
241 S., Pb.,
vierfarbiger Umschlag, ca. 30 Abb.
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0768-9

NEU



Anton Rotzetter/
Elisabeth Bernet
Latium – Umbrien – Toskana
Wanderungen auf den Spuren des Franz von Assisi
256 S., Engl. Broschur
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0784-0

NEU



Rolf Kuhlmann
Der Athos
Auf den Spuren einer Faszination
160 S., Engl. Broschur
DM 29,80/sFr 28,–/öS 218,–
ISBN 3-7820-0783-2

KNECHT
FRANKFURT AM MAIN

Mainzer Katholikentag" (*E. R. Huber*). Manche der damals gefundenen Formulierungen über das Verhältnis von Kirche und Staat bewähren sich bis heute.
Schwieriger war die zweite Aufgabe, die den deutschen Katholiken gemeinsam mit den Evangelischen gestellt war: aus mehr als 40 Staaten die *Einheit der Nation* zu schaffen. Das war ein ebenso lockendes wie fast unmögliches Beginnen. Der „deutsche Knoten" bestand aus mehreren ineinander verschränkten Problemen. Einmal war die nationalstaatliche Einheit schwach ausgeprägt; denn Deutschland war immer ein Reich, ein föderales und übernationales Gebilde gewesen, anders als Frankreich, England, Spanien, die von ihren Königen früh zu Nationen geformt wurden. Sodann gab es unter dem Dach des Deutschen Bundes zwei Großmächte, welche die Führung beanspruchten: Österreich und Preußen. Und endlich war die Frage der künftigen Verfassungsstruktur eng verwoben mit der Situation der Konfessionen. Katholiken wie Protestanten wurden jetzt ins Kalkül der neuen Staatsbildung einbezogen; nicht mehr die Bekenntnisinhalte standen im Vordergrund, sondern die öffentliche Stellung, die gesellschaftliche Macht. Es ging um die Zahl der künftigen Insassen des Staatsschiffs. Waren es zuviel, zuwenig Protestanten oder Katholiken?

Das Jahrhundert hatte für die deutschen Katholiken verlustreich begonnen. Mit der Säkularisation hatten sie einen großen Teil ihrer alten Fundamente und Ressourcen verloren. Bistümer und Domkapitel, Stifte und Klöster, Schulen und Universitäten verschwanden oder änderten ihre Gestalt. Das stiftische Deutschland als Hintergrund der alten Bau-, Bild- und Tonkultur fiel dahin. Die Kirche geriet in Abhängigkeit vom reglementierenden Kleinstaat (und auch die Großstaaten übten die Kirchenregierung kaum großzügiger!). Im nationalen Leben spielten die Katholiken eine immer geringere Rolle. Den Protestanten, so schien es, gehörte die Zukunft in Wissenschaft und Wirtschaft, Literatur und Politik. 1837 warf das „Kölner Ereignis" – die Verhaftung des Kölner Erzbischofs durch die preußischen Behörden – einen langen Schatten auf das katholisch-evangelische Verhältnis. Alte Rivalitäten belebten sich neu. Görres rief in seinem „Athanasius" zur Sammlung auf, zum Widerstand gegen staatliche Eingriffe in kirchliche Zuständigkeiten, und die Katholiken folgten ihm in großer Zahl.

Geriet der Katholizismus im neuen Deutschland in die Minderheit? Im Jahr 1848 bestand noch ein Gleichgewicht zwischen dem katholischen und dem evangelischen Deutschland. In den Anfängen der Paulskirche dachte niemand daran, Österreich aus Deutschland herauszukomplimentieren. Mit großer Mehrheit wurde Erzherzog Johann zum Reichsverweser gewählt, ein Mann, der als General gegen Napoleon gekämpft hatte und mit einer Frau aus dem Bürgertum verheiratet war – ein Patriot und Liberaler, wie geschaffen für die Hoffnungen der Zeit. Doch bald zeigten sich die Schwierigkeiten. Österreich war kein Nationalstaat. Konnte es nur mit seinen deutschen Gebieten am künftigen Deutschland teilnehmen, mußte es auf die ungarischen und slawischen Länder verzichten? Oder gab es Möglichkeiten eines engeren und weiteren Bundes?
Wenn man heute die Debatten der Paulskirche liest, fühlt man sich an aktuelle Probleme der Erweiterung der Europäischen Union erinnert. Dem 19. Jahrhundert war mancher Weg verschlossen, der uns heute selbstverständlich ist. Seit der Französischen Revolution galt der Nationalstaat als vornehmste Ordnungsform. Auch in der Deutschen Frage schien alles darauf anzukommen, wie nahe man dem Modell des Nationalstaats kam. Preußen mit seiner kleinen dänischen und seiner großen polnischen Minderheit – Minderheiten waren beide! – konnte „in Deutschland aufgehen", – der Vielvölkerstaat Österreich dagegen nicht. So senkte sich die Waage schließlich zugunsten eines preußischen Erbkaisertums – und damit waren die Katholiken im künftigen Deutschland unwiderruflich in die Minderheit gedrängt.

Würde die protestantisch-liberale Mehrheit für die neue Minderheit Verständnis aufbringen? Nach den Erfahrungen im vormärzlichen Preußen waren die Katholiken skeptisch. Sie hatten, wie August Reichensperger am 18. Januar 1849 in der Paulskirche sagte, „eine sehr begründete Veranlassung, bei jeder Neuerung, bei jeder staatlichen Einrichtung zu fragen, welches Verhältnis dieselbe zu ihrer Religion, ihrer Kirche einnimmt...Wer das engherzig nennt, und als solches vornehm bei Seite liegen lassen will, dem erwidere ich, daß er keinen Begriff, ja keine Ahnung von der Größe einer Idee hat, welche alle Länder und alle Zeiten umfaßt, deren Ausdruck, die Kirche, allen Stürmen und allen Verfolgungen seit achtzehn Jahrhunderten Trotz geboten hat. Daß man nun von diesem Gesichtspunkt aus eine Suprematie des Nordens über den katholischen Süden nicht mit ganz gleichgültigem Blick ansieht, zumal wenn noch 13 Millionen Österreicher ausscheiden sollten, das versteht sich wohl von selbst..."

Unmittelbaren Erfolg hatte die Paulskirche nicht

Prophetische Worte – sie nehmen die Erfahrungen der zweiten Jahrhunderthälfte vorweg, in der die Katholiken im Bismarckreich als Minderheit durch staatliche Gesetze diskriminiert und ausgegrenzt wurden, in der ihre Klöster aufgehoben, die Ordensleute vertrieben, viele Bischöfe eingekerkert wurden, in der katholische Staatsbürger wegen ihrer Beziehungen zum Papst und zu romanischen und slawischen Völkern als „Reichsfeinde" hingestellt wurden, in der man ihre Priester beim Predigen überwachte und den Nachwuchs zu einem „Kulturexamen" zwang, um seiner vermeintlichen Unbildung abzuhelfen. Gewiß, die Katholiken hielten diesem Angriff – der den unfreiwillig parodistischen Titel eines „Kulturkampfes" trug – elastisch stand. Ihr Blick auf die Freiheiten von 1849, an die Ketteler immer wieder erinnerte, ging nicht verloren. Aber der Einschnitt war doch tief, die Folgen waren erheblich, die Wunden vernarbten lange nicht, die Bitterkeit blieb.

Heute liegen diese Kämpfe glücklicherweise hinter uns, wir können uns kaum noch vorstellen, wie empfindlich sie im 19. Jahrhundert den Frieden der Konfessionen störten. Die Deutsche Frage ist zwischen Katholiken und Protestanten längst kein Zankapfel mehr. Über Kaisertum oder Republik, kleindeutsche oder großdeutsche Lösungen, Preußen oder Österreich wird heute nicht mehr gestritten – schon weil es Preußen (und auch das alte Österreich) nicht mehr gibt. Das Jahr 1848 ist in einem ganz anderen Sinn maßgeblich und erinnerungswürdig geblieben. Die Paulskirche entwarf zum ersten Mal eine freiheitliche Verfassung für ganz Deutschland; sie formulierte die Grundrechte neu und umfassend, sozial bewußter als bisher; und sie bemühte sich, Einheit und Freiheit nicht als Gegensätze zu sehen, sondern sie einander zuzuordnen. Zur deutschen Freiheitsgeschichte, zur demokratischen Kultur in unserem Land haben die Abgeordneten der Paulskirche – aber auch die Teilnehmer am ersten Deutschen Katholikentag – Entscheidendes beigetragen. Dankbar erinnern wir uns daher heute in der Paulskirche der Geschehnisse in Frankfurt und Mainz vor 150 Jahren.

Unmittelbaren Erfolg hatte die Paulskirche nicht. Ihr fehlte die jakobinische Entschlossenheit zur Gestaltung der Zukunft – wenn nötig durch Gewalt. Wie hat man schon unter den Zeitgenossen die langen und mühseligen Beratungen über die Grundrechte in diesem Haus verspottet und verhöhnt! Vom Recht des Schwatzens und von „betrunkenen Menschen" sprach Michail Bakunin – und nicht viel anders klingt das Bismarck-Wort vom geringen Wert der Reden und Majoritätsbeschlüsse. Bakunin empfahl als zeitgerechte Heilmittel geheime Gesellschaften und organisierten Kampf, Bismarck die Lösung der Deutschen Frage durch „Eisen und Blut".

Aber vielleicht ahnten die Männer der Paulskirche in aller Ohnmacht doch etwas von den längerfristigen Prioritäten der Politik. Vielleicht waren sie darin moderner als ihre Gegner auf der Linken und der Rechten. Mag sein, daß sie den Machtstaat und seine Forderungen vernachlässigt haben. Aber an den Rechtsstaat haben sie mit aller Kraft gedacht. Von dem, was die Paulskirche schuf, sind gerade die Grundrechte am lebendigsten geblieben. Sie regieren heute das Grundgesetz – eine kopernikanische Wende gegenüber älteren Zeiten deutscher Politik. In dieser Option für das Recht der Bürger gegenüber dem Selbstzweck der Macht liegt die Kühnheit, das Vorbildhafte, das in die Zukunft Weisende des Werks der Paulskirche. Den Schöpfern der ersten freiheitlichen Verfassung Deutschlands bleiben wir Heutigen in Dankbarkeit verpflichtet – Katholiken wie Protestanten.

Hans Maier

Problematische Eigendynamik

Fortpflanzungsmedizin 20 Jahre nach dem ersten Retortenbaby

Vor 20 Jahren, am 25. Juli 1978, wurde in der englischen Industriestadt Oldham Louise Brown, das erste Retortenbaby, geboren. Was damals als Sensationsmeldung galt, ist heute ärztliche Routine. Weltweit leben etwa 300 000 solcher Kinder, davon mindestens 80 000 in Deutschland. In der Bevölkerung trifft die Fortpflanzungsmedizin weithin auf Zustimmung und wird auch zunehmend in Anspruch genommen. Allerdings sind die einzelnen Methoden der künstlichen Befruchtung weder ethisch ausdiskutiert noch rechtlich befriedigend geregelt. Der Mainzer Moraltheologe Johannes Reiter gibt einen geschichtlichen Überblick und legt einen aktuellen Sachstandsbericht vor.

Mehr als eine Million Paare in Deutschland sind ungewollt kinderlos. Während man früher die Ursachen dafür allein bei der Frau suchte, weiß man heute, daß diese etwa gleichmäßig auf beide Partner verteilt sind. Sie liegen zu je 30 bis 40 Prozent beim Mann oder bei der Frau und zu ebenfalls 30 bis 40 Prozent bei beiden zugleich. Der Anteil der Störungen, deren Ursache ungeklärt bleiben (idiopatische Störungen), beträgt bis zu 35 Prozent. Die *Gründe der Kinderlosigkeit* sind vielfältig. Ein wichtiger Grund ist, daß Paare sich heute relativ spät für ein Kind entscheiden – ein für Industriestaaten typischer Trend. In Deutschland liegt das durchschnittliche Heiratsalter von Frauen bei 27 Jahren und von Männern bei 29 Jahren. Die Fruchtbarkeit der Frau nimmt jedoch mit zunehmendem Alter ab; ihre Empfängnisbereitschaft ist mit ungefähr 24 Jahren am höchsten und nimmt ab Ende 20 bereits ab. Häufig wünschen sich auch Frauen in einer zweiten Ehe oder nach einer Sterilisation ein Kind. Weitere Ursachen der Unfruchtbarkeit können schädliche Umwelteinflüsse, aber auch die Lebensweise sein, und zwar bei Frauen wie bei Männern. So soll in den letzten Jahren die Anzahl der befruchtungsfähigen Samenzellen im Sperma der Männer leicht gesunken sein (Ärzte Zeitung, Nr. 116 v. 25.6.1998, 2).

Mit Hilfe der *Fortpflanzungsmedizin* kann solchen Paaren – wenn sich nach ein oder zwei Jahren noch keine Schwangerschaft eingestellt hat – geholfen werden, ihren Kinder-

wunsch zu erfüllen. Dies geschieht durch Behandlung der gestörten Fortpflanzungsfunktionen mit Methoden der Psychotherapie, Hormonbehandlung, Mikrochirurgie und Insemination sowie den verschiedenen Verfahren der künstlichen Befruchtung, insbesondere der In-vitro-Fertilisation (IVF) (vgl. *H. M. Beier*, Assistierte Reproduktion. Zum Stand der Therapieverfahren in der Bundesrepublik Deutschland 1997, München 1997; *M. Stauber*, Diagnose und Therapie der Unfruchtbarkeit. Manuskript, München 1996). Die *Krankenkassen* erleichtern die Entscheidung für die aufwendigen Therapieverfahren und bezahlen bei der In-vitro-Fertilisation bis zu vier Versuche, von denen jeder etwa 3000 DM kostet. Für die aufwendige Mikroinjektion, deren Kosten nicht von der gesetzlichen Krankenkasse übernommen werden, zahlen die privaten Krankenkassen 7000 bis 9000 DM. Man schätzt, daß für die Fortpflanzungsmedizin in Deutschland jährlich rund 300 Millionen DM von den gesetzlichen und 70 Millionen von den privaten Krankenversicherungen verausgabt werden.

Ein breites Spektrum von Verfahren

In Deutschland gibt es laut Internet-Recherche derzeit 105 *Fertilitätszentren und -praxen* (vor fünf Jahren waren es 55 und vor zehn Jahren 28), allerdings teilten davon im vergangenen Jahr nur 75 ihre Ergebnisse dem Deutschen IVF-Register mit, mit der Folge, daß sich die übrigen damit auch der Kontrolle entziehen. Medizinische Hilfen zur Optimierung der Fortpflanzung sind nicht neu. Von einer erfolgreichen künstlichen (intravaginalen) Insemination wird schon aus dem Jahre 1770 berichtet. Forschungen zur IVF wurden 1944 von den Amerikanern *J. Rock* und *M. F. Menkin* durchgeführt, wobei es bei zwei von 1938 inseminierten menschlichen Eizellen zu einer Befruchtung und Entwicklung eines Embryos bis zum Zweizellstadium gekommen ist. Erst in neuerer Zeit kam es zu einer solchen Verbesserung der Methode, daß die IVF (seit 1978 in England und seit 1981 in Deutschland) als therapeutische Maßnahme angewendet wird. Bis dahin war man insbesondere auf die *Insemination* als assistierte Fortpflanzungstechnik angewiesen. Diese Methode wird aber auch heute noch angewandt und kommt vor allem bei eingeschränkter Fruchtbarkeit des Mannes in Betracht. Hierbei wird mittels spezieller Instrumente eine große Anzahl normaler oder im Labor aufbereiteter Spermien in den Gebärmutterhals, in die Gebärmutterhöhle oder in den Eileiter eingebracht.

Ein weiterer Schritt auf dem Feld der Fortpflanzungsmedizin ist die schon genannte *In-vitro-Fertilisation* (IVF); sie ist die ursprüngliche Retorten-Baby-Methode. Die IVF kommt zur Anwendung, wenn bei der Frau beide Eileiter fehlen oder völlig verschlossen sind und auch nicht operativ geöffnet werden können, wenn die Frau an Endometriose (versprengter Gebärmutterschleimhaut) leidet oder Antikörper gegen männliche Samenzellen produziert. Eine erheblich verminderte Zeugungsfähigkeit des Mannes, zum Beispiel durch Spermadefekte, ist ebenfalls eine Indikation zur IVF. Bei diesem Verfahren werden dem Eierstock Eizellen entnommen und außerhalb des Mutterleibes (in vitro) mit dem (aufbereiteten) Samen befruchtet und etwa zwei Tage nach der Befruchtung in die Gebärmutter übertragen; den Vorgang der Übertragung bezeichnet man als *Embryotransfer* (ET). Wie aus dem Deutschen IVF-Register zu ersehen ist, fanden 1997 in Deutschland 9902 Behandlungen mit dieser Methode statt.

Ein der IVF ähnelndes Verfahren ist der *intratubare Gametentransfer* (GIFT, engl. gamete intrafallopian transfer). Hierbei werden jedoch die dem Eierstock entnommenen Eizellen zusammen mit den aufbereiteten Spermien in den Eileiter zurückgebracht. Die eigentliche Befruchtung findet also nicht in vitro statt, sondern in der natürlichen Umgebung, dem Eileiter. Die Anzahl der Behandlungen mit dieser Methode nimmt ständig ab, während 1992 noch 1283 Behandlungen durchgeführt wurden, waren es 1997 nur noch 104.

Der *intratubare Zygotentransfer* (ZIFT, engl. zygote intrafallopian transfer) ist eine Kombination aus IVF und GIFT, bei der die ersten Phasen der Befruchtung im Labor stattfinden können, bevor die Übertragung in den Eileiter erfolgt. Bei dieser Methode werden die Vorteile der IVF (kontrollierte Bedingung der Befruchtung) mit den Vorteilen der GIFT-Technik (natürliches Milieu für die frühe Embryonalentwicklung) kombiniert. Auch diese Behandlungsmethode wird immer seltener angewandt; 1992 waren es 620 Behandlungen, 1997 lediglich 64.

Kommt es auch auf diese Weise nicht zur Schwangerschaft, weil die männliche Zeugungsfähigkeit massiv gestört ist, kann man noch einen Schritt weitergehen und durch *Mikroinjektion* (MI) direkt in den Befruchtungsvorgang eingreifen. Die bisher erfolgreichste MI-Technik ist die *intracytoplasmatische Sameninjektion* (ICSI). Hierbei wird eine einzige Samenzelle direkt in die Eizelle injiziert. Wie seinerzeit die IVF als Lösung für die Unfruchtbarkeit von Frauen angesehen wurde, so scheint sich ähnliches mit der ICSI als Lösung bei unfruchtbaren Männern abzuzeichnen. Somit wundert es nicht, daß die Anwendung dieser Methode sprunghaft zunimmt. Während 1994 5856 Behandlungen durchgeführt wurden, waren es 1997 bereits 15 365.

Die gesellschaftliche und medizinethische Diskussion

Die ethische Bewertung der Fortpflanzungsmedizin ist nach wie vor unterschiedlich. Die gesellschaftliche und medizinethische Diskussion, die mehr oder weniger von der theologisch-ethischen abgekoppelt verläuft, ist in erster Linie an den erkennbaren Vor- und Nachteilen der einzelnen Methoden interessiert und macht daran auch das ethische Urteil fest. Sowohl die Insemination als auch die In-vitro-Fertilisation werden aus dieser Sicht für grundsätzlich unbedenklich

angesehen, insofern sie im *homologen System* (Insemination mit Samen des Ehemannes) stattfinden. Dem Paar, so die Argumente, werde mit diesen Methoden, die inzwischen medizinischer Standard seien, zu einem eigenen Kind verholfen. Bezüglich der *quasi-homologen Insemination* (Insemination unter Partnern einer nicht-ehelichen Lebensgemeinschaft) und der *heterologen Insemination* (Insemination mit Spendersamen) werden zwar Vorbehalte formuliert, aber mehrheitlich möchte man sie nicht verbieten.

Die Vorbehalte werden zunächst im Hinblick auf das Wohl des Kindes vorgebracht, das durch die Trennung genetischer, leiblicher und sozialer Elternschaft gefährdet sei. Und kann das Kind erfüllen, was sich die Eltern nach all dem Aufwand von ihm erhoffen? (Darüber, ob und inwieweit das Kindeswohl tatsächlich durch heterologe Insemination beeinflußt wird, scheinen bislang noch keine aussagekräftigen Studien vorzuliegen.) Zudem könne es zu Spannungen in der Ehe dadurch kommen, daß sich die Mutter gedanklich mit dem genetischen Vater befasse und so dem Ehemann die Vaterrolle nicht voll zugestehe. Auch wird von Fällen berichtet, in denen Frauen den Reproduktionsmediziner als den eigentlichen Erzeuger ihres Kindes ansehen. Oder aber der Ehemann distanziere sich als lediglich sozialer Vater von dem Kind, insbesondere bei dessen ungünstiger Entwicklung.

Welchen Stellenwert hat noch das Leitbild Familie angesichts dieser Entwicklungen?

Als Gründe *für* eine heterologe Insemination werden angeführt: Das Kind sei – anders als bei einer Adoption – wenigstens mit einem Elternteil verwandt. Die Methode werde seit längerem praktiziert, ein Verbot sei kaum kontrollierbar und führe zur Diskriminierung der mit Hilfe dieser Methode bereits geborenen Menschen. Man sieht aber auch die durch das Auseinanderfallen von genetischer und sozialer Vaterschaft möglicherweise entstehenden Probleme und möchte die Methode nur unter bestimmten Bedingungen zulassen: umfassende psychosoziale Beratung des Ehepaares vor der Behandlung; Anonymität des Samenspenders gegenüber den Eltern, das Kind dagegen hat nach Ablauf des 16. Lebensjahres ein Auskunftsrecht gegenüber der Stelle, die die Spenderdaten dokumentiert; kein Entgeld für den Samenspender; die Samenspende soll nur bei *einem* Paar eingesetzt werden; keine Verwendung von Samengemischen; die Samenspende soll nicht länger als zwei Jahre aufbewahrt werden.

In die 1998 überarbeiteten, aber bislang noch nicht verabschiedeten IVF-Richtlinien der Bundesärztekammer hat man nunmehr auch die quasi-homologe und heterologe Insemination einbezogen und sie bewilligt, sofern vorher eine Beratung erfolgt ist bzw. ein zustimmendes Votum der jeweiligen Landesärztekammer vorliegt. Das Leitbild der Familie ist offenbar in unserer Gesellschaft nicht mehr stark genug, um eine solche (Fehl-) Entwicklung zu verhindern (vgl. *A. Laufs*, Arzt und Recht – Fortschritte und Aufgaben, in: Neue Juristische Wochenschrift 51 [1998], 1753).

Die Bedenken gegenüber dem heterologen Element, also der Samenspende durch Dritte, entfallen bei der *Mikroinjektion*. Als weiteren Vorteil dieser Methode nennen ihre Befürworter die Tatsache, daß damit auch jenen Paaren zu einem Kind verholfen wird, die sonst aufgrund der eingeschränkten bzw. fast fehlenden Zeugungsfähigkeit des Mannes darauf verzichten müßten. Allerdings gibt man auch zu bedenken, daß es durch die sozusagen „erzwungene Befruchtung" (unter Umgehung der natürlichen Selektion) bei den so gezeugten Kindern zu einer erhöhten Fehlbildungsrate kommen könne. Bislang liegen darüber und über mögliche Spätfolgen noch keine ausreichenden Untersuchungen vor (vgl. FAZ, 24.6.1998). Die Gynäkologische Fachgesellschaft hat 1995 Empfehlungen zur Mikroinjektion vorgelegt, die 1996 neu gefaßt wurden.

Im Zusammenhang mit der Reproduktionsmedizin stellt sich auch die Frage nach der *Altersgrenze*, jenseits derer eine künstliche Befruchtung nicht mehr praktiziert werden soll. Im Ausland beispielsweise sind noch bei über sechzigjährigen Frauen künstliche Befruchtungen durchgeführt worden. Während die Richtlinien der Bundesärztekammer als Grenze das Klimakterium der Frau vorsehen, nennen die Richtlinien des Bundesausschusses der Ärzte und Krankenkassen eine Altersgrenze von vierzig Jahren, ausnahmsweise fünfundvierzig Jahren, wenn die Erfolgsaussichten durch einen Gutachter als positiv beurteilt werden. Es ist nicht uninteressant, daß die Richtlinien der Bundesärztekammer auf die Natur (Klimakterium) als Kriterium rekurrieren, während man mit der künstlichen Befruchtung doch gerade die Natur zu umgehen versucht. In diesem Zusammenhang bleibt auch zu fragen, wieweit die Natur auch Schutz der Person ist (*K. Demmer*). Eine Altersgrenze scheint geboten zu sein, insbesondere im Hinblick auf die Sozialisation des Kindes; sie sollte allerdings nicht nur die Frau betreffend festgelegt werden, sondern auch den Mann im Blick haben.

Reprogenetik – vorgeburtliche Qualitätskontrolle

Im Mittelpunkt der Diskussion steht derzeit die *Präimplantationsdiagnostik* (vgl. *R. Kollek* und *K. Held*, Voraussetzungen und Implikationen der Präimplantationsdiagnostik. Gutachten, Hamburg 1997). Die Präimplantationsdiagnostik (PID bzw. PGD = Preimplantation Genetic Diagnosis) gehört zwar nicht zu dem Methodenspektrum der Fortpflanzungsmedizin, ist aber ohne diese nicht denkbar. Mit Hilfe der PID ist eine genetische Untersuchung von in vitro erzeugten Embryonen schon vor einer Übertragung in den weiblichen Körper möglich. Als Indikation gilt die Gefahr der Vererbung einer schweren genetisch bedingten Erkrankung; der Embryo wird nur dann übertragen, wenn bei ihm die Krankheit ausgeschlossen wird. Das erste Kind, an dem eine solche Diagnostik durchgeführt wurde, kam 1990 in den USA zur Welt, bis heute wurden etwa 170 Kinder nach Anwendung dieser Methode geboren.

Die Kosten für eine PID liegen bei 10000 Dollar. In Deutschland ist die PID durch das Embryonenschutzgesetz (ESchG) verboten. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat in ihrer Denkschrift „Forschungsfreiheit" (1996, 37) ebenso wie die Gesellschaft für Humangenetik eine Ausnahmeregelung für die PID gefordert. 1995 wurde bei der Ethikkommission der Medizinischen Universität zu Lübeck der Antrag zur Durchführung einer PID gestellt, dem aber vorerst nicht stattgegeben wurde. Eines der Hauptargumente des Antrages war, daß die Entnahme der Zellen im 12-Zell-Stadium des Embryos erfolgen würde, also nach dem Stadium der Totipotenz, und somit läge in dieser Hinsicht kein Verstoß gegen das ESchG vor.

Für diese Methode, so die Befürworter, spreche das Faktum, daß eine spätere Abtreibung vermieden wird, wenn statt dessen der Embryo in vitro verworfen werde. Das Argument läßt allerdings die völlig neue ethische Dimension außer Sicht, die sich daraus ergibt, daß bei der Präimplantationsdiagnostik – im Unterschied zu einem Schwangerschaftsabbruch – die Verantwortung für die Verwerfung des Embryos in der Hand des Arztes liegt. Aus rechtlicher Perspektive läßt sich dieser Unterschied ebenfalls verdeutlichen: Die in ethischer Hinsicht zwar viele Fragen offenlassende Neuregelung des Paragraphen 218 StGB stellt dennoch die Schutzwürdigkeit des Embryos nicht zur Diskussion.

Sie trägt dabei allerdings der Tatsache Rechnung, daß es sich bei der Schwangerschaft um eine einzigartige Situation der körperlichen Verbundenheit zwischen Frau und Embryo handelt; und nur insofern gesteht der Gesetzgeber der Frau das Recht zu, sich in dieser konkreten und einzigen Situation gegen die Weiterexistenz des Embryos zu entscheiden. Bei der Präimplantationsdiagnostik geht es jedoch nicht um den Konflikt, der bei einer existierenden Schwangerschaft zwischen dem Lebensrecht des Embryos und dem Recht der Frau auf Gestaltung ihres eigenen Lebens besteht, sondern um das Recht auf Leben (des Embryos), das nicht zur Disposition stehen darf. Angesichts dieses Unterschiedes kann also nicht von einer rechtlichen Gleichwertigkeit beider Handlungen gesprochen werden.

Zur Legitimation der Präimplantationsdiagnostik bedient man sich des Vergleichs mit der nicht verbotenen *Pränataldiagnostik*. Auch dieser Vergleich hinkt. Die konventionelle pränatale Diagnostik wird nicht ausschließlich mit dem Ziel durchgeführt, Embryonen mit einer genetischen Krankheit abzutreiben, sondern hat auch lebenserhaltende Motivationen. Anders als die Pränataldiagnostik bietet die Präimplantationsdiagnostik die Möglichkeit, zur Etablierung einer spezifischen Schwangerschaft unter mehreren Embryonen auszuwählen; es wird also unterschieden zwischen Embryonen, deren Entwicklung fortgesetzt, und solchen, bei denen sie beendet werden soll. „Die Präimplantationsdiagnostik (...) hat i. S. einer Zeugung unter Vorbehalt die Selektion (...) zum primären Ziel. Um dieses Ziel sicher zu erreichen, wird auch bei unauffälliger Präimplantationsdiagnostik in jedem Fall eine spätere konventionelle Pränataldiagnostik empfohlen." (*H. Hepp*, Jahres- und Tagungsberichte der Görresgesellschaft 1997, Köln 1998, 78.) Indem Embryonen einer *Qualitätskontrolle* unterzogen werden – und die Möglichkeit auch nach Geschlecht und anderen Merkmalen zu selektieren, ist mit der Präimplantationsdiagnostik grundsätzlich eröffnet – werden *eugenische Strategien* angewandt.

Gegen die Präimplantationsdiagnostik wird auch vorgebracht, sie könne sich zu einer Schlüsseltechnologie entwickeln, die die Tür zur Embryonenforschung, zur Keimbahntherapie und sogar zum Klonen öffne. Nun wird von den Befürwortern der Methode gesagt, man könne solche Mißbräuche durch Richtlinien unterbinden und die Präimplantationsdiagnostik einschränken auf Frauen mit sehr hohem Risiko bzw. Wiederholungsrisiko. Es scheint aber – wie Erfahrungen aus dem Ausland zeigen – eine solche Einschränkung der Methode nicht praktizierbar zu sein. Dort kommt es zu einer Ausweitung und Verschiebung der Indikationen für eine Präimplantationsdiagnostik über den Nachweis monogen bedingter Erkrankungen hinaus, indem die Präimplantationsdiagnostik fraglos auch zum Screening von in-vitro-fertilisierten Embryonen eingesetzt wird, also auf eine Fallgruppe angewendet wird, für die die Präimplantationsdiagnostik gar nicht gedacht ist. Die IVF wurde entwickelt, um kinderlosen Eltern den Wunsch nach einem Kind zu erfüllen; in Verbindung mit der Gentechnik kann sie nun den Wunsch nach einem bestimmten Kind erfüllen.

Sicherlich bleibt dem einzelnen immer noch die Möglichkeit, sich in Freiheit gegen die Inanspruchnahme der Präimplantationsdiagnostik, sollte sie denn bei uns zugelassen werden, zu entscheiden. Dies wird jedoch schwierig, wenn die Methode erst einmal etabliert ist. Neuere englische und amerikanische Untersuchungen zeigen, daß die Inanspruchnahme genetischer Tests *angebotsgesteuert* ist, und schwedische und amerikanische Studien zur Pränataldiagnostik, die hier vergleichsweise herangezogen werden können, kamen zu dem Ergebnis, daß es fast allen Frauen schwierig erschien, die Untersuchung abzulehnen, wenn sie ihnen angeboten wurde, in gewisser Weise fühlten sie sich zu dem Test verpflichtet.

Ungelöste Folgeprobleme der Fortpflanzungsmedizin

Die Behörde für Arbeit, Gesundheit und Soziales der Freien und Hansestadt Hamburg kommt aufgrund des schon zitierten Gutachtens von Kollek und Held zu einem eher negativen Votum gegenüber der PID: Werden die im Embryonenschutzgesetz aufgewiesenen Grundpositionen angetastet, und „wird diese deutliche Grenze in Frage gestellt, indem eine Präimplantationsdiagnostik für bestimmte Fälle erlaubt wird, so besteht die Gefahr, daß es künftig keine klaren ethischen Grenzen mehr gibt. Es stünde zu befürchten, daß mit dem Aufweichen der Grenze dem Mißbrauch der Methode zur Selektion der Weg geöffnet wird." In dem Gemeinsamen Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Woche des Lebens

1997 „Wieviel Wissen tut uns gut? Chancen und Risiken der voraussagenden Medizin" wird die Präimplantationsdiagnostik abgelehnt. Die Bundesärztekammer berät derzeit über eine Richtlinie zur PID.
Darüber hinaus führt die Fortpflanzungsmedizin zu einer Reihe bislang ungelöster Folgeprobleme, z. B. der *Umgang mit überzähligen Embryonen.* Das Embryonenschutzgesetz verbietet es, im Rahmen der künstlichen Befruchtung mehr als drei Embryonen zu erzeugen. In der Regel entspricht dies der Zahl an Embryonen, die auf die Frau übertragen werden. Überzählige bzw. verwaiste Embryonen würden somit nur dann entstehen, wenn deren Übertragung aus medizinischen Gründen aktuell nicht möglich ist und die Übertragung in einem späteren Zyklus erfolgen soll. Nur aus diesem Anlaß ist eine *Kryokonservierung* nach ärztlichem Berufsrecht erlaubt. Im ungünstigsten Fall, wenn der Embryo also nicht auf seine Mutter übertragen wird und auch nicht durch Embryonenspende adoptiert wird, stellt sich auch hier die Frage nach dem weiteren Vorgehen. Eine Regelung bezüglich einer Aufbewahrungsfrist gibt es in Deutschland nicht. Geht man davon aus, daß die aktive Tötung von Embryonen verboten und strafbar ist, müßten diese eingefrorenen Embryonen unbefristet verwahrt werden. Andere europäische Länder haben eine Aufbewahrungsfrist festgelegt: England und Frankreich jeweils fünf Jahre, Dänemark, Norwegen, Österreich und Schweden jeweils ein Jahr. Nach einer Entschließung des Europäischen Parlamentes aus dem Jahre 1989 darf die Kryokonservierung die Zeit von drei Jahren nicht überschreiten.

Dem Problem der überzähligen Embryonen begegnet man in der deutschen Ärzteschaft inzwischen durch Kryokonservierung von *Vorkernstadien* (Pronukleus-Stadien). Da bei Vorkernstadien – das Spermium ist in die Eizelle eingedrungen, die Zellkerne sind aber noch nicht verschmolzen – die Befruchtung noch nicht stattgefunden hat, liegt auch noch kein neues Leben vor (vgl. u. a. *Chr. Kummer*, Extrauterine Abtreibung? Sachargumente für eine Bestimmung des embryonalen Lebensbeginns, in: Stimmen der Zeit 122 [1997], 11–16). Außerdem überleben Eizellen in diesem Zustand das Einfrieren wesentlich häufiger als nicht imprägnierte. Die imprägnierten Eizellen kann man, so sehen es die Richtlinien der Bundesärztekammer vor, dann absterben lassen, wenn dies von einem Elternteil verlangt wird, oder wenn ein Elternteil verstorben ist. Damit ist den Ärzten in Deutschland das Problem erspart, das 1996 nicht nur England erschütterte, als dort 3000 tiefgefrorene Embryonen vernichtet wurden. Allerdings ist auch der moralische Status von Vorkernstadien nicht ausreichend geklärt, und der Umgang mit ihnen keineswegs ethisch unproblematisch.

Ein weiteres, mit der künstlichen Befruchtung einhergehendes Problem sind die *Mehrlingsschwangerschaften.* Diese liegen bei der physiologischen, also „normalen" Befruchtung bei ein Prozent und bei der künstlichen zwischen 20 und 30 Prozent. Da solche Mehrlingsschwangerschaften (zwei oder mehrere Embryonen) einhergehen mit Fehlbildungen, höheren Geburtskomplikationen, höheren Frühgeborenenraten, höheren Gefährdungen der Embryonen und auch der Mutter, stellt sich für den Arzt gegebenenfalls die Frage nach einer Mehrlingsreduktion durch Fetozid, also der Abtötung einzelner Feten im Mutterleib, in der Regel durch eine Kaliumchloridinjektion in das Herz des Kindes. Der Eingriff, so argumentiert man, sei gerechtfertigt, weil dadurch den restlichen Ungeborenen eine größere Überlebenschance verschafft und/oder das Leben der Mutter gerettet werde.

Mehr Probleme geschaffen als gelöst

Daß der Fetozid mit schweren ethischen und rechtlichen Problemen belastet ist und im Widerspruch zu dem ärztlichen Grundsatz vom Erhalt des Lebens steht, ist den daran Beteiligten bewußt und wird auch ausdrücklich in der Stellungnahme der Zentralen Kommission der Bundesärztekammer aus dem Jahre 1989 festgestellt. In der Stellungnahme der Kommission wird daher dem Arzt empfohlen, alle geeigneten und angemessenen Maßnahmen zur Vermeidung einer Mehrlingsschwangerschaft zu ergreifen; z. B. vorzugsweise zwei und nicht mehr als drei Embryonen zu implantieren (so auch die Erklärung des Weltärztebundes zu den ethischen Aspekten der Embryonenreduktion aus dem Jahre 1995).
Für den Fall, daß eine Mehrlingsreduktion erforderlich ist, empfiehlt die Stellungnahme der Bundesärztekammer eine unselektive Reduktion mittels Fetozid der am besten zugänglichen Embryonen. Hier greift die Bestimmung des Paragraphen 218 a StGB, näherhin die medizinische Indikation, wonach ein Abbruch nicht rechtswidrig ist, wenn dadurch eine Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Mutter abgewendet wird. Bricht der Arzt die Schwangerschaft allein deswegen ab, um die Überlebens- oder Gesundheitschancen der übrigen Embryonen zu erhöhen, handelt er ohne strafrechtliche Indikation. Bei aller Akzeptanz in der Gesellschaft müßte man spätestens an dieser Stelle nach der Perversion der Fortpflanzungstechnik fragen. Die Fortpflanzungsmedizin, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, Leben zu schaffen, tötet in eben diesem Interesse Leben ab, was ethisch nicht zu rechtfertigen ist.

Die Fortpflanzungsmedizin kann sich in einigen Fällen als heilsam erweisen, in anderen Fällen ist sie jedoch zweifelhaft, in einigen extremen Anwendungen eine Tat menschlicher Hybris. Insgesamt scheinen die Probleme, die sie erzeugt, größer als jene, die sie löst. Jedenfalls gilt es, besonders bei der In-vitro-Fertilisation, den hohen Einsatz im Zusammenhang des gesamten medizinischen Vorgangs, seines Ertrages und seiner Gefahren zu sehen und abzuwägen. Nach neueren Untersuchungen erweist sich das *Verhältnis zwischen Nutzen und Risiken* der In-vitro-Fertilisation als keineswegs überzeugend (vgl. *E. Barbian* und *G. Berg*, Die Technisierung der Zeugung. Die Entwicklung der In-vitro-Fertilisation in der Bundesrepublik Deutschland, Pfaffen-

weiler 1997). Wohl zu schnell wurde die Methode innerhalb des wissenschaftlichen Kollektivs für unverzichtbar gehalten; und ihre Verbreitung vollzog sich, wie es scheint, jenseits einer vernünftigen Effektivität und eines abschätzbaren Nutzen-Kosten-Kalküls.

Denn die In-vitro-Fertilisation als Therapie des unerfüllten Kinderwunsches erreicht ihr Ziel, eine Geburt, nur in 15 Prozent der Fälle; und die unerwünschten Wirkungen und Gefährdungen sind beträchtlich. Sie äußern sich nicht nur in der hohen Quote erfolgloser Behandlungen, sondern auch in vermehrten Komplikationen beim Schwangerschafts- und Geburtsverlauf. Auch kann mit der künstlichen Befruchtung nicht jedem Paar geholfen werden. Psychosomatische Untersuchungen zeigen, daß persönliche, partnerschaftliche und sexuelle Probleme häufig ursächlich an der Fruchtbarkeitsstörung beteiligt sind oder sich daraus ergeben. Eine medizinisch induzierte Schwangerschaft kann diese Probleme nicht lösen (*Chr. Hölzle* und *U. Wiesing*, In-vitro-Fertilisation – ein umstrittenes Experiment, Berlin – Heidelberg 1997).

Bei den meisten Methoden der Fortpflanzungsmedizin ist das Handeln des Arztes nicht mehr, wie bislang, auf den konkreten Patienten und dessen gestörte Funktion ausgerichtet. Hier kommt vielmehr ein „Therapiekonzept" zur Anwendung, das den Patienten sogar teilweise ausklammert, so im Fall der heterologen Insemination, insbesondere im Extremfall der Ersatzmutterschaft. Das Argument, es handele sich – wie bei vielen anderen ärztlichen Tätigkeiten – um eine Substitutionstherapie (wie etwa eine Prothese, ein Herzschrittmacher usw.) überzeugt nicht, denn dem Patienten wird die gestörte Funktion gerade nicht ermöglicht. In diesem Zusammenhang ist dann auch die Rede von einer „Medizin ohne Indikation".

Vor diesem Hintergrund, aber auch aus grundsätzlichen theologisch-ethischen Erwägungen lehnt die *offizielle katholische Position* alle Methoden der künstlichen Befruchtung ab. Bereits 1897 hatte das Heilige Offizium die moralische Unzulässigkeit der künstlichen Befruchtung betont (vgl. Denzinger/Hünermann 3323). Pius XII. bekräftigte in verschiedenen Stellungnahmen diese ablehnende Haltung. Das bedeutsamste Dokument, das sich eingehend mit den einzelnen Methoden der Fortpflanzungsmedizin auseinandersetzt, ist die Instruktion der Glaubenskongregation „Donum vitae" von 1987, deren Kernaussagen auch in die 1995 erschienene Enzyklika „Evangelium vitae" eingegangen sind.

In „Evangelium vitae" drückt Johannes Paul II. die grundsätzlichen Vorbehalte des Lehramtes sehr deutlich aus, wenn er schreibt: „Auch die verschiedenen Techniken künstlicher Fortpflanzung, die sich anscheinend in den Dienst am Leben stellen und die auch nicht selten mit dieser Absicht gehandhabt werden, öffnen in Wirklichkeit neuen Anschlägen gegen das Leben Tür und Tor" (Nr. 14). Bei seiner Ablehnung sämtlicher Methoden der Fortpflanzungsmedizin im homologen ebenso wie im heterologen System beruft sich das Lehramt im wesentlichen auf die Würde der ehelichen Fortpflanzung (Auflösung des Zusammenhangs von Liebe und Zeugung) und auf die Gefährdung der Würde und Rechte des Kindes (Geschenk der Liebe und nicht Produkt einer Labortechnik). Darüber hinaus wird die ablehnende Haltung mit den Umständen und Folgen begründet, die mit der Fortpflanzungsmedizin verbunden sind (vgl. *J. Reiter*, Art. Fortpflanzungsmedizin, in: Lexikon Medizin, Ethik, Recht, Freiburg 1992, 354–359). Auch die *Evangelische Kirche in Deutschland* rät von der IVF ab: „Gewichtige Gründe sprechen gegen die extrakorporale Befruchtung. (...) Der Wunsch nach einem Kind rechtfertigt (...) nicht jede medizinische Maßnahme" (Kundgebung der Synode der EKD, Berlin 1987).

Es bräuchte ein zusammenfassendes Gesetz

Die Fortpflanzungsmedizin bewegt sich keineswegs im rechtlichen Niemandsland, sie findet sogar in einem komplexen rechtlichen Rahmen statt. Die grundsätzliche Therapiefreiheit des Arztes wird hier aufgrund der besonderen Risiken der Fortpflanzungsmedizin durch gesetzliche Vorschriften und berufsständische Richtlinien eingegrenzt. Ein grundlegendes Regelungsinstrument ist das 1991 in Kraft getretene *Embryonenschutzgesetz* mit seinen strafrechtlichen Verboten mißbräuchlicher Fortpflanzungstechniken; darüber hinaus gibt es reproduktionsmedizinische Vorschriften im 5. Buch des Sozialgesetzbuches (SGB V, §§ 27 a und 121 a), ferner Richtlinien des Bundesausschusses der Ärzte und Krankenkassen über ärztliche Maßnahmen zur künstlichen Befruchtung. Daneben gibt es das ärztliche Berufsrecht. In der Musterberufsordnung für die deutschen Ärztinnen und Ärzte von 1997 werden diese in § 13 auf die Einhaltung der „Richtlinien zur IVF der Bundesärztekammer" verpflichtet. Schließlich sind auch noch die als Standard geltenden Leitlinien und Empfehlungen der wissenschaftlich-medizinischen Fachgesellschaften von den Ärzten zu beachten.

Etliche Probleme sind in den bisherigen Regelungen aber noch nicht erfaßt oder nur unzureichend geregelt, andere sind durch den rasanten Fortschritt der Fortpflanzungsmedizin erst jetzt zutage getreten, so z. B. ein eventuelles Verbot der Präimplantationsdiagnostik, Regelungen bezüglich der Aufbewahrungsfrist von Embryonen, Umgang mit verwaisten Vorkernstadien, eventuelle Zulassung und Regelung der heterologen Insemination, Zulassungs- und Meldepflicht der Zentren. Die genannten Probleme könnten zum Teil im ärztlichen Berufsrecht und zum Teil durch Ergänzung oder Änderung der bestehenden Gesetze geregelt werden. Es gibt aber auch den ernstzunehmenden und derzeit von einer Bund-Länder-Arbeitsgruppe zu prüfenden Vorschlag, die jetzt schon bestehenden verstreuten Einzelbestimmungen zusammen mit den neu zu schaffenden Regelungen in einem *geschlossenen Fortpflanzungsmedizingesetz* zusammenzufassen. Ein solches Gesetz würde sicherlich mehr Transparenz, Rechtsklarheit und Rechtssicherheit schaffen. *Johannes Reiter*

Flexibler Rahmen

Der Islam in Deutschland und das Grundgesetz

Die Muslime sind heute die drittstärkste Religionsgemeinschaft in Deutschland. Mit Problemen und Chancen ihrer Integration in das politische System befaßte sich eine Gemeinsame Tagung des Kulturwissenschaftlichen Instituts (Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen) und des Essener Zentrums für Türkeistudien am 28./29. Mai. Wir veröffentlichen das Referat, das Janbernd Oebbecke, Professor für Öffentliches Recht und Verwaltungslehre in Münster, bei der Tagung hielt.

Garantiert durch Art. 4 GG gilt in Deutschland Glaubens- und Gewissensfreiheit. Diese umfaßt die Freiheit, im Glauben selbst, in seiner Verkündigung und Ausübung, im Leben nach dem Glauben vom Staat nicht beeinträchtigt zu werden. Die Religion darf frei ausgeübt werden. Was die Religion verbietet, dazu darf der Staat nicht zwingen. Das Grundrecht der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit aus Art. 4 GG steht nicht nur dem *einzelnen*, sondern auch und gerade den *Religionsgemeinschaften* zu. Eingriffe in das Grundrecht, Beschränkungen dieser Freiheiten sind nur zum Schutz anderer Verfassungsgüter zulässig. Dieser umfassende Respekt vor der religiösen Freiheit, den das Grundgesetz vorsieht, ist das eine für unser Thema bestimmende Merkmal der grundgesetzlichen Ordnung.

Der zweite Zug ist die institutionelle Trennung von Staat und Religion und die religiöse Neutralität des Staates. „Es besteht keine Staatskirche" sagt der durch Art. 140 GG Bestandteil des Grundgesetzes gewordene Art. 137 Abs. 1 der Weimarer Reichsverfassung. Diese Regelung ist vor allem im Sinne einer Nicht-Identifizierung des Staates mit dem einzelnen Bekenntnis, der einzelnen Religion zu verstehen.

Durch den Islam entstehen keine unlösbaren verfassungsrechtlichen Fragen

Nicht-Identifizierung bedeutet jedoch nicht, daß Staat und Religionsgemeinschaften ganz unverbunden nebeneinander stehen müssen. Das Gebot der Nicht-Identifizierung steht deshalb, wie die ausdrückliche verfassungsrechtliche Regelung zeigt, einer positiven organisatorischen Berücksichtigung der Belange des einzelnen und der Religionsgemeinschaften nicht entgegen. Dies ist das dritte Merkmal des einschlägigen Verfassungsrechts, durch das sich das deutsche Recht von dem mancher anderer europäischer Staaten unterscheidet.

Der Staat schützt etwa den Sonntag und bestimmte Feiertage (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 139 WRV). In staatlich geordneten Verhältnissen, in die der einzelne besonders intensiv eingebunden ist – die Verfassung nennt beispielhaft Militärdienst, Krankenhäuser und Strafanstalten –, ist den Religionsgemeinschaften auf der Basis strikter Freiwilligkeit die Vornahme religiöser Handlungen, also von Gottesdienst zu ermöglichen (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 141 WRV). Die staatliche Schule erteilt nach den Grundsätzen der jeweiligen Religionsgemeinschaft Religionsunterricht, wenn und solange die Beteiligten – Schüler, Lehrer, Religionsgemeinschaften – dies wünschen (Art. 7 Abs. 3 GG). Religionsgemeinschaften besitzen den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts mit seinen Vorteilen wie etwa Autonomie und Dienstherrnfähigkeit oder sie können ihn erwerben (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 5 WRV); als Körperschaften des öffentlichen Rechts können sie etwa Steuern erheben (Art. 140 GG in Verbindung mit 137 Abs. 6 WRV).

Nach diesem verfassungsrechtlichen Konzept ist der Staat in religiösen Dingen neutral, er erwartet diese Neutralität aber nicht vom einzelnen. Der Staat, der für den Menschen da ist, garantiert nicht nur die religiöse Freiheit, sondern trifft auch Vorkehrungen, die dem einzelnen und den religiösen Gemeinschaften das religiöse Leben erleichtern.

Es würde den Umfang und thematischen Rahmen dieses Beitrags sprengen, die Besonderheiten des deutschen Staatskirchenrechts näher darzustellen. Hier mag der Hinweis genügen, daß der gewährleistende Staat in vielen Bereichen organisatorisch darauf angewiesen ist, eine *organisierte Gemeinschaft* als Gegenüber zu haben. Die Religionsfreiheit als solche kann jeder einzelne individuell in Anspruch nehmen. Das Grundgesetz kann aber zum Beispiel nicht dem einzelnen Soldaten das Recht einräumen, jederzeit an einem Gottesdienst seiner Wahl teilzunehmen. Es sind vielmehr die Religionsgemeinschaften, die das Recht haben, Gottesdienste für Soldaten anzubieten, an denen diese teilnehmen können. In den vollen Genuß der verfassungsrechtlichen Möglichkeiten können deshalb nur religiöse Gemeinschaften kommen, die eine gewisse Größe und eine gewisse organisatorische Mindeststruktur aufweisen.

Das skizzierte System ist historisch gewachsen und unterscheidet sich von der Verfassungsrechtslage anderer Staaten, etwa Frankreichs oder der Vereinigten Staaten. Es baut auf den Erfahrungen der konfessionellen Bürgerkriege der frühen Neuzeit und der Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus unseres Jahrhunderts auf. Die Glaubensfreiheit des einzelnen, die Gleichheit der staatsbürgerlichen Stellung unabhängig vom Glauben, die Unzulässigkeit jedes Zwanges – durch wen auch immer – in Fragen der Religion und die staatliche Neutralität und Nicht-Identifikation sind unver-

zichtbare Elemente des modernen Verfassungsstaates in Deutschland.

Das Verfassungsrecht wird durch den Islam nicht vor neue oder gar unlösbare Fragen gestellt. Die einschlägige Diskussion in der Öffentlichkeit, teilweise auch in der Fachwelt leidet aber gelegentlich darunter, daß die Ausgangspunkte schief gesetzt werden.

Das betrifft einmal die undifferenzierte Gleichsetzung von Religion und Kultur. Fraglos ist die Religion ein eminent wichtiger kultureller Faktor. Religion und Kultur sind aber nicht identisch. Unverkennbar ist die deutsche öffentliche Diskussion über den Islam dadurch geprägt, daß dieser faktisch überwiegend türkisch geprägt ist. Ich habe den Eindruck, daß eine In-Eins-Setzung von Religion und Kultur nicht nur auf seiten der nicht-islamischen Umwelt, sondern auch bei Muslimen vorkommt. Auf den Umgang mit religiösen Differenzen ist unser Verfassungsrecht gut vorbereitet, auf den *Umgang mit kulturellen Konflikten* nicht in gleicher Weise.

Die zweite Schieflage betrifft das zugrunde gelegte Islam-Bild. Es gibt hier und da die Neigung, mit den extremen Enden des breiten Spektrums zu argumentieren, das gegenwärtig in der Welt zu beobachten ist. Die einen bauen einen Buhmann auf, indem sie so tun, als hätten wir es in der Bundesrepublik mit einem Islam zu tun, der etwa die Tötung von Apostaten praktiziert. Solche Formen des Fundamentalismus wären in der Tat mit unserem Verfassungsrecht ganz inkompatibel. Der Blick etwa in die Türkei oder nach Tunesien zeigt, daß die Realität, aus der die in Deutschland lebenden Muslime kommen, ganz anders aussieht.
Andere nehmen verfassungsrechtlich Maß an einem Islam, der Form und Inhalt in Annäherung an das moderne westliche Denken findet. Die so gefundenen Ergebnisse können den praktischen Problemen der vielen konservativen Muslime in unserem Lande nicht gerecht werden. Fragen an das Recht wirft eher die strenge Frömmigkeit auf als die distanzierte Religionsausübung; das ist bei den Muslimen nicht anders als bei Christen oder Juden.

Von islamischer Seite sollte zuerst Glaubensfreiheit eingefordert werden

Schließlich sollten wir uns hüten, auftauchende Probleme mit Hilfe der islamischen Lehre vom Schutzbefohlenen zu lösen (hierzu *Ibrahim Çavdar*, Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen, in: Recht der Jugend und des Bildungswesens 1993, S. 265/270). Daß der Muslim, der den staatlichen Schutz seines Aufenthaltslandes genießt, gehalten ist, dessen Rechtsordnung zu respektieren, rechtfertigt es nicht, den Schutz der Glaubensfreiheit im selben Umfang zurückzuverlegen. Die Rechtsfigur des Schutzbefohlenen ist sicher geeignet, Gewissenskonflikten des Muslim vorzubeugen. Sie kann aber für unser religiös neutrales Verfassungsrecht kein Grund sein, weniger strenge Maßstäbe an Beschränkungen der Glaubensfreiheit anzulegen, als bei Religionen, die ihren Gläubigen weniger Flexibilität einräumen. Machen wir die innerreligiös zugelassene Anpassung an unsere Rechtsordnung zum Ausgangspunkt bei der Bestimmung des grundrechtlichen Schutzes, geraten wir in einen normativen Zirkelschluß, der die religiöse Freiheit substantiell beschädigt. Von islamischer Seite sollte deshalb zuerst Glaubensfreiheit eingefordert werden; erst wo unser Verfassungsrecht deren Einschränkung unabweisbar macht, mögen diese dann unter Hinweis auf die Figur des Schutzbefohlenen akzeptiert werden.

Einige Anmerkungen zu den Stichworten Unterrichtsbefreiung, Gebetsruf, Bau von Moscheen, Kopftuch bei Lehrerinnen, Schächten, Religionsunterricht und Körperschaftsstatus: Alle diese Fragen stellen sich, wenn auch nicht in dieser Kombination, auch im Verhältnis zu anderen Religionen.
Das Bundesverwaltungsgericht hat entschieden, daß die Schulen in Konfliktfällen den *Sportunterricht* nach Möglichkeit so zu organisieren haben, daß Jungen und Mädchen getrennt unterrichtet werden. Wo dies nicht möglich ist, muß vom Unterricht befreit werden, wenn der gemeinsame Unterricht den Glaubensüberzeugungen widerstreitet. Diese Lösung ist gut nachvollziehbar und sehr weitgehend akzeptiert. Sie ist allerdings über den Sportunterricht hinaus nicht ohne weiteres generalisierbar, weil Kollisionen mit dem in den letzten Jahren durch Verfassungsänderung betonten Gleichbehandlungsgebot von Mann und Frau auftreten können.
Der *Gebetsruf* wirft vor allem immissionsschutzrechtliche Fragen auf. Zu ihrer Beantwortung kann auf die Instrumente zurückgegriffen werden, die für das christliche Glockenläuten in der Rechtsprechung der letzten Jahrzehnte entwickelt worden sind (hierzu z. B. *Olaf Otting*, Wenn der Muezzin ruft, in: Städte- und Gemeinde Rat 1997, S. 65 ff.). Verfehlt ist es, wie dies gelegentlich versucht wird, etwa hinsichtlich der Ortsüblichkeit zwischen beiden zu differenzieren; die Glaubensfreiheit verbietet eine solche Unterscheidung nach dem „Inhalt" des entstehenden Geräuschs.
Beim *Bau von Moscheen* ist das Baurecht ebenso zu beachten wie beim – zur Zeit allerdings nicht so aktuellen – Kirchenbau. Das Baurecht weist genügend Möglichkeiten auf, dem verfassungsrechtlichen Stellenwert der Religionsfreiheit bei seiner Anwendung Rechnung zu tragen. Dieselben Spielräume werden allerdings gelegentlich auch genutzt, um Bauvorhaben Hindernisse in den Weg zu legen, wo dies etwa aus Rücksichtnahme auf Vorbehalte der örtlichen Bevölkerung opportun erscheint. Beispiele zeigen, daß in solchen Fällen der Weg vor die Verwaltungsgerichte durchaus erfolgversprechend ist.

Schwierig und noch nicht gerichtlich entschieden ist die Frage, ob Lehrerinnen aus religiösen Gründen ein Kopftuch im Unterricht tragen dürfen. Im Konflikt stehen hier die Verfassungsgüter der Religionsfreiheit und der Neutralität des Staates, als dessen Exponentin die Lehrerin in der

Schule auftritt. Die Gerichte haben es Anhängern des Bhagwan Shree Rajneesh Ende der achtziger Jahre nicht gestattet, sich im Unterricht in die typischen Rottöne zu kleiden. Dabei spielte der Gesichtspunkt eine Rolle, daß der Farbe der Kleidung nach der Lehre des Bhagwan eine eher nachrangige, die Konzentration bei der – in der Schule ja nicht stattfindenden – Meditation erleichternde Rolle zukommt.

Wenn die Muslimin das Kopftuch als durch ihren Glauben geboten ansieht, liegt der Fall anders. Meines Erachtens ist bei dem Ausgleich zwischen den beiden Verfassungsgütern auch Art. 33 Abs. 3 GG zu berücksichtigen, der den Zugang zu öffentlichen Ämtern – auch dem des Lehrers – unabhängig vom religiösen Bekenntnis macht und bestimmt, daß niemandem insoweit ein Nachteil aus seiner Zugehörigkeit zu einer Religion erwachsen darf; damit wird zugleich akzeptiert, daß der Beamte religiös sein darf.

Es ist davon auszugehen, daß das Grundgesetz eine Einheit bildet

Das *Schächten* will das Bundesverwaltungsgericht gestützt auf das Tierschutzgesetz nicht zulassen (Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts Bd. 99, S. 1 ff.) – eine Entscheidung, die im Schrifttum aus verschiedenen Gründen auf starke Ablehnung gestoßen ist; die Sache liegt zur Zeit beim Bundesverfassungsgericht. Die Kritik rügt u. a., daß gegen die geltend gemachte Glaubensüberzeugung des einzelnen die Aussagen von Autoritäten gesetzt wurden. Der einzelne darf nicht so weitgehend religiösen Urteilen seiner Gemeinschaft ausgeliefert werden, daß diese definieren kann, wieweit der Glaube des einzelnen von Verfassungs wegen staatlichen Schutz genießt.

Doppelt problematisch ist dieses Verfahren, wenn die betreffende Religion eine verbindliche Lehrautorität nicht kennt. Wer einmal Aufnahmen von der in unseren Schlachthäusern üblichen Schlachtpraxis und vom Schächten gesehen hat, wird sich im übrigen fragen müssen, ob die dem Tierschutzgesetz zugrunde liegende tatsächliche Einschätzung zutrifft, das Schächten belaste die Tiere stärker.

Religionsunterricht in staatlichen Schulen setzt nach Art. 7 Abs. 3 GG voraus, daß eine genügende Zahl interessierter Schüler vorhanden ist, und daß die betreffende Religionsgemeinschaft willens und in der Lage ist, dem Staat gegenüber die Grundsätze zu formulieren, nach denen der Unterricht stattfinden soll. Sind diese Voraussetzungen gegeben, besteht ein gerichtlich durchsetzbarer Anspruch auf diesen Unterricht. In eigener inhaltlicher Verantwortung darf der Staat keinen Religionsunterricht erteilen, weil dies mit dem Gebot der religiösen Neutralität und dem Gebot der Nicht-Identifikation unvereinbar ist. Religiöse Unterweisung, wie sie im Rahmen des muttersprachlichen Ergänzungsunterrichts etwa in Nordrhein-Westfalen für muslimische Schüler türkischer Herkunft praktiziert wird, ist deshalb verfassungswidrig.

Ein Leben aus Überzeugung



NEU

128 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 26,80
öS 196,– /SFr 25.–
ISBN 3-451-26625-3

Sein ungewöhnlicher Lebensweg mit vielen überraschenden Wendungen, Begegnungen und Ereignissen führte August Wilhelm von Eiff immer wieder an Brennpunkte – sei es im beruflichen, im politischen oder schließlich auch im kirchlichen Leben.
Schwerpunkte seiner fachlichen Arbeit waren stets die anthropologischen Grundlagen psychischer Prozesse, vor allem aber der Sexualität.
Ein brisantes Buch, das falsche naturwissenschaftliche Voraussetzungen als Grund für eine verfehlte Sexualethik in Gesellschaft und Kirche entlarvt – Gedanken, die sowohl für die staatliche Gesetzgebung als auch für die Moraltheologie neue Wege weisen können.

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

Die Frage welche Voraussetzungen für den Erwerb des *Körperschaftsstatus* vorliegen müssen, ist für die Zeugen Jehovas kürzlich aktuell geworden (vgl. z. B. *Stefan Huster*, Körperschaftsstatus unter Loyalitätsvorbehalt?, in: Juristische Schulung 1998, S. 117) und beschäftigt deshalb zur Zeit das Bundesverfassungsgericht. In unserem Zusammenhang wird vor allem die Frage diskutiert, ob durch die Verfassung der jeweils antragstellenden Religionsgemeinschaft die Gewähr der Dauer gegeben ist. Eine genaue Antwort darauf läßt sich sicher nur im konkreten Einzelfall geben.

In jedem Fall ist davon auszugehen, daß das Grundgesetz eine Einheit bildet. Rechtliche Anforderungen, die eine Religionsgemeinschaft gerade wegen ihres Glaubens nicht erfüllen kann, dürfen deshalb bei der Entscheidung über den Körperschaftsstatus, der nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts ja gerade deren Freiheit sichern soll, nicht gestellt werden. Die Struktur der christlichen Großkirchen darf nicht maßgeblich für die Formulierung der Anforderungen sein; sie war dies auch in der Vergangenheit nicht, wie der Umstand zeigt, daß etwa der Verband der jüdischen Kultusgemeinden seit langem den Körperschaftsstatus besitzt.

Der Staat des Grundgesetzes ruht auf einem historisch stark christlich geprägten Fundament. Ein christlicher Staat ist er nicht. Er könnte auch niemals ein islamischer Staat sein. Das Grundgesetz konstituiert aber eine Ordnung, in der Angehörige aller Religionen und Weltanschauungen in großer Freiheit zusammen leben können. Diese Freiheit kann aber für niemanden unbegrenzt sein, weil sie jedem einzelnen und allen gleichermaßen zusteht. *Janbernd Oebbecke*

Vorbildlich fromm?

Hundert Jahre amerikanischer Religionsimport nach Europa

Die religiösen Landschaften der USA einerseits und der europäischen Länder andererseits sind grundverschieden. Das amerikanische Christentum entwickelte sich zunächst aus den Ablegern europäischer Kirchen und Konfessionen. Aber dann entstanden in den USA seit dem 19. Jahrhundert religiöse Sondergruppen und Sekten, die längst auch in Europa missionieren – von den Mormonen bis zu Scientology.

Unsere Fragestellung ist eurozentrisch: Welche in Amerika entstandenen religiösen Gemeinschaften sind zu uns zurückgekehrt, um in Europa Mission zu treiben – unauffällig, aggressive und fanatische Mission, welche die kirchlich-konfessionellen Strukturen in Europa zu destabilisieren sucht? Der Reimport von religiösen Gruppen, Ideen und Ideologien folgte auf eine erste Phase der amerikanischen Geschichte, in der mit den Auswanderern europäische Kirchen, Glaubensgemeinschaften und Sekten Europa in Richtung Westen verließen. Religiöse Emigration und Remigration knüpften in einem Zeitraum von fast drei Jahrhunderten ein Netz von Verbindungen und Austauschverhältnissen, das religionssoziologisch von höchstem Interesse ist.

Besonders spektakulär, weil von manchen protestantischen Denominationen unterstützt, waren die häufigen Evangelisationskampagnen *Billy Grahams,* der auf Massenveranstaltungen versuchte, die in Europa zunehmende Säkularisierung des kirchlichen Lebens zurückzudrängen. Graham kam 1954, 1955, 1960, 1963, 1966, 1970, 1982, 1990 und 1993 nach Deutschland. Diese häufigen Auftritte über fast vierzig Jahre zeigten gerade, daß das Instrument der evangelistischen Massenveranstaltungen – auch wenn der Einsatz elektronischer Kommunikationsmittel immer mehr verstärkt wurde – mit den in Deutschland gehegten Erwartungen an eine zeitgemäße kirchliche Predigt kaum kompatibel war. Die Grundzüge von zwei recht verschiedenen religiösen Kulturen wurden erkennbar.

In USA wurde bis ins ferne Arizona aufmerksam wahrgenommen, daß eine Großveranstaltung mit Billy Graham, die am 10. März 1990 nahe dem Brandenburger Tor und der seit drei Monaten offenstehenden Berliner Mauer in der Erwartung eines Massenansturms aus Ost- und Westberlin abgehalten wurde, nur von wenigen Teilnehmern besucht war. „The timing was excellent… But the crowd was small" (The Arizona Republic, 17.3.1990). Die Berliner Sonntagszeitungen hatten von 10000 Besuchern geschrieben, und die geringe Teilnehmerzahl wurde von den Veranstaltern mit dem Regenwetter erklärt. Die *Arizona Republic* war jedoch kritisch genug zu ergänzen, daß im Jahr 1954, als Graham zum ersten Mal im Berliner Olympiastadion predigte, über 80000 Teilnehmer gekommen waren – und damals hätte es ebenfalls geregnet.

Wir sind damit vorbereitet auf ein kompliziertes Verhältnis zwischen den unterschiedlichen religiösen Verhaltensmustern, die beiderseits des Atlantiks benutzt werden. Es gibt einen inneren Zusammenhang zwischen der permanenten Supermachtrolle, die von den Regierungen der USA reklamiert wird, und dem an Größe und Dominanz orientierten Verhalten der amerikanischen Kirchen und religiösen Ge-

meinschaften. Was die traditionellen Kirchen angeht, die erste vor wenigen Generationen aus Europa kamen, so ist deren Chance, über die europäischen „Mutterkirchen" zu dominieren, relativ gering, weil sie in der Regel in die internationalen Organisationen der jeweiligen Konfessionsfamilie eingebunden sind. Dabei gibt die auf Rom ausgerichtete katholische Kirche den amerikanischen Katholiken noch die geringste Möglichkeit, einen herausgehobenen amerikanischen Einfluß geltend zu machen.
Sehr anders verhält es sich mit denjenigen Gruppen, die allgemein als „Sekten" eingestuft werden. Unter den unübersichtlich vielen amerikanischen religiösen Gemeinschaften gibt es mehrere, die als „Großsekten" ihren Missionsauftrag weltweit durchzusetzen versuchen. Dieses Phänomen ist vor allem bei den *Zeugen Jehovas*, bei den *Mormonen* sowie – unter anderen Voraussetzungen und mit anderer Praxis – bei der *Scientology*-Organisation deutlich erkennbar.

Die Metapher *Melting pot,* die in der politischen Sprache gern benutzt wird, um die rassischen, sozialen und ökonomischen Unterschiede der amerikanischen Gesellschaft zu kaschieren, hat auch auf dem Sektor der amerikanischen Religionsgemeinschaften ihre relative Berechtigung. Aus Europa gekommene Kirchen existieren neben den erst in den USA entstandenen neuen Denominationen. Jüdische, islamische, hinduistische und buddhistische Gruppen leben nicht immer friedlich nebeneinander her. Geschätzt wird, daß in den USA heute etwa 1600 verschiedene religiöse Gruppen anzutreffen sind, von denen die Hälfte erst nach dem Jahr 1965 entstanden ist (The New York Times Magazine, 7.12.1997, 60). In diesem nahezu undurchdringlichen Dickicht der miteinander konkurrierenden Gruppen vollzieht sich ein Prozeß der beständigen Annäherung und Abstoßung. *Joseph Smith,* der Begründer der Mormonen, sagte kurz vor seinem Tod in einer Predigt: „Jeder Mann hat das natürliche und in unserem Land auch das verfassungsmäßige Recht, ein falscher oder ein wahrer Prophet zu sein". Diese kreative Kraft, immer neue religiöse Gemeinschaften entstehen zu lassen, ist faszinierend. Andererseits ist dieses Phänomen einer unbändigen religiösen Kreativität für die Konfessionskirchen, die in einer langen kirchengeschichtlichen Entwicklung gewachsen sind, gleichzeitig destabilisierend und bestandsbedrohend.

Erhebliche Mitgliederfluktuation zu Lasten der traditionellen Kirchen

Zwei Gründe tragen vor allem zu der religiösen Vielfalt in den USA bei: Die im First Amendment der Verfassung festgesetzte Trennung von Staat und Kirche mit der Garantie der Religionsfreiheit sowie die Übertragung des kapitalistisch eingefärbten „anything goes" auf die Welt der Religionsgemeinschaften. Für uns in Europa ergibt sich die Frage, wer denn die falschen und wahren Propheten seien, die in einem dauernden Rückfluß aus Amerika unter uns geraten sind. Die Europäer, die von den amerikanischen religiösen Gruppen erreicht werden, geben sich jedoch hilflos: „Europäer tun sich schwer, die Amerikanisierung der Heilsgeschichte nachzuvollziehen" (*Gert Raeithel,* Amerikas Heilige der letzten Tage. Mormonische Lebensläufe, Frankfurt 1997, 8).

In den Vereinigten Staaten ist eine erhebliche Mitgliederfluktuation zu Lasten der traditionellen Kirchen zu beobachten. Die *katholische Kirche,* mit 22 Prozent der Gesamtbevölkerung die größte Kirche, erfuhr in den letzten dreißig Jahren eine leichte Verringerung ihrer Mitgliederzahl (–3 Prozent). Im gleichen Zeitraum verloren die *Methodisten* 38 Prozent, die *Episcopal Church* (die Anglikaner in USA) sogar 44 Prozent ihrer Mitglieder. Gewachsen sind – wenn auch von einem niedrigen Sockel aus – die evangelikal-fundamentalistisch-pfingstlerischen Kirchen sowie die großen Sekten: Southern Baptists + 8 Prozent, Mormonen + 96 Prozent, Jehovas Zeugen + 119 Prozent, Assemblies of God + 211 Prozent, Church of God in Christ + 863 Prozent.

Bei den *Assemblies of God* (1914 gegründet; Sitz in Springfield, Missouri) handelt es sich um die weltweit größte Gruppe der Pfingstbewegung mit über 11 000 Kirchen, fast 30 000 ordinierten Predigern und 3 Millionen Mitgliedern (Yearbook of American & Canadian Churches, 57. Ausgabe, 1989, 29–31).

„God is being decentralized" hat das Magazin der New York Times formuliert, und wo die New York Times recht hat, sollte ihr nicht widersprochen werden. In den amerikanischen Statistiken sind die älteren Konfessionskirchen von den konkurrierenden Gruppen noch nicht ganz eingeholt worden, und trotzdem muß gesehen werden, daß die amerikanischen Muslime der Mitgliederzahl nach (3,5 Millionen) mit den Presbyterianern bereits gleichgezogen haben. Die statistischen Umschichtungen, die sich nach dem Jahr 2000 ergeben werden, sind schon heute klar zu erkennen. Werden die neuen Formen religiösen Verhaltens sich bald auch in Europa durchsetzen – ritualisierte „Bekehrungen" als Teil des Gottesdienstes, ausgreifende Evangelisationen auf der Basis einer fundamentalistisch eingefärbten „Produktwerbung" und stereotyp wiederholte „revivals" für die, die sich ohnehin als „Wiedergeborene" (born-agains) verstehen? Wer werden – frei nach Joseph Smith – die wahren und falschen Propheten sein, die den Charakter der europäischen Religiosität verändern wollen?

Nur beim ersten Besuch kommt einem der Sonntagsgottesdienst in einer Kirche der *Christian Science* erstarrt vor, besteht er doch vor allem aus einer Verlesung ausgewählter Bibeltexte (kurze Einzelverse und längere Perikopen), die mit Zitaten aus Mary Baker Eddys Schrift „Science and Health with Key to the Scriptures/Wissenschaft und Gesundheit mit Schlüssel zur Heiligen Schrift" als Interpretation verknüpft sind. Am Anfang dieser „Lektionspredigt" heißt es: „Die Bibel und das Christian Science Lehrbuch sind unsere einzigen Prediger. Wir werden nun Stellen aus der Heiligen

Schrift lesen sowie entsprechende Abschnitte aus dem Lehrbuch unserer Religion. Diese umfassen unsere Predigt." Homiletische Erstarrung, weil die Predigt sich auf Bibelstellen und sie erläuternde Kommentarzitate, die eine Amerikanerin im Jahr 1875 veröffentlichte, reduziert? Dieser Eindruck ist falsch. Aus dem Nebeneinander von Bibeltexten und Zitaten aus „Science and Health" entwickeln sich komplexe theologische Zusammenhänge. Die „Lektionenpredigt" wird zu einer anspruchsvollen Themenpredigt. Die Predigt und der ganze Verlauf des Sonntagsgottesdienstes sind schlicht, nüchtern, schnörkellos und nachvollziehbar. Der Besucher fragt sich, ob er im Gottesdienst einer „amerikanischen Sekte" oder in der Zusammenkunft frommer Presbyterianer sitzt.

Der Sonntagsgottesdienst von Christian Science/Christliche Wissenschaft findet inhaltsgleich weltweit in 66 Ländern und in etwa 2700 Gemeinden (branches) statt (Yearbook of American & Canadian Churches 1989, 41 f.). Die Hauptkirche von Christian Science ist „The Mother Church", die in Boston (Massachusetts) als Hauptsitz dieser Religionsgesellschaft errichtet wurde.

Heilung durch Glauben allein?

Mary Baker Eddy (1821–1910) hat die Kirche 1879 mit dem Ziel gegründet, „die Worte und Werke unseres Herrn Jesus Christus in Erinnerung zu halten und das primitive Christentum mit seinem verlorenen Element des Heilens wieder einzusetzen" (Manual of The Mother Church, The First Church of Christ, Scientist, 17). Christian Science ist vom naturwissenschaftlichen Denken des 19. Jahrhunderts geprägt. Der christliche Glaube läßt sich nach Mary Baker Eddy gleichsam naturwissenschaftlich und darum besonders überzeugungskräftig darlegen. Eigene Heilungserfahrungen haben sie dazu veranlaßt, in ihrer Heilungslehre auf die Methoden der Schulmedizin zu verzichten. In der Predigt „Christian Healing" (April 1880) – nach „Science and Health" ihre zweite Veröffentlichung überhaupt (The Christian Science Journal, September 1995, 21) – werden die szientistischen Grenzen der Medizin aufgewiesen: „Die Medizin wird nicht eher zu der Wissenschaft des Heilens gelangen, ehe nicht die Krankheiten mental behandelt und der Mensch moralisch und physisch geheilt wird. Was haben Physiologie, Hygiene und Physik anderes für das Christentum getan, als das göttliche Prinzip des Heilens zu verdunkeln und den Glauben in eine entgegengesetzte Richtung zu lenken?" (Christian Healing. A Sermon Delivered at Boston, Boston 1936, 17). Die Heilung des Menschen wird bei Christian Science zu einem ausschließlich religiösen und spirituellen Geschehen: „Christian Science weist den Augenschein der Sinne zurück und beruht ausschließlich auf der Allmacht Gottes" (a.a.O. 18).

Christian Science betreibt keine offensive Missionsarbeit. Anders als bei Jehovas Zeugen und Mormonen handelt es sich um eine zurückhaltende, reflektiert argumentierende Denomination. Charismatische und pfingstlerische Elemente fehlen. Der Fortschritts- und Akkumulationsglaube, der andere aus Amerika kommende religiöse Gruppen dominiert, ist bei Christian Science nicht wahrnehmbar.

Ostern in New York, der 12. April 1998. Am frühen Nachmittag lief ich an der Ecke Central Park West/92nd Street zwei freundlichen jungen Frauen über den Weg, die eine koreanische Amerikanerin, die andere weiß. Sie drückten mir die beiden Zeitschriften in die Hand, mit denen Jehovas Zeugen weltweit präsent sind: den „Watchtower" mit Datum 15. März 1998 und „Awake!" vom 22. März 1998. Anders als die „Zeugen", die in Deutschland mit ihren Blättern in der Hand den „Predigtdienst" versehen, waren die beiden in Manhattan mit fröhlicher Heiterkeit unterwegs. Die Osterfreude konnte nicht die Ursache sein, denn die Feste der „großen Hure Babylon" werden von den „Zeugen" nicht gefeiert.

Das war eine schwierige Situation für die beiden Frauen – an diesem warmen Frühlingstag, an dem selbst die kirchenentwöhntesten Menschen sich der Osterfreude hingaben, dieselben den Fängen der „großen Hure" entreißen zu müssen und für eine Sekte zu gewinnen, in der es die österliche Happiness, die New York gerade genoß, nicht gibt. Eigentlich konnte das nur zu Frustrationen führen, an denen auch nichts mehr änderte, daß der „Watchtower", den sie mir zugesteckt hatten, in mehr als 22 Millionen Exemplaren in 128 Sprachen gedruckt war.

„The Watchtower Announcing Jehova's Kingdom": Was hat es mit dem „Königreich Jehovas" in der königslosen Republik der Vereinigten Staaten von Amerika auf sich? Für die Watchtower Society ist New York ein besonderer Ort. Drüben in Brooklyn, gerade da, wo sich die Brooklyn Bridge langsam über den East River erhebt, um sich zu den gewaltigen Türmen von Downtown Manhattan hinüberzuschwingen, liegt in einem großen Gebäudekomplex das Hauptquartier der „Watchtower Bible and Tract Society", die Weltzentrale von Jehovas Zeugen.

Entstehung und Aufstieg zur Großsekte verliefen bei den Zeugen Jehovas nach dem als fast „typisch amerikanisch" zu bezeichnenden Muster. *Charles Taze Russell* (1852 bei Pittsburgh/Pennsylvania geboren, Sohn eines wohlhabenden Textilkaufmanns) war presbyterianisch erzogen und schloß sich sehr jung den liberaleren Kongregationalisten an. Zum Zweifler geworden, löste er sich 1869 von dieser Kirche und nahm Kontakt zu einem adventistischen Kreis auf. Das war bereits der unspektakuläre Anfang, der nach Auseinandersetzungen, Spaltungen, nach einer ekstatisch-apokalyptischen Lehrbildung und harter Predigtarbeit zur Entstehung der „Zion's Watch Tower Tract Society" (1881 in Pittsburgh) führte. In Brooklyn wurden 1909 die beiden ersten Gebäude erworben, die das Hauptquartier aufnahmen. Russell starb im Jahr 1916. *Joseph Franklin Rutherford* (zuerst Baptist) wurde 1917 Russells Nachfolger, ging mit Russells weltanschaulichem System sehr frei um und formte die Sekte kompromißlos zu einer endzeitlichen Heilsgemeinde um.

Nathan Homer Knorr (aus der Reformierten Kirche konvertiert) wurde 1942 Rutherfords Nachfolger und übte die Leitung als hochbegabter Organisator 35 Jahre lang aus. Der nächste Präsident war *Frederic William Franz* (1977–1992). Seit dem 30. Dezember 1992 steht *Milton G. Henschel* als fünfter Präsident an der Spitze von Jehovas Zeugen.

Der apokalyptische Utopismus aus Brooklyn

Jehovas Zeugen haben weltweit über 5 Millionen Mitglieder, davon ca. 167 000 in Deutschland, in den neuen Bundesländern etwa 35 000 (*Monika Deppe,* Auch ich habe ihnen geglaubt, Gießen–Basel 1998³, 88). Während die deutsche Mitgliederzahl im Jahr 1997 stagnierte (das „Jahrbuch der Zeugen Jehovas für 1998" nennt für das Dienstjahr 1997 in Deutschland 166 780 verkündigende Mitglieder, was gegenüber dem Jahr 1996 eine Veränderung von 0 Prozent bedeutet), sind in Osteuropa die Mitgliederzahlen in schnellem Ansteigen begriffen (Rußland, Moldawien, Ukraine). In Polen kommt ein Sektenmitglied auf 311 Einwohner. Starker Zuwachs wird auch für Lateinamerika gemeldet.

Unter Charles T. Russell waren die Konturen noch unscharf und die Grenzen zu anderen religiösen Gruppen fließend. Selbst der Name stand noch nicht fest und wurde erst 1931 während eines Kongresses in Columbus (Ohio) mit „Jehova's Witnesses" definiert. Später wurde „Jehovas Zeugen" (nach Jes 43,10–12) noch durch die Formel „Theokratische Organisation" erweitert. Seit 1953 verstehen sich die Zeugen Jehovas als die „Neue-Welt-Gesellschaft". In der „Neuen-Welt-Gesellschaft" ragt das zukünftige Königreich Jehovas schon in die heutige Welt der Nationen und Staaten herein. Sie will nicht nur eine religiöse Vereinigung, sondern eine „neue Nation" sein, die als „Nation Gottes" in Konkurrenz steht mit den Nationen der Welt, die der Herrschaft Satans ausgeliefert sind.
Da der Staat für die Zeugen Jehovas nicht zu Jehova gehört, begann mit dem Kriegseintritt der USA im Jahr 1917 ein offener Konflikt. Die Sektenmitglieder leisteten den Einberufungsbefehlen nicht Folge, woraufhin viele Verweigerer verhaftet wurden. Ein Jahr später fanden erneut Verhaftungen statt, weil die Behörden den Verdacht hatten, daß eine Funkstation im Hauptquartier neben der Brooklyn Bridge zur Spionage für den deutschen Feind benutzt worden wäre. Es handelte sich dabei um die Kumulation mehrerer Feindbilder, wie sie von Staaten, die gerade Krieg führen, gern praktiziert wird. Im Mai 1918 wurden acht Mitglieder der Leitungsgruppe – darunter Joseph F. Rutherford – verhaftet und wegen Anstiftung zur Kriegsdienstverweigerung zu 20 Jahren Gefängnis verurteilt. Im März 1919 wurden die Verurteilten gegen Kaution freigelassen und im Mai 1920 im Berufungsverfahren freigesprochen (*Kurt Hutten,* Seher–Grübler–Enthusiasten, Stuttgart 1964⁹, 80). Jehovas Zeugen hatten in ihrem Ursprungsland für sich entdeckt und zugleich erstmals demonstriert, was politischer Widerstand aus Gewissensgründen nach ihrer Lesart bedeutet. Seit der offenen Konfrontation mit den amerikanischen Behörden zwischen 1917 und 1920 ist der Widerstand aus Gewissensgründen zum Markenzeichen der Zeugen Jehovas geworden. Sie knüpften damit an die gleiche Position der älteren Friedenskirchen an, die sich nach der Emigration gern in Pennsylvania niedergelassen hatten.

Die Zeugen Jehovas vertreten ein apokalyptisch-dualistisches Weltbild, das vom Kampf Jehovas mit Satan bestimmt ist und in dem die „Neue-Welt-Gesellschaft" mit Sitz in Brooklyn die dominierende Rolle spielt. Ihre apokalyptische Weltdeutung geizte nie mit unterschiedlichen Terminfestlegungen. Wenn die angekündigten Termine sich nicht erfüllten, wurden vorhergehende Lehraussagen rasch umgedeutet und dann die Bühnenkulisse für das nächste apokalyptische Drama wieder neu gemalt. Das gelingt auch, weil die apokalyptisch umgedeuteten Kleintexte, in die die Bibel zerlegt wurde, Teil des apokalyptischen Grundkonzepts, das sich vor allem aus der Apokalypse des Johannes ergibt, bleiben und bloß neu geordnet werden müssen, um neue endzeitliche Projektionen in das erwartete Zukunftsgeschehen einzuführen. Das starre Gesamtsystem, das Gegenwart und Zukunftserwartung geradezu zwanghaft der apokalyptischen Ideologie unterordnet, ist zu liberalem Denken und selbstkritischer Analyse nicht fähig.

Der polemische Dualismus zwischen Zeugen Jehovas und kirchlicher Theologie verhindert jede Form eines theologischen Gesprächs. Warum sollte sich die „Neue-Welt-Gesellschaft", welche die „Wahrheit Jehovas" verkörpert, auch mit den Häresien der „großen Hure Babylon" Offb. 17–18) beschäftigen?

Der apokalyptische Utopismus macht die Zeugen Jehovas zur *radikalen Endzeitsekte.* Die exklusive Heilsgemeinde lebt nur aus ihrem totalitär gelenkten, dialogunfähigen Sektenego. Außenstehende mit anderen theologischen Vorstellungen sind für die Zeugen Jehovas nur als zu Missionierende interessant. Auf den Bezirkskonferenzen der Jahre 1988/ 1989 wurden scharfe Resolutionen der Abgrenzung vorgetragen: „Wir verabscheuen die Schmach, die Babylon die Große und vor allem die Christenheit auf den Namen des einen wahren und lebendigen Gottes Jehova gebracht hat. (...) Wir verabscheuen das Festhalten der Christenheit an babylonischen Lehren, insbesondere an der Lehre von einem dreieinigen Gott" (Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 6/1989, 188 f.).

Zwischen Zeugen Jehovas und Scientology bestehen bemerkenswerte Ähnlichkeiten. Bei beiden sind die Mitglieder indoktrinierenden Lehren unterworfen. Die Voraussetzung der Mitgliedschaft ist die Bereitschaft zu einem genormten, kollektiven Lernverhalten. Das Leben der Sektenmitglieder ist zentral organisiert, und ihre Missionstätigkeit unterliegt ständiger Kontrolle. Diese formalen Ähnlichkeiten trotz verschiedener Entstehungsgeschichten und gegensätzlichster Lehrgestaltung sind frappierend. Dieser Eindruck vertieft

sich noch, wenn wir uns den Mormonen zuwenden, die schon seit 150 Jahren missionierend in die europäischen Gesellschaften hineinwirken.

Joseph Smith wurde am 23. Dezember 1805 geboren. Er war gerade vierzehn Jahre alt und seine presbyterianische Familie lebte bei Manchester im Nordwesten des Bundesstaats New York, als das Kind Joseph sich schon mit den konfessionellen Verhältnissen in seiner Umgebung auseinandergesetzt haben will. Presbyterianer, Methodisten und Baptisten – welche Gruppe hatte recht? Keine dieser Gruppen sollte Joseph Smith genügen.

Smith vertrat immer gegenüber seinen Anhängern, daß seine Sektengründung von Gott selbst angeordnet worden war. Er hatte die Erscheinung zweier Himmelswesen: „... I saw two Personages... standing above me in the air." Die zwei waren keine Engel, denn die eine Person verwies erklärend auf die zweite: „This is My Beloved Son. Hear Him!" Die Erinnerung an Jesu Taufe geriet in diese stilisierte Berufungsgeschichte, um den Erfinder des Mormonentums von höchster Autorität beglaubigen zu lassen. Gott und Christus waren in persona erschienen, um sich des Vierzehnjährigen anzunehmen. Der wollte nämlich wissen, welcher Denomination er sich anschließen sollte. Er sollte sich keiner Gemeinschaft anschließen, „for they were all wrong." Die beiden himmlischen Boten, die Gott und Christus sein sollten, lehnten die Glaubensbekenntnisse sämtlicher Kirchen als Greuel ab. 1823, drei Jahre nach der Berufung des jugendlichen Sektenführers, zeigte sich der Engel Moroni und teilte Joseph Smith mit, daß in einem Hügel bei Manchester goldene Tafeln verborgen wären und der Übersetzung harrten. Die Tafeln wurden von Smith erst einmal vor Ort in Augenschein genommen, dann aber doch noch drei weitere Jahre im Hügel verborgen gehalten. Sie wurden im Jahr 1827 der Erde entnommen, als die Übersetzung der goldenen Tafeln begann. Das „Buch Mormon" kam 1830 heraus: die neue Sekte war geboren.

Goldene Tafeln verdrängen die Bibel

Diese wunderliche Produktionsgeschichte des „Buches Mormon" und die klandestine Etablierung einer weiteren „einzigen" Kirche – das ist die phantastisch-expressive Variante der amerikanischen Sektengründungen. Im Mormonentum macht Amerika den Anspruch geltend, daß die christliche Heilsgeschichte in Amerika – wo denn sonst? – zu ihrem Höhepunkt kommen wird. Demzufolge heißt es im Glaubensbekenntnis der Latter-day Saints: „Wir glauben, daß Zion – das Neue Jerusalem – auf dem amerikanischen Kontinent gebaut werden wird". Die Mormonen haben ein geschlossenes Lehr- und Lebenssystem, das sich nach innen als „societas perfecta" versteht. Für Sektenkunde und Religionssoziologie sind sie zu einem erratischen Block geworden. Die spekulative Überbietung der Bibel durch die Mormonen führt dazu, daß im Bundesstaat Utah Touristen, die in ihrem Hotelzimmer die übliche Bibel erwarten, dieselbe nicht finden. Die mormonische „Überbibel", das Buch Mormon, ist dagegen stets vorhanden. Die Begründung ist einfach: „Fast alle Lehren des Evangeliums werden im Buch Mormon mit wesentlich größerer Klarheit und Vollkommenheit gelehrt, als dieselben Lehren in der Bibel offenbart sind..." (*Bruce R. McConkie,* Mormon Doctrince, Salt Lake City 1979², 99).

Die New York Times hatte die Mormonen als Gruppe herausgestellt, die in den letzten dreißig Jahren in den USA um 96 Prozent gewachsen war. Raeithel stuft die von den Latter-day Saints erreichte Größe als fast vernachlässigenswert ein: „Trotz jahrzehntelanger Missionsarbeit sind nicht mehr als anderthalb Prozent aller Amerikaner mormonischer Konfession" (Gert Raeithel, Amerikas Heilige der letzten Tage, Frankfurt 1997, 215). Die Perspektive ändert sich jedoch, wenn die hinter dieser Prozentzahl stehende Mitgliederzahl – über vier Millionen in USA – ernst genommen wird. Manche traditionellen Konfessionskirchen erreichen diese Mitgliederzahl schon lange nicht mehr. Es liegt innerhalb der Projektion der Mormonen, in absehbarer Zeit die Zahl der in den USA lebenden Juden – sechs Millionen – zu erreichen. Zwischen 1990 und 1997 hat sich die Gesamtzahl der Mormonen weltweit von sieben auf neun Millionen erhöht. Gerade weil es sich bei den Mormonen „um einen mit christlichen Elementen verbrämten heidnischen Kult" handelt (*Hans-Martin Friedrich,* Die gefälschte Offenbarung, Basel–Gießen 1997, 11), sollten die agilen Missionare aus Utah, die wie die Zeugen Jehovas ihre Weltbekehrungsstrategie auf die Länder Lateinamerikas und des ehemaligen Ostblocks gerichtet haben, sehr aufmerksam beobachtet werden.

Die Mormonen befolgen einen ausgeprägten „Missionsfanatismus". Viele junge Mormonen – seit einigen Jahren auch immer mehr Frauen – lassen sich während der Ausbildung (meistens nach dem Schulabschluß und vor dem Studium) zu einer „mission" entsenden. Ein deutscher Auswanderer des 19. Jahrhunderts gründete schon 1843 in Darmstadt die erste mormonische Gemeinde, die ein Jahr später erlosch, als der frühe Missionar im Zusammenhang der Turbulenzen, die sich aus dem Tod von Joseph Smith ergaben, nach Amerika zurückkehrte. Eine stabile Gemeinde entstand 1852 in Hamburg. Im Jahr 1853 waren 18 Mitglieder gewonnen, von denen 50 Personen nach Utah auswanderten.

Die Historikerin *Fawn M. Brodie,* wegen ihrer kritischen Biographie über Joseph Smith von den Latter-day Saints exkommuniziert, wies darauf hin, daß die schon bald im Midwest einsetzenden Verfolgungen der neuen Sekte durch die sich als unfehlbar gerierenden Mormonen selbst induziert waren. Theologisch-weltanschaulich hätte es dazu keinen Grund gegeben: „Die Theologie konnte es nicht gewesen sein, die – wenn auch herausfordernd genug – bloß ein Potpourri aus Elementen des amerikanischen religiösen Denkens, gewürzt mit dem fundamentalen Ideal eines unwiderstehlichen Fortschritts, gewesen war" (Fawn M. Brodie, No Man Knows My History, New York 1989¹⁴, 380). Vielmehr war es das absolute Sendungsbewußtsein, das schon den

vierzehnjährigen späteren Sektengründer auszeichnete – Joseph Smith über Joseph Smith! –, über ihn die ganze Sekte ergriff und prompt die Verfolgungen in Ohio, Missouri und Illinois auslöste: „Wo immer die Mormonen hinkamen, widersetzten sich die Bürger ihrer Selbstgerechtigkeit, ihrer Weigerung, sich mit der Welt zu vermischen, und ihrem glühenden Bewußtsein von einer höheren Bestimmung" (Brodie, a.a.O. 380).

Eine phantastische Heilslehre ohne Vorbild, eine sich absolut setzende Heilssekte, der Umbau aller christlichen Traditionen und der unaufhaltsame Fortschritt der mormonischen Bewegung – diese Reihung hatte zwei Folgen. *Joseph Smith the Prophet* und sein Bruder Hyrum wurden am 27. Juni 1844 im Gefängnis von Carthago (Illinois) gelyncht. Die zweite Folge: Bis in die Gegenwart hinein werden die Mormonen durch ihren militant-aggressiven und siegesgewissen Missionsfanatismus, der die Zeugen Jehovas noch in den Schatten stellt, angetrieben. Es wäre zu prüfen, ob und wie sich der Ausdehnungsdrang von *Scientology* – erneut eine amerikanische „Sekte"! – mit dem mormonischen Bekehrungsfanatismus vergleichen läßt.

Welteroberungssekte außerhalb des Christentums

Die Art und Weise, wie sich amerikanische Politiker für die Interessen von Scientology instrumentalisieren lassen, stellt keine neue Facette des Verhältnisses von Staat und Kirche in USA dar. Vielmehr folgt das Verhalten dieser Politiker aus dem spezifischen Verhältnis von Staat und Kirchen in den USA und aus der verbreiteten Unkenntnis ebendieser Politiker über das staatskirchenrechtliche Gefüge in Deutschland. Ein Science-Fiction-Mythos namens „Scientology" wurde in den USA unter problematischen Umständen als „Kirche" anerkannt. Nach einer Recherche der New York Times bedrängte die Scientology-Organisation das amerikanische Bundesfinanzamt *Internal Revenue Service* (IRS) seit den achtziger Jahren, für sie die steuerrechtliche Anerkennung als „Kirche" auszusprechen. Gegen die Steuerbehörden wurden viele Prozesse geführt. Detektive der Scientology hatten das Privatleben von Finanzbeamten heimlich beobachtet, um sie unter Druck setzen zu können. Einige Mitarbeiter der IRS wurden zehn Jahr lange bestochen, um Amtsinterna der IRS an Scientology weiterzugeben. Die New York Times läßt offen, ob die führenden Mitarbeiter der IRS auch erpreßt wurden. Schließlich wurde Scientology im Jahr 1993 als „Kirche" anerkannt. Scientology war es um nichts mehr als um die Steuervorteile gegangen, die mit dem neuen Status verbunden sind. Zu mehr als einer steuerrechtlichen Anerkennung ist der amerikanische Staat wegen der verfassungsrechtlichen Trennung von Staat und Kirche auch nicht befugt.

Bedauerlicherweise haben sich einige amerikanische Politiker dazu hergegeben, deutsche Regierungsstellen – die Gerichte gleich eingeschlossen – wegen derer kritischen Behandlung des Scientology-Teams mehrfach öffentlich der Menschenrechtsverletzung zu beschuldigen. Die Verwunderung über diese unangemessene Interpretation des Topos Menschenrechtsverletzungen in einem dritten Staat kann nicht unterdrückt werden.

In großen amerikanischen Tageszeitungen erschienen seit 1994 ganzseitige Anzeigen der Scientology-Organisation, in denen die in Deutschland eingenommene kritische Haltung gegenüber Scientology mit den Judenpogromen der Nazizeit verglichen wurden. Eine neue Variante war ein offener Brief an Bundeskanzler *Helmut Kohl* in Form einer privat bezahlten Anzeige, die am 9. Januar 1997 auf Seite 7 der *International Herald Tribune* abgedruckt wurde. Die Unterzeichner waren Journalisten, Literaten und Hollywood-Größen, die – wie schon zuvor die von Scientology geschalteten Großanzeigen – Deutschland ein weiteres Mal in die Nähe des Dritten Reiches rückten: „In the 1930s, it was the Jews. Today it is the Scientologists." Am Schluß des offenen Briefes wurde der Bundeskanzler kategorisch aufgefordert: „Wir ersuchen Sie dringend, dieses schandbare Muster organisierter Verfolgung zu beenden. Es ist eine Unehre für die deutsche Nation."

Die Absicht des offenen Briefes war, Deutschland in der amerikanischen Öffentlichkeit an den Pranger zu stellen. Indem das Paradigma der deutschen Unmenschlichkeit – Nazis, Drittes Reich und Holocaust – spektakulär publiziert wurde, hoffte man, sich der Unterstützung der jüdischen Amerikaner zu vergewissern; deren tiefsitzende Abwehrreflexe und Ängste sollten wiederbelebt werden. Gleichzeitig sollte die politische Elite in Washington von dieser obszönen Demagogie mitgerissen und schließlich zu Interventionen bei deutschen Politikern veranlaßt werden.

Es blieb Senator *Alfonse D'Amato* vorbehalten, für Scientology den „nützlichen Idioten" zu spielen. Im September 1997 kündigte er an, die Diskriminierungsvorwürfe von Scientology gegen Deutschland vor die *Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa* (OSZE) bringen zu wollen. Bei einer Anhörung zum Thema „Religiöse Intoleranz in Europa heute" im Kongreß ließ D'Amato den Schauspieler und Scientologen *John Travolta,* den er vor den laufenden Fernsehkameras freundschaftlich küßte, gegen die „diskriminierende Praxis" der deutschen Behörden sprechen. Andererseits gab D'Amato dem deutschen Botschafter in Washington keine Gelegenheit, ihm die von der Bundesregierung vertretenen Argumente gegen Scientology vorzutragen. Kritische Fragen deutscher Journalisten, die bei D'Amatos Pressekonferenzen gestellt wurden, wurden nicht beantwortet.

Das alles zeigt, daß das Phänomen Scientology schon lange die Grenzen überschritten hat, innerhalb derer bisher Sektenkunde betrieben wurde. *Lafayette Ronald Hubbard* (1911–1986), der Begründer von Scientology ist in Tilden (Nebraska) geboren. In Tilden wurde ein „L. Ron Hubbard-Park" eingerichtet, in dem – anknüpfend an eine Schrift Hubbards – ein Weg den Namen „Der Weg zum Glück-

lichsein" trägt. Der Park in Tilden im Präriestaat Nebraska genügt jedoch nicht für die welterobernden Visionen von Scientology: „Angesichts dessen, was L. R. H. für die Menschheit getan hat, sollte es in jeder Gemeinde auf der Welt mindestens eine Straße und einen Platz mit seinem Namen geben" (Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 5/1997, 154).
Ist es der grenzenlos gewordene American Dream, der sich erneut in einer amerikanischen Weltbeherrschungssekte ausdrückt? Dieses Mal handelt es sich um eine völlig säkulare Weltsekte ohne Bibel und Theologie, die sich in USA schon „Kirche" nennen darf und der Steuerfreiheit zuliebe die Rechtsform einer Kirche auch in anderen Staaten anstrebt. Scientology ist ein Phänomen der amerikanischen Psychokultur, hat aber weder im Sinne der Theologie noch im Sinne der deutschen Rechtsordnung etwas mit einer Kirche zu tun. Scientology hat viel mit Psychotechniken, Esoterik und Versuchen der Lebenshilfe, mit Computerhörigkeit und spätkapitalistischer Kapitalakkumulation zu tun. Scientology ist eine repressive Erwerbsgemeinschaft und ein sektenhafter Psychokonzern mit destruktivem Verhalten. Scientology ist jedoch *keine Kirche.* *Hermann Vogt*

Brennpunkt Universität

Heutige Herausforderungen für die Hochschulpastoral

Wie muß eine Seelsorge aussehen, die die Zeitgenossen erreicht und den Glauben weitertragen hilft? Vor dieser Frage steht gerade auch die Hochschulpastoral, die es mit einem besonders sensiblen, in vieler Hinsicht für gesellschaftlich-kulturelle Entwicklungen symptomatischen Arbeitsfeld zu tun hat. Der Autor des folgenden Beitrags, Stefan Kiechle SJ, war bis vor kurzem Hochschulpfarrer in München.

Nimmt man die Hochschule als einen Brennpunkt künftiger sozialer, kultureller und geistiger Phänomene wahr, wird man verstehen, daß die kirchliche Hochschulpastoral von diesen „progressiven" Gegebenheiten des Hochschulmilieus betroffen und geprägt ist. Weil man in den etwa 130 deutschsprachigen Hochschulgemeinden adäquat auf den Erwartungshorizont von Studierenden zu antworten versucht, wird die Hochschulpastoral auch innerkirchlich in manchem Vorreiterin sein.
Studierende müssen in einem immer größeren und unübersichtlicheren „Supermarkt" an Angeboten ständig wählen, nicht nur ihr Studienfach und darin ihre Kurse, sondern auch ihre Freundschaften und Gruppenzugehörigkeiten, ihr Freizeit- und Konsumverhalten. Mittels dieser ständigen Entscheidungen konstruiert der junge Mensch seine Identität, was wiederum Voraussetzung ist, um sich auf dem Markt der Möglichkeiten beruflich und auch privat profilieren und „verkaufen" zu können.

Die Hochschulpastoral muß daher auf einem vielfältigen Markt mit vielen anderen „Anbietern" um die Aufmerksamkeit und die Gunst der Studierenden konkurrieren. Sie muß mit modernen Methoden um ihre „Klientel" werben und ihre Angebote professionalisieren, was zur traditionellen, vor allem auf dem Ehrenamt basierenden Pastoral nicht gut zu passen scheint. Erschwerend kommt das grundsätzlich schlechte Image der Kirche hinzu: Was sich katholisch nennt, hat in diesem Supermarkt schlechte Karten. So erklären in Umfragen 67 Prozent der Studierenden deutscher Universitäten, daß sie an der Arbeit der Hochschulgemeinden keinerlei Interesse haben; 6 Prozent nehmen regelmäßig an ihrem Leben teil. Noch vor wenigen Jahrzehnten, in der unmittelbar nachkonziliaren Zeit, konnte man davon ausgehen, daß die relativ große Zahl katholisch sozialisierter Studierender sich wie von selbst zu Hochschulgemeinden zusammenfindet und dort „seelsorgerlich betreuen" läßt.

Unter diesen Stichworten wird seit einiger Zeit heftig eine konzeptionelle Weiterentwicklung bzw. Änderung der Hochschulpastoral diskutiert. Dabei liefert der Trend der Fakten den Anlaß für Neuorientierungen in der Konzeption. Gemeinde kann man knapp als ein kirchliches soziales Gefüge charakterisieren, in dem die Mitglieder einen großen Teil ihrer persönlichen Beziehungen und Freundschaften suchen. Sie ist Ort, an dem Freizeit und „Berufliches", Spiritualität und „Weltliches", Persönliches und Öffentliches zusammengeführt werden und so die Gemeindemitglieder nach christlichen Idealen und Werten Leben leben und teilen. In eine Hochschulgemeinde geht man als Studierender nicht nur, weil man dort als einzelner einen persönlich gestalteten Gottesdienst erleben, einen interessanten Vortrag hören oder in einem Tanzkurs Nützliches lernen kann, sondern vor allem deshalb, weil man dort seine Freunde trifft und auf diese Weise in Beziehungen geistliche Gemeinschaft, intellektuelle Auseinandersetzung, kreative Freizeitgestaltung und christliche Lebensorientierung sucht.
Als Ort für diese Suche eignet sich die Hochschulgemeinde deswegen, weil man dort Gleichgesinnte zu treffen hofft.

Hochschulgemeinde lebt nach diesem Modell zunächst von Gruppen, in denen Studierende miteinander kreativ etwas unternehmen und für die sie selbst – ehrenamtlich und unprofessionell – die Verantwortung und Leitung übernehmen. In Gottesdiensten und Großveranstaltungen kann dann die ganze Gemeinde als größere Gemeinschaft erfahren werden. In einer anonymen und vielfach kalten Universitätswelt bietet sie „Nestwärme".

Diese Form gemeindlichen Lebens ist nun allerdings an den Hochschulen im Rückzug begriffen. Die Gründe hierfür sind komplexer Natur. Eine Rolle spielt sicherlich die vielfach beklagte Bindungsscheu einer ganzen Generation: Man erwartet in Kontakten und Beziehungen zu schnell die Befriedigung vieler Bedürfnisse; wo diese nicht geleistet wird, wendet man sich enttäuscht ab. Oder man bindet sich überhaupt nicht, flattert durch den Supermarkt wie ein Schmetterling und pickt sich von Blüte zu Blüte heraus, was gefällt und nützt. Konkrete Bindung an Personen oder Institutionen würde Festlegung bzw. Verpflichtung erfordern; sie würde als Einengung erlebt, welche Freiheit raubt und Ängste weckt.

Aus dem Programm der Hochschulpastoral wählt man sich daher *ein* Angebot heraus, wobei in erster Linie die Sache interessiert, nicht so sehr die anderen teilnehmenden Personen. Beziehungen erlebt man vor allem nach dem Modell des *Netzwerks*, wobei man sich entsprechend seinen fachspezifischen bzw. freizeitorientierten Neigungen mehrere Netzwerke aufbaut und in ihnen parallel präsent ist. Damit lebt man Beziehungen „sektoriell" und interessegeleitet.

Von der Hochschulgemeinde zum Hochschulzentrum

Viele Hochschulgemeinden wandeln sich daher derzeit zu Hochschul*zentren*: Dieses Modell läßt sich als eine Art kirchliches Servicecenter für Hochschulangehörige beschreiben, welches verschiedene *Angebote* macht: Beratungs-, Gottesdienst-, Bildungs-, Freizeitangebote, aus denen der „Kunde" je nach Interesse selektiert und „konsumiert". Man sucht vor allem, Bedürfnisse zu befriedigen, und nicht so sehr, Beziehungen zu entwickeln. Sehr direkt wird die Nützlichkeit einer Veranstaltung bewertet: Wenn sie „nichts bringt", bleibt man weg. Damit nun die Angebote des Zentrums auf einem gut gesättigten Markt konkurrenzfähig sind, müssen sie qualitativ hochstehend sein, also mehr und mehr *professionell*.

Ehrenamtliches Engagement wird es in diesem Zentrum immer weniger geben, weil zum einen die Professionalität bei Studierenden erst in geringem Maß vorhanden ist und weil zum anderen die Motivation für einen unbezahlten Einsatz für andere fehlt: Es gibt ja keinen Freundeskreis, in dem sich Studierende einfach um der Freundschaft willen engagieren. Gut angenommen werden in Hochschulzentren etwa Tanzkurse, ein offener Cafeteria- bzw. Mensa-Betrieb, Urlaubsfahrten, Wochenenden mit psychologischem Training, Beratungsangebote, in erstaunlichem Maße auch Gottesdienste zu „wichtigen" Zeitpunkten wie Semesterbeginn und intensive geistliche Angebote wie Exerzitienkurse oder Pilgerfahrten.

Im deutschsprachigen Raum arbeitet Hochschulpastoral derzeit zumeist nach einer *Mischform von Gemeinde- und Zentrumsmodell*, die allerdings von Ort zu Ort nochmals sehr unterschiedlich ausgeprägt ist. Die Verantwortlichen sind nun leicht versucht, aus guten theologischen Gründen, vielleicht auch in verklärend-nostalgischer Rückschau krampfhaft, am Gemeindemodell festzuhalten. Wer jedoch realistisch die sozialen und kulturellen Gegebenheiten und die fast vollständige Entchristlichung der 70er-Geburtsjahrgänge wahrnimmt, muß diesen Trend zum Zentrumsmodell bzw. die aktuelle Mischform offen akzeptieren. Beide Modelle haben ihre spezifischen Chancen und Aufgaben. Die Mischform ist insofern „missionarisch", als durch die Zentrumsarbeit neue, auch kirchenferne „Kunden" angezogen werden, die dann – so die Hoffnung – die Gemeinde entdecken und sich an sie binden.

Da professionelle Angebote enorme Personalkosten verursachen, sind Servicezentren teuer. Nur im deutschsprachigen Raum kann die Kirche dafür überhaupt die Mittel aufbringen. Ein Blick etwa nach Frankreich lehrt, daß eine ärmere Kirche in einem noch stärker entchristlichten Land in der Hochschulpastoral nur ganz kleine Brötchen backen und ausschließlich nach dem Gemeindemodell arbeiten kann. Wegen der zunehmenden Finanzkrise der deutschen Kirche muß derzeit auch hierzulande der Stamm hauptamtlicher Mitarbeiter schrittweise zurückgebaut werden, wobei bundesweit heftig über die kirchenpolitische Grundsatzfrage gestritten wird, inwieweit gerade bei der als liberal bekannten und daher kirchenamtlich mancherorts wenig geliebten Hochschulpastoral gekürzt werden soll.

Zu unterstützen ist wohl die Forderung, das durch Hauptamtliche geleistete Angebot der Hochschulzentren solle sich deutlicher auf den *theologisch-spirituellen Bereich* konzentrieren, denn nur hier ist die Kirche wirklich professionell und konkurrenzfähig, außerdem erfüllt sie hier ihren ureigenen Auftrag. Die Säkularisierungs-Hypothese wird von der Postmoderne gewissermaßen überholt: Studierende suchen bisweilen verzweifelt nach Sinnerfahrung und nach echter Religion, allerdings kaum bei den Kirchen, sondern auf dem so reichhaltigen freien Markt. Wenn die Kirche hier als „Anbieterin" attraktiver, lebensnäher, hilfreicher, authentischer wird, hat sie auch in heutiger Kultur durchaus Chancen. Manche Studierende – vor allem im Osten Deutschlands – sind so sehr bar jeglicher religiöser oder kirchlicher Lebenskultur, daß sie nicht einmal mehr Vorurteile gegen die Institution Kirche hegen und sich deshalb wieder leichter „werben" lassen.

Die Studienzeit ist in den meisten Fällen eine Lebensphase außerordentlichen Wachstums: Studierende lösen sich von Elternhaus und Jugendclique ab, müssen sich alleine in einer zunächst meist fremden Stadt zurechtfinden, haben selbständig ihre Zeit und „Kultur" zu organisieren, müssen zielstrebig und eigenständig arbeiten lernen, müssen zu Zeitfragen

Position beziehen, wollen Freunde und vielleicht einen Partner bzw. eine Partnerin finden, müssen vielfach für ihr materielles Auskommen selbst sorgen, bereiten den Überstieg ins Berufsleben vor…
Studienzeit ist damit Reife- und Entscheidungszeit. Für christlich orientierte bzw. suchende Studierende ist persönliche Reifung eng mit geistlich-religiösem Wachstum verbunden, welches sich, analog zu psychischen Vorgängen, ebenfalls prozeßhaft gestaltet: Einzeln und gemeinschaftlich konfrontiert man sich mit biblisch-christlichen Wertvorstellungen, verinnerlicht diese, sucht einem persönlichen Gott zu begegnen und so zu einem verantworteten christlichen Lebensentwurf zu finden.

In erster Linie Begleitungspastoral

Um in der Studienphase sinnvoll Reifungsprozesse begleiten und stützen zu können, fördert Hochschulpastoral *Beziehungen*, zwischen einzelnen, in Gruppen, im größeren sozialen Gefüge der Gemeinde. Sie bietet Raum für Kommunikation, Gemeinschaft, Bindung und Engagement, damit Studierende ihr Leben teilen und sich auseinandersetzen können. Solche Beobachtungen führen nun doch zu einem Plädoyer für Gemeindearbeit! Daß die theologisch-pastorale Zielsetzung hier im Widerspruch zum oben beschriebenen faktischen Trend steht, muß als Grundspannung „postmoderner" Hochschulpastoral ausgehalten werden.
Hochschulpastoral ist in erster Linie Begleitungsarbeit: Seelsorgerinnen und Seelsorger begleiten einzelne, Gruppen und die Gemeinde als ganze in psychisch-sozialen und spirituellen Entwicklungsprozessen. Entscheidend für ganzmenschliches Wachstum ist mehr die persönliche Erfahrung als die intellektuelle Bildung, mehr das Herz als der „Kopf". Für die intellektuelle Auseinandersetzung ist ja zunächst die Universität zuständig; wenn sie diesem Namen gerecht werden will, auch interdisziplinär und über Grundlagen arbeitend. Hochschulpastoral kann und will hier weder in Konkurrenz zur Universität treten noch deren notorische Defizite ausgleichen. Sie arbeitet mehr subsidiär und personorientiert. Was sie an intellektueller Auseinandersetzung bietet, kann sich daher auf „christliche" Themen konzentrieren, vor allem auf Fragen einer christlicher Lebensgestaltung, individuell und sozial.
Auch hierin ist es fruchtbarer, Studierende in einer längeren intellektuellen Auseinandersetzung zu begleiten, als in punktuellen „Bildungsveranstaltungen" Wissen zu vermitteln. Im engeren Sinn theologische Bildungsarbeit hat in der Hochschulpastoral wenig Chancen, denn die derzeitige Theologie erscheint in ihrer Sprache und in den von ihr für relevant gehaltenen Themen den Studierenden als zu lebensfremd, vor allem zu fern ihren persönlichen religiösen Fragestellungen. Spirituelle Angebote wie Exerzitien- und Meditationskurse, gut gestaltete Liturgien oder Bibliodrama-Wochenenden sind meist effektiver, denn sie führen – prozeßorientiert – zu religiöser Erfahrung, Auseinandersetzung und Lebensgestaltung.
Bekanntlich genügt der jüngeren Generation als Begründung für Autorität und Vollmacht keineswegs mehr der Rekurs auf Amt, Tradition, Struktur. Nur personale Autorität überzeugt, die durch Authentizität, persönliche Glaubwürdigkeit und Kompetenz begründet wird. Für eine Generation, die im Nach-Achtundsechziger-Klima ihre Erziehung bekam, hat wohl erstmals die Aufklärung ihre volle Wirkung auf das Bewußtsein entfaltet. Studierende wollen Phänomene, Symbole, Thesen und Weisungen, mit denen sie konfrontiert werden, im Rahmen ihrer Denkwelt verstehen, um sie zu akzeptieren. Und sie verlangen mit äußerster Empfindsamkeit, daß die agierende und redende Person – vor allem die amtliche – durch ihr Verhalten deckt, was sie in Worten sagt; für sie ist dies ein Anspruch, der vom Evangelium selbst erhoben wird.
Jegliches Gemeindeleben steht und fällt damit, wie die Gemeinde mit Schwachen, Armen, Gescheiterten, Einsamen umgeht – welche ja in unserer so komplizierten und leistungsorientierten Welt zahlreicher werden und sich in beträchtlichem Maß in kirchlich-sozialen Einrichtungen wie einer Hochschulgemeinde sammeln. Jede Form von Verachtung oder Ausgrenzung dieser Schwachen würde den christlichen Charakter der Institution elementar bedrohen, auch wenn ihre Integration in das Gemeindeleben stets eine Herausforderung bedeutet.
Hochschulpastoral unterscheidet heute allerdings deutlicher zwischen sogenannten niedrigschwelligen Angeboten, die für alle offen sind, und höherschwelligen Veranstaltungen, in welchen sich die „Stärkeren" treffen, um sich intensiver mit den für sie relevanten Themen auseinanderzusetzen. Zentrale Begegnungsmöglichkeiten der ganzen Gemeinde wie Feste und vor allem die Eucharistie bleiben „niedrigschwellig": Indem gerade im theologischen Zentrum des Gemeindelebens alle zusammengeführt werden und so auch „Starke" den „Schwachen" begegnen, integriert sich die Gemeinde zu einem Leib und wird zu christlicher Gemeinde. Soziale Gerechtigkeit muß durch die Kirche öffentlich eingeklagt und im selben Maß von ihr vorgelebt werden. Hochschulpastoral mißt sich an diesem Anspruch und wird ständig von außen daran gemessen.
Die „Authentizität" des Gemeindelebens hängt weiterhin wesentlich an der *Partizipation möglichst vieler* an Entscheidungsprozessen: Junge Erwachsene möchten als denkende, fühlende, handelnde Subjekte ernstgenommen werden und als solche bei Fragen, die sie angehen, mitreden können. Jeglicher Anflug von autoritärem oder auch nur „betreuendem" Gehabe der Amtsträger würde als massiver Eingriff in die Persönlichkeitsrechte der Gemeindemitglieder empfunden werden. Werden Studierende bevormundet, diskutieren sie nicht lange, sondern bleiben einfach weg, und das Gemeindeleben bricht zusammen.
Nun bringen allerdings demokratische Entscheidungsprozeduren die Schwierigkeit mit sich, daß sie von allen Beteiligten sehr viel Zeit und Energie benötigen. Insoweit Hauptamtliche daran beteiligt sind, sind solche Vorgänge teuer, denn Arbeitszeit kostet in Deutschland sehr viel Geld. Und

weil in Hochschulgemeinden die Personen stark fluktuieren, müssen sich immer wieder neue Leute in die Strukturen und Probleme einarbeiten, was die Kommunikation in den Gremien mühseliger und zeitraubender macht. Solche Schwierigkeiten dürfen aber in keiner Weise davon dispensieren, die Demokratisierung zu wagen und voranzutreiben.

Ein Problem bleibt: Innerhalb des „Subsystems" Hochschulgemeinde wird hier eine demokratische Praxis eingeübt, die für das „Gesamtsystem" Kirche nicht in gleicher Weise gilt. Bisweilen werden Hochschulgemeinden durch autoritäre Entscheidungen „von oben" in einer Weise getroffen, die Ärger und Widerstand auslöst. Außerdem entsteht der – insgesamt wohl nicht richtige – Eindruck, daß die Kirche sich Hochschulgemeinden gewissermaßen wie Spielwiesen hält, als Alibi-Ort für „progressive" Christen. Trotz positiver Erfahrungen in der Hochschulgemeinde wird unter diesem Eindruck die Gesamtkirche von manchen Studierenden heftig abgelehnt. Und nach dem Studium gelingt für viele der Übergang in eine „normale" kirchliche Gemeinde kaum.

Für Glaubwürdigkeit zählt in der jungen Generation weiterhin, nach welchen Kriterien Aufgaben und Ämter und damit bezahlte Arbeit und Macht vergeben werden. In der modern-postmodernen Lebenskultur werden als einzige Vergabekriterien persönliche Glaubwürdigkeit und Kompetenz akzeptiert. In der Kirche haben nun aus guten theologischen Gründen ausschließlich Priester Zugang zur sakramentalen Vollmacht und – meistens – zum Leitungsamt und damit zur Macht. Außerdem ist im Gegensatz zu Laienangestellten ihre Anstellung und damit ihre materielle Gesichertheit praktisch absolut. Wenn nun Gemeindemitglieder feststellen, daß die Zulassung zum Priesteramt im Wesentlichen nach Kriterien erfolgt, die mit dem Amt selbst direkt theologisch nichts zu tun haben, so reagieren die „Ausgeschlossenen" auf diese Tatsache zutiefst verärgert und verletzt.

Hochschulgemeinden agieren im postökumenischen Zeitalter

Sobald sich nun haupt- oder ehrenamtlich tätige Laien in den „eigentlichen" Zulassungskriterien – theologische, menschliche und spirituelle Kompetenz – als fähiger erweisen als der Priester, machen diese legitimerweise dem Priester sein Amt und seine Macht streitig. Weil dies aufgrund der Strukturen mißlingt, wandern viele Laien enttäuscht aus. In einem solchen kirchlichen Klima kann sich ein generelles Mißtrauen gegen die Priester verbreiten. Außerdem kehren vor allem *jüngere Frauen* der Kirche und der Eucharistie den Rücken. Gerade die Eucharistie mit ihrem hohen theologischen Symbolwert gilt bei manchen in direkter Verkehrung ihrer Intention als deutlichstes Symbol der repressiven und trennenden Priesterherrschaft, vor der man dann ganz einfach ausweicht, etwa in neue Rituale wie Frauenliturgien, in denen – so die Wahrnehmung der Betroffenen – die patriarchalen Machtstrukturen wegfallen.

Im nachkonziliaren Katholizismus sollten die Hochschulgemeinden Vorreiterinnen für die Ökumene sein: Diese ist heute in keiner Weise mehr Thema. In postmoderner Beliebigkeit wählt sich der Studierende völlig frei die Gemeinde, die ihm zusagt, ganz unabhängig davon, welche konfessionelle Bindung er selbst mitbringt und welche die Gemeinde hat. Wollte man die Tatsache problematisieren, daß in katholischen Gemeinden auch protestantische Gemeindemitglieder das eucharistische Mahl empfangen und umgekehrt, würde man sich der Lächerlichkeit preisgeben. Die im Hochschulmilieu einzig relevante und wahrnehmbare Unterscheidung bzw. Trennung läuft – ganz biblisch – zwischen Christen und Nichtchristen, zwischen Kirche und Welt.

Daß die Kirchen immer noch institutionell getrennt sind, wird nicht einmal mehr wahrgenommen, auch nicht als Anachronismus; eine mögliche Vereinigung wird daher weder angestrebt noch gefordert. Die einzige innerkirchliche Trennung besteht – quer durch die Konfessionen und praktisch schismatisch! – zwischen konservativ-fundamentalistischen und „offenen" Gruppierungen. Eine Zusammenarbeit zwischen evangelischer und katholischer Hochschulgemeinde – beide gehören in Deutschland zur „offenen Fraktion" – erscheint gewissermaßen überholt, da ihre Unterschiede nicht mehr als theologische, sondern höchstens als kulturelle wahrgenommen werden.
Bisweilen arbeiten die Konfessionen einfachhin als „die Kirche" zusammen, was einerseits unproblematisch wirkt, andererseits keineswegs notwendig, eher zufällig, beliebig. War Ökumene eine innerkirchliche Widerspiegelung der kirchlichen Auseinandersetzung mit der Moderne – in ihr spielen rationale, also theologische Diskurse und institutionelle Identitäten eine wesentliche Rolle –, so wird sie in post-moderner Zeit selbst obsolet. Wer aus Hochschulgemeinden ökumenische Impulse erwartet, kommt gleichsam zu spät: Hochschulpastoral, so kann man überspitzt formulieren, agiert im post-ökumenischen Zeitalter.

Weil Studierende immer weniger aus eigenem Antrieb in die Häuser der Hochschulpastoral kommen und dort aktiv werden, versucht die Hochschulpastoral in den letzten Jahren verstärkt, an den Universitäten selbst präsent zu sein. Ob und inwieweit eine direkte Zusammenarbeit mit der Universität möglich ist, hängt oftmals von der Offenheit und Kooperationsbereitschaft der Professorenschaft ab. An kleineren Hochschulen bzw. Fachhochschulen und in kleineren Städten gelingt sie oft leichter, da ein persönlicher Kontakt zwischen den Verantwortlichen von Hochschulpastoral und universitärer Einrichtung leichter herzustellen ist und da der „Markt" möglicher Kooperationspartner der Hochschule nicht so übersättigt ist wie in Großstädten. In Vortragsreihen zu ethischen, weltanschaulichen oder religiösen Themen versucht man, interdisziplinär die Grundfragen christlicher Lebensdeutung und -gestaltung zu diskutieren. Doch auch hier erweist es sich oft als mühsam, das Interesse Studierender für Fragen zu wecken, die nicht unmittelbar prüfungsrelevant oder beruflich verwertbar erscheinen.

Die Hochschulpastoral dürfte in naher Zukunft wieder „missionarischer" werden – wegen der historischen Belastetheit des Wortes muß man es zunächst in Anführungszeichen setzen. Sehr viele Studierende machen die Erfahrung, von fundamentalistischen Gruppen umworben bzw. missioniert zu werden. Diese Versuche lehnen sie ab, denn als aufgeklärt-freiheitlicher, erwachsener Mensch will man ein Angebot kritisch und rational prüfen und sich dann schrittweise entscheiden, ob und inwieweit man es übernimmt. Radikale Gruppen, die eine sofortige bedingungslose Entscheidung und Bindung einfordern, sind meist bei psychisch oder weltanschaulich labilen Studierenden erfolgreich; denn Ichschwäche neigt in „neuer Unübersichtlichkeit" dazu, aus der Freiheit in radikale Abhängigkeit zu fliehen.
Im guten Sinn missionarisch ist Hochschulpastoral dann, wenn sie aus der Überzeugung heraus agiert, auf dem Supermarkt der Möglichkeiten eine einmalige, unverzichtbare, zwar bisweilen unbequeme, jedoch letztlich „wahre" und hilfreiche Botschaft anzubieten. Sie wird versuchen, die bisweilen abgrundtiefen Vorurteile gegen die Kirche durch Glaubwürdigkeit und Kompetenz zu widerlegen – als unbequeme Mahnerin wird sie deswegen immer die innere Reform der Kirche einklagen. Sie knüpft an vorhandene kulturelle und humane Erfahrungen und Werte an und bietet eine rational begründete spirituelle Lebensdeutung und -haltung, welche Freiheit nicht suspendiert, sondern weckt und kreativ einbindet. Werbung macht sie nach modernen Methoden, mutig und vorurteilsfrei, freundlich und ohne falsche Scham. Allerdings wird auch in einer mediengeprägten Welt die Werbung über *persönliche Kontakte* die effektivste sein: Aktive Gemeindemitglieder sprechen an der Universität ihre Mitstudierenden an und laden diese zum Gemeindeleben ein. Dies erfordert ein christliches „Outing", das viele zunächst überfordert. Auch hier muß die Gemeinde ihre Mitglieder stärken und ermutigen, denn ohne dieses schwierige Element des Bekenntnisses gibt es kein christliches Leben und keine im guten Sinn christliche Mission.

Stefan Kiechle

Schutz des Glaubens

Das Motu Proprio „Ad tuendam fidem" Johannes Pauls II.

Wir dokumentieren den am 30. Juni veröffentlichten Apostolischen Brief „Motu Proprio" Johannes Pauls II., der Ergänzungen im Lehrrecht des CIC und des CCEO dekretiert, in der von der Katholischen Nachrichtenagentur verbreiteten deutschen Übersetzung. Der Text von „Ad tuendam fidem" ist im „Osservatore Romano" (30.6./1.7.98) mit einer erläuternden Vorbemerkung versehen, die hier ebenfalls mit abgedruckt wird. Zur Bewertung des Schreibens vgl. ds. Heft S. 382.

Einleitende Bemerkung

Die Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichte unter dem Datum des 9. Januar 1989 die neuen Formeln der Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo (AAS, 81/1989, 104–106), die die vorhergehende Formel von 1967 ersetzen. Diese Formeln wurden vom Papst in einem eigenen Reskript (Rescriptum ex Audientia SS.mi Quod attinet, Formulas professionis fidei et iuris iurandi fidelitatis contingens foras datur, 19 septembris 1989, in: AAS, 81/1989, S. 1169) approbiert. Der neue Kodex des Kirchenrechts, der bereits am 25. Januar 1983 promulgiert worden war, enthielt in seinem in den Acta Apostolicae Sedis enthaltenen authentischen Text jedoch nicht die neue Formel der Professio Fidei, die über das nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis hinaus drei Kategorien von Wahrheit festlegt. Es wurde deutlich, daß im Kodex des Kirchenrechts (CIC) und nachfolgend im Kodex des Orientalischen Kirchenrechts (CCEO) die juridische, disziplinäre und strafrechtliche Bestimmung der zweiten Kategorie der Wahrheit fehlte.
Folglich hat – nachdem in angemessener Weise auf die Lücke in der universalen Gesetzgebung der Kirche hingewiesen wurde und angesichts der dringenden Notwendigkeit, Meinungen von Theologen, die gegen diese zweite Kategorie von Wahrheiten gerichtet sind, zuvorzukommen und sie zurückzuweisen – der Heilige Vater den Apostolischen Brief „Ad tuendam fidem" promulgiert, durch den präzise Normen, die sich auf die zweite Kategorie von Wahrheiten beziehen, wie sie im 2. Absatz der abschließenden Formel der Professio fidei ausgedrückt werden, durch eine Ergänzung der Canones 750 und 1371, Nr. 1 des CIC und der Cann. 598 und 1436 des CCEO in die kirchliche Gesetzgebung eingeführt werden.

Der Apostolische Brief

Um den Glauben der katholischen Kirche gegen die Irrtümer zu verteidigen, die bei einigen Gläubigen, insbesondere

bei denen auftreten, die sich ernsthaft mit den Disziplinen der heiligen Theologie beschäftigen, schien es Uns, deren Hauptaufgabe es ist, die Brüder im Glauben zu stärken (vgl. Lk 22,32), absolut notwendig, daß in die geltenden Texte des Kodex des Kirchenrechts und des Kodex des Orientalischen Kirchenrechts Normen eingefügt werden, durch die ausdrücklich die Pflicht auferlegt wird, die vom Lehramt der Kirche in definitiver Weise dargelegten Wahrheiten zu beachten, und die auch die kirchenrechtlichen Sanktionen auf diesem Gebiet erwähnen.

1. Seit den ersten Jahrhunderten bis zum heutigen Tag bekennt die Kirche die Wahrheiten über den Glauben an Christus und über das Geheimnis seiner Erlösung, die in der Folgezeit in den Glaubensbekenntnissen zusammengefaßt wurden; sie werden heute gewöhnlich von den Gläubigen bei der Meßfeier als Apostolisches Glaubensbekenntnis oder als Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis bekannt und proklamiert.
Eben dieses Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis ist auch in dem kürzlich von der Kongregation für die Glaubenslehre ausgearbeiteten Glaubensbekenntnis[1] enthalten, das in besonderer Weise von bestimmten Gläubigen verlangt wird, wenn diese ein Amt übernehmen, das sich direkt oder indirekt auf intensivste Forschung im Bereich der Wahrheiten über Glaube und Sitten bezieht oder mit einer besonderen Vollmacht in der Leitung der Kirche verbunden ist.[2]

2. Das Glaubensbekenntnis, dem in angemessener Weise das Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis vorangestellt ist, enthält darüber hinaus drei Absätze, die diejenigen Wahrheiten des katholischen Glaubens darlegen sollen, die die Kirche unter der Führung des Heiligen Geistes, der sie „in die ganze Wahrheit führen wird" (Joh 16,13), im Lauf der Jahrhunderte erforscht hat und immer tiefer erforschen muß.[3]
Der erste Absatz lautet: „Mit festem Glauben glaube ich auch all das, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche durch feierlichen Entscheid oder durch ihr ordentliches, allgemeines Lehramt als göttliche Offenbarung zu glauben vorgelegt wird."[4] Er hat seine entsprechende Bestimmung in der allgemeinen Gesetzgebung der Kirche in den Canones 750 des Kodex des Kirchenrechts[5] und 598 des Kodex des Orientalischen Kirchenrechts[6].

Der dritte Absatz lautet: „Außerdem hänge ich mit religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes den Lehren an, die der Papst oder das Kollegium der Bischöfe in Ausübung ihres authentischen Lehramtes darlegen, auch wenn sie diese nicht als definitiv verkünden wollen"[7] Er findet seine Entsprechung in den Canones 752 des Kodex des Kirchenrechts[8] und 599 des Kodex des Orientalischen Kirchenrechts[9].

3. Für den zweiten Absatz jedoch, in dem es heißt: „Fest nehme ich an und bewahre auch insgesamt und im einzelnen, was von der Kirche in der Glaubens- und Sittenlehre definitiv vorgelegt wird", gibt es keinen entsprechenden Canon in den Rechtsbüchern der katholischen Kirche. Dieser Absatz des Glaubensbekenntnisses ist jedoch von größter Bedeutung, denn er betrifft die mit der göttlichen Offenbarung notwendigerweise verknüpften Wahrheiten. Diese Wahrheiten, die bei der Erforschung der katholischen Glaubenslehre eine besondere Inspiration des Heiligen Geistes für ein tieferes Verständnis einer bestimmten Wahrheit der Glaubens- oder Sittenlehre durch die Kirche zum Ausdruck bringen, sind sowohl aus historischen Gründen als auch als logische Folge verknüpft.

4. Von der erwähnten Notwendigkeit gedrängt, haben Wir deshalb beschlossen, diese Lücke im allgemeinen Kirchenrecht in der folgenden Weise zu schließen:
A) Der can. 750 des Kodex des Kirchenrechts wird von nun an zwei Paragraphen haben, deren erster aus dem Text des geltenden Canons besteht und deren zweiter einen neuen Text enthält, so daß can. 750 zusammen lautet:
Can. 750 – Paragraph 1. Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt; das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht; daher sind alle gehalten, diesen Glaubenswahrheiten entgegenstehende Lehren jedweder Art zu meiden.
Paragraph 2. Fest angenommen und bewahrt werden muß auch alles und jedes einzelne, was vom Lehramt der Kirche in der Glaubens- und Sittenlehre definitiv vorgelegt wird, also das, was zur heiligmäßigen Bewahrung und zur getreuen Darlegung des Glaubensgutes erforderlich ist; es widersetzt sich daher der Lehre der katholischen Kirche, wer diese Sätze, die definitiv gehalten werden müssen, ablehnt.

Im can. 1371, Nr. 1, des Kodex des Kirchenrechts soll übereinstimmend die Zitation des can. 750 Paragraph 2 eingefügt werden, so daß der can. 1371 von nun an insgesamt lautet:
Can. 1371 – Mit einer gerechten Strafe soll belegt werden:
1.) wer außer dem in can. 1364, Paragraph 1 genannten Fall eine vom Papst oder einem Ökumenischen Konzil verworfene Lehre vertritt oder eine Lehre, worüber can. 750 Paragraph 2 oder can. 752 handelt, hartnäckig ablehnt und, nach Verwarnung durch den Apostolischen Stuhl oder den Ordinarius, nicht widerruft;
2.) wer sonst dem Apostolischen Stuhl, dem Ordinarius oder dem Oberen, der rechtmäßig gebietet oder verbietet, nicht gehorcht und nach Verwarnung im Ungehorsam verharrt.
B) Der can. 598 des Kodex des Orientalischen Kirchenrechts wird von nun an zwei Paragraphen haben, deren erster aus dem Text des geltenden Paragraphen besteht und dessen zweiter einen neuen Text darstellt, so daß der can. 598 insgesamt lautet:

Can. 598 – Paragraph 1. Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt; das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht; daher sind alle gehalten, diesen Glaubenswahrheiten entgegenstehende Lehren jedweder Art zu meiden.

Paragraph 2. Fest angenommen und bewahrt werden muß auch alles und jedes einzelne, was vom Lehramt der Kirche in der Glaubens- und Sittenlehre definitiv vorgelegt wird, also das, was zur heiligmäßigen Bewahrung und zur getreuen Darlegung des Glaubensgutes erforderlich ist; es widersetzt sich daher der Lehre der katholischen Kirche, wer diese Sätze, die definitiv gehalten werden müssen, ablehnt.

Im can. 1436 des Kodex des Orientalischen Kirchenrechts sollen entsprechend die Worte hinzugefügt werden, die sich auf can. 598 Paragraph 2 beziehen, so daß der can. 1436 insgesamt lauten wird:

Can. 1436 – Paragraph 1. Wer eine Wahrheit leugnet, die kraft göttlichen und katholischen Glaubens zu glauben ist, oder den christlichen Glauben in Zweifel zieht oder total ablehnt und nach legitimer Ermahnung nicht sein Unrecht einsieht, soll als Häretiker oder Apostat mit der großen Exkommunikation bestraft werden; der Kleriker kann darüber hinaus mit anderen Strafen bestraft werden, die Absetzung nicht ausgeschlossen.

Paragraph 2. Außer diesen Fällen soll derjenige, der eine Lehre vertritt, von der der Römische Papst oder das Kollegium der Bischöfe in Ausübung ihres authentischen Lehramtes sagen, sie sei definitiv irrig oder die sie als irrig verurteilen, und der nach legitimer Ermahnung sein Unrecht nicht einsieht, mit einer angemessenen Strafe belegt werden.

5. Wir ordnen an, daß all das, was wir in dem vorliegenden Apostolischen Brief Motu Proprio dekretiert haben, geltend und ratifiziert sei, und schreiben vor, daß es wie oben gezeigt in die universale Gesetzgebung der katholischen Kirche, respektive in den Kodex des Kirchenrechts bzw. den Kodex des Orientalischen Kirchenrechts eingefügt werde, trotz allem, was dem entgegenstehen könnte.

Anmerkungen

[1]Kongregation für die Glaubenslehre, „Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo, 9. Januar 1989, in: AAS 81 (1989). [2]Vgl. CIC, can. 833. [3]Vgl. CCEO, can. 595 § 1. [4]Vgl. II. Vat. Konzil, Dogm. Konstitution „Lumen Gentium" über die Kirche, Nr. 25; Dogm. Konstitution „Dei Verbum" über die göttliche Offenbarung, Nr. 5; Glaubenskongregation, Instruktion „Donum Veritatis", Von der kirchlichen Berufung des Theologen, 24. Mai 1990, Nr. 15. [5]CIC, can. 750 – Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt; das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht; daher sind alle gehalten, diesen Glaubenswahrheiten entgegenstehende Lehren jedweder Art zu meiden. [6]CCEO, can. 598 – Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt; das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht; daher sind alle gehalten, diesen Glaubenswahrheiten entgegenstehende Lehren jedweder Art zu meiden. [7]Vgl. Glaubenskongregation, Instruktion „Donum veritatis", Von der kirchlichen Berufung des Theologen, Nr. 15. [8]CIC, ca. 752 – Nicht Glaubenszustimmung, wohl aber religiöser Vestandes- und Willensgehorsam ist einer Lehre entgegenzubringen, die der Papst oder das Bischofskollegium in Glaubens- und Sittenfragen verkündigen, wann immer sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkündigen beabsichtigen; die Gläubigen müssen also sorgsam meiden, was ihr nicht entspricht. [9]CCEO, ca. 599 – Nicht Glaubenszustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam ist einer Lehre entgegenzubringen, die der Papst oder das Bischofskollegium in Glaubens- und Sittenfragen verkündigen, wann immer sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkündigen beabsichtigen; die Gläubigen müssen also sorgsam meiden, was ihr nicht entspricht.

Kurzinformationen

Brief Kardinal Ratzingers zur Schwangerschaftsberatung

In einem Brief an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz hat Kardinal *Joseph Ratzinger*, der Präfekt der Glaubenskongregation, auf eine möglichst rasche Neuregelung der katholischen Beratungstätigkeit für schwangere Frauen gedrängt. Der vom 20. Mai datierte Brief Ratzingers, der von Johannes Paul II. persönlich approbiert wurde, vertritt die Auffassung, die praktische Umsetzung der Bitte des Papstes, keine Beratungsscheine im bisherigen Sinn mehr auszustellen, dürfe nicht davon abhängig gemacht werden, ob die Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz eine legale Alternative zum Beratungsschein finde oder nicht. Die bei der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung der Bischöfe eingesetzte *Arbeitsgruppe* (vgl. HK, April 1998, 211) hat bisher dreimal getagt, zuletzt am 9. Juli. Dabei wurde über verschiedene Modelle gesprochen, wie der Bitte Johannes Pauls II. in seinem Schreiben vom 27. Januar (vgl. HK, März 1998, 122 ff.), in Zukunft keine Beratungsscheine in kirchlichen Beratungsstellen mehr auszustellen, entsprochen wer-

den könnte, ohne die Mitwirkung der Kirche in der gesetzlichen Pflichtberatung aufzugeben. Eine Möglichkeit wäre die Ausstellung eines „Beraterbriefs" mit einer ausführlichen Darlegung des Beratungsvorgangs, der allerdings dann von staatlicher Seite als Bescheinigung im Sinn des Gesetzes anerkannt werden müßte. Als Reaktion auf die Pressemeldungen über den Brief Kardinal Ratzingers vom 20. Mai hat das *Zentralkomitee der Deutschen Katholiken* Bischof *Lehmann* brieflich gebeten, sich beim Papst dahingehend einzusetzen, daß der Präfekt der Glaubenskongregation weitere Versuche, in der Frage der kirchlichen Beteiligung an der Schwangerschaftskonfliktberatung Druck auszuüben, unterlassen solle. Wenn Kardinal Ratzinger, so das ZdK, faktisch den Ausstieg der Kirche aus der Schwangerschaftskonfliktberatung betreibe, störe er die gemeinsamen Bemühungen der Kirche in Deutschland, dem Anliegen Johannes Pauls II. gerecht zu werden. Die Arbeitsgruppe der Bischofskonferenz soll nach der Sommerpause noch zweimal zusammenkommen; eine Entscheidung über die künftige Mitwirkung der Kirche in der Schwangerschaftsberatung ist für die Frühjahrsvollversammlung 1999 vorgesehen. Kardinal Ratzinger verlangt in seinem Brief eine Neuregelung auf jeden Fall noch innerhalb des Jahres 1998.

Päpstliches Schreiben über die Heiligung des Sonntags

Johannes Paul II. hat alle Katholiken an die herausragende Bedeutung des Sonntags für das religiöse Leben erinnert. Angesichts der „Entwicklung der sozio-ökonomischen Verhältnisse" und der „Praxis des Wochenendes" gelte es den Wert des christlichen Ruhetags zu verteidigen. In dem am 7. Juli 1998 veröffentlichten Apostolischen Schreiben „Dies Domini" würdigt der Papst, daß die Teilnahme an kulturellen und politischen Veranstaltungen aber auch sportliche Aktivitäten die menschliche Entwicklung und den Fortschritt des Gemeinwesens fördern könnten. Allerdings werde die Freizeit vielfach nur auf „sehr oberflächliche Weise" gelebt. Deshalb seien der „Sinn des Sonntags" wiederzuentdecken und die Begründungen des kirchlichen Sonntagsgebots in Erinnerung zu rufen. Zu diesem Zweck argumentiert der Papst sowohl schöpfungstheologisch als auch heilsgeschichtlich, bedenkt Kontinuität sowie Diskontinuität zwischen dem jüdischen Sabbat und dem christlichen Sonntag und weist auf die Auferstehung Jesu als das Ursprungsereignis des Christentums hin. Über die anthropologische Einsicht in die Notwendigkeit eines rhythmischen Wechsels von Arbeit und Ruhe hinaus seien die theologischen Beweggründe für die Sonntagsheiligung die ausschlaggebenden: Es gehe nicht um eine „bloße Vorschrift zu religiöser Gemeinschaftsdisziplin" sondern um die Feier der göttlichen Heilstaten und somit um den Ausdruck der Beziehung des Menschen zu Gott. Vor diesem Hintergrund schärft Johannes Paul II. die zentrale Bedeutung des sonntäglichen Gottesdienstes für die Gemeinde ein. Auch alle Mitglieder religiöser Bewegungen, kirchlicher Vereinigungen und kleinerer Ordensgemeinschaften sollen am Gemeindegottesdienst teilnehmen, Eucharistiefeiern kleiner Gruppen am Sonntag dürften hingegen nicht gefördert werden. Zwar erkennt der Papst an, daß die Feier der Eucharistie in vielen Gebieten aufgrund des Priestermangels nicht an jedem Sonntag stattfinden könne. Alle Katholiken werden jedoch auf ihre „Gewissenspflicht" aufmerksam gemacht, ihren Sonntag so zu planen, daß sie an einer Eucharistiefeier teilnehmen können. Außerhalb des Gottesdienstes solle das Freizeitverhalten ebenfalls dem Charakter des Tages angemessen sein.

Kirchen zur ethischen Bewertung der Xenotransplantation

Zwar wird nach Einschätzung von Fachleuten die Übertragung tierischer Organe auf den Menschen – die sogenannte Xenotransplantation – erst um das Jahr 2010 klinische Praxis werden können. Die beiden großen Kirchen in Deutschland fordern allerdings jetzt schon die gesellschaftliche Diskussion über dieses medizinische Verfahren. Eine mit Medizinern, Juristen und Theologen besetzte Expertengruppe hat im Auftrag des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz am 16. Juli 1998 eine Arbeitshilfe vorgelegt, in der die Chancen und Risiken der Xenotransplantation dargestellt werden. Die Autoren weisen zum einen darauf hin, daß die Probleme bisheriger Praxis der Organverpflanzung entschärft werden könnten: der Mangel an menschlichen Spenderorganen, die schwierige Frage nach der gerechten Organverteilung, die kurze Zeitspanne zwischen der Entnahme und der Operation des Empfängers, der „Transplantationstourismus". Zum anderen müßten die nur schwer abschätzbaren Risiken berücksichtigt werden. Bisher sei weder ausreichend erforscht, wie Infektionsrisiken minimiert und die Abstoßung des fremden Tierorgans verhindert werden könne. Zu fragen ist, ob die Funktion von tierischen Organen in menschlichen Körpern auch auf Dauer zu gewährleisten sei. Eine besondere Sorgfalt sei geboten, um die Verbreitung tierischer Krankheitserreger und die damit verbundene Seuchengefahr sowie die Entstehung neuer Krankheiten auszuschließen. Gewicht habe bei der Entscheidungsfindung außerdem die Verantwortung des Menschen gegenüber den Tieren, aber auch die Frage nach den psychologischen Auswirkungen für das Selbstbild des Patienten durch die Integration von Tierorganen und Tierzellen in seinen Körper. Nach Ansicht der Arbeitsgruppe stellen sich die juristischen Implikationen nicht grundsätzlich anders dar als bei der bisherigen Transplantationspraxis und der Gentechnik. Die Autoren verstehen ihre – mit einem skeptischen Unterton vorgetragenen – Überlegungen zur ethischen Bewertung der Xenotransplantation ausdrücklich nicht als abschließendes Votum, sondern als einen Beitrag zur allgemeinen Diskussion.

Bücher

ERWIN GATZ (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945. Erster Band: Mittel-, West- und Nordeuropa. Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998. 368 S. 78,– DM.

Die Kirchengeschichte der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts ist kein unbeschriebenes Blatt, an einem Austausch der Forschungsergebnisse über die Landes- und Sprachgrenzen hinweg scheint es allerdings zu mangeln. Für den Kirchenhistoriker Erwin Gatz ist dies der Grund, eine von einem internationalen Autorenteam verfaßte „vergleichende Gesamtschau" der Geschichte des europäischen Katholizismus in den vergangenen Jahrzehnten vorzulegen. Im jetzt veröffentlichten ersten Band finden sich umfangreiche Beiträge zu Frankreich, den Niederlanden und Belgien, der Schweiz, Österreich und Deutschland einschließlich der Kirchengeschichte der DDR. Kürzere Artikel beschäftigen sich mit der katholischen Kirche in Skandinavien und derjenigen kleinerer Länder bis hin zum Kleinststaat Monaco. Jeweils ausgehend von der Situation des Landes am Ende des letzten Weltkriegs läßt sich beispielsweise gut verfolgen, wie sich das Zweite Vatikanische Konzil in den nationalen Kirchengeschichten widerspiegelt. Sowohl die hohen Erwartungen im Vorfeld als auch die später einsetzende Ernüchterung bekommen aufgrund der unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexte eine jeweils spezifische Färbung. Die Autoren untermauern ihre Thesen mit statistischem Material, benennen die einflußreichen Persönlichkeiten und geben weiterführende Literatur an. Wichtige Themen als Indikatoren der Entwicklung des kirchlichen Lebens in den einzelnen Ländern sind: die Beziehung zu den politischen Parteien, die Verbände, das Schulwesen, die katholische Medienlandschaft, die Ökumene und in den letzten beiden Jahrzehnten die Papstbesuche. Besonders wenn es um die jüngere Vergangenheit geht, wird Geschichtsschreibung zu einem Wagnis. Der besprochene Zeitraum reicht im vorliegenden Fall mit der Erwähnung des Schreibens Johannes Pauls II. an die deutschen Bischöfe, sie mögen die Mitwirkung im staatlichen System der Schwangerschaftsberatung überdenken, sogar bis in das Erscheinungsjahr des Buches. Dieses läßt sich nicht nur als Nachschlagewerk verwenden sondern ermöglicht es einem gleichermaßen, sich durch die Lektüre das diachrone Panorama der katholischen Kirche in den entsprechenden Ländern vor Augen zu führen. Die weiteren Bände zu Osteuropa, Südeuropa und zum angelsächsischen Raum (mit Nordamerika) sollen jeweils im Abstand von einem Jahr erscheinen. *S. O.*

RICHARD FABER (Hg.), Politische Religion – religiöse Politik. Hubert Cancik zum 60. Geburtstag. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1997. 349 S. 58,– DM.

Religiös motivierte Kriege werden weiterhin geführt, religiöse Orientierungen beeinflussen allerorten politische Entscheidungen. Im Verhältnis von Religion und Politik liegt ein schwer einschätzbares Gefahrenpotential. Der vom Berliner Religions- und Kulturphilosophen Faber herausgegebene Band verspricht Licht in diese Grauzone zu bringen. Aber welche Aspekte fallen nicht alle unter das Thema, zumal wenn man nicht darauf verzichten möchte, die letzten 2500 Jahre abendländischer Geschichte mindestens ausschnitthaft als Demonstrationsobjekt heranzuziehen! Die 16 Beiträge dieses Buches führen in ein weites, unüberschaubares Feld: Von Stalins charismatischem Führertum zu Voltaire, von der Wiederaufnahme germanischer Edda-Frömmigkeit im 20. Jh. und besonders in der Nazi-Zeit und der sakralen Dimension des Reichsparteitagsgeländes in Nürnberg zum Fundamentalismus in den USA, von der urchristlichen Prophetie zur attischen Demokratie und den religiösen Ritualen in den Kriegen des römischen Reiches reicht das Spektrum der je in sich hochinteressanten und gutinformierten Aufsätze. Dazwischen stehen weitausholende Reflexionen: über die Wirkungsgeschichte des jüdischen Messianismus, die Wurzeln der autoritären Staats-Theologie Thomas Hobbes' im reformatorischen Gottesverständnis, die Wandlungen des Verständnisses von Gewissen in Deutschland und die Frage der Nation in der christlichen Ethik. Das alles zusammen ist erschlagend, wenn auch im einzelnen mit großem Gewinn zu lesen. Der einleitende Beitrag des Herausgebers vermag es nicht, Ordnung zu schaffen, er unterstreicht aber das Gesamtergebnis, das festzuhalten wichtig ist: Es gibt keine Unschuld der Religion in der Politik. Jede Art von politischer, militärischer und ökonomischer Macht kann die Religion in ihren Dienst nehmen. Aber auch Machtkritik, Freiheitsbewegungen, Revolutionen entläßt die Religion aus sich. Und da ist nun nicht zwischen „guter" und „schlechter" Religion zu unterscheiden. Gibt es keine Kriterien? Bleibt es bei dem „anything goes" zwischen Religion und Politik? „Nicht die Macht gewährt das Recht, sondern das Recht gewährt die Macht." Dieser Satz Simon Bernfelds ist für den Religionsphilosoph M. Voigts der Kern des jüdischen Messianismus, gerade auch da, wo dieser säkular und universalistisch wird. Ist damit nicht das entscheidende biblische Kriterium genannt? Der evangelische Theologe D. Braun formuliert deshalb die theologisch-politische Faustregel, die beachtet sein will, soll nicht die messianische Hoffnung in den Zweideutigkeiten der Geschichte untergehen: „Näher als die eigene Nation steht dem Christen aufgrund der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde als einer Gestalt des Volkes Gottes und also kraft seines Glaubens – Israel" (S. 253).

T. R.

Zeitschriften

Theologie und Religion

PHAN, PETER C., Kingdom of God: A Theological Symbol for Asians? In: Gregorianum Jhg. 79 Heft 2 (1998) S. 295–322.

Inwieweit kann der Reich-Gottes-Begriff Ausdruck für die Entwicklung einer dem asiatischen religiösen und sozialen Kontext angepaßten christlichen Theologie sein? Dieser Frage geht der Autor in Aufnahme verschiedener Ansätze asiatischer Theologen nach. Gerade angesichts des als konfuzianisches Erbe in Asien verbreiteten Patriarchalismus und Autoritarismus müsse die Verkündigung vom Reich Gottes von ihren patriarchalischen und autoritären Konnotationen befreit werden. Es sei wichtig, aber nicht leicht, im Kontext der asiatischen Religionen zu vermitteln, daß das Reich Gottes soziopolitische und ökonomische Dimensionen habe. Hauptadressaten der Botschaft vom Reich Gottes in Asien müßten die Armen sein, die gleichermaßen tief religiös sind. Deswegen müsse christliche Mission in Asien in gleicher Weise Inkulturation und Befreiung als zwei Seiten einer Medaille sein. Die Verkündigung des Reiches Gottes bleibe abstrakt, wenn dabei nicht dessen Feinde und Gegenkräfte klar identifiziert und beim Namen genannt würden, in Asien vor allem das ungezügelte Setzen auf den politischen und wirtschaftlichen Vorteil. Schließlich brauche es eine Vermittlung zwischen dem christlichen und dem ausschließlich innerweltlichen konfuzianistischen Verständnis von Heil und Erfüllung.

LUDWIG, MATTHIAS. Zwischen Strukturwandel und Anpassung. Neue Nutzungen für alte Kirchen in Deutschland. In: Pastoraltheologie Jhg. 87 Heft 6 (Juni 1998) S.204–221.

Die Instandhaltung aller Kirchengebäude in den neuen Bundesländern ist eine Herausforderung, die kaum zu bewältigen sein dürfte. Aufgrund der Deckungslücken kirchlicher Haushalte stellt sich inzwischen auch in den alten Ländern verschärft die Frage nach der zukünftigen Nutzung von Kirchenräumen. Der evangelische Theologe und Kunsthistoriker Ludwig plädiert deshalb für eine „konzertierte Aktion von Kirche, Gesellschaft und Politik", um ein staatliches Kirchenbauprogramm oder zumindest die Einrichtung einer „Großstiftung für kirchliche Kulturdenkmale" ins Leben zu rufen. Nur so könne der „drohende, irreparable Verlust eines großen Teils unserer abendländischen Kultur und Geschichte" abgewendet werden. Aber auch die Kirchen selbst sollten sich intensiver als bisher darüber Gedanken machen, welche Formen des Kirchenumbaus akzeptabel seien. Wo der Einbau eines Gemeindezentrums verwehrt ist, sei die Umwidmung der Kirche in ein Gebäude für kulturelle Zwecke die beste Lösung, weil sie den öffentlichen Charakter des Kirchenraumes bewahre. Da dies angesichts der angespannten Finanzlage von Bund, Ländern und Gemeinden auch nur im begrenzten Umfang möglich sein wird, müßte auch ein Verkauf an Investoren mit privat-kommerziellen Interessen in Erwägung gezogen werden. Zwar sollte man Kirchen nicht „meistbietend und ohne jegliche Auflagen" veräußeren. In jedem Fall seien jedoch Abriß oder Verfall zu verhindern: „Zuvor sind alle nur irgend denkbaren – und auch (noch) nicht denkbaren – Möglichkeiten zu erkunden, wie das einzelne Gebäude einer zumindest weiterhin öffentlichen Funktion zugeführt werden kann."

Kultur und Gesellschaft

STOLL, GEORG, Religion und Laizismus in der Türkei. In: KAS/Auslandsinformationen Jhg. 14 Nr. 5 (1998) S. 19–43.

Der Beitrag gibt einen instruktiven Überblick zu den religiösen Minderheiten in der Türkei: muslimische Sondergruppen wie die Aleviten, Juden und Christen. Während zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf dem Gebiet der heutigen Türkei etwa ein Fünftel der Bevölkerung Christen waren (vor allem Armenier und Griechisch-Orthodoxe), beträgt der christliche Bevölkerungsanteil derzeit nur noch verschwindende 0,2 Prozent. Die Rechtsstellung der christlichen Minderheiten in der Türkei ergibt sich teilweise aus dem Lausanner Vertrag von 1923; allerdings sind die darin garantierten Minderheitenrechte de facto deutlich eingeschränkt. Der Autor macht auf das religionspolitische Grundproblem der heutigen Türkei aufmerksam: Der türkische Staat, der sich immer wieder als laizistisch bekenne, habe zugleich die Mehrheitsreligion, den sunnitischen Islam, zur Förderung der nationalen Einheit instrumentalisiert und so die eigene Religionsneutralität aufgegeben. Die massive finanzielle Bevorzugung des sunnitischen Islam manifestiere sich vor allem in der Praxis des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten (Diyanet). Als konkrete Problemfelder für die nichtsunnitischen Minderheiten nennt der Beitrag den Religionsunterricht und den Kirchenbesitz. Auch Alltagsdiskriminierungen spielten eine wichtige Rolle.

KRAUSE, JOACHIM. Strukturprobleme der Demokratien zu Beginn des 21. Jahrhunderts. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 29–30/98 (Juli 1998), S. 16–23.

Krause legt eine nüchterne Analyse der Diskussion um die Krise der westlichen, liberalen Repräsentativdemokratien vor. Schon die Auseinandersetzung mit der Demokratietheorie lasse eine gewisse Konstanz von Strukturproblemen, prinzipieller Widersprüche und Unzulänglichkeiten erkennen. In Krisenzeiten allerdings verstärkten diese die aktuellen Probleme und könnten eine die Demokratie insgesamt gefährdende Dynamik befördern. Die heutige Krise der Demokratie sei durch das Zusammentreffen altbekannter und neuer Strukturprobleme liberaler Demokratien mit der Krise des modernen Wohlfahrtsstaates charakterisiert. Krause konzentriert sich in seiner Skizze dabei auf drei aktuelle, sich gegenseitig verstärkende Kernprobleme: den „Verlust des Politischen", die strukturelle Verschuldung der Haushalte und das wachsende Mißtrauen der Bevölkerung gegenüber der „politischen Klasse". Verschärft werde diese Doppelkrise durch allgemein mit dem unglücklichen Schlagwort „Globalisierung" umschriebene, Segen und Gefahr zugleich bedeutende Prozesse: die Internationalisierung von Märkten und die Diffussion nationaler Gesellschaften durch Wanderung, Kommunikation und Verkehr. Für den Ausweg aus dieser Krise gebe es keine Patentrezepte, wichtig sei jedoch, daß die genannten drei Kernprobleme „politisch direkt" angegangen würden. Vor allem aber müßten die liberalen Demokratien lernen, in qualitativ neuer Art und Weise international zu kooperieren.

Notizen

Die Muslimin Fereshta Ludin darf nicht als Lehrerin für das Land Baden-Württemberg arbeiten, weil sie auch beim Unterrichten ein Kopftuch tragen will. Bereits zu Beginn ihres Referendariats wurde darüber diskutiert, ob die junge Frau den Vorbereitungsdienst antreten darf (vgl. HK, April 1997, 167f). Damals entschied die zuständige Kultusministerin Annette Schavan, daß das Recht der Muslimin afghanischer Abstammung, ihre Lehrerausbildung zu beenden, stärker zu gewichten sei als die möglichen Einwände. Den Standpunkt des Kultusministeriums, die Lehramtsanwärterin jetzt nicht einstellen zu können, begründet die Ministerin damit, daß das Tragen eines Kopftuchs im Islam ein Zeichen kultureller Abgrenzung sei, die mit der Vorbildfunktion einer Repräsentantin des Staates nicht vereinbart werden könne (vgl. ds. Heft, S. 414f.).

Zum Präfekten der Kongregation für die Bischöfe hat Johannes Paul II. Ende Juni den brasilianischen Kardinal Lucas Moreira Neves ernannt. Der 72jährige Dominikaner, 1987 zum Erzbischof von São Salvador da Bahia ernannt und seit 1995 auch Vorsitzender der Brasilianischen Bischofskonferenz, tritt damit die Nachfolge des 75jährigen, aus Benin stammenden Kardinal Bernardin Gantin an, der die Kongregation seit 1984 leitete. Neves bekleidete bereits von 1979 bis 1987 das Amt des Sekretärs der Bischofskongregation. Mit Ernennung zum Präfekten erhob der Papst Neves zugleich in den Rang eines Kardinal-Bischofs. Neben der Bischofskongregation übernimmt er auch die Leitung der Päpstlichen Lateinamerika-Kommission. Der Bischof der Diözese Pelotas, Jayme Henrique Chemello, folgt Neves im Vorsitz der Brasilianischen Bischofskonferenz.

Gegen einen Rückzug der Katholiken in den binnenkirchlichen Raum hat sich das „Europäische Forum der nationalen Laienkomitees" ausgesprochen. Das politische Engagement für Ausgegrenzte sei eine der wesentlichen Aufgaben von Christen im heutigen Europa, heißt es im Schlußbericht des 15. Treffens katholischer Laienverbände, zu dem Vertreter aus 25 west- und osteuropäischen Ländern in die slowakische Hauptstadt Bratislava gekommen waren. Zu den Problemen, die nach Meinung der Delegierten als besonders gravierend einzuschätzen sind, gehören Arbeitslosigkeit, Fremdenfeindlichkeit und die Integration von Minderheiten. Um der Bewältigung dieser Herausforderungen willen dürften Christen auch keine Berührungsängste mit nicht-kirchlichen Gruppen haben.

In den vergangenen Wochen wurden in Frankreich einige Bischöfe transferiert: Der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz Louis-Marie Billé, zuletzt Erzbischof von Aix-en-Provence, ist zum neuen Erzbischof von Lyon ernannt worden. Gérard Defois, bisher Erzbischof von Reims, ist der neue Bischof von Lille, darf aber den Titel Erzbischof weiterführen. Der neue Bischof von Orléans heißt Gérard Daucourt und war vorher Bischof von Troyes. Nach dieser Rochade und der Besetzung des Bischofsstuhls von Nevers mit Francis Deniau sind weiterhin sieben französische Bischofssitze vakant. Weitere zehn Bischöfe sind bereits älter als 75 Jahre oder werden diese Altersgrenze in diesem Jahr noch erreichen.

Im ersten Referendum seit dem Übergang Portugals zur Demokratie stand die gesetzliche Regelung des Schwangerschaftsabbruches zur Abstimmung. 8,5 Millionen Wahlberechtigte waren am 28. Juni aufgefordert, abzustimmen über die „Straffreiheit eines Schwangerschaftsabbruches, auf den Wunsch der Frau hin, in den ersten zehn Schwangerschaftswochen und in einer für einen solchen Abbruch autorisierten Praxis". 50,9 Prozent sagten nein, 49 Prozent sagten ja; vor allem aber blieben fast sieben von zehn der Abstimmungsberechtigten der Wahl fern. Nach dem bis heute gültigen Gesetz von 1984 liegt die Entscheidung über einen Schwangerschaftsabbruch allein beim Arzt und ist nur in eng umschriebenen Fällen erlaubt: im Falle einer Vergewaltigung, bei Gefahr für die körperliche oder psychische Gesundheit der Mutter oder der Mißbildung des Fötus.

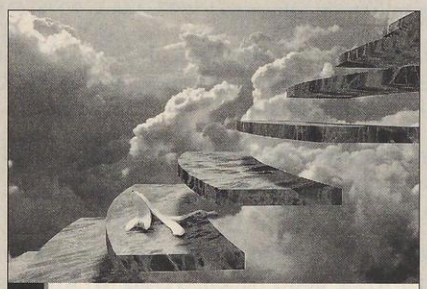
Die spannungsfreie Koexistenz der katholischen Kirche auf den Philippinen mit dem Staat der Inselgruppe ist das Ergebnis einer langwierigen Entwicklung. Daran hat der Erzbischof von Caceres und ehemalige Vorsitzende der nationalen Bischofskonferenz, Leonardo Z. Legaspi, anläßlich der Feiern zur hundertjährigen Unabhängigkeit der Philippinen erinnert (Eglises d'Asie, Nr. 268, 1.7.1998). Mit Blick auf die heutige demokratische Gesellschaft sei das Jahr 1898 nicht nur als ein politisches Datum sondern geradezu als ein Kairos zu begreifen. Angesichts der wirtschaftlichen Entwicklungen, die eine immer größere Zahl von Menschen aus dem Wirtschaftsprozeß ausschließe, komme es heute für die Kirche wesentlich darauf an, daß sie zu einer „Kirche der Armen" werde. Zugleich müßten die Katholiken auf den Philippinen den Dialog mit den Nachbarkulturen und den anderen Religionen Asiens suchen.

Proteste von Christen gegen Kinofilme und Fernsehproduktionen, die religiöse Gefühle verletzen, seien letztlich kontraproduktiv. Diese These vertrat Bischof Robert Lynch (St. Petersburg, Florida), Vorsitzender der Publizistischen Kommission der US-amerikanischen Bischofskonferenz, auf einer Tagung der Catholic Press Association des Landes (Origins, 18.6. 1998). Zu viel Zeit und Energie würden bei diesen Protesten auf Themen verwendet, die schnell wieder aus dem Mittelpunkt des öffentlichen Interesses verschwunden seien. Außerdem gerieten in erster Linie kirchliche Gruppen untereinander in einen unproduktiven Streit darüber, als wie gravierend die Provokation anzusehen sei. Nicht jede Verfremdung eines religiösen Symbols aber sei Blasphemie; man solle nicht vorschnell eine Beleidigung beklagen, wenn keine beabsichtigt wurde. Ein Gebot der Klugheit sei es vielmehr, den Dialog mit den Verantwortlichen in den Medien zu suchen und um Verständnis für die Positionen der Kirche zu werben.

Im nächsten Heft

- Frieden für Nordirland?
- Ein Überblick zu neuen Ansätzen in der Fundamentaltheologie
- Kirchen in Burundi und Ruanda
- Die Verantwortung des Unternehmers
- Aussicht auf ein Ende der Gewalt in Kolumbien?

Für das Miteinander von Priestern und Laien



HERDER

PETER HÜNERMANN (HRSG.)

Und dennoch...

Die römische Instruktion
über die Mitarbeit der Laien
am Dienst der Priester

Klarstellungen – Kritik –
Ermutigungen

NEU

192 Seiten, Paperback,
DM 29,80 /öS 218,– /SFr 28.–
ISBN 3-451-26678-4

Unverständnis, ja Bestürzung durchzog nahezu die ganze Kirche in Deutschland, als die vatikanische Instruktion „über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" mit einem Federstrich das große Engagement vieler Haupt- und Ehrenamtlicher, die in der Kirche Verantwortung übernommen haben, in Frage stellte.
Gemeinsam mit weiteren renommierten Theologinnen und Theologen aus verschiedenen Disziplinen (z. B. Kirchenrecht, Exegese, Pastoraltheologie) analysiert und bewertet Peter Hünermann die Instruktion. Ein Buch, das Mut macht, weiter gemeinsam Wege zum Wohl lebendiger Gemeinden zu gehen.

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

Trost und Hilfe für Kranke und ihre Wegbegleiter



NEU

112 Seiten, Paperback,
DM 19,80 /öS 145,– /SFr 19.80
ISBN 3-451-26684-9

Der renommierte Moraltheologe und einflußreiche Konzilsberater Bernhard Häring spricht hier nicht als Theologe, sondern als Mensch und Christ, der selbst im Leiden die Grenzen des Lebens erfahren hat. Indem er schildert, wie er selbst diese schwierige Situation erlebt und überwunden hat, bietet er Betroffenen die Möglichkeit, sich im Erzählten selbst wiederzufinden.
„Ich habe deine Tränen gesehen" ist ein sensibles Trostbuch für Kranke und eine stärkende Hilfestellung für all jene, die ihnen beistehen. Dabei geht Bernhard Häring vor allem der nicht leicht zu beantwortenden Frage nach: Welche Rolle spielt der Glaube in den dunklen Phasen meines Lebens?

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

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

W. F. Akveld, De Romeinse Curie. De geschiedenis van het bestuur van de wereldkerk. Valkhof Pers, Nijmegen 1997. 432 S. 59,50 f.

Peter Antes, Jesus zur Einführung. Junius Verlag, Hamburg 1998. 180 S. 24,80 DM.

Klaus Berger, Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben? Quell Verlag, Stuttgart 1998. 232 S. 29,80 DM.

Thomas F. Best/Dagmar Heller (Hg.), Eucharistic Worship in Ecumenical Contexts. The Lima Liturgy – and Beyond. WCC Publications, Genf 1998. 172 S. 19,90 sFr.

Alphonse Borras/Bernard Pottier, La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du dioconat latin. Éditions Lessius, Bruxelles 1998. 214 S. 119,– Ffrs.

Erich Bryner, Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen Band III/10. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1996. 144 S. 22,80 DM.

Eugen Drewermann, Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott. Walter Verlag, Düsseldorf 1998. 544 S. 79,80 DM.

Christofer Frey, Konfliktfelder des Lebens. Theologische Studien zur Bioethik. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. 236 S. 64,– DM.

Erich Garhammer, Verkündigung als Last und Lust. Eine praktische Homiletik. Verlag F. Pustet, Regensburg 1997. 191 S. 34,– DM.

Volker Garske, Christus als Ärgernis. Jesus von Nazareth in den Romanen Heinrich Bölls. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998. 304 S. 58,– DM.

Hermann Häring, Hans Küng. Grenzen durchbrechen. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998. 368 S. 49,80 DM.

Wolfhart Henckmann, Max Scheler. Verlag C. H. Beck, München 1998. 271 S. 28,– DM.

Peter Hünermann (Hg.), Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1998. 269 S. 78,– DM.

Klaus Hurtz (Hg.), Erschöpfte Schöpfung. Betrachtungen und Ansprachen. Verlag F. Pustet, Regensburg 1998. 85 S. 19,80 DM.

Johannes Paul II., Orientierung für das dritte Jahrtausend. Der Papst zu den großen Themen der Zukunft. Verlag Styria, Graz – Wien 1998. 240 S. 30,– DM.

Klaus-Peter Jörns/Carsten Großeholz (Hg.), Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage. Verlag Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998. 341 S. 39,80 DM.

Carola Meier-Seethaler, Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft. Verlag C. H. Beck, München 1997. 454 S. 29,80 DM.

Anthony de Mello, Mit Leib und Seele meditieren. Herder/Spektrum Band 5017. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 187 S. 16,80 DM.

Heinrich Misalla, Wie der Krieg zur Schule Gottes wurde. Hitlers Feldbischof Rarkowski – Eine notwendige Erinnerung. Publik-Forum Verlaggesellschaft, Oberursel 1997. 144 S. 22,80 DM.

Johannes Müller, Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. Methodische und ethische Grundlegung. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1997. 298 S. 38,– DM.

Klaus Müller, Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. Verlag F. Pustet, Regensburg 1998. 459 S. 88,– DM.

Marcel Pekarek, Absolutismus als Kriegsursache. Die französische Aufklärung zu Krieg und Frieden. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Wien 1997. 210 S. 69,– DM.

Florian Rötzer, Digitale Weltentwürfe. Verlag Hanser, München 1998. 280 S. 34,– DM.

Albrecht Schönherr (Hg.), Laß es uns trotzdem miteinander versuchen. Brautbriefe aus der Zeit des Kirchenkampfes 1935–1936, Hilde Enterlein – Albrecht Schönherr. Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1997. 186 S. 45,– DM.

Franz-Peter Tebartz-van Elst (Hg.), Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven, Für Dieter Emeis. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 576 S. 88,– DM.

Uwe Tonndorf, Menschenrechte in Afrika. Konzeption, Verletzung und Rechtsschutz im Rahmen der OAU. Anrold-Bergsträsser-Institut, Freiburg 1997. 479 S. 45,– DM.

Rudolf Weiler (Hg.), Der Tag des Herrn. Böhlau Verlag, Wien 1998. 273 S.

Valentin Zsifkovits, Demokratie braucht Werte. LIT Verlag, Münster 1998. 110 S. 24,80 DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 8/1998

Roman Bleistein SJ: Politik für Kinder – *Eberhard Schockenhoff:* Notwendigkeit und Grenzen medizinischer Forschung – *Johannes Reiter:* Orientierung im Schlaraffenland. Ethik und Ernährung – *Gottfried Leder:* Kirchenverständnis und „Weltcharakter" der Laien – *Josef Schuster SJ:* Schwangerschaftskonfliktberatung. Anmerkungen zur aktuellen Diskussion – *Christoph Gellner:* Schriftsteller als Bibelleser – *Reinhold Bärenz:* Weil Gott sich mit den Menschen identifiziert hat. Kirchenzugehörigkeit, Kirchenaustritt und Kirchenfinanzierung

ANZEIGER FÜR DIE SEELSORGE
Heft 8/1998

Josef Othmar Zöller: Weltherrschaft durch Weltwirtschaft. Gefahr der Globalisierung, Chancen der Evangelisierung – *Ernst Emrich:* Orientierungshilfe in unruhiger Zeit. Katholische Erwachsenenbildung als Dienst der Kirche – *Reinhold Nöth:* Die neue Shellstudie und ihre Bedeutung für die Jugendpastoral – *Wolfgang Klausnitzer/Gerhard Boß:* Gemeinsam zum Tisch des Herrn? Das Herrenmahl im Dialog zwischen Katholiken und Lutheranern – *Walbert Bühlmann OFM Cap:* Was bringt uns das „Jahr des Heiligen Geistes"?

Verlag Herder

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 9 52. Jahrgang September 1998

Die meisten Probleme der Zukunft sind soziale Probleme.

André Habisch

Über den 27. September hinaus

Deutschland steht mitten im Wahlkampf. *Elisabeth Noelle-Neumann* schwärmte noch in den siebziger Jahren, welch spannungsreiche Meinungsbildungszeiten Wahlkämpfe seien und welch großartige politische Lernprozesse in der Bevölkerung damit in Gang gesetzt würden. Ließ sich schon damals fragen, ob bei solch hoher Wertschätzung von Wahlkämpfen als politischer Lernzeit nicht die kreative Interpretation demoskopischer Daten die politische *und* die menschliche Wirklichkeit verdrängte, so wird vom Bundestagswahlkampf 1998 erst recht niemand behaupten wollen, er biete den Stoff, der Interesse am Meinungsstreit erregte oder gar Klarheit in die Sachverhalte brächte.

Natürlich füllen die großen Matadore auch jetzt wieder die Säle und die kleineren Kandidaten eilen von Standplatz zu Standplatz, von Hinterzimmer zu Hinterzimmer. Ein harter Job. Und natürlich beschäftigen sich auch in diesem Wahlkampf eine Menge Verbände, Vereine und Gruppen mit einer ebensolchen Menge politisch und auch in wahlkampfrelevanter Themen von dem alles überragenden Problem der Arbeitslosigkeit über die Besserstellung von Familien mit Kindern im Rentensystem bis zum Kündigungsschutz, den Zahnarzthonoraren, dem Staatsbürgerschaftsrecht und der einstweilen suspendierten, aber nach dem 27. September mit Sicherheit durchzuführenden Steuerreform, melden – von den Gewerkschaften über die Umweltverbände, den Steuerzahlerbund und den Mieterverein bis zu kirchlichen Gruppierungen – ihre Interessen an, erörtern Gerechtigkeitsthemen, stellen Forderungen auf, setzen Wahlprüfsteine. Mit nicht allzu großer Wirkung, wie man annehmen darf.

Nur wenn Redaktionen, Fernsehmoderatoren oder Wahlkämpfer selbst aufgeschreckt werden durch verstörende Umfragen, nach denen bis zu einem Drittel des Wählervolks „das demokratische System" – so wie sie es erleben, wird man wohl hinzufügen müssen – ablehnen, und ein weiteres Drittel Zweifel an dessen Wertigkeit äußert, kommen schon einmal öffentlich Grübeleien über die Entfremdung zwischen Staat und Bürger und über die Nachhaltigkeit demokratischer Überzeugungen auf. Richtig in Wahlkampfszene setzen sich natürlich die größten oder wenigstens formellsten Interessenvertreter: Die Gewerkschaften setzen sich vehement für einen „Politikwechsel" ein und lassen sich diesen Einsatz trotz der auch bei ihnen knapper gewordenen Mittel auch etwas kosten. Die Industriellen- und Arbeitgeberfunktionäre führen wahlkampfgerecht Bekehrungsübungen vor. Solange der Wahltermin noch fern war, überboten sie sich gegenseitig mit Klagen über schlechte Standortbedingungen und Bonner Reformstau; jetzt, wo ein Regierungswechsel in greifbare Nähe gerückt ist, wetteifern sie darum, dem Wählervolk zu versichern, daß Reformen der bisherigen Bundesregierung doch greifen und die auch durch die bisherige Bundesregierung geförderte gute Konjunktur nun auch auf den Arbeitsmarkt durchschlage.

Ansonsten und vor allem bei den Wahlkampfmatadoren selbst reduziert sich Wahlkampf zumindest in seinem wahrnehmbaren Teil auf *Koalitionsspekulationen* und auf *Personelles*.

Die SPD hat den wahltaktischen Wert einer großen Koalition entdeckt. Man weiß schließlich: Unpopulär wäre ein solches Projekt nicht. Wenn man schon von keiner Partei große Schritte oder gar große Lösungen erwartet, so doch am ehesten Fortschritte von einem Blockaden auflösenden Zusammengehen der beiden Volksparteien auf Zeit. Dem Wähler kann damit signalisiert werden: Die Entwicklung läuft endgül-

tig gegen die bisherige Koalition und gegen die Union; zu mehr als höchstens zu einer großen Koalition werde es für die Christdemokraten auf keinen Fall mehr reichen. Zugleich läßt sich so Distanz zu Rot-Grün – und zur PDS, Magdeburger Modell und mögliche SPD/PDS-Koalitionen in anderen neuen Bundesländern hin oder her, erst recht – suggerieren. Die Union erwehrt sich nur schwer solcher Umarmung. Gegenüber dem alle bürgerliche Schichten einlullenden Schröder-Trend wird der der Union und insbesondere dem Bundeskanzler so liebe Lagerwahlkampf, auf dem sachpolitischen Hintergrund der Bundesrepublik heute an sich schon ein Anachronismus, endgültig zum Windmühlengefecht. Und Antikommunismus ohne Kommunismus – das läßt die Union mit oder ohne Lagerwahlkampf immer älter aussehen.

Den Parteien läuft die Wirklichkeit davon

Gut, es wird gesagt, es fehlen die großen Themen, außen- und europapolitisch vor allem. Der Euro ist – zunächst einmal – gelaufen. Die Osterweiterung ist noch in einiger Ferne. Ein neuer Ost-Westkonflikt ist trotz russischer Vetos zu Balkanpolitik und der Nato-Osterweiterung nicht zu befürchten, weil Machtdemonstrationen nach außen durch innerrussische Miseren gebremst werden. Die tristen Vorgänge im Kosovo lassen sich noch als unvermeidliche, aber begrenzbare regionale Konflikte einordnen. Der Antiamerikanismus, der selbst zu Zeiten der heißesten Nachrüstungsdebatten immer schwächer war, als er nach außenhin auftrat, hat sich verloren.
Es fehlt auch der äußere und innere Gegner, wenigstens einer von weltanschaulichem Rang. Die großen innenpolitischen Probleme sind für alle Parteien gleich schwer lösbar, das zwingt zur Annäherung vor allem zwischen den großen Volksparteien in der Sache. Um so mehr müssen sie sich gerade in Wahlkämpfen durch Koalitionsstrategien und Personalisierung voneinander unterscheiden, schon allein um Geschlossenheit demonstrieren und zudecken zu können, daß ideologisch-politische Gegensätze inzwischen oft mehr innerhalb der Parteien als zwischen den Parteien zu schaffen machen.

Man hört sie schon lange, alle diese Argumente. Aber es ist nicht das Fehlen großer Themen, auch nicht die Abwesenheit des ideologischen Gegners, und es sind auch nicht die Gesetzlichkeiten der Medien, die Wahlkämpfe zur Farce machen, sondern es ist in erster Linie die Antiquiertheit der agierenden Parteien, die solche Wahlkämpfe zur Folge hat, wobei die Unterschiede selbst zwischen „Alt"- und „Jungparteien" Zug um Zug geringer werden. Sie reflektieren und transportieren nicht mehr die gesellschaftliche Wirklichkeit. Sie tun es, je rascher sich diese wandelt, um so weniger. Man klammert sich an aus der ferneren oder näheren Vergangenheit übriggebliebene ideologische Splitter und kommt so zu Positionen, wo nicht nur Haupt- und Nebensache nicht mehr voneinander unterscheidbar sind, sondern der Bezug zur gesellschaftlichen Wirklichkeit überhaupt abhanden kommt.
Die einen lehnen mit dem Argument, die Familie müsse gestützt und erhalten werden, Ganztagsschulen ab. Obwohl angesichts sehr vieler Familiensituationen die Ganztagsschule eine der stärksten Familie und Erziehung stützenden Einrichtungen werden dürfte. Die anderen wollen aus sozialen Gründen das Verbot von Studiengebühren im Hochschulrahmengesetz festschreiben, obwohl es gegen Studiengebühren höchstens Egalitäts- aber überhaupt keine sozialpolitischen Argumente gibt, da man sie je nach Bedürftigkeit kürzen oder erlassen kann. Die dritten sind aus Antidiskriminierungsgründen für die Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Paare mit heterosexuellen, als ob es in einer Zeit der propagierten freien Lebensformen auf die Verehelichung ausgerechnet gleichgeschlechtlicher Paare ankäme.

Wahlen gewinnen lassen sich mit solchen „Eckpunkten" natürlich noch weniger als mit Konzepten zum Kombilohn oder gar durch politische Rationierung des Urlaubsverkehrs. Und da man es anderseits schlicht aufgegeben hat, die komplizierte Welt mit Sachargumenten zu erklären und Konzepte zur Beschäftigungspolitik oder zur sozialen Sicherung gegeneinanderzustellen, bleibt im Wettbewerb um Machterhalt und Machtgewinn nichts anderes übrig, als auf Verfahrensvorteile und optische Feldüberlegenheit zu setzen.

Die Probleme können nicht warten

Was aber nun? Soll die Entwicklung einfach so weiterlaufen? Aber bis zu welchem Ende und zu welchem Ziel? Soll man auf die Selbstheilungskräfte des politischen Prozesses setzen? Wahlen im demokratischen Staat einen viel geringeren Rang zumessen? Aber geht das, ohne das demokratische System selbst zu beschädigen? Oder darauf hoffen, daß die Parteien einfach über die parlamentarischen Entscheidungszwänge wieder zu politisch kompakterer Meinungsbildung zurückfinden?
Die Probleme, die in den nächsten Jahren zur Lösung anstehen, sind jedenfalls gewaltig und können weder auf parteipolitische Konversionen noch auf einen anderen Parlamentarismus warten. Wir erleben zur Zeit einen *technologischen Umbruch*, wie es ihn seit den ersten technischen Aufschwüngen des frühen 19. Jahrhunderts höchstens alle fünfzig Jahre gegeben hat – mit Auswirkungen auf die gesamte Lebenswelt. Das Ende der Industriegesellschaft oder ihre Umwandlung in eine nachindustrielle Organisations-, Wissens- und Dienstleistungsgesellschaft ist nicht Rhetorik, sondern Tatsache. Weitgehend Rhetorik aber sind bislang die Antworten darauf, insbesondere was den Wandel der Arbeitswelt betrifft.
Im Prinzip unumstritten sind zwei Dinge: daß das erforderte Arbeitsvolumen mit der technologischen Entwicklung tendentiell zurückgeht, und daß die für die Industriegesellschaft typische individuelle Vollzeitbeschäftigung nicht mehr Maßstab künftiger Entwicklungen sein kann. Und klar ist auch, daß „Lohnarbeit" künftig weit weniger Lebenssinn und Lebensmitte des Duchschnittsbürgers sein wird als bisher, und daß sich damit für den einzelnen und für die Familien die

Einkommensquellen stärker diversifizieren müssen. Mit der Veränderung der Arbeitswelt und den sie begleitenden demographischen Verschiebungen wird nicht nur der Bismarckschen Sozialversicherung der Boden entzogen, es wird neben einem Systemwechsel bei der Absicherung von Lebensrisiken auch eine grundlegende Reform des Steuersystems notwendig und zwar nicht allein im Sinne einer Verlagerung der Besteuerung von der Leistung auf den Konsum, sondern noch stärker von den Arbeitseinkommen auf Vermögens- und Kapitalerträge.
Eine „Gesellschaft der Selbständigkeit" als Ziel ist der nachindustriellen Organisationsgesellschaft angemessen, aber es muß vermieden werden, daß ein ideologisch überhöhter Markt allein die Lebensbedingungen und Lebensregeln diktiert. Vor allem muß das Entstehen einer neuen Klassengesellschaft vermieden werden. Klassengesellschaft dabei verstanden einmal im herkömmlichen Sinne, daß nicht eine schmale Schicht von Marktgewinnern über eine breite Masse von Marktverlierern „verfügt", zum anderen in einem modernen gesellschaftspolitischen Sinne, daß das Gros der Bevölkerung sich nicht von einer zahlenmäßig begrenzten, aber gesellschaftlich den Ton angebenden Gestaltungselite in die Passivzonen der Unterhaltungsindustrie abdrängen läßt, wo Menschen zwar materiell existieren können, aber vom gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen sind werden.

Die größere soziale, geographische und kulturelle Mobilität schafft im mitteleuropäischen Raum noch kaum Mischkulturen – die multikulturelle Gesellschaft, auf Mitteleuropa bezogen, ist nach wie vor ein Pleonasmus – rückt aber Menschen unterschiedlicher Traditionen und Kulturen enger in die persönliche Begegnung. Vermutlich verlangt dies von der übergroßen Mehrheit der Bevölkerung eine weit größere persönliche und soziale Anpassungsleistung als die ohnehin als Weltvorgang überschätzte Globalisierung, die in erster Linie die internationale Finanzwelt bewegt, und bei der eine Menge heißer Spekulationsluft und viel virtueller Spieltrieb am Werk sind. Die jetzt wieder virulent werdenden dumpfen Formen von Chauvinismus und Fremdenhaß zeigen, welche Konflikte im Zuge vermischter Annäherung unterschiedlicher kultureller Traditionen und Lebensstile noch zu verarbeiten sein werden.

Für alle diese Aufgaben sind die heutigen in ihrer Mitgliedschaft alternden und schrumpfenden Parteien wenig geeignet. Sie üben zwar gesellschaftliche Macht aus. Ihre Vertreter sitzen so gut wie in allen tonangebenden und auch nicht tonangebenden Gremien, vom Verwaltungsrat von Sparkassen bis zu den Fernsehräten, aber ihre Erfahrungspotentiale die gesamtgesellschaftliche Entwicklungen betreffend sind arg geschrumpft.
Die „Wiederherstellung von Politik" *(Erhard Eppler)* wird deshalb nicht allein in der Durchsetzung des Primats der Politik gegenüber einer globalisierten Wirtschaft – national wie international – bestehen können, sondern hat zwei weitere Voraussetzungen.
Die erste: eine strukturelle Erweiterung politischer Meinungsbildung. Sie kann schon angesichts der zu bewältigenden Problemdichte weniger denn je in engen Parteizirkeln nach innen und in frontaler Volksbelehrung nach außen stattfinden, sondern wird ihren natürlichen Platz finden müssen im informellen wie organisierten Gedankenaustausch zwischen Politikern der unterschiedlichen Ebenen, wissenschaftlichen Experten, Sozialpraktikern, der Kulturagenten und Wirtschaftsleuten, wo Projekte geprüft, Modelle entwickelt, öffentlich zu ventilierende Problemlösungen vorbereitet werden. Und die zweite: Eine Reparlamentarisierung des politischen Prozesses im eigentlichen Sinne. In den Parlamenten müssen nicht nur die Gesetze gemacht werden, die Parlamente sind auch der Ort, wo die politische Meinungsbildung ihre Verbindlichkeit erhält. Das schließt ein: Entscheidungen möglichst aus der Sache heraus und weniger an Hand parteipolitischer Vorgaben. Was natürlich auch zur Bedingung hat: weniger Fraktionszwang.

Amerika ist diesbezüglich die reifere Demokratie. So abwegig es ist, die USA sozialstaatlich zu kopieren, bezüglich Parteien und Parlamentarismus könnten Europäer allgemein und Deutsche im besonderen von Amerika tatsächlich viel lernen. Parteien hätten sich demgemäß auf die Rolle von Dienstleistern in der politischen Meinungsbildung, auf die Rekrutierung des politischen Führungspersonals, damit auf die personelle Ermöglichung von Wahlen zu beschränken.

Eine Große Koalition könnte hilfreich sein

Und möglicherweise weist in dieser Perspektive betrachtet, das Wahlkampfgeschehen 1998 sogar in die richtige Richtung. Die Personalisierung führt die Parteipolitik an ihre Grenze. Die Art der medialen Vermittlung befördert das zusätzlich. Die Union ist unter Kohl ohnehin mehr noch als unter Adenauer wieder zum Kanzlerwahlverein geworden. In Deutschland Ost fassen die alten Parteistrukturen schon gar nicht mehr Fuß. Ist der Schröder-Trend erfolgreich und gelingt es damit, die SPD-Funktionärsschicht auf Dauer ideologisch zu entmachten, wird sich die gleiche Entwicklung auch in der SPD beschleunigen.
Vertretbar ist eine solche Entwicklung mittelfristig allerdings nur, wenn sie zugleich zu einer Versachlichung der politischen Auseinandersetzung jenseits von Wahlterminen und Wahlkämpfen führt. Eine Große Koalition auf Zeit, die Lagerwahlkämpfern nicht ins Konzept paßt, aber zur Konzentration auf Wesentliches zwingt, könnte dabei helfen. Parteien müßten dann weniger aufeinander einschlagen, primärer Ort der Auseinandersetzung, damit auch des politischen Lernens, wären dann wieder die Parlamente und die gesellschaftlichen Vorräume, in denen ihnen zugearbeitet wird. Und Wahlkämpfe wären mit der ihnen allein, aber spezifisch zumutbaren Funktion, die Entscheidungsfindung das politische Personal betreffend herbeizuführen, hinreichend ausgelastet und von der übertriebenen Erwartung, gleichsam als politische Hilfs- oder Ersatzschule der Nation fungieren zu müssen, entlastet. *David Seeber*

Katalysator

Beim Thema Sterbehilfe besteht weiterhin Klärungsbedarf

Wenn das Thema „Sterbehilfe" auf die Tagesordnung gerät, ist nicht nur mit regem Medieninteresse zu rechnen. Meist entspinnt sich sehr schnell auch eine heftige Grundsatzdebatte über juristische und ethische Fragen. So auch in diesem Fall: Mitte Juli hatte das Frankfurter Oberlandesgericht entschieden, Vormundschaftsgerichte könnten unter bestimmten Umständen den Abbruch lebenerhaltender Therapien bei Komapatienten genehmigen, vorausgesetzt dies entspreche dem geäußerten oder mutmaßlichen Willen des Patienten (20.7.98; Az 20W 224/98).

Das Gericht hatte dabei den Fall einer 85jährigen Komapatientin zu entscheiden, die aufgrund schwerer Hirnschädigungen, so die Diagnose, keine Chance mehr zu einer Rückkehr in ein „bewußtes und selbstbewußtes Leben" habe. Beim Tod ihres Mannes soll sie sich kritisch und ablehnend gegenüber künstlicher Lebensverlängerung geäußert haben. Mit diesen Aussagen ihrer Mutter begründete die zur Betreuerin bestimmte Tochter der Patientin ihren Antrag, die künstliche Ernährung abzubrechen.

Der Antrag wurde jedoch von den beiden ersten Instanzen mit der Begründung zurückgewiesen, für eine gezielte Herbeiführung des Todes gebe es keine Rechtsgrundlage, das Betreuungsrecht kenne keine Sterbehilferegelung. Mit der Entscheidung des Oberlandesgerichts ging der Antrag zurück an das Amtsgericht, das nun die Aufgabe hat, den mutmaßlichen Willen der Patientin zu Fortsetzung oder Abbruch der künstlichen Ernährung zu ergründen.

Wie nicht anders zu erwarten, machte die verzerrend-verkürzt als „Sterbehilfe-Urteil" bezeichnete Entscheidung reichlich Schlagzeilen, provozierte eine Flut von Kommentaren, Expertenurteilen. Und es entstand eine Debatte, die einmal mehr schonungslos zeigt, wie groß nach wie vor der Klärungs- und Verständigungsbedarf zu diesem Themenbereich bei uns ist. Das beginnt schon bei dem verwirrenden Sprachgebrauch, wo keinesfalls immer mit polemischer Absicht, juristische Termini und Alltagssprache, Begriffe wie Sterbehilfe, Sterbenlassen, Sterbebegleitung, Unterlassung und Untätigkeit, Beihilfe zur Selbsttötung oder gar Euthanasie wild durcheinandergehen. Ratlos bleibt auch, wer sich ein Bild zu machen sucht über die Bewußtseins- und Stimmungslage in der Bevölkerung zu der doch eigentlich alle angehenden Frage von Tod und Sterben.

Im einen Fall wird argumentiert, das Gros wünsche sich einen selbstbestimmten Tod, eine immer größere Anzahl auch den selbstbestimmten Todeszeitpunkt. Zugleich kann aber etwa die Hospizbewegung darauf verweisen, daß, könnten Menschen mit einem persönlich begleiteten und ausreichend schmerztherapierten Sterbeprozeß rechnen, die Zahl der Befürworter aktiver Sterbehilfe drastisch absinke.

Wie ein Symptom dieser unübersichtlichen Diskussionlage wirkte dann auch die Entscheidung der Tochter und Betreuerin der Komapatientin, ihren Antrag auf Abbruch der künstlichen Ernährung ihrer Mutter, obwohl sie letztinstanzlich beim Oberlandesgericht Erfolg hatte, zurückzuziehen. Sie begründete dies mit dem „Medienrummel" und dem hohen Druck, dem sie sich nach der breiten öffentlichen Diskussion ausgesetzt fühlte.

Symptomatisch war auch, wie unterschiedlich die Reaktionen von Experten und Sachverständigen auf das Urteil des Oberlandesgericht ausfielen. So wie die Richter in der Urteilsbegründung selbst den „Konflikt zwischen dem hohen Anspruch an die Achtung des Lebens und den ebenfalls hohen Anspruch auf Achtung der Selbstbestimmung der Person und ihrer Würde" angesprochen hatten, erfolgte die Beurteilung des Urteils einmal stärker vom ersten, dann wieder vom zweiten Pol dieses Spannungsfeldes her. Die Einschätzung aber, welche Folgen das Urteil insgesamt haben werde, gingen dann sehr weit auseinander.

Durchaus verständlich ist, daß vor allem Vertreter der Ärzteschaft, assistiert auch von kirchlichen Stimmen, das Urteil als wichtige und begrüßenswerte Stärkung der *Autonomie des Patienten* und des aus dieser resultierenden Selbstbestimmungsrechts würdigten. Sie konnten dabei auch auf die Übereinstimmung mit dem noch in diesem Herbst zur endgültigen Verabschiedung anstehenden Entwurf der *Richtlinien zur Sterbebegleitung* der Bundesärztekammer verweisen. Auch dort liegt der Schwerpunkt auf der Patientenautonomie und dem Recht auf Selbstbestimmung (vgl. HK, Juli 1997, 336 ff.) Ein Gerichtsentscheid mit dieser Stoßrichtung bedeutet zunächst einmal eine Entlastung von Ärzten, aber auch von Angehörigen bei der in der medizinischen Praxis ja täglich zu treffenden Entscheidung über Abbruch oder Fortsetzung lebenerhaltender Maßnahmen.

Dennoch ließ sich der Beschluß ganz unterschiedlich in die bisherige Rechtsprechung einordnen. Stellt es nun, wie Ärzte und Medizinethiker betonen, eine wichtige Grenzziehung zur aktiven Sterbehilfe und einen Damm gegenüber dem Mißbrauch des „mutmaßlichen Patientenwillen" durch Angehörige oder Ärzte dar? Oder ist die Tür zur in Deutschland gesetzlich verbotenen aktiven Sterbehilfe um ein weiteres Stück geöffnet? So warnte die gesundheitspolitische Sprecherin der Bundestagsfraktion von Bündnis 90/Die Grünen, *Monika Knoche*, vor einer weiteren schleichenden Aufweichung des Tötungsverbotes.

Trotz der Würdigung des behutsamen Vorgehens der Frankfurter Richter zeigte sich auch der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann*, besorgt, das Urteil könne zu einer problematischen Mentalitätsveränderung beitragen, seine Interpretation und

Handhabung die Grenzen so verwischen, daß auch Tötung auf Verlangen möglich werde.

Einen wichtigen Dienst hin zu einer weiteren Klärung beim Thema Sterbehilfe konnte das OLG-Urteil und die durch dieses ausgelöste Diskussion in jedem Fall leisten. Indem das Gericht die Patientenautonomie, den Patientenwillen so sehr ins Zentrum seiner Entscheidung gerückt hat, konzentrierten sich Kommentare und Kritiken sehr schnell auf die Bedeutung der sogenannten Patientenverfügungen oder -testamente, schriftlich fixierte Willenserklärungen über das gewünschte Maß an Lebenserhaltung und Lebensverlängerung im Falle tödlicher Erkrankungen (vgl. HK, April 1998, 194 ff). Diese Patientenverfügungen haben die Funktion eines Katalysators für die gesamte Diskussion; sie gehören schon lange auf die Tagesordnung einer breiten Öffentlichkeit. Denn sie erleichtern die gerichtliche Willenserforschung und die Entscheidung von Ärzten und Angehörigen, falls der Patient seinen Willen nicht mehr selbst ausdrücken kann.
Eine im Auftrag der Deutschen Hospiz Stiftung erfolgte Emnid-Umfrage hat gezeigt: 70 Prozent von 1000 repräsentativ Befragten standen solchen Patientenverfügungen positiv gegenüber. Zugleich zeigte die Umfrage aber auch eine tiefe Verunsicherung. 60 Prozent wünschten sich Hilfe und Beratung. Dabei mag die Existenz mehrerer Formen solcher Patientenverfügungen, erstellt von verschiedenen Organisationen, verwirren. Auch sind einige Fragen, etwa die der juristischen Verbindlichkeit dieser Patiententestamente, noch nicht geklärt; Deutschland hinkt dabei etwa der Entwicklung in den USA deutlich hinterher.

Beratung und Hilfe sind aber, sollen sich Patientenverfügungen und der mit diesen verbundene Bewußtseinsprozeß in einer breiten Schicht der Bevölkerung etablieren, in einem noch umfassenderen Sinne notwendig. Jung und gesund ist leicht dahingesagt: „So mag ich aber nicht sterben!". Die Auseinandersetzung mit tiefergehenden Fragen über Krankheit, Sterben und Tod, den Sinn von Sterbeprozessen und die Bedeutung von Sterbebegleitung, eben den Fragen, zu denen die Erstellung eines Patiententestamentes mit großer Ernsthaftigkeit zwingt, ist etwas anderes. *fo*

Durchbruch?

120 Staaten stimmen für einen internationalen Strafgerichtshof

Von einem „riesigen Schritt auf dem Weg zur Gerechtigkeit" sprach UN-Generalsekretär *Kofi Annan*, als am 17. Juli, dem letzten Tag der fünfwöchigen Konferenz zur Schaffung eines ständigen internationalen Gerichtshofes, 120 Staaten dem Gründungsvertrag zustimmten. Und den von dem offenkundigen Kompromißstatut Enttäuschten gab Annan zu bedenken: Noch wenige Jahre zuvor habe wohl niemand die Einrichtung eines solchen Tribunals überhaupt für möglich gehalten.
Keineswegs neu ist dabei die Idee eines supranationalen Gerichts, das die Täter schlimmster Menschenrechtsverbrechen, Verstöße gegen humanitäres Völkerrecht verfolgen und bestrafen kann, falls Einzelstaaten dies nicht wollen oder nicht können. Erste Bemühungen gab es bereits nach dem Ersten Weltkrieg. Mit den Kriegsverbrechertribunalen von Nürnberg und Tokio wurde die Vorstellung konkret: Zum ersten Mal hatten sich einzelne Personen wegen der Anzettelung von Krieg, schweren Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit vor einem Gericht zu verantworten.
Vor diesem Hintergrund beschloß dann auch die Generalversammlung der Vereinten Nationen 1948, eine Völkerrechtskommission solle die Einrichtung eines ständigen internationalen Gerichtshofes prüfen. Im Kalten Krieg vereiste auch dieser Prozeß. Spätestens die Dynamik der vom Sicherheitsrat der Vereinten Nationen 1993 und 1994 eingesetzten ad-hoc-Tribunale zur Ahndung der Verbrechen während der Kriege im ehemaligen Jugoslawien und in Ruanda zeigten dann erneut Notwendigkeit und Dringlichkeit einer permanenten internationalen Instanz.

Es galt die Stunde zu nutzen. Jedoch schon die Vorbereitungsphase der Konferenz in Rom ließ für den Verlauf Schlimmes befürchten, ein fünfwöchiges diplomatisches Gezerre war absehbar: Die Völkerrechtskommission der UNO hatte 1994 einen ersten Satzungsentwurf für den ständigen internationalen Strafgerichtshof vorlegt; im April dieses Jahres beriet ein aus Staatenvertretern zusammengesetzter Vorbereitungsausschuß acht Wochen lang über den Entwurf. Bei Konferenzbeginn war aber ein Großteil der Paragraphen des Textes „geklammert", das heißt über die Formulierungen hatte man keine Einigung erzielt.
Die Auseinandersetzungen der Konferenz drehten sich im wesentlichen um drei Kernfragen: Ist dieser internationale Strafgerichtshof für Völkermord, schwere Kriegsverbrechen oder all das, was gemeinhin unter Verbrechen gegen die Menschlichkeit zusammengefaßt wird, quasi automatisch zuständig oder dürfen Verfahren erst dann eingeleitet werden, wenn das Herkunftsland des Täters zugestimmt hat? Darf die Anklagevertretung des Gerichtes von sich aus ein Verfahren eröffnen? Und wieviel Einfluß soll oder muß dem UN-Sicherheitsrat eingeräumt werden?

Im Zentrum der Konferenz-Berichterstattung stand dabei ab einem gewissen Zeitpunkt fast ausschließlich nur noch die Verhandlungsposition der USA. Diese war vornehmlich durch die Furcht vor einem allzu unabhängigen Gericht geprägt und dem Szenario politisch motivierter und juristisch unbegründeter Schau-Anklagen gegen Angehörige ihrer Streitkräfte. Mit dem Verweis auf die vielen Einsätze und Einsatzorte, durchaus ja mit Mandat der Völkergemeinschaft, suchte die US-Delegation bis zuletzt Garantien für ihre Soldaten auszuhandeln.

Mit nur sechs anderen Staaten verweigerte die USA schlußendlich auch die Zustimmung zu dem Statut. Welche Auswirkung diese Selbstisolation für den weiteren Aufbauprozeß des Strafgerichtshofes haben wird, ob daraus für die USA auf internationalem Parkett Stärken oder Schwächen erwachsen, muß zunächst offen bleiben. Langfristig wird das Weltgericht aber ohne die Vollstreckungshilfe des derzeit einzigen „Weltpolizisten" nicht auskommen.
Freudig überrascht zeigte sich gerade auch die deutsche Delegation, daß unter den 120 Staaten, die dem Statut zugestimmt haben, die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union geschlossen vertreten sind. Welche Rolle etwa Frankreich spielen würde, war während des Konferenzverlaufs undurchsichtig geblieben. Auch Rußland stimmte dem Statut schlußendlich zu.

Unstrittig ist, daß das Statut ein *Kompromiß* bleibt, der an vielen Stellen das breite Meinungsspektrum der Konferenz widerspiegelt: So soll der Gerichtshof die Urheber von Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Kriegsverbrechen und Angriffskriegen verfolgen. Wenn der Staat, in dem das Verbrechen begangen wurde oder dessen Staatsangehöriger unter Verdacht steht, jedoch das Statut nicht unterzeichnet hat, besitzt das Gericht auch keine Kompetenz. Die unabhängige Anklagevertretung des Gerichtes kann zwar auf eigene Initiative hin Ermittlungen einleiten. Ein mit Richtern verschiedener Nationalitäten zusammengesetzter Ausschuß muß aber zuvor entscheiden, ob es genügend Anhaltspunkte für eine Strafverfolgung gibt.

Niemand wird mit dem Ergebnis ganz zufrieden sein. Ein Papiertiger mit bloßer Alibifunktion, darin waren sich Delegationen und Beobachter einig, ist mit dem Statut aber keinesfalls entstanden. Zur Euphorie besteht genauso wenig Anlaß wie zu düsterem Pessimismus. Zweifellos hätten sich viele eine Gericht mit noch größeren Kompetenzen gewünscht, gab UN-Generalsekretär Annan zu, die Bedeutung des erreichten Durchbruchs sollte jedoch nicht kleingeredet werden.
Vor allem aber ist es nun noch ein weiter Weg, bis der Strafgerichtshof seine Arbeit in Den Haag aufnehmen kann. 60 Staaten müssen das Statut ratifizieren, damit der Vertrag in Kraft treten kann; die Zeichnungsfrist läuft am 31. Dezember ab. Die eigentliche Bewährungsprobe und die Entscheidung über die Glaubwürdigkeit der neuen internationalen Institution können aber erst die ersten Prozesse liefern. *fo*

Verlustanzeige

Martin Walsers neuer Roman und die katholische Kindheit

Martins Walsers neuer, autobiographischer Roman „Ein springender Brunnen" (Frankfurt 1998) ist ein Buch über eine *Kindheit im Dritten Reich*. Der erste Teil spielt 1932/33 und endet mit der Rundfunkübertragung des Berliner Aufmarschs zur „Machtergreifung"; der zweite spielt 1938 und kommt in einem Zirkusdialog zwischen Direktor und Dummem August auf den Anschluß Österreichs zu sprechen, der dritte behandelt Ereignisse und Erlebnisse unmittelbar vor und nach Kriegsende.
„Der springende Brunnen" ist auch ein Buch über die *Sprache*, vor allem über den Dialekt. Mit fast schon archivalischer Sorgfalt hält Walser Dialektausdrücke und -nuancen fest, charakterisiert er seine Personen durch die Art und Weise, wie sie sich jeweils der verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten auf der Skala zwischen Hochsprache und Mundart bedienen.

Aber nicht zuletzt ist Walsers Roman auch ein Buch über eine *katholische Kindheit* im bayerischen Wasserburg am Bodensee, wo sorgsam notiert wird, wer nicht nur fremd, sondern auch noch evangelisch ist. Im mittleren Teil ranken sich die Ereignisse um Erstbeichte und Erstkommunion des kleinen Johann, als der Walser im Roman auftritt. Von der Firmung ist die Rede, bei der der Bischof die Firmlinge nach der Dreifaltigkeit und dem Rosenkranzgeheimnis fragt.

Es geht auch um die Missionspredigten eines wortgewaltigen Paters („Nach der ersten Predigt dieses Chrisostomus hatte Johann gewußt, daß er Pater werden würde") und um den Beneficiaten von Nonnenhorn, der dem Buben Karl Mays „Winnetou" ausleiht. Über dem Bett des kleinen Johann hängt ein Schutzengelbild, auf das der Blick vor dem Einschlafen fällt.
Nicht nur katholischen Altersgenossen Martin Walsers wird vieles von dem, was in „Ein springender Brunnen" an Religiös-Kirchlichem genauer oder auch nur beiläufig erzählt wird, sehr bekannt vorkommen. Auch Katholiken, die zwanzig oder fünfundzwanzig Jahre später geboren sind, können die Erfahrungen des kleinen Johann noch aus eigenem Erleben von Kirche nachempfinden. Jüngeren dürfte das alles dagegen wie eine Erzählung aus einer ganz fernen, fast exotischen Welt anmuten.

Was werden dann die heute zwanzig- oder dreißigjährigen Katholiken in ihren Kindheitserinnerungen später einmal über Religion und Kirche berichten können? Im Regelfall vermutlich nicht sehr viel, trotz Erstkommunion und Erstbeichte, trotz Firmung bzw. der großen Mühe, die heute vielerorts auf die Hinführung zu den Sakramenten verwandt wird. Die katholische Kindheit, wie sie einem nicht nur aus dem autobiographischen Roman von Martin Walser entgegenkommt, sondern wie sie auch andere Autoren immer wieder, sei es nostalgisch-verklärend oder im Gestus kritischer Aufarbeitung, erzählt haben, gibt es nicht mehr. Es ist Verlustanzeige zu erstatten.
Aber ist das denn zu bedauern? Soll man sich die Zeiten zurückwünschen, in denen – jetzt auch bei Walser nachzulesen – Kindern der Unterschied zwischen unvollkommener und vollkommener Reue schwerer und läßlicher Sünden eingetrichtert wurde, in denen man ihnen mit der Hölle drohte,

falls sie die Kommunion unwürdig empfangen würden, in denen die Sexualität ganz und gar mit schweren Sünden umstellt war?

Die „Welt von gestern" (*Stefan Zweig*) ist auch in diesem Fall nicht zurückzuholen. Es besteht auch sicher kein Anlaß, die katholische Kindheit der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts zu idealisieren oder als – vielleicht nur leicht zu modernisierendes – Modell dafür zu verwenden, wie Kinder und Jugendliche mit dem Glauben vertraut zu machen wären.
Aber wie dann? Glaube lebt natürlich nicht nur, aber doch in einem beträchtlichem Maß von kulturellen Selbstverständlichkeiten, eingeschliffenen Ritualen und religiös-kirchlicher Alltäglichkeit, über die man nicht ständig Grundsatzdiskussionen führen muß. Es macht die große Verlegenheit aller Bemühungen um die religiöse Unterweisung und kirchliche Sozialisation von Kindern und Jugendlichen heute aus, daß es das alles kaum noch gibt und sich entsprechende Milieus auch nicht aus dem Boden stampfen lassen. Damit müssen Christen heute leben, gleich in welcher Funktion sie mit der Auslegung und Vermittlung des Glaubens zu tun haben, als Eltern, Pfarrer oder Religionslehrer. *ru*

Archaisch

Hermann Nitschs blutiges „Orgien-Mysterien-Theater" provoziert

Kilometer weißes Linnen, Tausende von Rosen, tonnenweise Trauben und Tomaten, Wein in Hülle und Fülle, Hektoliter Tierblut: Die Berichterstatter listeten alle Utensilien detailfreudig auf, die der österreichische Aktionskünstler und Frankfurter Kunstprofessor *Hermann Nitsch* für sein jüngstes Spektakel geordert hatte. In der ersten Augustwoche fand im Barockschloß in Prinzendorf nahe Wien ein neuerliches „Orgien-Mysterien-Theater" statt. Sechs Tage lang setzten mehrere hundert Darsteller und Musiker die Regieanweisungen um, die Nitsch in einer Partitur mit 1500 Seiten niedergeschrieben hatte.
Durch den Tod zur Lebensbejahung, so lautet die Kurzformel für das Happening, dessen Hang zur Nekrophilie allerdings hervorsticht: Die Schlachtung dreier Stiere, Tierkadaver von Schweinen, Schafen und Hühnern gehörten ebenso zur Inszenierung wie imitierte Kreuzigungen, deren nackte Protagonisten mit Blut und Exkrementen bespritzt wurden. Vom Sonnenaufgang am Montagmorgen, der von einem Chor hymnisch begrüßt wurde, bis zum finalen Küssen und gegenseitigem Umarmen aller Spielteilnehmer nach der Feier der Auferstehung war das Areal des Schlosses, das Nitsch gehört, der Schauplatz eines zum Teil mit Fackeln illuminierten Gesamtkunstwerks wagnerischen Ausmaßes.

Für die Vermutung, daß das „Sechs-Tage-Spiel" auch über Österreich hinaus gehörigen Wirbel verursachen werde, bedurfte es keiner prophetischen Fähigkeiten: Seit mehr als dreißig Jahren gerät der Aktivist Nitsch regelmäßig ins Kreuzfeuer öffentlicher Kritik. 1992 weigerte sich der österreichische Bundespräsident *Thomas Klestil* auf der Weltausstellung in Sevilla, einen Ausstellungsraum mit Nitschs Werken auch nur zu betreten. Die Anfang August realisierte „*Extended version* des Bisherigen" (Neue Zürcher Zeitung, 3.8.98) – dem „Vierundzwanzig-Stunden-Spiel" von 1975 folgte 1984 das „Drei-Tage-Spiel" – wurde von proportional heftigeren Protesten begleitet, zu derem Sprachrohr sich die Boulevardzeitungen machten.

Zum einen gingen die Tierschützer auf die Barrikaden, allen voran die eigens angereiste französische Schauspielerin *Brigitte Bardot*, die das Mysterienspiel „satanisch" und „verabscheuungswürdig" nannte. Alleine schon der Tierschutzorganisationen wegen waren Nitsch und seine annähernd tausend Gäste auf Polizeischutz angewiesen.
Auf Kritik stieß das „Existenzfest" (Nitsch) vor allen Dingen aber in Kirchenkreisen. Der Salzburger Weihbischof *Andreas Laun* sekundierte den Tierfreunden und sprach von einer nicht hinnehmbaren „Leichenschändung an Tieren", die er mit der nationalsozialistischen „Ideologie des ‚Blutes' und des Hasses auf die Welt des Geistes" verglich. Der für sein Interesse am Dialog von Kunst und Kirche bekannte Klagenfurter Bischof *Egon Kapellari* und der Wiener Erzbischof *Christoph Schönborn* zogen eine Parallele zu den „orgiastischen Kulten von Kanaan", denen sich die biblischen Propheten entgegengestellt hätten.

Die Sektenbeauftragten der rheinischen und der württembergischen Landeskirche warfen Nitsch vor, es gehe beim „Sechs-Tage-Spiel" in erster Linie um den „unstillbaren Erlebnishunger einer privilegierten Schicht"; der Geschäftsführer der *Konferenz Evangelikaler Publizisten*, *Wolfgang Baake*, forderte wie *Jörg Haider*, der Vorsitzende der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ), die Regierung des Landes dazu auf, die Aktionswoche abbrechen zu lassen.
Nitsch waren jedoch keine grundsätzlichen Verstöße gegen Gesetze und Vorschriften nachzuweisen: Auch dieses Mal legte er großen Wert auf das fachmännische Abschlachten der Tiere. Seine Begründung, er wolle den Tod der Tiere, der die Realität der Schlachthöfe sei, seiner „verlogenen Verborgenheit" entziehen, ist nachvollziehbar. Und einmal abgesehen davon, daß Fragen des Geschmacks und des Kunstverstands nicht im Kompetenzbereich staatlicher Reglementierung liegen, wurde das „Sechs-Tage-Spiel" nicht subventioniert, sondern rein privat organisiert und finanziert und nach dem dann doch erfolgten Verbot als öffentlicher Veranstaltung auch als rein private Veranstaltung fortgesetzt.

Es stellt sich allerdings nach dem Verklingen der – ebenfalls integrierten – Ostergesänge einer Gregorianischen Schola im Weinbauort Prinzendorf die Frage, welche Reaktion kirchlicherseits auf Nitschs Mega-Orgien angemessen ist. Die „Frankfurter Allge-

meine Zeitung“ (23.7.98) kritisierte mit Blick auf die bischöflichen Äußerungen, man sei „fassungslos, in welche Verrohung und Dummheiten der andernorts schon intelligenter, offener und verständnisvoller geführte Dialog zwischen Kirche und Kunst abgeglitten ist“.

Berechtigterweise wurde auch andernorts auf die *Eigengesetztlichkeiten der Kunst* hingewiesen, die in der kirchlichen Polemik nicht berücksichtigt worden sind. Der Synkretismus der Kunst, der aus dem Symbolschatz verschiedener, miteinander nicht vereinbarer Mythen, Kulte und Religionen auswählt, ist alles andere als eine neue Erscheinung. Rausch und Ekstase, das von Nitsch angezielte Dionysische, sind aus der Welt der Kunst nicht wegzudenken. Immer schon haben sich Künstler am Phänomen des Todes abgearbeitet und dadurch gleichermaßen begeistert und irritiert. Der Eklektiker Nitsch verweist etwa auf den Isenheimer Altar von *Matthias Grünewald*. Vermutlich war die öffentliche Erregung deshalb so groß, weil Nitsch gesellschaftlich Verdrängtes ans Licht zerrt.

Auf der anderen Seite aber gehört zum Dialog von Kunst und Kirche neben der Autonomie des Künstlers gleichermaßen die Selbstverständlichkeit, daß auch die andere Seite ihre Kritik freimütig vorbringen darf. Der gute Geschmack ist zwar lange schon kein Kriterium mehr für echte Kunst. Ungeachtet der Zumutungen des Ekels bleibt jedoch der Eindruck zurück, daß Nitsch die jüdisch-christliche Tradition mehr plündert als beerbt: Anders als in der jüdischen Sühnetheologie etwa, der das Blut ein Zeichen für das Leben ist, steht bei Nitsch die Faszination an der Zerstörung im Vordergrund. So sehr Nitsch mit seinem Blutspektakel mehr oder weniger subtil an archaische Empfindungen zu appellieren vermag, ihm ist entgegenzuhalten, daß beim „Orgien-Mysterien-Theater“ ein regressiver Opferbegriff im Spiel ist, der von Christen nicht mit dem Ruf nach dem Zensor beantwortet werden, bei ihnen aber gleichwohl auf Widerstand stoßen muß. *so*

Bischofskonferenzen: Römische Grenzziehungen

Ende Juli wurde ein Papstschreiben über den theologischen und rechtlichen Status der Bischofskonferenzen veröffentlicht. Es ist weniger einseitig als ein erster römischer Entwurf zum Thema, bringt aber zusätzliche Normen für die Lehraussagen von Bischofskonferenzen.

Eine Zeitlang hatte es so ausgesehen, als sei das Projekt einer römischen Stellungnahme zum Thema Bischofskonferenzen endgültig in kurialen Schubladen verschwunden. Jetzt kam es doch anders: Über elf Jahre nach Fertigstellung eines ersten *Arbeitsdokuments* zum theologischen und rechtlichen Status der Bischofskonferenzen (vgl. den Text: HK, April 1989, 168 ff.) wurde am 23. Juli ein Apostolisches Schreiben Johannes Pauls II. veröffentlicht, das dieser seit dem Zweiten Vatikanum immer wieder kontrovers diskutierten Frage gewidmet ist (Osservatore Romano, 24.7.98).

Das Papstschreiben mit dem Titel „Apostolos suos“ enthält einleitende Überlegungen zum Apostelkollegium, zur Entwicklung bischöflicher Zusammenarbeit in früheren Epochen der Kirchengeschichte und zur Entstehung der Institution Bischofskonferenz, die als fester Bestandteil der kirchlichen Ordnung auf das Zweite Vatikanische Konzil zurückgeht. Es befaßt sich dann mit der „kollegialen Einheit unter den Bischöfen“ im Sinn einer theologischen Grundlegung und stellt in einem weiteren Kapitel die geltenden Bestimmungen zu den Bischofskonferenzen vor allem aus dem CIC zusammen. Ein kurzes, aber wichtiges Schlußkapitel enthält „ergänzende Normen“ zu den Bischofskonferenzen.

Vom 1987 fertiggestellten und Anfang 1988 an alle Bischofskonferenzen mit der Bitte um Stellungnahme versandten Arbeitsdokument ist kaum ein Stein auf dem anderen geblieben. Die Reaktionen auf jenen ersten Entwurf fielen seinerzeit bei Bischofskonferenzen wie einzelnen Bischöfen ja auch meist kritisch aus, wie jetzt der Sekretär der Bischofskongregation, Erzbischof *Francesco Monterisi*, bei der Vorstellung von „Apostolos suos“ im vatikanischen Pressesaal einräumte. Daraufhin erstellte man in Rom 1990 einen zweiten Text, der die Grundlage für das Papstschreiben über die Bischofskonferenzen abgab.

„Eigentliche“ und „uneigentliche“ Kollegialität

Bis zum endgültigen Text vergingen aber nochmals acht Jahre, in denen in und zwischen den beteiligten Kongregationen und in Expertenrunden an dem Dokument gefeilt wurde. Nach Auskunft von Erzbischof Monterisi übergab der Papst 1996 den vorläufigen Text der Glaubenskongregation: Bei den mehr theologischen Aspekten des geplanten Dokuments zu den Bischofskonferenzen seien noch Vertiefungen und Präzisierungen nötig gewesen, die die Glaubenskongregation vorgenommen habe.

Am Anfang des ganzen Projekts stand die außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode Ende 1985 aus Anlaß der Zwanzigjahrfeier des Konzilsabschlusses. Im Schlußdokument der Synode hieß es damals: „Da die Bischofskonferenzen so nützlich, ja notwendig für die Seelsorgstätigkeit der Kirche von heute sind, soll man ihren theologischen Ort untersuchen und besonders die Frage nach ihrer Lehrautorität klarer und tiefer entfal-

ten." In ihrer Vorgehensweise, so an anderer Stelle im Schlußbericht, müßten die Bischofskonferenzen auf das Wohl der Kirche bzw. den Dienst an der Einheit und die unveräußerliche Verantwortlichkeit eines jeden Bischofs gegenüber der Weltkirche und seiner Teilkirchen achten.

Das Arbeitsdokument von 1987 legte großen Wert auf eine möglichst strikte Unterscheidung zwischen „eigentlicher" und „uneigentlicher" Kollegialität. Für erstere steht für den Text ausschließlich das gesamte Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt, während die Bischofskonferenzen in den Bereich der nur „affektiven", nicht der „effektiven" Kollegialität gehören. Man könne bei der Bischofskonferenz „nicht eigentlich von einer kollegialen Ausübung der bischöflichen Vollmacht sprechen".
Das Papstschreiben äußert sich in dieser für die nachkonziliare Diskussion über den Status der Bischofskonferenzen zentralen Frage insgesamt ausgewogener und differenzierter, aber mit der gleichen Stoßrichtung. So heißt es etwa, beim Zusammenschluß von Teilkirchen nach geographischen Gebieten übten die Bischöfe ihre „Hirtensorge nicht gemeinsam durch kollegiale Handlungen aus, die denen des Bischofskollegiums gleichzustellen wären" (Nr. 10). Die Beziehung der Bischöfe zu den Bischofskonferenzen ähnle zwar „etwas" der zum Bischofskollegium, unterscheide sich aber doch wesentlich von dieser (Nr. 13).

„Apostolos suos" bezieht sich auf das 1992 veröffentlichte Schreiben der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio (vgl. HK, Juli 1992, 319 ff.) und nimmt dessen pointierte Thesen zum „ontologischen" Vorrang der Universalkirche vor den Teilkirchen auf: Das Bischofskollegium sei weder als die Summe der den Teilkirchen vorstehenden Bischöfe noch als Resultat ihrer Gemeinschaft zu verstehen. Die Gewalt des Bischofskollegiums über die ganze Kirche „ergibt sich nicht aus der Summe der Gewalten der Einzelbischöfe über ihre Teilkirchen; sie ist eine vorgängige Wirklichkeit, an der die Einzelbischöfe teilhaben, die nur kollegial über die ganze Kirche entscheiden" (Nr. 12).

Wenn Bischofskonferenzen Lehraussagen machen

Sowohl der erste Entwurf von 1987 wie das Papstschreiben von 1998 zitieren den can. 753 CIC zum Lehramt der Bischöfe bzw. Bischofskonferenzen: „Die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums stehen, sind, sei es als einzelne, sei es auf Bischofskonferenzen oder auf Partikularkonzilien versammelt, wenn sie auch Unfehlbarkeit in der Lehre nicht besitzen, die authentischen Künder und Lehrer des Glaubens für die ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen; die Gläubigen sind gehalten, diesem authentischen Lehramt der Bischöfe mit religiösem Gehorsam zu folgen."

Das Arbeitsdokument urteilte apodiktisch im Anschluß an das CIC-Zitat: „Dieses Lehramt besitzen jedoch in eigentlichem Sinn die Bischofskonferenzen als solche nicht." Sie seien keine Lehrinstanz und hätten keine Zuständigkeit für die Festlegung dogmatischer und moralischer Inhalte.
In „Apostolos suos" wird das Lehramt der Bischofskonferenz demgegenüber zunächst positiv beschrieben: „Indem sie neue Aufgaben in Angriff nehmen und es sich zu ihrem Anliegen machen, daß die Botschaft Christi das Gewissen der Menschen erleuchte und leite, um die mit den gesellschaftlichen Umwälzungen verbundenen neuen Probleme zu lösen, erfüllen die in der Bischofskonferenz versammelten Bischöfe ihr Lehramt" (Nr. 22). Dem wird allerdings gleich hinzugefügt: „Dabei sind sie sich der Begrenzungen ihrer Aussagen bewußt, die nicht die Eigenschaft eines universalen Lehramtes besitzen, obwohl sie offiziell und authentisch und in Gemeinschaft mit dem Apostolisschen Stuhl sind".

Durch das Papstschreiben über die Bischofskonferenzen wird nicht der Text des CIC verändert wie durch das wenige Wochen zuvor veröffentlichte Schreiben „Ad tuendam fidem" (vgl. HK, August 1998, 426 ff.). Wohl aber enthält „Apostolos suos" in seinem vierten Kapitel Rechtsnormen, die die Aussagen des CIC über die Befugnisse der Bischofskonferenzen ergänzen. Nach Art 1 dieser ergänzenden Normen kommen *Lehraussagen von Bischofskonferenzen* nur dann zustande, wenn sie „von den bischöflichen Mitgliedern einmütig gebilligt werden", oder wenn sie – eine Zweidrittelmehrheit in der Vollversammlung vorausgesetzt – durch den Heiligen Stuhl gebilligt (rekognosziert) werden.

Art. 2 hält fest, kein Organismus der Bischofskonferenz außer der Vollversammlung besitze die Vollmacht, Akte des authentischen Lehramts zu setzen. Die Bischofskonferenz könne diese Vollmacht „weder den Kommissionen noch anderen in ihr gebildeten Organen zubilligen". Die Bischofskonferenzen sind nach Art. 4 gehalten, ihre Statuten auf Übereinstimmung „mit den Klarstellungen und Normen" des Papstschreibens zu überprüfen.

Unklare Auswirkungen

Das Papstschreiben wolle nicht die gesamte ekklesiologische Problematik im Blick auf das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche aufnehmen. Das sagte Kardinal *Joseph Ratzinger*, Präfekt der Glaubenskongregation, bei der Vorstellung von „Apostolos suos". Man dürfe dem Dokument nicht die Absicht unterstellen, „weitere theologische Klärungen in Treue und lehrmäßiger Kontinuität zu den Aussagen des Lehramts auszuschließen".
Klärungsbedarf besteht zweifellos, vor allem beim Verhältnis von „effektiver" und „affektiver" Kollegialität. Was ist am Bischofskollegium als Höchstverwirklichung von Kollegialität denn „effektiv", das doch nur auf einem Konzil als solches in Erscheinung tritt? Braucht die katholische Kirche nicht vielmehr eine theologische wie rechtlich-praktische Aufwertung der Bi-

schofskonferenzen und auch ihrer kontinentalen Zusammenschlüsse als Gegengewicht zu massiven primatialen Eingriffsrechten und kurialen Zentralismen? Kardinal *Miloslav Vlk*, Erzbischof von Prag und Vorsitzender des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), nannte die Bischofskonferenzen in einem Statement bei der Präsentation des Papstschreibens eine „Verwirklichung von Kollegialität in einem ausgeprägten Sinn".
Abzuwarten bleibt jetzt, wie, wo und wie oft sich die neuen Normen über das Lehramt der Bischofskonferenzen konkret auswirken. Natürlich verabschieden Bischofskonferenzen nicht ständig Lehraussagen. Außerdem werden sie sich bei entsprechenden Äußerungen und Dokumenten immer um ein größtmögliches Maß an Einmütigkeit bemühen. Allerdings ermöglicht es die jetzt verordnete Regelung, daß ein einziger Bischof eine Äußerung der Bischofskonferenz im Bereich der Glaubens- und Sittenlehre blockiert bzw., eine Rekognition durch den Heiligen Stuhl erzwingt. *U. R.*

Niederlande: Kirchliche Fünfjahresbilanz

Die katholische Kirche in den Niederlanden macht derzeit weder durch besondere Konflikte noch durch bemerkenswerte Aufbrüche von sich reden. Die angestrebte „Evangelisierung in einem Klima des Dialogs" kommt nur mühsam voran.

Wer sich über die aktuelle Situation der katholischen Kirche in den Niederlanden informieren möchte, kann das jetzt aus erster, nämlich bischöflicher Hand tun. Für ihren Ad Limina-Besuch im Juni dieses Jahres erstellte die Niederländische Bischofskonferenz einen umfangreichen Bericht „Die römisch-katholische Kirche in den Niederlanden im Jahr 1998", der inzwischen auch veröffentlicht wurde (Kerkelijke documentatie, Nr. 6/26 vom 31.7.98). Einen vergleichbaren gemeinsamen Lagebericht hatten die Bischöfe auch bei ihrem Rombesuch 1993 vorgelegt (vgl. HK, März 1993, 145 ff.).

Mehrere Bistümer neu besetzt

Der niederländische Episkopat hat sich in den letzten fünf Jahren durch mehrere Neubesetzungen verändert. In Rotterdam folgte 1993 dem unter teilweise merkwürdigen Umständen aus dem Amt geschiedenen Bischof *Ronald Bär* der damalige Sekretär der Bischofskonferenz, der umgängliche und weltkirchenerfahrene Salesianer *Ad van Luyn*.
Neuer Bischof von Breda als Nachfolger des durch mutige theologische und pastorale Impulse profilierten *Hubertus Ernst* wurde 1994 *Martinus Muskens*, lange Jahre in Indonesien und als Rektor des Niederländischen Kollegs in Rom tätig. Muskens sorgte 1996 mit unkonventionellen Äußerungen zum Armutsproblem in den Niederlanden für öffentliches Aufsehen und wurde schnell landesweit bekannt.

Die jüngste Ernennung betrifft das südniederländische Bistum Den Bosch, das von den sieben niederländischen Diözesen die meisten Katholiken zählt. 1985 hatte die Ernennung von *Jan ter Schure* zum Bischof zu massiven Protesten im Bistum und darüber hinaus geführt und das ohnehin skeptische bis unfreundliche Klima für den Besuch Johannes Pauls II. zusätzlich belastet (vgl. HK, Juni 1985, 260 ff.). Jetzt nahm der Papst den Rücktritt von Bischof ter Schure ein Jahr nach Erreichen der Altersgrenze an und machte am 13. Juni den bisherigen Generalvikar des Bistums, *Antoon Hurkmans*, zum Nachfolger, der im Unterschied zu seinem Vorgänger aus der Diözese stammt.

Der diesjährige Ad Limina-Besuch der niederländischen Bischöfe lag zwischen den Parlamentswahlen am 6. Mai und der Regierungsbildung, die eine Wiederauflage der „violetten" Koalition aus Sozialdemokraten („Partij van de Arbeid") und Rechts- und Linksliberalen (VVD und D66) von 1994 brachte. Die niederländischen Christdemokraten (CDA) sind damit zum zweiten Mal nicht in der Regierung vertreten; ihr Stimmenanteil sank jetzt bei den Wahlen zur Zweiten Kammer auf den historischen Tiefpunkt von 18,4 Prozent. Bei den Wahlen von 1994 hatte der CDA 22,2 Prozent erreicht, während es 1989 noch stolze 35,3 Prozent waren.
Maßgeblich für die jüngsten Verluste der Christdemokraten war nicht zuletzt das Wahlverhalten der katholischen Stimmbürger. Wählten die Katholiken 1994 zu 40 Prozent den CDA, waren es jetzt nur noch 34 Prozent. Demgegenüber machten die Sozialdemokraten des populären Premierministers *Wim Kok* in der katholischen Wählergunst einen Sprung von 18 auf 29 Prozent. Die rechtsliberale, stark wirtschaftsorientierte VVD konnte bei den Katholiken demgegenüber nur wenig dazugewinnen (1994: 16 Prozent, 1998: 18 Prozent).

Sowohl der *Niederländische Kirchenrat*, dem die katholische Kirche angehört, wie die Bischofskonferenz wandten sich im Mai mit Briefen an die drei „kabinetsinformateurs", die in den Niederlanden traditionsgemäß im Auftrag der Königin die Vorverhandlungen für eine Regierungsbildung führen. Die Bischofskonferenz forderte in ihrer Stellungnahme u. a. einen stärkeren Schutz des menschlichen Lebens in den Grenzbereichen (Euthanasie, Abtreibung, Embryonenforschung), äußerte Bedenken gegenüber der niederländischen Drogenpolitik und verlangte mehr staatliches Engagement im Kampf gegen die Armut im Land. Konfessionelle und weltan-

schaulich gebundene Einrichtungen müßten die gleichen Rechte haben wie solche auf „allgemeiner" Grundlage.

Der Dialogprozeß kommt langsam voran

Im Ad Limina-Bericht 1998 stellen die Bischöfe fest: „Der Einfluß der Kirchen auf das öffentliche Leben scheint abzunehmen". An anderer Stelle heißt es ebenso lapidar, die niederländische Gesellschaft sei gekennzeichnet durch „Desorientierung auf dem Gebiet von Werten und Normen". Auch in diesem Zusammenhang zeigt sich die Bischofskonferenz besorgt über die schwieriger werdende Situation konfessioneller Einrichtungen und verweist dabei besonders auf die *katholischen Schulen*, die in den Niederlanden zahlenmäßig eine weit größere Bedeutung haben als etwa in Deutschland.
1993 sprachen die Bischöfe von einer „missionarischen Situation" in den Niederlanden und betonten die Notwendigkeit der „Evangelisierung in einem Klima des Dialogs und des Vertrauens". Im neuen Bericht zur kirchlichen Lage heißt es jetzt selbstkritisch-ehrlich: „Wir sind uns noch nicht im Klaren darüber, wie die Evangelisierung in den Niederlanden am besten angeregt werden kann." Evangelisierung in einem Klima des Dialogs brauche zum einen den Erhalt von Identität und erkennbarer Gemeinschaft, zum anderen aber auch Offenheit und Respekt gegenüber den Überzeugungen und Lebensorientierungen der anderen.

Nach der kirchlichen Statistik sind (Stand 31.12.1996) 34 Prozent der Niederländer katholisch (1992 waren es 36,2 Prozent). Allerdings wird derzeit nur noch ein knappes Viertel der Kinder in der katholischen Kirche getauft, so daß der Anteil der Katholiken an der niederländischen Bevölkerung in absehbarer Zeit stärker zurückgehen wird. Das gilt aber auch für die Christen insgesamt: Nach Schätzungen des Büros für soziale und kulturelle Planung wird im Jahr 2020 noch ein Viertel der Niederländer einer christlichen Kirche angehören.

Der *Kirchenbesuch* der niederländischen Katholiken hat sich in den letzten Jahren stabilisiert und liegt jetzt bei etwa 11 Prozent an den „Zählsonntagen" (1992 waren es 12,6 Prozent). Charakteristisch für den niederländischen Katholizismus ist nach wie vor der hohe Prozentsatz von Kirchenmitgliedern, die sich in irgendeiner Weise ehrenamtlich in den Gemeinden engagieren. Der Bericht der Bischofskonferenz spricht von etwa 340000 Personen, die für Tätigkeiten in der Pfarrei im Schnitt 12,5 Stunden im Monat aufwenden. Allerdings komme hier eine Grenze in Sicht, nicht zuletzt wegen der zunehmenden *Überalterung* bei den Ehrenamtlichen.
Überalterung konstatiert der Bericht auch bei der „Achter-Mai-Bewegung", die ihren Namen von einer Großveranstaltung kritischer Gruppen vor dem Papstbesuch in den Niederlanden 1985 ableitet. Zu den Jahrestreffen der Bewegung kamen in den letzten Jahren jeweils etwa 10000 Sympathisanten. 1998 fand anstelle der üblichen Veranstaltung im Frühjahr am 29. August in der Grenzstadt Maastricht im Dreiländereck ein internationales, von Gruppen und Bewegungen aus Deutschland und Belgien mitgetragenes Treffen unter dem Motto „Europa: Geld oder Leben" statt. Im Unterschied zu den Treffen der letzten Jahre nahm diesmal kein niederländischer Bischof teil.

Die Bilanz der Bischofskonferenz zum bisherigen Verlauf des 1994 gestarteten *Dialogprozesses* in der Kirchenprovinz (vgl. HK, September 1995, 462 ff.) fällt vorsichtig optimistisch aus: „Der Wunsch nach einer Verbesserung des Klimas in der Kirchenprovinz ist stärker geworden. Aber der Prozeß kommt langsamer voran als erhofft. Es war noch nicht möglich, die zu großen Unterschiede auf dem Feld der Glaubensüberzeugungen zu überwinden." An anderer Stelle im Bericht ist zu lesen, das Gespräch über den gemeinsamen Kern des Glaubens und die unterschiedlichen Glaubenseinsichten habe sehr zaghaft begonnen.

Mit der Evangelisierung befaßte sich auch das fünfte „Nationale Pastoralgespräch" („Landelijk Pastoraal Overleg"; LPO), ein Gremium aus Vertretern der Diözesanpastoralräte, der katholischen Organisationen und Bewegungen und der kirchlichen Arbeitsfelder. LPO V begann seine Arbeit 1994 und soll Ende dieses Jahres nach Abschluß der Beratungen der Bischofskonferenz entsprechende Empfehlungen zu den verschiedenen Elementen des Themas Evangelisierung vorlegen. Dabei geht es sowohl um den Inhalt der christlichen Botschaft wie um die Möglichkeiten, sie den kommenden Generationen weiterzugeben und in der Gesellschaft wirksam zu bezeugen.

„Die Reserven sind gering"

Auch die Kirche in den Niederlanden muß für diese Aufgaben mit immer weniger Priestern auskommen. Die Zahl der Weltpriester im aktiven Dienst in den sieben Diözesen ging zwischen 1992 und 1996 von 2006 auf 1556 zurück. Inzwischen ist die Zahl der Pastoralreferenten („Pastoraal werkers") fast halb so groß wie die der aktiven Priester (1996 waren es 727, davon 272 Frauen). Bei den Priesteramtskandidaten gab es in den letzten Jahren einen leichten Rückgang, ebenfalls bei den Theologiestudierenden, die an den drei Standorten Nijmegen, Utrecht und Tilburg ausgebildet werden.
Die Kirche brauche, so der Bericht der Bischöfe, in einer modernen multikulturellen Gesellschaft wie der niederländischen eine starke *Führungsschicht* mit qualitativ hohem Niveau: „Daß sie zukünftig über eine solche Führungsschicht verfügt, ist nicht automatisch sichergestellt. Die Reserven sind gering." Als Gründe dafür verweisen die Bischöfe auf die geringe Zahl von Jugendlichen, die sich für die Kirche engagieren, den geringen Frauenanteil und frühere Schwierigkeiten im Verhältnis zwischen Kirchenleitung und Katholiken mit einem höheren Bildungsniveau.

Seit der niederländischen Sondersynode, mit der Johannes Paul II. die katholische Kirche in den Niederlanden auf Kurs zu bringen versuchte, sind bald zwei Jahrzehnte vergangen. Die Zeit der heftigen Polarisierungen und Konflikte sowohl im Episkopat wie im Kirchenvolk sind längst vorbei. Inzwischen zeigt sich an allen Ecken und Enden, daß es kein Patentrezept gegen weitere Ausdünnung und gesellschaftlichen Gewichtsverlust der Kirche gibt. Auch in den kommenden Jahren ist deshalb nicht mit großen Erfolgsmeldungen aus dem niederländischen Katholizismus zu rechnen. *U. R.*

Anglikaner: Gemeinschaft mit Bruchstellen

Vom 18. Juli bis 9. August tagte in England die 13. Lambeth-Konferenz der anglikanischen Bischöfe aus aller Welt. Heftige Auseinandersetzungen gab es vor allem beim Thema Homosexualität.

Die 13. Lambeth-Konferenz der anglikanischen Gemeinschaft brachte diesmal 800 Bischöfe der angeschlossenen 37 Kirchenprovinzen aus 164 Ländern nach Canterbury. Ähnlich wie die politische Körperschaft der Commonwealth-Konferenz hat dieses in zehnjährigen Abständen tagende Bischofstreffen keine seine Mitglieder verpflichtende und in etwa einem Konzil ähnliche Entscheidungsbefugnis. Es erklärt sich ganz aus der Entwicklung des ehemaligen, zu unabhängigen Staaten gewordenen britischen Weltreichs mit der englischen Sprache und der gemeinsamen Geschichte als einzigen verbindenden Elementen.

Wie Großbritannien im Commonwealth keine Sonderstellung mehr innehat, ist heute auch der englische Primas als primus inter pares streng an die Grenzen der Kirchenprovinz Canterbury gebunden. Für Krisensituationen wie den Hungerkatastrophen im Sudan ist man jedoch bemüht, seine Konsultationsmöglichkeiten mit den anderen Kirchenoberhäuptern der Anglikanischen Gemeinschaft zu erweitern. Immerhin gibt es in der aus Papstfeindlichkeit entstandenen Church of England heute den selbstverständlich eher versteckt gehegten Wunsch nach einer papstähnlichen Autorität.

Daß diesmal ein so starkes bischöfliches Aufgebot der englischen Einladung folgte, erklärte sich daraus, daß Weihbischöfe zugelassen waren. Zum erstenmal waren auch elf seit 1988 geweihte weibliche Bischöfe unter den Teilnehmern. Die damalige Streitfrage der *Frauenordination* (vgl. HK, September 1988, 407) ist als große Zerreißprobe fast ganz von der anglikanischen Tagesordnung verschwunden, bestärkt aber die heutigen Spaltungen in Liberal-Progressive und Traditionalisten. Das erstmalige Erscheinen eines weiblichen Bischofs (*Hilton Knudsen* aus Maine, USA) zu einer Evangelienlesung am Lektionar der Kathedrale von Canterbury konnte an dieser historischen Stätte als symbolisch empfunden werden.

Liberale und Traditionalisten

Eben erst hatte man die 1400. Wiederkehr der Entsendung des Englandapostels Augustinus durch Papst Gregor den Großen begangen. Und wenngleich dann nach einem weiteren Jahrtausend des römischen Katholizismus in England Heinrich VIII. den Bruch mit Rom vollzog, gehört die ausdrückliche Berufung des Erzbischofs von Canterbury auf seine augustinische Nachfolge wie auch das Selbstverständnis der Staatskirche als „reformierter Teil der universalen Kirche" zur anglikanischen Eigenart.

Die Berufung auf 70 Millionen Anglikaner weltweit, vor allem aus Teilen des früheren britischen Weltreichs, ist nicht im Sinne einer „Weltkirche", sondern einer Art Familiengemeinschaft zu verstehen, zerrissen durch ähnliche Streitigkeiten, äußerlich geeint durch die Bibel, gemeinsame Sakramente, eine bischöfliche Kirchenordnung, die 39 Glaubensartikel aus dem 16. Jahrhundert, aber längst auch nicht mehr durch die einst von den anglikanischen Reformatoren Cranmer, Laud und Hooker geschaffene gemeinsame Liturgie des „Book of Common Prayer".

Auf die Frage nach einem gemeinsamen verbindenden Glaubenselement möchte man immer noch die „Via Media" nennen, wenngleich sich total verändert hat, was vor 150 Jahren *John Henry Newman* darunter verstand, bevor er den römischen Anspruch, als wahre Kirche zu gelten, akzeptierte. Die „Via media" ist seither auf ein gemeinsames, charakteristisch englisches kulturelles Erbgut theologischer Kompromisse, Toleranz und relativ guten Manieren zusammengeschmolzen.

Die 132 Jahre alten „Lambeth"-Treffen (die Bezeichnung geht auf den Lambeth-Palast, die Londoner Residenz des Erzbischofs von Canterbury, zurück) spiegeln heute auch die Nord-Süd-Scheidung der Welt in „Reiche" und „Arme" wider. In Afrika und Asien ist es ein Luxus, sich einen Bischof zu leisten. Mit allein 104 englischen Bischöfen, über 150 US-amerikanischen (der Episkopalkirche mit 2,5 Millionen Anhängern, von denen eine Million als „praktizierend" gelten), den australischen, neuseeländischen und kanadischen waren „weiße" Bischöfe in der Mehrheit. Verglichen mit der westlichen Welt zählen die afrikanischen Anglikaner mit 17,5 Millionen Anhängern allein in Nigeria, die ihrer überwiegenden Mehrheit nach kirchentreu sind, weit weniger Bischöfe.

Viele der amerikanischen Anglikaner stehen ihrer liberalen Gesinnung nach

Bischof *Jack Spong* (von Newark, New Jersey) nahe, der mit seiner neuesten These vom „Tod des Theismus" die Traditionalisten bewußt provozierte, wie auch mit seiner bizarren Erklärung, daß „die Bibel seit Jahren als Verbündeter von unterdrückerischen Kräften" gedient hat. Spong meint, mit seinen „modernen Ansichten" bei den heute jedem traditionellen Christentum entwurzelten Menschen seiner Metropole Anklang zu finden. Er verärgerte die theologisch konservativen Afrikaner, indem er sie als „ungebildet", „abergläubisch" und „in ihrer Erfahrung beschränkt" abtat.

Hauptstreitpunkt Homosexualität

Sozusagen vom anderen Extrem trat Spong der Erzbischof von Singapur, *Moses Tay*, entgegen. Tay drohte mit einem Antrag des Ausschlusses jener Kirchenprovinzen, die nicht bereit seien, sich seiner auf die Bibel gestützten Verurteilung von Homosexualität anzuschließen. Die Afrikaner und Asiaten, deren Vorfahren noch von weißen Missionaren bekehrt worden waren, ließen jedenfalls keinen Zweifel daran, welcher Abgrund sie religiös inzwischen vom einstigen „Mutterland" trennt, und wie sehr dieses ihrer Meinung nach der Christianisierung bedarf.
Mit Schlagzeilen wie „The Empire Strikes Back" (Das Empire schlägt zurück) konnte somit in der Presse das Abstimmungsergebnis in der entscheidenden Debatte verzeichnet werden, das einen ebenso überraschenden wie entscheidenden Sieg der Traditionalisten darstellte: Mit 526 gegen 70 Stimmen bei 45 Stimmenthaltungen wurden *homosexuelle Praktiken* als „mit der Heiligen Schrift unvereinbar" abgelehnt, vor allem auch die kirchliche Segnung homosexueller Partnerschaften und die Priesterweihe aktiver Homosexueller. Die kürzlich in Kuala Lumpur von 80 afrikanischen und südostasiatischen Bischöfen getroffene Verurteilung von Homosexualität als „sündhaft" wurden von der Lambeth-Konferenz bekräftigt. Der ursprünglich im Text verwendete Begriff „Keuschheit" wurde zuletzt noch ausgelassen, weil die Traditionalisten befürchteten, daß dies im Sinne treuer, lebenslanger homosexueller Bindungen ausgelegt und mißverstanden werden könnte. Des weiteren wurde „die lebenslange Treue in ehelicher Gemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau" als Norm bekräftigt, und denjenigen, die sich zur Ehe nicht berufen fühlten, „Enthaltsamkeit" empfohlen.

Eine Verurteilung von „Homophobie" – dieser Begriff ist eine Art Kodewort des liberalen Lagers geworden, das homosexuelle Verbindungen legitimieren will – wurde aus „irrationaler Furcht vor Homosexuellen" abgeschwächt. Kein Wunder, daß der evangelikal gesinnte Erzbischof von Canterbury, *George Carey*, der seiner persönlichen Ablehnung von „Homophobie" Ausdruck gegeben hatte, sich als Gastgeber genötigt fand, homosexuelle Mitbrüder um Vergebung zu bitten, falls diese sich von der Kirche mißverstanden fühlen sollten.
Carey geriet unter erheblichen Beschuß liberal gesinnter britischer Anglikaner, darunter vor allem der „Primus" der schottischen Episkopalkirche, *Richard Holloway*, der die Abbitte Careys als „empörende Frömmelei" geißelte. Noch während der Lambeth-Konferenz hatten die im Oberhaus vertretenen anglikanischen Bischöfe (und mit breiter Billigung der britischen öffentlichen Meinung) zur Niederlage einer Novelle der Labourregierung beigetragen, die das Mindestalter für homosexuelle Vergehen in Großbritannien vom 18. auf das 16. Lebensjahr gesenkt hätte.

Nachdem, der Lambeth-Entschließung zufolge, Homosexuelle gleichzeitig als von Gott geliebte und „wie alle getauften und gläubigen Menschen, egal welcher sexuellen Tendenz, als volle Mitglieder des Leibes Christi" anzusehen seien, haben die Anglikaner aber eindeutig nur eine vorläufige Vertagung dieser Streitfrage erreicht, zumal derartige Beschlüsse als „moralische Empfehlung" und für niemand bindend gelten. Bezeichnend, wenn man daran denkt, wie überlegen weiße Missionare einst die relativ „lose" Moral afrikanischer Konvertiten einschätzten, schien eine im Fernsehen festgehaltene, nahezu handgreifliche Auseinandersetzung zwischen *Emmanuel Chukwuma*, dem Bischof von Enugu (Nigeria) und dem britischen homosexuellen Aktivisten *Richard Kirker*. Vergebens versuchte der aufgebrachte afrikanische Bischof seinen Widersacher durch Handauflegung von seinen „teuflischen" Tendenzen zu heilen.
Die amerikanische Bischöfin *Catherine Roksam* äußerte Verständnis dafür, daß in manchen Teilen der christlichen Kirche die Billigung von Homosexualität als „Selbstmord" christlicher Verkündung gelte. Das Gegenteil andererseits, nämlich deren Verdammung, würde in ihrem eigenen Wirkungskreis die Verkündung des Evangeliums gefährden. Hinter den Konferenzkulissen fanden sich westliche und afrikanische Bischöfe zu einer Absprache bereit. Afrikanischerseits nahm man davon Abstand, den westlichen Vertretern die katastrophalen Scheidungszahlen und den Notstand der christlichen Ehe vorzuwerfen, wogegen die westlichen Bischöfe verzichteten, ihrerseits mit dem Problem der Vielweiberei aufzuwarten. Diese wird zwar von den afrikanischen Bischöfen keineswegs gutgeheißen, aber sie stehen ihr ähnlich ratlos gegenüber wie ihre westlichen Kollegen dem Zusammenbruch der christlichen Ehe.

Im ökumenischen Spannungsfeld

Die Konferenz befaßte sich aber nicht nur mit sexualethischen Fragen. Auf der Tagesordnung stand der Dialog mit den nichtchristlichen Weltreligionen ebenso wie die Schuldensituation der Dritten Welt, die moderne technologische Entwicklung als Herausforderung für die Kirchen ebenso wie die Beurteilung der Euthanasie. Die Bischöfe befaßten sich mit der Zukunft der Anglikanischen Gemeinschaft in der Spannung zwischen Viel-

falt und Einheit und dem Stand der diversen Dialoge der Anglikaner mit anderen Kirchen.

„Viele unserer Probleme sind heute ähnlich", stellte ein ökumenisch gesinnter katholischer Beobachter in einem „offenen Brief" an die Anglikaner fest (*Edward Yarrold* SJ in: The Tablet, 18.7.98). „Bei uns drohen Unterdrückung und Zentralisierung... Bei euch kann die Freiheit leicht zur Anarchie werden", schrieb Yarrold, der als Theologe der katholisch-anglikanischen Kommission angehörte, die inzwischen einen toten Punkt erreicht hat.

Dem Leitartikler des Tablet zufolge habe die letzte Lambeth-Konferenz noch das den anglikanisch/römisch-katholischen Gesprächsergebnissen über die Kirche zugrundeliegende Modell einer den päpstlichen Primat anerkennenden Kirche betont, deren Teile in voller Abendmahlsgemeinschaft bewahren würden. Dann wurden anglikanischen Provinzen (zumal der der Vereinigten Staaten) das Recht zugestanden, weibliche Bischöfe zu ernennen, trotz den dadurch für die Abendmahlsgemeinschaft entstandenen Auswirkungen und trotz katholischer Warnungen im Blick auf die angestrebte volle kirchliche Gemeinschaft.

Yarrold zufolge habe es sich als unmöglich erwiesen, die kürzlich zwischen Anglikanern und nordeuropäischen Lutheranern abgeschlossene Porvoo-Vereinbarungen mit den theologischen Grundprinzipien in Einklang zu bringen, zu denen die anglikanische Kirche sich bis dahin in ihren Gesprächen mit Rom bekannt habe. Die Anglikaner waren in den Porvoo-Abmachungen zwar bemüht, keinen Widerspruch in ihren Gesprächen mit der katholischen Kirche aufkommen zu lassen. Aber es sei wieder einmal unmöglich zu entscheiden, wer eigentlich theologisch für die anglikanische Kirche spreche.

Anglikanern, die sich durch die kritische Aufnahme des ARCIC-Final-Reports in der römisch-katholischen Kirche desavouiert und daher gerechtfertigt fühlten, Abmachungen mit anderen Kirchen einzugehen, hält Yarrold vor, daß sie ihrerseits „mit ihrer rechten Hand nicht dem widersprechen dürften, was sie mit ihrer linken Hand tun. Keiner von uns kann sich heutzutage den Luxus erlauben, für sich allein der Welt gegenüberzutreten".

Es scheint jedoch, daß die durch die Priesterweihe von Frauen entstandene, nun die Weihe von Frauen zu Bischöfen erfassende Trübung der Verständigung zwischen Katholiken und Anglikanern wieder auf das Hindernis von 1898 zurückgeworfen ist, das von den Theologengesprächen bereits als fast umgehbar angesehen werden konnte, nämlich die Verurteilung der damals durch Leo XIII. als „absolut null und nichtig" bezeichneten anglikanischen Weihen. *R. H.*

Hoffnung aus der Asche

Religion und Politik in Nordirland

Die Aussichten für den Frieden in Nordirland und eine Gesamtregelung der „irischen Frage" stehen trotz Rückschlägen – wie zuletzt in Omagh – so gut wie noch nie in den letzten Jahrzehnten. Das irische Geflecht aus Geschichte, Religion und Politik beleuchtet für uns der Jesuit Brian Lennon (Armagh). Er ist Mitbegründer der irischen „Interchurch Group on Faith and Politics" und Autor eines 1995 erschienenen Buchs über die Katholiken und die Zukunft Nordirlands.

Ein Mitbruder, der im Juli in Paris war, sagte, daß Irland die Schlagzeilen aus zwei sehr unterschiedlichen Gründen beherrscht habe: zum einen weil die erste Etappe der *Tour de France* an der Ostküste zwischen Dublin und Cork in der Republik Irland stattfand. Die Radio- und Fernsehkommentatoren schwärmten von der Schönheit der Landschaft, und mein Freund dachte, das Irische Fremdenverkehrsamt müsse sie bezahlt haben!

Der zweite Grund war ernster: der Mord an drei Kindern, *Jason* (10), *Mark* (9) und *Richard* (8) *Quinn*, die in Ballymoney in der nordirischen Grafschaft Antrim verbrannten, als in der Nacht des 12. Juli ein Brandsatz in ihr Haus geworfen wurde.

Der Mord an den Kindern ereignete sich auf dem Höhepunkt der Drumcree-Krise. Dieses Problem stellt sich seit Jahren im Monat Juli ein und verursacht hohe Kosten. Die nordirische Wirtschaft verliert schätzungsweise 100 Millionen Pfund Sterling durch direkte Kosten und entgangene Einnahmen. Jedes Jahr marschieren Mitglieder des protestantischen Oranier-Ordens zur Kirche, vorgeblich um der Männer aus Ulster zu gedenken, die 1918 in der Schlacht an der Somme getötet wurden, und auf ihrem Rückweg versuchen sie, durch ein von katholischen Nationalisten bewohntes Viertel der Stadt zu marschieren.

1995 hat die Polizei, die *Royal Ulster Constabulary* (RUC), die nationalistischen Gegendemonstranten mit dem Versprechen, daß es der letzte Marsch dieser Art sein werde, dafür gewonnen, die Oranier marschieren zu lassen. 1996 hat

die RUC den Marsch umgeleitet, kapitulierte aber fünf Tage später angesichts der heftigen protestantischen Proteste und ließ die Oranier durch das Wohngebiet der Nationalisten marschieren. 1997 ließ die RUC nach wochenlangen Vermittlungsversuchen der Nordirlandministerin der neuen Labour-Regierung, *Mo Mowlam*, die Oranier erneut hindurchmarschieren. Dieses Jahr entschied die neugegründete Paraden-Kommission gegen die Oranier und die RUC setzte diese Entscheidung um.

Ein Konflikt und seine zwei Lesarten

Es ist wichtig zu verstehen, warum Märsche wie dieser ein solches Problem sind. Ein Verständnis des zugrundeliegenden Konflikts erlaubt eine Antwort. Die traditionell *nationalistische Lesart* des Konflikts interpretiert ihn als eine koloniale Invasion Irlands durch Großbritannien. Diese Lesart verlagert den Beginn des Problems in das Jahr 1169, als die ersten Normannen auf der Insel landeten. (Wir Iren lieben unsere Geschichte!) Seitdem, so lauten die grobschlächtigeren Versionen der nationalistischen Geschichtsschreibung, haben irische Männer und Frauen kontinuierlich für Unabhängigkeit von den Eindringlingen gekämpft.
Diese Sicht hat zwar einen wahren Kern, ist aber stark vereinfacht. Um nur einen Punkt zu nennen: Die ersten Normannen kamen auf Einladung eines Iren nach Irland: *Dermot MacMurrough*, der König von Leinster, war auf sie in seinen internen Auseinandersetzungen mit anderen irischen Herrschern als Unterstützung angewiesen. Und so sollte es auch in Zukunft sein: Innerirische Spaltungen wurden durch die Interessen unterschiedlicher britischer Gruppierungen verschärft.

Seit dem 17. Jahrhundert ist *Religion* ein ausschlaggebendes Kriterium für die irischen Grenzverläufe. Im 16. Jahrhundert gab es mehrere Siedlungen von englischen Soldaten, die von der britischen Regierung mit Land in Irland belohnt wurden; aber die Zahl derer, die kamen, war nicht groß genug, und die Gruppe der Neuankömmlinge vermischte sich bald mit den Iren durch Heirat. Die Ansiedlung im 17. Jahrhundert im Norden ist davon aus mehreren Gründen zu unterscheiden: Sie waren eine viel größere Gruppe, die durch eine steigende Einwanderung aus Schottland, die sich mehr oder weniger zeitgleich ereignete, noch vergrößert wurde, und sie rekrutierten sich aus allen gesellschaftlichen Schichten, nicht nur aus dem Adel. Deswegen gab es keine Eheschließungen zwischen ihnen und den Eingeborenen.
Religion war zunächst ein Faktor, um die Gruppierungen zu definieren. Dies ist sie auch noch heute, aber andere Faktoren – politische, ökonomische, soziale und historische – sind wichtiger. Sowohl die Unionisten (die größtenteils protestantische Gruppe, die die Einheit mit Großbritannien erhalten möchte) als auch die Nationalisten (die größtenteils katholische Gruppe, die traditionellerweise nach Unabhängigkeit strebt, aber ihre Forderungen in den vergangenen Jahren modifiziert hat) fühlen sich als *Minderheit* – und dieses kann man gut verstehen. Die Nationalisten sind zwar immer noch eine Minderheit in Nordirland, aber ihre Zahl ist gestiegen, so daß sie jetzt ungefähr 42 Prozent der Bevölkerung ausmachen. Sie wurden von 1920 – als Nordirland entstand – bis in die siebziger Jahre, als das von den Unionisten beherrschte Parlament in Stormont von der britischen Regierung abgeschafft wurde, diskriminiert.
Die Diskriminierung ging unter der direkten Herrschaft der britischen Regierung weiter, besonders im Bereich der Polizei und der Gerichte, aber es gab auch Verbesserungen, besonders beim Wohnungsbau.
Gleichwohl fühlen sich auch die Unionisten als eine Minderheit. Auf der gesamten irischen Insel machen Protestanten ungefähr 25 Prozent der Bevölkerung aus. Man könnte meinen, dies sei unwichtig, da die Irische Republik ein eigener Staat ist, aber die Unionisten waren aus mehreren Gründen beunruhigt:

- Der Süden beanspruchte, durch die Artikel 2 und 3 seiner Verfassung, die Hoheitsgewalt über den Norden (zumindest werden diese Klauseln von vielen so interpretiert).
- Die IRA hat viele Protestanten im Norden ermordet, besonders im Grenzgebiet. Dies erschien wie eine ethnische Säuberung.
- Die Anzahl der Katholiken im Norden wuchs weiterhin an.
- Viele Protestanten fürchteten die Katholische Kirche, die sie als eine internationale monolithische Gruppierung mit nur einem Ziel ansahen: Protestanten zu bekehren.

Man mag über diese letzte Ansicht lächeln, aber wenn wir auf eine Anzahl Karten von Irland aus den vergangenen zweihundert Jahren blicken würden, zeigten diese einen kontinuierlichen Rückgang der Anzahl, der Bedeutung und der politischen Macht von Protestanten auf der Insel als ganzer. Ebenso zeigten sie einen Rückzug von Protestanten in die nordöstliche Ecke der Insel. Dieser Trend hat sich in Nordirland seit 1969 als Reaktion auf die IRA-Angriffe fortgesetzt. Zum ersten Mal in der Geschichte bekam Belfast letztes Jahr einen katholischen Oberbürgermeister. Dies ist ein Anzeichen für das Ausmaß des von den Protestanten verlorenen Terrains. Die nordöstliche Ecke der Insel grenzt an die Irische See. Es ist deshalb nachvollziehbar, daß die protestantische Bevölkerung von Nordirland sich selbst als eine belagerte Gemeinschaft versteht.

Bei den Märschen in Portadown und anderswo geht es in Wirklichkeit um zwei verunsicherte Minderheiten, die um Raum und Sicherheit kämpfen. Der Oranier-Orden wurde 1775 in der Grafschaft Armagh während einer Welle der Gewalt zwischen Protestanten und Katholiken gegründet. Er tat sich immer dann hervor, wenn Protestanten sich bedroht fühlten. Das Bedürfnis der Oranier, in Portadown zu marschieren, ist ein Symptom dieser Unsicherheit. Reverend *Ian Paisley* sagte im Jahr 1996: „Wenn wir die Garvaghy Road nicht entlangmarschieren, ist die Reformation verloren!"
Erneut mag man darüber lächeln, aber: Paisley glaubt dies

tatsächlich. Ich mußte viele Jahre in Nordirland arbeiten (ursprünglich stamme ich aus dem Süden), um diese protestantischen Ängste ernst zu nehmen und sie zumindest bis zu einem gewissen Grad zu verstehen. Wenn die Oranier nicht marschieren dürfen, bedeutet dies für Paisley, daß ihre Freiheit von der Zustimmung der Nationalisten abhängt. Schlimmer noch, es kommt darauf an, von den Jesuiten eine Erlaubnis zu bekommen – weil wir Jesuiten nationalistische Bewohner unterstützt haben, die gegen die Märsche waren. Wenn dies die tatsächliche Situation wäre, hätte Paisley absolut Recht: Oranier haben ein Bürgerrecht, ihre religiösen und politischen Ideale zum Ausdruck zu bringen, und ein Recht zeichnet sich dadurch aus, daß man keine gesonderte Erlaubnis braucht.

Der Oranier-Orden und seine Märsche

Was aber hinter Paisleys Äußerung stand, war der Glaube, den viele aus der protestantischen Gemeinschaft teilen, daß die bürgerliche und die religiöse Stellung der Unionisten in den kommenden Jahren weiter unterhöhlt werde, genauso wie es in den vergangenen dreißig Jahren der Fall war. Sich dem Marsch bei Drumcree entgegenzustellen bedeutete, den Ort zu markieren, an dem die Protestanten ihre letzte Stellung gegen die Erosion ihrer Freiheit bezogen. Vor diesem Hintergrund war es ein Kampf, den sie gewinnen mußten.
Selbstverständlich sieht derselbe Sachverhalt völlig anders aus, wenn er aus der Perspektive der Nationalisten betrachtet wird. Wie sich Protestanten zutreffenderweise selbst als eine Minderheit auf der gesamten Insel sehen, sehen sich die Nationalisten als eine Minderheit in Nordirland, und besonders in Portadown. Von einer Gesamtbevölkerung von 24000 Bewohnern der Stadt sind ungefähr 8000 Katholiken. Sie werden weiterhin diskriminiert. Ich kenne eine Frau, die diesen Juli ihre Arbeit in einer großen Teppichfabrik aufgeben mußte, weil ihre protestantischen Arbeitskollegen sie eingeschüchtert haben. Das Unternehmen beschäftigt mehr als 90 Prozent Protestanten, obwohl sich die Firmenleitung bemüht, dies zu ändern. Nationalisten beklagen, daß sie sich in der Innenstadt nicht sicher bewegen können: Sie können es mit Sicherheit nicht tun, wenn sie nationalistische Symbole tragen.

Als ein Beispiel verweisen sie auf den Mord an *Robert Hamill*, der von einer Gruppe Unionisten im April 1997 zu Tode geprügelt wurde. Während des Angriffs saßen vier Polizisten in einem Fahrzeug auf der anderen Seite der Straße und machten keine Anstalten einzugreifen. Die Polizei gab nachher eine Presseerklärung heraus, die besagte, daß dort zwei rivalisierende Gruppen beteiligt gewesen und einige ihrer eigenen Beamten beim Einsatz verletzt worden seien. Sie gaben später zu, daß dies eine Lüge war. Nationalisten argumentieren, es sei nicht in Ordnung, daß Oranier durch das Wohngebiet der Nationalisten marschieren dürfen, solange solche Diskriminierungen andauern.
Die *Church of Ireland* (die Anglikanische Kirche in Irland) steht im Mittelpunkt des Streits um Drumcree. Der Gottesdienst der Oranier wird in deren Kirche gehalten, die Demonstrationen der Oranier finden jeweils dann auf dem Grund der Church of Ireland statt, wenn der Marsch umgeleitet wird, und viele Oranier sind Mitglieder der Kirche. Wenn sie dem Orden beitreten, schwören die Oranier, daß sie die verderblichen Irrtümer und Lehren der römischen Kirche eifrig bekämpfen und gewissenhaft römisch-katholischen Gottesdiensten und anderen Akten der Gottesverehrung fernbleiben und diese auch nicht unterstützen.

In den vergangenen Jahren hat sich der Primas der Church of Ireland, Erzbischof *Robin Eames* von Armagh, als Vermittler zwischen den beiden Seiten angeboten und die Kirche als in der Mitte zwischen zwei unversöhnlichen Gruppen festgefahren beschrieben. Die Kommentatoren haben die Church of Ireland nur zögerlich kritisiert. Für viele ist sie die Seite der Religion, die respektiert werden sollte. In den Medien gab es regelmäßige Verweise auf die „anständigen christlichen Oranier" und Verwunderung darüber, daß der Orden die Proteste in Drumcree nicht absagte, als einige der Demonstranten Steine und Brandsätze auf die RUC warfen und sogar mit scharfer Munition schossen.
Die Verwunderung der Kommentatoren war verständlich, weil viele Oranier tatsächlich „normale anständige Christen" sind, aber zugleich sind diese Oranier jahrelang durch Wohngebiete der Nationalisten von Nordirland marschiert, als andere Wege zur Verfügung standen. Meiner Meinung nach können diese Märsche ein *Ausdruck kultureller Verschiedenheit* sein, vorausgesetzt, es gibt ein gutes Verhältnis zwischen den Teilnehmern und den Menschen, die in dem Wohngebiet leben, durch das der Marsch verläuft. Wo es kein solches Verhältnis gibt, wie es in Portadown der Fall ist, sind sie eine Provokation. Mir scheint, daß sich die Church of Ireland vor Jahren von den Oraniern hätte distanzieren müssen.
Dies ist die eine Seite der Geschichte, aber es ist wichtig, andere Aspekte ebenfalls zu berücksichtigen. Sektierertum beschränkt sich offenkundig nicht auf die protestantische Gemeinschaft. Meine eigene römisch-katholische Kirche hat konfessionsverschiedenen Ehepaaren jahrelang Vorschriften auferlegt, die die religiösen Rechte der protestantischen Partner nicht geachtet haben. Was mich zweitens während der sechzehn Jahre, die ich in Portadown lebte, am meisten erzürnt hat, waren die Angriffe von katholischen Jugendlichen auf die wenigen Häuser von Protestanten im Gebiet. Drittens stammt die IRA mit ihrer destruktiven Gewalt aus dem katholischen Umfeld.

Viertens haben viele Kleriker der Church of Ireland versucht, Vorurteile der Oranier zu bekämpfen. Zu ihnen gehören *David Chillingworth*, mit dem ich während meiner Zeit in Portadown eng zusammengearbeitet habe, und *Tim Kinahan*, wie ich Mitglied der ökumenischen *Faith and Politics Group*. Reverend *David Montgomery* meint, daß der Oranier-Orden sein Recht verwirkt habe, eine christliche Organisation zu sein, wenn er durch Wohngebiete marschiert, während dies die Bewohner provoziert.

Innerhalb des Ordens selbst hat Reverend *William Bingham* – bevor die drei Kinder in Ballymoney ermordet wurden – die Demonstranten aufgefordert, die Proteste in Drumcree einzustellen, weil kein Marsch ein Menschenleben wert sei. Eine Gruppe Geistlicher der Oranier hat eine bewegende Entschuldigung abgegeben: „Wir erklären gegenüber der römisch-katholischen Gemeinschaft in Nordirland unsere tiefe Trauer, daß viele ihrer Mitglieder aus ihren Häusern vertrieben und mehrere ihrer Kirchen in Brand gesteckt wurden. Unser tiefe Scham über all dies, was angeblich im Namen des Protestantismus getan wurde, wird nicht durch die Tatsache gemildert, daß viele unserer eigenen Leute Opfer des Terrorismus sind. Der Anblick von Menschen, die versuchen, Polizisten und Soldaten zu verletzen oder zu töten, und das Einschüchtern der Familien von Polizisten hat Schande über die protestantische Gemeinschaft gebracht, besonders weil dies unter dem Vorwand geschah, den Protest des Bezirks Portadown gegen die Entscheidung der *Paraden-Kommission* zu unterstützen."

Diese Erklärung beweist die andere Seite der Medaille in Nordirland: die der Hoffnung. Wenn sich Menschen für Fehlverhalten entschuldigen, ist die einzig angemessene christliche – und menschliche – Antwort Verzeihung. Aus der Asche von Jason, Mark und Richard Quinn möge der Samen der Versöhnung aufgehen, auch wenn dies ein ungeheuer hoher Preis ist. Damit dies geschieht, müssen die Oranier lernen, daß sie nicht marschieren können, wo immer sie wollen, ohne eine Beziehung mit den Nationalisten aufzubauen, und daß ihre Identität – gewandelt und geläutert – überdauern kann, sobald sie diese Beziehung hergestellt haben.
Die Nationalisten ihrerseits müssen lernen, daß sie nicht nur Opfer sind, daß Nationalisten den Unionisten schreckliches Leid zugefügt haben, wie auch sie selbst es erlitten haben, und daß unsere einzig mögliche Zukunft in Nordirland diejenige ist, in der wir zusammen arbeiten und beten. Es mag eine überraschende Behauptung im Schatten von Drumcree und Omagh sein, aber wir sind jetzt in einer sehr viel hoffnungsvolleren Phase in Nordirland als wir es jahrelang waren. Der Hauptgrund dafür ist der Fortschritt, der in den Friedensgesprächen erreicht wurde.

Dank der Friedensgespräche in einer hoffnungsvollen Phase

Der Streit um die Märsche zeigt die Unsicherheit, die beide Gemeinschaften in Nordirland jeweils empfinden. Aber genauso wie ihre jeweilige Beziehung zueinander, hat jede Gemeinschaft eine amibivalente Beziehung zu einer äußeren Macht: die Unionisten zur britischen Regierung, die Nationalisten zur Dubliner Regierung. Die Unionisten sind auf die britische Regierung angewiesen, um ihre Stellung in Nordirland zu verteidigen und verübeln es, wenn die von ihnen geschätzte britische Regierung dies verweigert; die Nationalisten erwarten von der Dubliner Regierung, daß sie unterstützt werden. Bis 1985 hatten beide Regierungen selbst ein schwieriges Verhältnis zueinander.
Die Entstehung der gegenwärtigen Friedensbewegung kann bis zur Unterzeichnung des anglo-irischen Abkommens in jenem Jahr verfolgt werden. Dieses war wichtig, weil es zu einer allgemein anerkannten Neubeschreibung des Konflikts führte: Es war nicht länger einfach ein koloniales Problem der irischen Regierung und ein inneres Problem der britischen Regierung. Vielmehr akzeptierten beide Seiten die These der doppelten Minderheit, die das Problem der Märsche veranschaulichte. Indem es die Beziehung zwischen London und Dublin auf eine neue und positive Grundlage stellte, fügte das anglo-irische Abkommen dem Eintopf schlechter Beziehungen eine grundlegend neue Zutat hinzu.

Ein wichtiger Grund für die Veränderung der Beziehung zwischen London und Dublin war, daß beide im Jahr 1973 der Europäischen Gemeinschaft beigetreten sind. Das Abkommen kam zwölf Jahre danach zustande. Ökonomische, soziale und ideologische Bedürfnisse bestimmten die Notwendigkeit eines Wechsels.
Das anglo-irische Abkommen veränderte nicht nur die Beziehung zwischen den beiden Regierungen, es initiierte auch die Ereignisse, die zu dem Friedensabkommen in diesem Jahr führten. Innerhalb der IRA haben einige angefangen zu akzeptieren, daß die britische Regierung nicht das einzige Problem war und die Unionisten ernster genommen werden müßten. *John Hume* von der nationalistischen Partei SDLP überzeugte *Gerry Adams* von *Sinn Fein* davon, daß Gewalt nicht zum Ziel führt. Der protestantische Klerus traf sich im Geheimen mit Mitgliedern von Sinn Fein und überzeugte sie davon, daß die Unionisten an der Verpflichtung, Teil des Vereinigten Königreichs bleiben zu sollen, selbst festhalten und diese nicht etwas ist, das ihnen von Großbritannien aufgezwungen wurde.
Zur gleichen Zeit nahm es das Ausmaß der Gewalt von Loyalisten, der angeblich teilweise von den britischen Sicherheitskräften nachgeholfen wurde, mit dem Ausmaß der Gewalt der IRA auf. Präsident *Clinton* spielte eine überaus wichtige Rolle, weil er der IRA versprach, daß er faire Forderungen nach Gleichheit unterstützen wolle. Zum ersten Mal war die IRA davon überzeugt, daß sie möglicherweise von einer britischen Regierung Gerechtigkeit erhalten und in Zukunft mit gewaltfreien Mitteln für ihr Ziel eines Vereinigten Irlands arbeiten könnten. Auf der Seite der Loyalisten traten neue politische Führer wie *Davvy Ervine* und *Billy Hutchinson* auf, die gesehen hatten, wie die protestantische Arbeiterklasse in der Vergangenheit von Ian Paisley mißbraucht wurde, und die entschlossen waren, sich in Zukunft nicht so mißbrauchen zu lassen.

All dies war wichtig. Aber es gab einen entscheidenden Faktor beim Abschluß des Abkommens vom 10. April diesen Jahres: die neue britische Regierung unter *Tony Blair*. Blair hafteten nicht wie *Margaret Thatcher* Restbestände des Imperialistischen an, sein Stil war es, mehr auf Konsens als auf unumschränkte Macht aus zu sein, und er hatte eine große

Mehrheit im Unterhaus. Persönlich wohnte er den Verhandlungen an den letzten drei Tagen bei. Seine Gegenwart reichte zusammen mit mehreren mitternächtlichen Telephonanrufen von Präsident Clinton aus, um fast alle Parteien, Nationalisten und Unionisten, zur Zustimmung zu bewegen. Die Ausnahmen waren Ian Paisleys *Democratic Unionist Party*, und die kleineren *UK Unionists*, deren Vorsitzender *Robert McCartney* ist, und ein anderes prominentes Mitglied *Conor Cruise O'Brian*, der früher ein Mitglied der Labour-Regierung im Süden war. Das Abkommen war ein wundervoller Moment: Jahrelang mußte man auf es warten, aber nichtsdestoweniger war die Stunde der Geburt großartig.

Das Abkommen ist ein kompliziertes Dokument, aber sein Kern ist schlicht: Keine politischen Entscheidungen dürfen ohne eine Mehrheit von beiden, Nationalisten und Unionisten, gefällt werden. Es richtete eine Versammlung in Nordirland mit Nord-Süd-Strukturen ein, innerhalb derer Abgeordnete der Versammlung mit der Dubliner Regierung zusammenarbeiten werden. Diese Strukturen werden noch einige Monate ausgesetzt, aber wenn sie Gültigkeit besitzen, werden die meisten aller politischen Entscheidungen in Nordirland von dieser Versammlung getroffen werden. Bereiche wie das Polizeiwesen bleiben dem Parlament in London vorbehalten. Alle Parteien verurteilten die Anwendung von Gewalt zur Erlangung weiterer politischer Ziele.

Es gab *mehrere Hürden bei der Umsetzung des Abkommens.* Eine war das Referendum am 22. Mai, aber 71 Prozent der Bevölkerung von Nordirland und fast 95 Prozent der Bevölkerung des Südens entschieden sich zu seinen Gunsten. Das ergibt für die ganze Insel ein Ergebnis von 85 Prozent Zustimmung. Eine zweite waren die Wahlen zur Versammlung, die im Juni abgehalten wurden. Die Frage war hier, wie viele Unionisten *David Trimbles* Pro-Haltung unterstützen würden. Schließlich erhielt er eine schwache Mehrheit, die aber ein sinnvolles Arbeiten erlaubt. Eine dritte Hürde war der Marsch der Oranier in Drumcree. Zwischenzeitlich war nicht auszuschließen, daß der Oranier-Orden 85000 Leute aufrufen könne, um nach Drumcree zu marschieren. Dies war viele Jahre lang für eine Reihe britischer Regierungen eine Herausforderung. In diesem Jahr blieb die britische Regierung zum ersten Mal unnachgiebig. Aber ihre Aufgabe wäre viel schwieriger gewesen, hätte es nicht den Mord an Jason, Mark und Richard Quinn und die daraus folgende Unruhe gegeben, die innerhalb des Oranier-Ordens entstand.

Noch ist nicht alles gewonnen. Im Juli warfen Dissidenten der Republikaner in einige Geschäfte in Portadown Brandsätze. Anfang August zündeten sie eine 500 Pfund schwere Bombe in Banbridge und zerstörten außerdem einige Geschäfte in Belfast. Sogenannte Strafaktionen werden weiterhin sowohl von Republikanern als auch von Loyalisten durchgeführt – mehr als 50 auf jeder Seite alleine in diesem Jahr. Durch einen Autobombenanschlag der „Real-IRA" in Omagh kamen Mitte August 28 Menschen ums Leben, 220 Menschen wurden verletzt.

Die Reform der RUC ist eine große Streitfrage. Der Oranier-Orden und die nationalistischen Anwohner sind sich mit Blick auf Drumcree noch nicht einig, aber die *Apprentice Boys* – eine den Oraniern vergleichbare Gruppe – und örtliche Anwohner konnten sich über einen Marsch in Derry einigen. Die Kirchen bleiben getrennt. Aber überall sieht die Zukunft für Nordirland freundlicher aus als zu irgendeinem Zeitpunkt in den vergangenen dreißig Jahren. Vielleicht kommt bald der Tag, an dem wir Iren lieber Frieden schließen als Krieg führen.

Brian Lennon

„Flexibel reagieren können"

Ein Gespräch mit dem Unternehmer Oskar D. Biffar

An Existenzgründer und „neue Unternehmer" werden derzeit hohe Erwartungen herangetragen; nicht zuletzt die Hoffnung, daß sie neue Arbeitsplätze schaffen. Über den viel beschworenen Unternehmergeist, die Rolle des Unternehmers und eine neue Unternehmenskultur sprachen wir mit Oskar D. Biffar, Seniorchef des gleichnamigen Unternehmens, das Türen herstellt. Mit 220 Mitarbeitern im Werk und weiteren 180 Mitarbeitern in der Vertriebsorganisation erwirtschaftet es einen jährlichen Außenumsatz von 115 Millionen Mark. Biffar ist Mitglied des Vorstandes des Bundes Katholischer Unternehmer (BKU). Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Biffar, Unternehmer braucht das Land, fordern Politiker quer durch fast alle Parteien. Daneben findet sich in der Öffentlichkeit jedoch auch das Bild vom Buhmann, der nur den Gewinn seines Unternehmens im Blick hat und diesen mit schonungsloser Rationalisierung, Massenentlassungen und fehlender Steuermoral zu maximieren versucht. Wie geht ein mittelständischer Unternehmer mit solchen Erwartungen um?

Biffar: Das Bild des Unternehmers in unserer Gesellschaft ist sicherlich zwiespältig, mal positiver mal negativer besetzt. Aufschlußreich dazu sind verschiedene Untersuchungen, bei

denen sich ein großer Unterschied zeigte, je nachdem, ob allgemein oder nach der Einschätzung des einzelnen, bekannten Unternehmers gefragt wurde. Der einzelne Unternehmer, mit dem die Befragten in Kontakt standen, kam dabei immer viel besser weg. Sieht man aber einmal von ein paar schwarzen Schafen ab, die es unter Unternehmern ebenso wie in jeder Berufsgruppe gibt, so scheint mir ein Großteil der Kritik vor allem aus einem mangelnden Verständnis für die Funktionsgesetze der Marktwirtschaft herzurühren. Mir begegnen oft große Mißverständnisse über die Aufgabe des Unternehmers. Diese besteht zuallererst darin, seinen Kunden ein gutes Produkt, eine gute Dienstleistung zu bieten. Und natürlich muß er auch sein Unternehmen weiterbringen, fortentwickeln.

HK: Wo heute in der Öffentlichkeit Kritik an *den* Unternehmern geübt wird, steckt weniger ein ideologisches Feindbild dahinter als vielmehr der Vorwurf, viele Unternehmer reagierten auf den härteren Wettbewerb zu schnell und zu einseitig nur mit Entlassungen. Trifft diese Kritik in gleichem Maße kleine, mittelständische und Großunternehmen?

Biffar: Das sollte man zunächst ganz nüchtern sehen. Wenn ich als Unternehmer keine Aufträge bekomme, muß ich mich eben entscheiden. Denn beim Verzicht auf Entlassungen droht unter Umständen der Konkurs in wenigen Jahren. Und dann bin ich meiner Aufgabe als Unternehmer auch nicht gerecht geworden. Die Großindustrie ist genauso wie die kleinen und mittleren Unternehmen von der Auftragslage abhängig. Sicherlich aber sind in den letzten Jahren in deutschen Unternehmen auf allen Ebenen auch Fehler gemacht worden. Entlassungen müssen immer die ultima ratio sein.

„Heute ist besonders die Eigenverantwortung der Mitarbeiter gefordert"

HK: Welche Alternativen zur Entlassung hätten sich angeboten?

Biffar: Es gibt immer und immer mehr Mitarbeiter, die, wenn sie es sich finanziell leisten können, bereit sind, für eine gewisse Zeit, eben auch über eine Rezessionsphase hinweg, etwa nur halbtags zu arbeiten. Natürlich ist hierfür Überzeugungsarbeit, sind Klärungs- und Diskussionsprozesse nötig. In bezug auf eine größere Arbeitszeit-Flexibilität bremst oft das mittlere Management. Vor allem aber haben auch die Flächentarifverträge viel an Flexibilität verhindert. Glücklicherweise ist hier aber doch eine Lockerung zu beobachten.

HK: Nicht nur das Bild des Unternehmers in der Öffentlichkeit ändert sich. Auch firmen- und betriebsintern definieren sich heute Unternehmer anders als früher. Das Modewort Unternehmenskultur etwa steht für diese Entwicklung. Haben sich Selbstverständnis, Funktion und Rolle des Unternehmers verändert?

Biffar: Im Zentrum steht heute die Überzeugung, daß langfristig Unternehmen nur in der partnerschaftlichen Zusammenarbeit zwischen Unternehmer und Mitarbeitern erfolgreich sein können. Partnerschaftlich müssen die Unternehmensziele vereinbart werden. Für ihre Umsetzung ist aber besonders die Eigenverantwortung der Mitarbeiter gefordert. Hier gab es in den letzten Jahren sicherlich eine Weiterentwicklung. Früher standen Unternehmer viel stärker in einem direktiven Verhältnis zum Mitarbeiter. Heute wird innerhalb der Unternehmen viel mehr Verantwortung an die Mitarbeiter weitergegeben, werden viel mehr Entscheidungen nach unten delegiert. Mir war es daher auch wichtig, diesen Einstellungswandel hin zu einem partnerschaftlichen Miteinander schon 1971 mit einer Kapitalbeteiligung meiner Mitarbeiter am Unternehmen zu manifestieren.

HK: Was hat sich damit konkret auch in der Betriebsstruktur und -organisation mittelständischer Unternehmen geändert?

Biffar: Die Mitarbeiter sind selbstbewußter und eigenständiger geworden. Ein Beispiel für diese neue Unternehmenskultur oder einen neuen Führungsstil der Unternehmer ist die Gruppenarbeit, die heute in der Industrie häufig praktiziert wird. Das heißt, autonome Gruppen von Mitarbeitern entscheiden selbst über ihre Arbeitszeit, den Arbeitsaufwand zur Erledigung ihrer Aufgaben, darüber, welche und wieviel Mittel aufzuwenden sind, über Abläufe und Gestaltung von Arbeitsplätzen. Mitbestimmung am Arbeitsplatz ist heute in vielen Betrieben selbstverständliche Praxis. Im Übrigen ist dies auch der einzige Weg, um bei dem hohen Lohnniveau in Deutschland erfolgreich und rationell zu produzieren. In einer Gruppe von 6 bis 15 Mitarbeitern müssen wenigstens 80 Prozent mitdenken und sich voll verantwortlich fühlen.

HK: Welche Rolle hat der Unternehmer in einem solchermaßen dezentral organisierten Betrieb und Produktionsprozeß?

Biffar: Der Unternehmer ist in erster Linie Koordinator und – zugegeben auch ein Modewort dieser neuen Unternehmenskultur – ‚Coach' seiner Führungskräfte. Er muß heute sehr viel mehr mit seinen Mitarbeitern sprechen, muß viele Ideen und Vorstellungen aufeinander abstimmen und zu einem Ganzen zusammenführen. Schon bei der Jahresplanung für Produktion, Verkauf und alle anderen Betriebsbereiche besteht heute ein viel größerer Koordinierungsbedarf. Selbstverständlich aber muß der Unternehmer nach wie vor, bevor sich ein Betrieb überhaupt in einen solchen Planungsprozeß begeben kann, die generelle Zielrichtung vorgeben.

HK: Gerade mit Verweis auf die auch im europäischen Vergleich niedere Selbständigenquote in Deutschland appelliert die Politik schon fast penetrant an Unternehmergeist, an den Mut vor allem auch junger Unternehmer und Existenzgründer. Sind hier die Erwartungen, gerade was Effekte auf den Arbeitsmarkt betrifft, nicht doch zu hoch gesteckt?

Biffar: Dieser Appell ist berechtigt. Im Vergleich zu den 60er und 70er Jahren ist die Selbständigenquote in Deutschland deutlich zurückgegangen. Jeder aber, der sich heute selbständig macht, bietet die Chance, mit dem Aufbau eines Unternehmens auch Arbeitsplätze zu schaffen. Zum Beispiel im Franchising (einem Vertriebssystem, bei dem der Franchise-Geber dem Franchise-Nehmer das Know-how zur selbständigen Führung eines Betriebes überträgt und arbeitsteilig z. B. Produktlieferung oder überregionale Werbung übernimmt), hat sich gezeigt, daß nach drei bis vier Jahren im Durchschnitt bis zu sieben Angestellte auf einen selbständigen Franchise-Nehmer kommen. Allein im Franchising kann man derzeit von jährlich 20000 Neugründungen ausgehen. Noch mehr Arbeitsplätze entstehen bei den jungen Unternehmen im Bereich Biotechnik, Medizintechnik, Informatik, vor allem der Softwareentwicklung. Dort sind in jüngster Zeit sehr viele Betriebe gegründet wurden, die momentan auch über gewaltige Steigerungsraten verfügen. Fachleute sprechen angesichts dieser Entwicklung von einem Gründungsboom, wie es in Deutschland seit 1890 keinen mehr gab.

„Neugründungen sind oft nicht gut genug finanziert"

HK: Einerseits ist von einem Gründungsboom die Rede. Anderseits wird geklagt, daß beispielsweise die deutschen Hochschulabsolventen zu einem Großteil Anstellungen in Großunternehmen oder auch in der öffentlichen Verwaltung der Selbständigkeit allemal vorziehen. Auch die häufigen Nachfolgeprobleme, der oft schwierige Generationenwechsel in kleineren oder mittleren Familienunternehmen, gelten als Indikatoren für fehlenden Unternehmergeist in Deutschland. Gibt es hier so etwas wie ein Mentalitätsproblem?

Biffar: Man darf nicht außer acht lassen, daß in den vergangenen zwanzig bis dreißig Jahren die Unternehmer vom Staat wirklich nicht besonders gut behandelt wurden. Das betrifft zum einen die Steuerbelastung. Insbesondere für Personengesellschaften oder kleinere Mittelständler haben sich die Steuern, von der Gewerbesteuer über die Einkommenssteuer bis hin zur Kirchensteuer, auf eine Belastung von über 70 Prozent addiert. Dies war natürlich für viele potentielle Unternehmensgründer abschreckend, vor allem wenn sie an das Risiko einer Unternehmensgründung dachten. Etwa 50 Prozent der Neugründungen sind wirtschaftlich nicht erfolgreich und scheitern. Eine Ausnahme bildet dabei das Franchising, wo nur etwa sieben Prozent der Neugründungen wirtschaftlich nicht überleben können. Allerdings handelt es sich hierbei um erprobte Geschäftsideen, die andernorts nur neu praktiziert werden.

HK: Woran liegt es, wenn die Hälfte aller Neugründungen nicht lebensfähig ist? Liegt es an Ideen, die nicht tragen? Stimmt in vielen Fällen das Unternehmenskonzept oder zumindest die Finanzierung nicht? Wie könnte eine verbesserte Risikoabsicherung aussehen?

Biffar: Meistens sind Neugründungen nicht gut genug finanziert, um flexibel auf Auftragslage und Marktsituation reagieren zu können. Es fehlen die finanziellen Mittel, um bei Bedarf das Geschäftsfeld zu verändern. Ich mußte beispielsweise in jeder Rezessionsphase tiefgreifende Veränderungen in meinen Unternehmen, sowohl bei der Produktion als auch in Verkauf und Vertrieb, vornehmen. Solche Umstellungen kosten aber viel Geld. Dieses muß zuvor verdient, beziehungsweise darf nicht vorher weggesteuert worden sein. Zum anderen haben wir eben in fast allen Bereichen einen massiven Wettbewerb, der den Anteil des Gewinns am Umsatz extrem niedrig hält. In Frankreich, in England, in Amerika sind die Renditen, der Prozentsatz des Gewinns vom Umsatz wesentlich höher, meist doppelt so hoch wie in Deutschland.

HK: In diesem Wettbewerb müssen sich allerdings doch auch die Unternehmensgründungen in den boomenden Bereichen behaupten...

Biffar: Die Unternehmensgründungen in den Bereichen Biotechnik oder Software haben sehr hohe Deckungsbeiträge. Sie können bei ihren neuen und sehr nachgefragten Produkten die Preise so hoch ansetzen, daß zwischen Herstellungskosten und Verkaufspreis eine so große Spanne bleibt, daß die hohe Besteuerung nicht in dem Maße stört. Außerdem hat sich mittlerweile für die Unternehmen die Steuerlast ja auch etwas gesenkt. Trotzdem, beispielsweise nur 20 Kilometer weiter von hier entfernt, in Frankreich, haben wir nur 35 Prozent Höchstbesteuerung für gewerbliche Einkommen.

HK: Für eine breite Öffentlichkeit entziehen sich viele Unternehmen aber sowieso den Steuern, die sie nach Gesetz und auf dem Papier zu zahlen hätten. Ist dieser Vorwurf begründet?

Biffar: Er trifft für Betriebe mittlerer Größe in keinem Fall zu. Die Prüfung durch das Finanzamt ist intensiv und wird lückenlos alle drei bis vier Jahre durchgeführt. International operierende Großunternehmen können im Ausland versteuern. Auch die Kleinen entziehen sich zum Teil, müssen sich sogar entziehen. Wenn sie völlig korrekt ihre Steuern bezahlen müßten, könnten viele gar nicht überleben. Die mittleren Unternehmen sind in jedem Fall die eigentlichen Zahler. Ansonsten darf nicht vergessen werden, daß die derzeit viel diskutierten sogenannten Steuerschlupflöcher vom Staat ja so gewollt sind, um etwa den Wohnungsbau im Osten oder den Schiffsbau zu fördern. Kleinere und mittlere Unternehmer können überdies die Möglichkeit zur Abschreibung von Investitionen außerhalb des Unternehmens meist gar nicht nutzen. Sie müssen das, was nach der Steuer bleibt, dringend wieder in den Betrieb reinvestieren.

HK: Sucht man nach den Ursachen für den nur lauen Gründergeist in Deutschland, wird gerne ein Bonmot des Bundespräsidenten zitiert: Auch der mittlerweile milliardenschwere

Softwareunternehmer *Bill Gates* wäre in Deutschland schon an der Gewerbeaufsicht gescheitert. Erstickt bei uns unternehmerische Initiative tatsächlich im Dschungel staatlicher Vorschriften und Regelungen oder ist dieses Lamento nicht überzogen?

Biffar: Nein, in Deutschland gibt es in vielfacher Hinsicht eine übertriebene Regelungswut. Das reicht von der Gewerbeaufsicht bis hin zu den Berufsgenossenschaften. Natürlich muß jeder Arbeitsunfall vermieden werden, aber manchmal geht es bei den Regelungen wirklich nur um l'art pour l'art. Am unbefriedigendsten ist aber die Arbeitsgesetzgebung. Das Arbeitsrecht in Deutschland ist völlig unberechenbar. Es bräuchte ein Arbeitsgesetzbuch statt des reinen Richterrechtes. Auch wenn jetzt der Kündigungsschutz etwas gelockert ist, kann man sich in Deutschland nach wie vor leichter scheiden lassen als einem Mitarbeiter kündigen. Ein so umfassender Kündigungsschutz verhindert aber Neueinstellungen. Natürlich kann man sich über die Kündigungspraxis in den USA streiten, aber ebenso schnell wie dort gekündigt wird, wird auch wieder eingestellt. Im Durchschnitt sind die meisten Arbeitslosen ja nur wenige Monate ohne Anstellung. Dies ließe sich noch beschleunigen, wenn das Risiko für die Unternehmer gesenkt würde: durch weitere Möglichkeiten zu begründet befristeten Arbeitsverhältnissen, auch mehrmals hintereinander

HK: Gibt man mit solchen Forderungen nicht auch Standards auf, die auch den Erfolg der deutschen Wirtschaft mitbestimmt haben?

Biffar: Wenn im Tarifvertrag steht, daß die Kommunionanzüge der Kinder der Mitarbeiter vom Unternehmen bezahlt werden müssen, ist dies ebenso antiquiert wie das Weihnachtsgeld. Solche Regelungen stammen aus Zeiten, in denen die Arbeitnehmer beispielsweise nicht in der Lage waren, etwas für Weihnachten anzusparen. Sie können heute doch wirklich abgeschafft werden. Generell müssen Lohn und Gehalt viel übersichtlicher gestaltet werden, auch in Abhängigkeit vom Ertrag des Unternehmens. In meinem Unternehmen sind 10 Prozent des Einkommens der Mitarbeiter abhängig vom Erreichen der gemeinsam gesetzten Ziele: Wird das Ziel erreicht, gibt es 100 Prozent, wird es überschritten entsprechend mehr. Wenn das Ziel aber unterschritten wird, können die Einkommen bis auf 90 Prozent absinken. Die Unternehmen können doch nur verteilen, was vorher erwirtschaftet wurde.

„Das Eigenkapital der Unternehmen ist in Deutschland zu gering"

HK: Bei schwieriger Auftragslage sind dann die Mitarbeiter doppelt getroffen: von dem geringeren Lohn und dem drohenden Arbeitsplatzverlust…

Biffar: Jeder Bauer, jeder Handwerker hat dieses Risiko zu tragen, warum nicht auch die Arbeitnehmer in der Industrie. Wenn der Unternehmer keine Möglichkeit hat, zusätzliche Kosten auf den Preis seiner Produkte aufzuschlagen – in vielen Jahren ist dies bei uns ja gut gegangen, wenn man die Langzeitfolge, den Arbeitsplatzabbau, nicht berücksichtigt –, bleibt ihm eigentlich gar nichts anderes übrig, als die Löhne zu senken oder zu entlassen. Entscheidend bleibt, der Unternehmer kann nicht mehr ausgeben, als er eingenommen hat. Und es ist ja wirklich gerade bei den mittleren Unternehmen nicht so, daß sie maßlos verdienen. Der Eigenkapitalanteil der deutschen Unternehmer liegt bei etwa 20 Prozent, in der Bauindustrie noch tiefer. Dieses Geld ist schnell verspielt. Entsprechend häufig kommt es ja auch zu Pleiten.

HK: Ist demnach, sieht man einmal von einigen wenigen Branchen ab, die Unternehmerei also vor allem wegen der staatlichen Vorgaben nicht attraktiv? Spielt so etwas wie eine bestimmte Mentalität gar keine Rolle?

Biffar: Ob bei uns wirklich so wenig Gründer- und Unternehmergeist herrscht – ich wäre mit dieser Einschätzung heute vorsichtig. In jedem Fall war dies lange Zeit so. Zu einem Teil hat auch unser Wohlfahrtsstaat zur Herausbildung einer falschen Mentalität geführt. Man verläßt sich einfach in vielerlei Hinsicht auf den Staat. Eine solche Mentalität fördert natürlich nicht gerade unternehmerische Aktivität. Rundumversorgung behindert unternehmerischen Elan. Jeder Mensch aber, der für sich sorgen muß, tut dies auch. Und jeder Mensch ist von Natur aus Unternehmer: Konkret ist er Unternehmer, wenn er sich ein Haus baut, er ist es, wenn er sich versichert, er ist es immer dort, wo er mögliche Risiken sieht und selbständig damit umgeht. Im Großunternehmen oder als Beamter hat er aber wenig Entscheidungsmöglichkeiten, sein unternehmerischer Drang verkümmert.

HK: Ist mit dieser Diagnose nicht in erster Linie auch das Bildungssystem herausgefordert? Wer soll aus den Deutschen sonst das in Appellen beschworene Volk von Unternehmern machen?

Biffar: Es ist natürlich problematisch, wenn diese Bildung beispielsweise von Lehrern wahrgenommen wird, die diesen Beruf ergriffen haben, weil sie gerade in diesem eine totale Versorgung bis zur Pension sehen. Sollten gerade sie unternehmerisches Risiko als etwas Erstrebenswertes vermitteln können? Überdies kommt, unverständlich genug, in den Schulen und Lehrplänen das Thema Wirtschaft ja ohnehin nicht vor. Es müßte aber ein Grundfach sein wie Deutsch oder Mathematik. In der universitären Ausbildung müßte es mehr noch um das Handwerkszeug des Unternehmers gehen. Der Unternehmer muß sich ja in einer gerade auch rechtlich immer differenzierteren und komplizierteren Geschäftswelt zurechtfinden. Es genügt schon lange nicht mehr, eine gute Idee zu haben.

HK: Was macht den erfolgreichen Unternehmer aus, solides Handwerk und Basiswissen? Lassen sich mit der richtigen Ausbildung innovative und kreative Unternehmer ‚ma-

chen'? Welchen Anteil haben Ihrer Erfahrung nach persönliches Charisma und Intuition?

Biffar: Natürlich muß man, wenn man sich selbständig macht, zunächst eine Idee haben. Es gehört aber auch eine Menge Stehvermögen und Disziplin dazu. Vor allem aber muß man rechnen und auch ausrechnen können, ob genügend Geld da ist. Auch wenn heute durch staatliche Mittel beim Start sehr geholfen wird, Eigenkapital durch die Eigenkapitalhilfe aufgebaut und weiterentwickelt werden kann. Freilich ist auch gerade in der Gründungsphase sehr viel persönlicher Einsatz notwendig. Kreativität benötigt der Unternehmer aber besonders, um sein Unternehmen immer wieder anpassen zu können. Wer mit einer Idee und seiner Neugründung frisch den Markt betritt, sieht sich plötzlich noch einmal vor ganz neue, unerwartete Herausforderungen gestellt. Wieder und wieder müssen neue Ideen entwickelt werden. Ob diese Kreativität aber anerzogen werden kann – da bin ich skeptisch. Gleichzeitig habe ich schon so viele in ihrer Mentalität völlig unterschiedliche Unternehmer erlebt, die alle auf ihre Weise erfolgreich waren. Deshalb bin ich sehr mißtrauisch gegenüber angeblichen Erfolgsrezepten und Königswegen.

HK: Mit dem Ruf nach neuen Unternehmern ist meist auch der Appell an ihre gesellschaftliche Verantwortung verbunden. Wofür und gegenüber wem ist der Unternehmer verantwortlich?

Biffar: Zunächst einmal trägt jeder Unternehmer unabhängig von persönlichen Überzeugungen und Einstellungen die Verantwortung für den Erhalt und die Weiterentwicklung seines Unternehmens. Das schließt die Verantwortung für die Mitarbeiter ein, die in größtmöglicher Eigenverantwortung agieren sollen. Der Unternehmer trägt die Verantwortung, daß die Zusammenarbeit in seinem Unternehmen partnerschaftlich erfolgt. Er ist natürlich auch verantwortlich für einen sparsamen Umgang mit Ressourcen, und zwar in doppelter Hinsicht: bezüglich des Betriebsertrages, aber auch in bezug auf die Umwelt. Auch hier gilt, was ein früherer Bundespräsident einmal unübertroffen einfach formuliert hat: Qualität ist das Anständige.

HK: Was zeichnet den ‚anständigen' Unternehmer gegenüber dem ‚unanständigen' aus? Was veranlaßt ihn, sich anständig zu verhalten?

Biffar: Ein anständiger Unternehmer macht in der Führung seiner Mitarbeiter keine groben Fehler. Da mag man sich im Einzelfall einmal täuschen, einen Mitarbeiter falsch einschätzen. Der Unternehmer wird sich schon deshalb anständig verhalten, weil er anderenfalls umgehend die Quittung erhält: Sei dies, daß sich seine Mitarbeiter mit Dienst nach Vorschrift begnügen, sei es, daß sie gar den Produktionsprozeß sabotieren. Wenn Mitarbeiter schlecht behandelt werden, schlagen sie völlig verständlich in irgendeiner Form zurück. Für den Unternehmer lohnt sich dies nicht. Es gibt auch Unternehmer, die wegen ihres unmöglichen Führungsstils 20 Prozent mehr Lohn zahlen müssen, um ihre Mitarbeiter bei der Stange zu halten.

HK: Auf der einen Seite scheint, nimmt man die Zahl der Tagungen, der Seminar- oder Fortbildungsangebote und Publikationen zum Maßstab, ein enormes Interesse an Unternehmensethik zu bestehen. Auf der anderen Seite heißt es mit Verweis auf ökonomische Sachzwänge immer wieder, ein einzelnes Unternehmen könne auf solche betriebsfremden Gesichtspunkte gar keine Rücksicht nehmen. Kann es sich ein kleinerer oder mittelständischer Unternehmer in seinem Alltagsgeschäft überhaupt leisten, dem Thema Unternehmensethik größere Bedeutung beizumessen?

Biffar: Das Verhältnis ist gerade umgekehrt. Ohne das was heute modisch unter der Überschrift ethisches Verhalten des Unternehmers gefaßt und diskutiert wird, läßt sich ein Unternehmen gar nicht führen. Eben weil die Mitarbeiter sonst nicht mitspielen. Gott sei Dank ist es heute so, daß Mitarbeiter sich die Freiheit nehmen, zu gehen. Der unternehmerische Erfolg aber hängt von den Mitarbeitern ab. Kurzfristig mag sich ein Unternehmer Regelverletzungen erlauben können, langfristig nicht. Der Unternehmer muß sich aus wirtschaftlichen Gründen anständig verhalten. Keinesfalls ist derjenige erfolgreicher, der beispielsweise schwierige Situationen von Mitarbeitern ausnützt, der rücksichtslos Lieferanten über den Tisch zieht oder seine Kunden betrügt.

„Auch der Unternehmer kann sein Geld nur einmal ausgeben"

HK: In der unternehmensethischen Diskussion der letzten Jahre haben sich zwei einander gegenüberstehende Positionen herausgebildet. Die eine setzt stärker auf die Eigenverantwortung, Selbstverpflichtung und Selbstkontrolle des Unternehmers, die andere stärker auf Orientierung und Kontrolle durch Regeln und Gesetze. Wieviele Regeln und Gesetze braucht der ‚anständige' Unternehmer bezüglich der verschiedenen Verantwortungsbereiche? Ab wann wirken diese im Unternehmensalltag kontraproduktiv?

Biffar: Im konkreten Geschäftsalltag verhindern zu viele Regeln und Gesetze oft flexibles Reagieren. Die Bindung an diese ist vor allem unheimlich zeitinvestiv. Es ist heute für den einzelnen Unternehmer beispielsweise unmöglich, das Arbeitsrecht oder auch das Wettbewerbsrecht zu übersehen. Schon für seine Werbung muß er immer erst den Rechtsanwalt fragen, was er machen darf und was nicht. Und fragt er vier Rechtsanwälte, bekommt er auch vier verschiedene, oft gegensätzliche Antworten. Diese Zeit fehlt wiederum, um sich kreativ mit neuen Produkten zu beschäftigen. Auch hier sollte einfach wieder mehr Vertrauen in die Eigenverantwortung des einzelnen gelegt werden.

HK: Gerade der BKU mahnt seine Mitglieder immer wieder, auch die außerbetriebliche Verantwortung des Unter-

nehmers zu sehen, seine gesamtgesellschaftliche Verantwortung oder – mit den Worten der katholischen Soziallehre – seine Gemeinwohlverpflichtung. Haben die deutschen Unternehmer hier Nachholbedarf?

Biffar: Sicherlich sollte hier mancher Unternehmer aktiver sein. In Amerika etwa ist in der Unternehmerschaft das Verantwortungsgefühl für die Gesamtgesellschaft, für die Gemeinde etwa, in der sein Unternehmen beheimatet ist, sehr viel ausgeprägter. Auch die Verpflichtung, den wirklich Schwachen in der Gesellschaft helfen zu müssen, besitzt dort größere Selbstverständlichkeit.

HK: Das Gemeinsame Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen betont, Unternehmer, die sich mit ihrem Kapitaleinsatz und ihrer Entscheidungsfreudigkeit den Risiken des Wettbewerbs aussetzten und dabei Arbeitsplätze und Güter schaffen, verdienten auch unter ethischen Gesichtspunkten hohe Anerkennung. Dennoch beklagte die Unternehmerseite besonders während des dem Gemeinsamen Wort vorgeschalteten Konsultationsprozesses eine für viele kirchliche Mitarbeiter, Verbandsangehörige und auch Führungskräfte typische Mißachtung der Leistung und Bedeutung der Unternehmer. Besteht nach wie vor ein Unverhältnis zwischen Unternehmerschaft und Kirche?

Biffar: Hier ist kein pauschales Urteil möglich. Es gibt Kirchenleute, die immer den Gesamtkomplex des marktwirtschaftlichen Geschehens, die ökonomischen Zusammenhänge im Blick haben. Anderen aber fehlt hier jedes Verständnis. Es wäre in jedem Fall sehr hilfreich, wenn auch Theologen in ihrer Ausbildung ein paar ökonomische Grundbegriffe vermittelt bekämen. Für Bischöfe, die demonstrieren, weil ein Betrieb wegen fehlender Aufträge geschlossen werden muß, fehlt mir jegliches Verständnis. Was soll der Unternehmer denn tun, wo das Geld hernehmen?

HK: Dieser Bischof würde mit einigem Recht einwenden, daß es seine Aufgabe ist, auf der Seite derer zu stehen, die bei einem solchen Prozeß die eindeutig Schwächeren, die Verlierer sind, die keinen Einfluß auf die Entscheidung haben…

Biffar: Was bewirkt die Kirche mit solchen Interventionen und Demonstrationen? Ihre Energie sollte lieber einfließen in Überlegungen, wie und wo neue Arbeitsplätze geschaffen werden können. Die Kirchen könnten auch die Mitarbeiter auffordern, selbst tätig zu werden, flexibel auf ihre Situation zu reagieren. Sie könnte die Mitarbeiter ermutigen, auch selbst dafür zu sorgen, einen neuen Arbeitsplatz zu finden, einen neuen Beruf zu suchen, an einen anderen Ort zu wechseln, sich selbständig zu machen. Ich bin fest davon überzeugt: Arbeit gibt es genug. Und es gibt so viele Geschäftsideen, die man mit relativ geringem Kapital aufgreifen kann. Es gibt aber sicherlich auch auf der Seite der Unternehmer Defizite. Sie müßten sich und ihre Betriebe viel stärker noch kirchlichen Kreisen öffnen, um mehr Verständnis für das Funktionieren von Unternehmen, für die Aufgabe und Rolle des Unternehmers zu wecken.

Schutz des Glaubens?

Kritische Rückfragen eines Dogmatikers

Im letzten Heft veröffentlichten wir das päpstliche Schreiben „Ad tuendam fidem", in dem das kirchliche Lehrrecht ergänzt wird (HK, August 1998, 426ff.). Mit dem Kommentar der Glaubenskongregation zu diesem Schreiben befaßt sich im folgenden Beitrag der Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann. Er plädiert dafür, die Menschlichkeit und Geschichtlichkeit kirchlichen Lehrens voll ernstzunehmen.

Am 30. Juni 1998 wurde ein „Motu proprio" Papst Johannes Pauls II. mit dem Titel „Ad tuendam fidem" (Um den Glauben zu verteidigen) veröffentlicht. Dieses Schreiben, mit dem das geltende Kirchenrecht im Hinblick auf Lehrfragen geändert wird, wurde von einem Kommentar der Glaubenskongregation begleitet – unterzeichnet von Kardinal *Ratzinger* und dem Sekretär der Kongregation, Erzbischof *Bertone* –, der die Inhalte der Änderung in sich und anhand von Beispielen erläutert. Beide Dokumente sind von außerordentlicher Bedeutung für Theologie und Kirchenpolitik.
Die Glaubenskongregation hatte seit 1984 an dem Text einer „professio fidei" und einem zusätzlichen Treueid gearbeitet, die schließlich 1989 veröffentlicht wurden (vgl. AAS 81 [1989] 104–106). Die professio fidei ist – den begleitenden Rechtsbestimmungen zufolge – von Bischöfen, Generalvikaren, Offizialen, Pfarrern, Kirchenrektoren, Ordensoberen, Seminar- und Universitätsprofessoren, Weihekandidaten für Diakonat und Presbyterat abzulegen, der Treueid nur von den Nicht-Bischöfen. Für Bischöfe war bereits 1987 eine eigene Eidesformel in Kraft gesetzt worden.
Die professio fidei besteht aus dem nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis und drei Zusätzen. Der erste

und der dritte Zusatz sind durch Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils abgedeckt. Der erste Zusatz spricht von jenen Glaubensinhalten, die „von der Kirche entweder in einem feierlichen Urteil oder durch das ordentliche und universale Lehramt als göttlich geoffenbart zum Glauben vorgestellt" werden. Im dritten Zusatz wird „religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes" gegenüber den Lehren des authentischen Lehramtes von Papst und Bischof bekannt, wenn diese „nicht in einem endgültigen Akt zu verkündigen beabsichtigen". Diese beiden Zusätze lehnen sich an Lumen gentium an und haben ihre Entsprechung im CIC cann. 750 und 752.
Aufsehen erregte hingegen der zweite Zusatz. Er lautet: „Entschieden umfange ich auch und halte fest alles und jedes, was in bezug auf die Glaubens- und Sittenlehre von ihr (der Kirche, d. Vf.) endgültig (definitive) vorgelegt wird." Eine solche Kategorie von Lehraussagen wird im Zweiten Vatikanischen Konzil nicht genannt. Sie hatte keine Entsprechung im CIC.
Durch das eingangs genannte „Motu proprio" hat Johannes Paul II. nun diesen zweiten Zusatz in den CIC can. 750 eingefügt. In bezug auf die Strafbestimmungen wird der einschlägige can. 1371 entsprechend verändert.

Der Kommentar der Glaubenskongregation

Wie wird nun diese päpstliche Gesetzesänderung von der Glaubenskongregation interpretiert? Hinsichtlich der Auslegung ergeben sich unterschiedliche Möglichkeiten. Man kann unter Lehren, die einen Bezug zur Glaubens- und Sittenlehre haben, selbst aber nicht unmittelbar zum depositum fidei gehören, gleichwohl aber zur angemessenen Bewahrung und Darlegung des Glaubens heute erforderlich sind, etwa die *Menschenrechte* verstehen. Sie sind im Zuge der Aufklärung formuliert worden, nach erheblichen kirchlichen Widerständen – man vergleiche etwa die Verwerfungen der Religionsfreiheit – aber in ihren christliche Wurzeln erkannt und von der Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil ausdrücklich anerkannt worden. Eine Verkündigung christlicher Menschenwürde unter gleichzeitiger Bestreitung der Menschenrechte ist heutzutage unmöglich.

Basis dieser lehramtlichen Anerkennung der Menschenrechte waren die *allgemeinen Vernunftgründe*, die zu einer breiten öffentlichen Rezeption geführt hatten, die umsichtige und geduldige theologische Arbeit, die einen langsamen, über eineinhalb Jahrhunderte sich hinziehenden Konsensbildungsprozeß kirchlicher Art ermöglicht hatte und nicht zuletzt der Glaubenssinn des gläubigen Volkes. Würden folglich die genannten cann. in diesem Sinne verstanden, hätten sie Hand und Fuß und müßten beispielsweise zu einer sehr ernstlichen Verwarnung an die Petrusbruderschaft führen, jene ehemaligen Lefebvre-Anhänger, die nicht ins Schisma gegangen sind, gleichwohl aber die Religionsfreiheit weiterhin als unvereinbar mit dem Glauben bezeichnen.

In ähnlicher Weise kann man auf jene Tatbestände verweisen, die Johannes XXIII. bzw. das Zweite Vatikanische Konzil als Zeichen der Zeit charakterisiert haben. Zeichen der Zeit sind solche Vorgänge, die aus unterschiedlichen Antrieben und Motivationen herstammend, von der Kirche als geistgewirkt anerkannt werden. Weil die Kirche in ihnen das Wirken des Geistes erkennt, ist sie gehalten, diese Tendenzen und Vorgänge aufzunehmen und zu befördern. Johannes XXIII. nennt in solchem Kontext etwa die Aufhebung aller Benachteiligung der Frauen auf Grund ihres Geschlechtes in der modernen Gesellschaft. Auch hier gilt, daß die tiefsten Wurzeln der Frauenemanzipation im Ratschluß Gottes und im Zeugnis der Schrift entdeckt und durch allgemeine Vernunftgründe bekräftigt wurden, wenngleich der moderne Feminismus sich auch aus vielen anderen Quellen speiste. So gilt auch von den Zeichen der Zeit, daß das Evangelium bei gleichzeitiger Leugnung der Zeichen der Zeit nicht glaubwürdig verkündigt werden kann.

Es gibt zweifellos Wahrheiten, die zur „getreuen Darlegung des Glaubensgutes" erforderlich sind. Interpretationsbedürftig, weil nicht unmittelbar plausibel ist hingegen die Redeweise von der „definitiven Vorlage" solcher Wahrheiten. „Definitiv" kann in diesem Falle nicht bedeuten: „für immer und ewig". Die Aufstellung der modernen Menschenrechte hat – ebenso wie die moderne Emanzipation der Frauen – ihre sozialen, wirtschaftlichen, geistesgeschichtlichen Voraussetzungen. Solange diese Voraussetzungen gegeben sind, bilden die Menschenrechte – die anderen Zeichen der Zeit – einen festen Zusammenhang mit der glaubwürdigen Verkündigung des Evangeliums. So wie diese Zeichen der Zeit aber in der Zeit auftauchen, so können sie auch durch neue Zeichen der Zeit abgelöst werden. Dabei ist davon auszugehen, daß die Substanz der jeweiligen Zeichen der Zeit dann in der veränderten Gestalt gewahrt bleiben muß.

Der Kommentar der Glaubenskongregation behandelt – in bezug auf den zweiten Zusatz zur „professio fidei" vier Fragen: 1. Wer kann solche „definitiv zu haltenden" Lehren vorlegen? 2. In welcher Form sind solche Lehren vorzulegen? 3. Was ist Gegenstand solcher Lehren? 4. Welcher Verpflichtungscharakter kommt solchen Lehren zu und welche Art von Zustimmung von seiten der Gläubigen ist deswegen gefordert?
Zur 1. Frage heißt es: Solche Lehren können in feierlicher Form vom Papst, wenn er „ex cathedra" spricht oder von dem auf einem Konzil versammelten Bischofskollegium definiert oder vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche gelehrt werden.
Zur 2. Frage wird ausgeführt: Antwort: „Das kirchliche Lehramt kann in einem endgültigen Akt oder einem nicht-endgültigen Akt eine Lehre vorlegen, die… endgültig zu halten ist." Endgültige Akte sind feierliche Definitionen des Papstes „ex cathedra" und feierliche Konzilsentscheidungen. In nicht-endgültigen Akten wird eine solche Lehre, „vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der in der Welt verstreuten und in Einheit mit dem Nachfolger Petri stehenden

Bischöfen" vorgelegt. In bezug auf dieses nicht-endgültige Lehren wird nun speziell angemerkt: „Eine solche Lehre kann vom Papst bestätigt oder bekräftigt werden, auch ohne eine feierliche Definition vorzunehmen, indem er ausdrücklich erklärt, daß sie zum Lehrgut des ordentlichen und allgemeinen Lehramtes... als Wahrheit der katholischen Lehre gehört." Bekräftigend fügt der Kommentar hinzu: „Die Erklärung, in welcher der Papst sie bestätigt oder bekräftigt, ist in diesem Fall kein Akt der Dogmatisierung, sondern eine formale Bestätigung, daß eine Wahrheit bereits im Besitz der Kirche ist."

3. Frage: Gegenstand solcher Lehren sind Wahrheiten, die eine „innere Verbundenheit mit der geoffenbarten Wahrheit" aufweisen. Diese notwendige, also nicht beiläufige Verbindung kann auf „einer geschichtlichen Beziehung" oder einem „logischen Zusammenhang" beruhen. Als Beispiele dafür werden aufgeführt: die Lehre von der nur den Männern vorbehaltenen Priesterweihe, die Lehre von der Unerlaubtheit der Euthanasie (Evangelium vitae), die Rechtmäßigkeit einer Papstwahl bzw. die Feier eines Konzils, Heiligsprechungen, die Erklärung Leo XIII. über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen.

4. Welchen Verpflichtungscharakter haben diese Lehren und welche Zustimmung ist von den Gläubigen deshalb gefordert? Die Antwort der Glaubenskongregation: Alle genannten Lehren dieser Art – d. h. Lehren, die definitive tenendae sunt – sind Lehren des „unfehlbaren Lehramts". Die Art der Zustimmung, die hier gefordert ist, unterscheidet sich „hinsichtlich des vollen und unwiderruflichen Charakters der Zustimmung" nicht von der Zustimmung zu formellen Glaubenswahrheiten, also etwa den Sätzen des Glaubensbekenntnisses. Lediglich der Grund, auf dem die Zustimmung beruht, ist unterschieden: Bei der Zustimmung zu Glaubenssätzen ist der Grund die Autorität des Wortes Gottes. Bei den „endgültig zu haltenden Sätzen" ruht die Zustimmung auf dem „Glauben an den Beistand, den der Heilige Geist dem Lehramt schenkt und auf der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramtes (de fide tenenda)".

Lehren, die mit Glaubenssätzen verbunden sind?

Im Sinne der Anweisung die Ignatius , daß „jeder gute Christ mehr bereit sein muß, eine Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verdammen (Geistliche Übungen, Nr. 22), wurde oben bereits ein Beispiel gegeben, wie die neue kirchenrechtliche Bestimmung des „Motu proprio" angemessen verstanden werden kann. In diesem Sinne geht es im folgenden nicht um das „Motu proprio", sondern um die Auslegung, welche den neuen kirchenrechtlichen Bestimmungen im Kommentar der Glaubenskongregation gegeben wird.

Dazu zunächst eine theologiegeschichtliche Einordnung. Die Lehre, welche das Dokument der Glaubenskongregation bezüglich der „definitiv zu haltenden" Lehren vorträgt, entspricht der von *Matthias Josef Scheeben* in seiner Theologischen Erkenntnislehre vorgetragenen Position. Scheeben selbst grenzt sie ab von der Konzeption jener Theologen, die er Minimisten nennt. Sie haben zu seiner Zeit nach dem Ersten Vatikanum die Grenzen des infalliblen Magisteriums wesentlich enger gezogen. Scheebens theologische Konzeption teilt die neuscholastischen Denkvoraussetzungen. Von daher ergeben sich spezifische Schwierigkeiten. Formal soll in den folgenden Überlegungen von der Frage nach den Gegenständen solchen Lehrens ausgegangen werden. Dann erfolgen kritische Reflexionen auf die Frage nach dem Verpflichtungscharakter dieser Lehre. Anschließend wird die Frage nach der Form einer Erörterung unterzogen. Schließlich werden einige Überlegungen zur Frage nach dem Magisterium vorgelegt.

a) Zu den Wahrheiten, die *logisch* mit Glaubenssätzen verbunden sind. Sie werden nach neuscholastischer Erkenntnislehre zu den Katholischen Wahrheiten gezählt. Pius XII. hat den *Monogenismus* für eine solche Lehre gehalten, die logisch mit der Erbsündenlehre verbunden sei. Er hat aufgrund dessen 1950 in seiner Enzyklika „Humani generis" den Monogenismus als eine Lehre bezeichnet, die logisch mit dem Erbsündendogma so verbunden sei, daß dieses mit der Annahme des Polygenismus hinfällig würde. Diese Lehre wurde daraufhin von Theologen – entsprechend der neuscholastischen Nomenklatur – als „theologice certum", „theologisch gewiß" eingestuft. Diese Bezeichnung besagt, daß eine Lehre dem „Glauben ganz nahe", „fidei proximum" ist.

Was ist aus dieser logisch-zwingenden Lehre Pius XII. geworden? Der „Katechismus der Katholischen Kirche" von 1993 erwähnt den Monogenismus im Zusammenhang mit der Darstellung der Ursünde überhaupt nicht, sondern spricht lediglich von der Einheit des Menschengeschlechtes. Die dogmatischen Handbücher der letzten zwei Jahrzehnte erläutern die Einheit des Menschengeschlechtes und die Erbsünde ohne Rückgriff auf den Monogenismus.

b) Zu den Wahrheiten, die *historisch* mit Glaubenssätzen verbunden sind. Die jüngeren Forschungen zu den Verurteilungen und Anathematismen des Trienter Konils haben – beginnend mit den Forschungen von *Lortz* und *Jedin* – aufgewiesen, daß die Verwerfungssätze öfter die Intention der reformatorischen Theologen nicht treffen. Dadurch allein werden die Sachgehalte solcher Verwerfungssätze nicht unmittelbar falsch, aber der geschichtliche Bezug ist im eigentlichen Sinne nicht gegeben.

Solche Beispiele könnte man fortsetzen. Was manifestiert sich im ersten Beispiel? Sachlogische Zusammenhänge sind jeweils bedingt durch die Gesamtsicht, in der eine in Frage stehende Sache eingeordnet ist. Solche Gesamtsichten aber ändern sich. Sie sind wesentlich geschichtlicher Art. Mit dem Wechsel einer Gesamtsicht aber verändert sich auch zugleich die logische Zuordnung anderer Sachverhalte zu der in Frage stehenden Sache. Im Unterschied zur neuscholastischen Philosophie, die von einer ungeschichtlichen, invaria-

blen Sicht der Wirklichkeit ausging, ist dieses variable Verhältnis von logischer Zuordnung und in Frage stehendem Sachverhalt heute eine Selbstverständlichkeit. Es geht sowohl in den Naturwissenschaften wie in den Geisteswissenschaften gerade um je komplexere, der vielgestaltigen Wirklichkeit angemessenere Verständnisweisen, aus denen sich dann selbstverständlich neue logische Beziehungen und Zugehörigkeiten von Sachverhalten ergeben. Früher als notwendig angenommene Voraussetzungen oder Implikate entfallen plötzlich.

Was manifestiert sich im zweiten Beispiel? Geschichtliche Bezüge sind grundsätzlich weiter aufklärbar und erhellbar. Geschichtliche Tatbestände sind keine vorliegenden, schlicht vorhandenen Fakten. Sie erschließen sich in ihrer Wahrheit und Bedeutung nur im geschichtlichen Verlauf, im sorgfältigen, sachgemäßen Umgang mit ihnen. Von daher sind Urteile über geschichtliche Bezüge grundsätzlich differenzierbar, korrigierbar, fortzuschreiben. Die historischen Wissenschaften sind ein fortdauerndes Exerzitium dessen. Zugleich hat die Entwicklung der historischen Wissenschaften dazu geführt, daß diese Veränderungen von Urteilen über historische Bezüge sich enorm beschleunigt haben.

Fazit: Sowohl die Feststellung eines logischen Nexus irgendeines Sachverhaltes mit einer Glaubenswahrheit, wie die Konstatation eines geschichtlichen Bezuges irgendeiner Sache auf eine Glaubenswahrheit ist von *so starken Konditionierungen* geprägt, daß man solche Zusammenhänge – im allgemeinen – nicht mehr ohne weiteres als „definitive tenendae" vorlegen kann. Dies bedeutet nicht, daß Papst und Bischöfe, bzw. Theologen nicht sagen könnten: „So, wie die Dinge sich uns darbieten, nämlich unter dieser Perspektive, besteht hier dieser und jener Zusammenhang. So ist der Glaube gefährdet. Deswegen gilt: ‚Tuto doceri non potest', ‚man kann dies nicht sicher lehren'". Diese allgemeine Feststellung kennt selbstverständlich Ausnahmen. Die oben angeführten Beispiele, die Menschenrechte und die übrigen Zeichen der Zeit haben dies gezeigt. Was ist die Differenz? Die Menschenrechte und die übrigen Zeichen der Zeit sind geschichtliche, damit veränderliche Sachverhalte. Im Unterschied zu den neuscholastischen Beispielen sind sie getragen von einem weitgehend universalen, vernünftigen Konsens. Sie besitzen ihre Bewährung in einer weitgehenden, universalen Rezeption. Ihre Veränderlichkeit spielt in einer wesentlich tiefgründigeren, dem Tagesgeschehen entzogeneren Dimension.

Die kritisch angeführten Beispiele hingegen repräsentieren logische, bzw. historische Zusammenhänge, die in breiter Weise von den Wissenschaften in Frage gezogen wurden. Die neuscholastische, maximalistische Erkenntnislehre ist hier notwendigerweise zu korrigieren. Dies ist faktisch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und in der theologischen Entwicklung, wie sie sich nicht zuletzt in der kritischen Auseinandersetzung mit *Hans Küngs* „Unfehlbar? – Eine Anfrage" gezeigt hat, geschehen. Die Glaubenskongregation sollte davon Notiz nehmen, auch von der Erklärung der Deutschen Bischöfe zu diesen Fragen im Jahr 1971.

c) Einer besonderen Reflexion bedarf eine Gruppe der sogenannten „dogmatischen Tatsachen", die nach dem Text der Glaubenskongregation unter die Sachverhalte gezählt werden, die „aufgrund geschichtlicher Notwendigkeit mit der Offenbarung verbunden und endgültig zu halten sind. Der Text nennt hier als Beispiel die Rechtmäßigkeit der Papstwahl. (Bei Scheeben findet sich interessanterweise der Verweis auf den Kirchenstaat. Vgl. Matthias J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 1, Nr. 43, hg. von *Martin Grabmann*, 3. Aufl. Freiburg 1959, 34.) Daß die Kirche einen rechtmäßig gewählten Papst hat, ist zweifellos für das Wohl der Gläubigen von Bedeutung. Nun ist aber die Rechtmäßigkeit einer Papstwahl ein Vorgang, der ebenso juristisch überprüfbar ist, wie die Wahl des Bundeskanzlers oder eines Bürgermeisters. Für die Rechtmäßigkeit der Wahl hat der für die Wahl verantwortliche Wahlleiter gerade zu stehen. Bis zum Erweis des Gegenteils ist die jeweilige Rechtmäßigkeit vorauszusetzen. Wird die Unrechtmäßigkeit aufgedeckt, dann sind selbstverständlich die Rechtsakte des vermeintlichen Amtsinhabers vom legitimen Amtsnachfolger zu konvalidieren oder zu verwerfen bzw. zu revidieren. Von solchen, dem heutigen Rechtsverständnis Genüge tuenden Rechtssicherheiten her ist es schlichtweg unverständlich, warum etwa die Rechtmäßigkeit einer Papstwahl notwendig mit der Offenbarung so zusammenhängen soll, daß sie „definitive" anzunehmen wäre.

Eine gravierende Simplifizierung der Tatbestände

Nach diesen kritischen Erwägungen zu den Lehrgegenständen nun zum *Verpflichtungscharakter* dieser Lehren des Magisteriums. Hier ist m. E. der Glaubenskongregation ein schwerwiegender Fehler unterlaufen. Es wird in dem Kommentar gesagt, daß alle genannten Lehren dieser Art, welche „definitive tenendae" sind, Lehren des magisterium infallibile sind. Als Begründung wird angegeben: Die Art der Zustimmung unterscheidet sich „hinsichtlich des vollen und unwiderruflichen Charakters der Zustimmung" nicht von der Zustimmung zu formellen Glaubenswahrheiten. Lediglich der Grund, auf dem die Zustimmung aufruhe, sei unterschiedlich: Bei der Zustimmung zu Glaubenssätzen sei der Grund die Autorität des Wortes Gottes. Bei den „endgültig zu haltenden Sätzen" beruhe die Zustimmung auf dem „Glauben an den Beistand, den der Heilige Geist dem Lehramt schenke und auf der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramtes (de fide tenenda)".

In dieser Gleichsetzung liegt eine gravierende Simplifizierung der Tatbestände vor. Der Glaube ist ein Akt, der unmittelbar auf Gott als die Wahrheit schlechthin bezogen ist. Der Glaube glaubt Gott selbst. Das Wort Gottes, der sich selbst mitteilende Gott ist konstitutiv für den Glauben. Deshalb ist die Zustimmung des Glaubens eine einzigartige. Sie bezieht sich auf den Gott, der nicht täuscht und nicht täuschen kann. Insofern kommt dem Glauben und der Glaubenszustimmung der Charakter der Infallibilität zu.

Dieser Glaube, der sich immer auf Gott bezieht und in ihm den Grund der Glaubensaffirmation hat, ist – nach Thomas von Aquin – immer durch propositiones, Glaubenssätze oder Glaubensartikel vermittelt. In bezug auf sie ergibt sich ein geschichtlicher Wandel. Thomas steht hier die ganze Breite der alt- und neutestamentlichen Heilsökonomie vor Augen: Von Adam und Eva über Noah, Abraham, Mose bis zu Jesus Christus. Dabei handelt es sich bei Thomas immer um ein und denselben rechtfertigenden Glauben, unbeschadet der unterschiedlichen Glaubensartikel. Es ist der eine Glaube an den zum Heil sich mitteilenden Gott, der jeweils vermittels der Glaubenssätze geglaubt wird. Der Glaube richtet sich nicht auf die Glaubenssätze als solche, sondern auf Gott selbst. Die Sätze werden bejaht als Aussagen dieses göttlichen Geheimnisses. Es sind solche Glaubenssätze und nur solche Sätze, die zum depositum fidei gehören, welche nach LG 25 vom kirchlichen Lehramt in unfehlbarer Weise vorgelegt werden können.
Wie steht es mit den Sätzen, die logisch oder historisch lediglich mit dem Glauben verbunden sind? Hier geht es nicht um den sich mitteilenden Gott selbst, sondern um *kreatürliche Sachverhalte*. Sie können aus den unterschiedlichsten Gründen bejaht werden: etwa auf Grund historischer oder logischer Reflexionen, auf der Basis ihres erwiesenen Tatsachencharakters usw. Sie können selbstverständlich autoritativ vorgelegt werden. Die Rechtfertigung für eine autoritative Vorlage kann immer nur eine sich zeigende *Plausibilität* sein. Anders als durch eine solche Plausibilität, die infolgedessen argumentativ aufweisbar sein muß, kann auch das magisterium nicht zur Erkenntnis eines logisch oder historisch mit dem Glauben zusammenhängenden Sachverhaltes kommen.

Wird folglich ein solcher Lehrsatz, der mit dem Glauben historisch oder logisch zusammen hängt, von der kirchlichen Autorität vorgelegt, so sind die Gründe für die Zustimmung bei den einzelnen Gläubigen immer vielfältiger Natur. Sie sind einmal in jener Einsichtigkeit gegeben, die jenen Sätzen aus sich zukommt. Sie liegen aber auch in der Autorität, von der angenommen werden darf, daß sie verantwortlich mit solchen Vorlagen umgeht, sowie im allgemeinen Vertrauen auf den Beistand des Geistes für die Kirche und die Kirchenleitung. Der ausschließliche Verweis auf die kirchliche Autorität als Zustimmungsgrundlage im Kommentar der Glaubenskongregation ist unzutreffend. Ebenso ist festzuhalten, daß es sich aus der Natur der Sache bei solchen Sätzen nicht um Sätze und Lehren des unfehlbaren Lehramts handeln kann. In dem angeführten Text des Kommentars findet hier eine unzulässige Klitterung zweier unterschiedlicher Sachverhalte statt. Man darf vermuten, daß die Autoren dieses Textes in diese Falle geraten sind, weil sie den Begriff „Zustimmung" nicht genauer differenziert haben und ihn mit dem wenig präzisen Ausdruck „definitive tenendum" verkoppelt haben.

Nun zur Form, in der Lehren vorzutragen sind, die historisch oder logisch mit Glaubenssätzen verbunden sind: Hier ergeben sich zwei Gesichtspunkte. Die Form der Lehre muß sich immer nach den gelehrten Sachverhalten richten. Bei der Vorlage eines Satzes, der „fide divina" zu glauben ist, ist deswegen der Aufweis nötig, wie dieser Satz im depositum fidei enthalten ist. Hinsichtlich des Lehrens von Sätzen, die mit dem Glauben logisch oder historisch verbunden sind, muß das Lehramt die Vorlage des Satzes plausibel machen. Anders würde solches Lehren nicht der Vertiefung des Glaubens und der Einheit der Kirche dienen. Daß die Aufgabe des Papstes und der Bischöfe heute höchst komplex und schwierig ist, in angemessener Weise auf die Wahrung und treue Weitergabe des Glaubens zu achten und dies zu gewährleisten, wird niemand bestreiten.

Volle Menschlichkeit und Geschichtlichkeit kirchlichen Lehrens

Das Zweite Vatikanische Konzil hat auf den Weg zur Lösung dieser komplizierten und dornenvollen Aufgabe ausdrücklich hingewiesen. Die Bischöfe und der Papst empfangen dazu keine neuen Offenbarungen. Ihnen stehen die Quellen und Zeugnisse zur Verfügung, die allen Christen und den Theologen offenstehen, um die entsprechenden Weisungen zu formulieren (vgl. DH 4150). Darüber hinaus ist ihnen der Beistand des Heiligen Geistes zugesagt. Ohne ein intensives Hören auf den sensus fidelium und ein Ernstnehmen theologischer Forschung können weder Papst noch Bischöfe ihrer Aufgabe gerecht werden.
Ein anderer Gesichtspunkt die Lehrform betreffend ist die Frage nach der „endgültigen" oder „nicht-endgültigen" Form der Vorlage. Der Kommentar der Glaubenskongregation stellt in diesem Zusammenhang fest: „Ohne eine dogmatische Definition vorzunehmen, hat der Papst bekräftigt, daß diese Lehre (von der lediglich Männern vorbehaltenen Priesterweihe, d. Vf.) endgültig zu halten ist, weil sie auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist."
Sieht man hier zunächst einmal vom Inhalt ab, so gilt doch: Unfehlbar könnte eine solche Lehre nur sein aufgrund der Kriterien, die nach LG 25 für ein unfehlbares Lehren gelten: Es muß die Gründung einer solchen Lehre im geschriebenen Wort Gottes gegeben sein, und es muß eine entsprechende universale Verkündigung dieser Lehre geben. Die Tatsache, daß der Papst eine „nicht-endgültige Erklärung" zu diesem Sachverhalt abgibt, verändert den Status dieses Sachverhaltes in keiner Weise. Logischerweise gilt natürlich auch umgekehrt: Erfüllt der gekennzeichnete Sachverhalt die Kriterien von LG 25 von sich aus nicht, dann ändert auch die „nicht-endgültige" Erklärung des Papstes keinen Deut an diesem Sachverhalt. Der Sachverhalt ist dann nicht als unfehlbar zu bezeichnen.
Zurück zur Sache: Diese Lehre von der den Männern allein vorbehaltenen Weihe als eine unfehlbare Lehre zu bezeich-

nen, die zwar in nicht-endgültiger Form vom Papst vorgelegt worden ist, gleichwohl aber unfehlbar ist, setzt voraus, daß die gründlich erarbeiteten theologischen Argumente der Exegeten, allen voran der Exegeten der damaligen, unter Paul VI. fungierenden Päpstlichen Bibelkommission, der zahlreichen Patristiker und Theologiegeschichtler wie der Systematiker entkräftet sind. Man erwäge, daß die Catholic Theological Society of America im letzten Jahr mit überwältigender Mehrheit eine gründlich gearbeitete Stellungnahme verabschiedet hat, die zu dem Schluß kam, daß die römische Schlußfolgerung aus Schrift und Tradition nicht gezogen werden könne (vgl. HK, August 1997, 414ff.).

Die Fragen der theologischen Erkenntnislehre bedürfen dringend einer gründlichen Diskussion und einer erneuten begrifflichen Klärung. Die Richtung ist deutlich. Wie es eines langen Prozesses bedurfte, bis die volle Menschlichkeit der alt- und neutestamentlichen Schriften kirchlich anerkannt war, so bedarf es ebensolchen Prozesses, um die volle Menschlichkeit und Geschichtlichkeit kirchlichen Lehrens zu fassen. Leitend sollten dabei zwei Sätze des Thomas sein, die die Eckpunkte seiner Reflexion bezeichnen: Dem Glauben kann nichts Falsches unterliegen, weil sein Gegenstand die veritas prima, Gott selbst ist (vgl. Thomas v. Aquin, S. Th. II–II, q 1, a 1). Die vielen geschaffenen Dinge gehören zum Glauben nur, insofern Gott ihr Prinzip und Ziel ist. Dies ist der erste Satz. Der zweite Satz lautet: Der gläubige Mensch kann aus menschlicher Mutmaßung Falsches meinen (vgl. ebd. a 3, ad 3). *Peter Hünermann*

Keine Randerscheinung

Die Pfingstbewegung als Teil der Weltchristenheit

Schätzungen zufolge gehören mehr als 400 Millionen Christen auf der Welt pfingstlerischen Kirchen und Gemeinschaften an, der Großteil davon in der Dritten Welt. Reinhard Hempelmann, Referent bei der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Berlin), gibt einen Überblick zu Entwicklung und charakteristischen Merkmalen des pfingstlerisch geprägten Christentums.

Die pfingstkirchlichen Bewegungen haben sich seit ihrer Entstehung am Anfang dieses Jahrhunderts in Nordamerika zu einem wichtigen Zweig der Weltchristenheit entwickelt. Während sie noch vor wenigen Jahrzehnten als Randerscheinung und Fußnote der Christentumsgeschichte angesehen werden konnten – kaum erwähnenswert in Konfessionskunden und Darstellungen der neueren Kirchengeschichte –, zeigt sich inzwischen immer deutlicher, daß ihre Ausbreitung die Zusammensetzung der Weltchristenheit verändert hat. Nur eine die Wirklichkeit verzerrt wahrnehmende Sicht erkennt in ihnen nichts anderes als protestantische Sektierer, obgleich kritische Auseinandersetzung mit Einseitigkeiten pfingstlicher Frömmigkeit und Theologie geboten ist.

Rückblickend auf das zu Ende gehende Jahrhundert wird man wohl konstatieren müssen, daß die Entstehung der Pfingstbewegung für die Christentumsgeschichte ein ähnlich folgenreiches Ereignis war wie die der ökumenischen Bewegung. Ob und wie beide Bewegungen in ein sinnvolles und fruchtbares Verhältnis zueinander treten können, ist eine weithin noch offene Frage und Zukunftsaufgabe, obgleich einzelne Pfingstkirchen seit 1961 Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) geworden sind und *David J. du Plessis* als „Mr. Pentecost" die Anliegen der Bewegung in den ÖRK und die katholische Kirche getragen hat.

Was für das gegenwärtige Christentum generell gilt, trifft auf die pfingstkirchlichen Bewegungen in besonderem Maße zu: Ihr Schwerpunkt liegt in der sog. Zwei-Drittel-Welt. Die meisten ihrer Anhängerinnen und Anhänger sind Menschen, deren Lebensperspektiven durch Armut, Hunger und Analphabetismus drastisch eingeschränkt sind. Für viele, die sich den pentekostalen Bewegungen anschließen, ist dies auch mit der Hoffnung auf ein menschenwürdigeres Leben verbunden. Der ethische Rigorismus vieler Pfingstler, der aus der Perspektive europäischer Christentumskultur als gesetzlich und fundamentalistisch erscheint, wird anderswo als Antwort auf Alkohol- und Drogenprobleme und Chance zu sozialem Aufstieg genutzt.

Eine Art christlicher Trendreligion

In den vielfältigen Ausformungen pentekostaler Bewegungen zeigt sich ihre Herkunft aus der *Heiligungs- und Erweckungsfrömmigkeit* der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, für die u. a. ein starker missionarischer Antrieb (Großstadt- und Massenevangelisation), die Bildung eines erwecklichen Laienchristentums und die Betonung der Hoheit und Unabhängigkeit der Einzelgemeinde (Kongregationalismus und Independentismus) verbunden mit dem Ideal der Glaubenstaufe charakteristisch waren. Für die Entwicklung des spezifisch pfingstlichen Profils kam noch die Offenheit dafür hinzu, daß sich göttliche Kraft in besonderen en-

thusiastischen und ekstatischen Erfahrungen manifestiert, die als „übernatürlich" und wunderbar angesehen wurden. 1901 wurde die Glossolalie als Erkennungszeichen (initial physical sign) der ersehnten Taufe im Heiligen Geist erlebt. 1906 entwickelten sich die Heiligungsversammlungen des farbigen Predigers *William J. Seymour* zum Ausgangspunkt einer überaus wirkungsvollen weltweiten Verbreitung pfingstlerischer Frömmigkeit in bald eigenständigen Gemeinden, Gemeindeverbänden, missionarischen Unternehmungen, Glaubenswerken und Bibelschulen.

Die rasante Ausbreitung pfingstlich-charismatischer Bewegungen macht sie zu einer Art christlicher Trendreligion. Man muß freilich über Europa hinausblicken, um dies mit entsprechender Deutlichkeit zu erkennen. Am meisten wachsen sie dort, wo der Kontakt mit Menschen gelingt, die auf der Schattenseite des Lebens stehen. Gleichwohl tragen die pfingstlichen Bewegungen auch im europäischen Kontext mit dazu bei, die historischen Monopole des katholischen Südens und des protestantischen Nordens zu beenden. Nach einem Wort *Donald Daytons*, der seine Forschungen insbesondere auf die Frage der Wurzeln der Pfingstbewegung konzentriert hat, steht ihre Wiege in den Vereinigten Staaten Nordamerikas, ihre Bestimmung hat sie jedoch erst in Südamerika gefunden. Das Wachstum der Pfingstbewegung führt in dieser Region zu einem nicht zu übersehenden Wandel der christlich religiösen Landschaft.
Die Pentekostalisierung und Protestantisierung des ehemals fast ausschließlich katholisch geprägten Kontinents ist dabei eng verflochten mit gesellschaftlichen Modernisierungs- und Pluralisierungsprozessen. Schon die Komplexität der religiösen und gesellschaftlichen Wandlungsprozesse und die Vielgestaltigkeit pentekostaler und evangelikaler Bewegungen sprechen dagegen, diese einlinig als Beispiel für religiös-kulturellen Kolonialismus zu interpretieren. Solche Sichtweisen mögen im Blick auf Einzelphänomene durchaus Plausibilität besitzen, können aber die Resonanz, die die Pfingstbewegung beim einfachen Volk gefunden hat, nicht erklären.

Mit einem gewissen Recht kann die pentekostal-charismatische Bewegung als „größte Frömmigkeitsbewegung... in der Geschichte" (*Michael Welker*) bezeichnet werden. Zum Beleg einer solchen Einschätzung darf man zwischen Charismatikern und Pfingstlern allerdings keine scharfen Trennlinien ziehen und muß von einer relativen Einheitlichkeit des Phänomens ausgehen, was keineswegs unumstritten ist. Das Bewußtsein, Teil einer weltweiten und in rasanten Wachstumsprozessen befindlichen Bewegung zu sein, ist jedoch für alle Pfingstler und Charismatiker – ob in Südamerika oder in Westeuropa – fundamental. Sie verstehen die dramatische Ausbreitung ihrer Glaubenspraxis als sichtbares Zeichen göttlichen Segens. Geistestaufe und Geisterfüllung werden dabei nicht allein als persönliche Pfingsterfahrung und Bevollmächtigung zum christlichen Zeugnis verstanden, sondern auch als eine Strategie göttlichen Handelns in endzeitlicher Erweckungsperspektive.

Die Statistiken *David B. Barretts* stellen den Siegeszug pentekostaler Frömmigkeit alljährlich eindrucksvoll vor Augen. Allerdings sind seine Zahlen eher Schätzungen und mit Vorsicht zu genießen. Erfolgsgeschichten stellen keinen Beweis für christliche Authentizität dar. 1990 ging Barrett von einer Weltbevölkerung von 5,3 Milliarden aus, davon zählte er 33,2 Prozent Christen (1,6 Milliarden), davon wiederum 372 Millionen Pentecostals/Charismatics. In der Statistik für 1997 ging er von 497 Millionen „pentecostals and charismatics" aus.
Was meist verschwiegen wird, wenn Barretts Zahlen herangezogen werden, sind seine Hinweise auf die zahlreichen „Postcharismatiker"; 1990 rechnete er mit 90 Millionen. Entsprechend muß davon ausgegangen werden, daß es zahlreiche Post-Pfingstler gibt, also Christinnen und Christen, für die die Mitgliedschaft in einer Pfingstgemeinschaft von vorübergehender Dauer war.

Kein neuer religiöser Entwurf

Im Blick auf *Deutschland* kann ein zahlenstatistischer Vergleich nur sehr bescheiden ausfallen. Die Gesamtzahl der einer Pfingstgemeinschaft zugehörigen Christen ist in den letzten Jahrzehnten relativ konstant geblieben. Wer zu höheren Zahlen kommen will, darf zwischen Charismatikern und Pfingstlern nicht differenzieren. Jedenfalls kann von einer pfingstlich-charismatischen Erweckung größeren Ausmaßes in Deutschland (ebensowenig in Westeuropa) keine Rede sein, obgleich sie vielfach – von einigen fast routinemäßig – mit prophetischem Anspruch angekündigt und vereinzelt auch schon ausgerufen wurde. Gleichzeitig muß konstatiert werden: Die Gesamtzahl von Charismatikern und Pfingstlern ist auch in Deutschland in den letzten Jahren kontinuierlich größer geworden.
Durch die charismatische Erneuerung (Anfang der 60er Jahre beginnend) fand die pfingstliche Frömmigkeit auch Eingang in die *Traditions- und Freikirchen*. Die Ausbreitung der Pfingstfrömmigkeit geschieht jedoch gegenwärtig auch in Deutschland weniger durch charismatische Erneuerungsgruppen oder traditionelle Pfingstgemeinden, von denen viele mehr als zwei Generationen alt sind und teilweise an Dynamik eingebüßt haben, sondern eher durch freie, nicht konfessionsgebundene Gemeinden, charismatische Zentren und „überkonfessionelle" Initiativen, die in der Anfangsphase ihrer Entwicklung Wert auf eine Selbstunterscheidung gegenüber der traditionellen Pfingstbewegung legen. Nicht selten sind sie für etablierte Pfingstgemeinschaften zu einer starken Konkurrenz geworden, auch wenn sie in Lehre und Frömmigkeitspraxis diesen sehr nahestehen und sich ihnen im Laufe weiterer Konsolidierung anschließen können.
Seit den 70er Jahren ist die Zahl ausländischer christlicher Gemeinden mit pentekostalem Frömmigkeitsprofil sowohl aus dem europäischen Ausland wie auch aus asiatischen und afrikanischen Ländern vor allem in den größeren Städten Deutschlands kontinuierlich gewachsen.

Pfingstkirchliche Bewegungen stellen *keinen neuen religiösen Entwurf* dar, wie zahlreiche Sondergemeinschaften und Neuoffenbarungsgruppen. In ihren theologischen und frömmigkeitsmäßigen Orientierungen unterscheiden sich Pfingstler nicht wesentlich von evangelikal und biblizistisch geprägten Christen. Die Pfingstbewegung ist in ihren vielfältigen Ausformungen vor allem als *gesteigerte Erweckungsfrömmigkeit* zu begreifen. Da sich die Steigerungen auch auf ekstatische und visionäre Ergriffenheitserfahrungen konzentrieren, die als außergewöhnlich und wunderbar erlebt werden, ergibt sich jedoch eine auffallende Parallelität zu anderen neuen religiösen Bewegungen, insbesondere zu solchen, in denen das ekstatische Erlebnis als religiöses „Urphänomen" (*M. Eliade*) verbunden mit außergewöhnlichen Bewußtseinszuständen revitalisiert wird.
Aufgrund des nicht zu vermeidenden Vorgangs der Ritualisierung des ekstatischen Erlebens ist dieses in den meisten Pfingstgemeinschaften jedoch deutlich zurückgetreten. Nicht wenige Pfingstler sind heute deshalb der Meinung, daß die von ihnen praktizierte Glossolalie mit religiöser Ekstase nichts zu tun habe. Durch Phänomene wie den „Toronto-Segen" und die „Erweckung in Pensacola/Florida" werden sie an ihre eigenen ekstatischen Anfänge in der Azusa-Street-Erweckung erinnert, wobei sich die religiöse Ekstase schon damals vielfältig artikulieren konnte und keineswegs auf die Glossolalie beschränkt war.

Bekehrung – Geistestaufe – Glossolalie

Nach einem gängigen Wort sind Pfingstler in ihrem Verständnis der Erlösung Lutheraner, in ihrem Taufverständnis Baptisten, in ihrem Heiligungsverständnis Methodisten, in ihrer aggressiven Evangelisationspraxis Heilsarmisten, in ihrem Verständnis der Geistestaufe jedoch Pfingstler. Das Selbstverständnis pfingstlerischer Frömmigkeit hat seinen Kristallisationspunkt zweifellos in Erfahrung und Verständnis der Geistestaufe, die eng mit der Glossolalie verbunden wird, insofern die Glossolalie als das „anfängliche Zeichen" der erfolgten Taufe im Heiligen Geist verstanden wird.
Der Eintritt in die Pfingstbewegung erfolgt durch die pentekostale Initiationserfahrung der Geistestaufe, die die pietistisch-erweckliche Wiedergeburtserfahrung voraussetzt und ergänzt. Alle Berichte, die die individuelle pentekostale Erfahrung umschreiben, sprechen von einem Durchströmtwerden des Körpers mit göttlicher Kraft, einem Ergriffenwerden, das sichtbar und überraschend in das christliche Leben eingreift und es verändert. Für den Pfingstler bedeutet die Geistestaufe vor allem die Ausstattung mit Kraft, die dem Bekehrten und Glaubenden in einem zweiten Schritt göttlicher Zuwendung (second blessing) zuteil wird.

Verständnis und Praxis der Geistestaufe ist ein verbindender Topos und wichtiges Charakteristikum der pfingstkirchlichen Bewegungen, soziologisch betrachtet ist es ein gruppenspezifisches Merkmal zur Selbstkennzeichnung. Von der Mehrheit der Pfingstler wird die Geistestaufe als erstrebenswertes „Ziel" jedes christlichen Lebens angesehen. Die eigene „Pfingsterfahrung" schafft dabei die unmittelbare Anknüpfung an biblische Zeiten. Für die Wahrnehmung anders geprägter Frömmigkeit folgt daraus: In dem Maße, in dem die Glossolalie als äußeres und wahrnehmbares Zeichen eines geisterfüllten Lebens betont wird, ist man genötigt, ein christliches Leben ohne diese Erfahrung als defizitär anzusehen. Die Umkehrung gilt freilich auch: Werden Geistestaufe und Glossolalie als Ausprägung des Glaubens und nicht als Weg zu einem Christsein der Extraklasse begriffen, eröffnet sich die Möglichkeit einer über die eigene Frömmigkeitsform hinausgehenden Gemeinschaft.
Im Glaubensbekenntnis und der Glaubenspraxis der Pfingstbewegung hat neben der Geistestaufe das *Gebet um Heilung* zentrale Bedeutung. Die frühe Pfingstbewegung stellte Geistestaufe, Glossolalie und Heilung in einen engen Zusammenhang und betonte, daß die göttliche Heilung ein Teil der Erlösung sei. In den Glaubensrichtlinien der frühen Pfingstbewegung wird diese Auffassung als Lehraussage ohne relativierende Einschränkung festgehalten. Die theologische Begründung dafür findet man im Auftrag Jesu an seine Jünger zum Verkündigen und Heilen wie auch in dem Charisma der Heilung (1. Kor 12, 8).
Innerhalb der pentekostalen Bewegung konnte die genauere Verknüpfung zwischen Heilung und Erlösung bzw. Heilung und Sühnetod Christi unterschiedlich bestimmt werden. Einzelne Pfingstler legen durchaus Wert darauf, beides nicht einfach zu identifizieren. Gleichwohl ist die Behauptung der engen Verbindung zwischen Heilung und Heil (bzw. Erlösung) in nahezu alle pentekostalen „Bekenntnisse" eingegangen und hat hier bis heute diesen Stellenwert behalten. Zu einem isolierten Thema wird der Zusammenhang von Heil und Heilung insbesondere in den zum weiteren Umfeld der Pfingstbewegung gehörenden *Heilungsbewegungen*, die bis heute mit ihrem grenzenlosen Heilungsoptimismus kranken und behinderten Menschen falsche Hoffnungen machen und zahlreiche Konflikte hervorrufen.
Das *Kirchenverständnis* der Pfingstbewegung nimmt seinen Ausgangspunkt bei der individuellen und gemeinschaftlichen pfingstlichen Erfahrung, die sich mit sehr unterschiedlichen Organisationsstrukturen verbinden kann. Je älter Pfingstgemeinschaften werden, desto mehr gleichen sie sich anderen Kirchen an und werden von der anfänglich nur schwach ausgeprägten institutionellen Dimension gleichsam eingeholt. Es gehört zum Selbstverständnis der meisten pfingstlichen Gemeinschaften überall „neutestamentliche Gemeinden, (d. h. freikirchlich, täuferisch, pfingstlich-charismatische Gemeinden) zu bauen" (*R. Ulonska*). Entsprechend kann in der Entstehung charismatischer Kreise noch nicht die Verwirklichung biblischen Gemeindeaufbaus gesehen werden. Um „Ekklesia im biblischen Sinn" zu bauen, sehen Pfingstler keinen anderen Weg als den jenseits großkirchlicher Strukturen, zu denen sie – u. a. aufgrund ihrer Herkunft aus dem nordamerikanischen Erweckungschristentum – keinen inneren Bezug haben.

Die Akzentuierung der Autonomie der Ortsgemeinde und die Suche nach einem (frei)kirchlichen Profil stehen freilich in Spannung zueinander. Ersteres hat zur Folge, daß Einzelgemeinden sich nur sehr locker im Zusammenhang der größeren Kirchengemeinschaft verstehen. Je deutlicher eine Profilierung als Freikirche versucht wird und sehr unterschiedliche Gemeindeidentitäten in verbindlichere Kommunikationsformen eingebunden werden sollen, desto mehr bietet man Anlaß zum Ausbruch aus solchen Strukturen, da diese zweifellos die pentekostale Erfahrung zähmen und ihre Dynamik begrenzen. Segregation ist offensichtlich ein fundamentales Prinzip der Ausbreitung der Pfingstbewegung.
Wie keine andere Erweckungsbewegung trägt sie dadurch zur Zersplitterung und Fragmentierung der protestantischen Christenheit bei, was u. a. in der hervorgehobenen Erfahrungs- und Erlebnisorientierung begründet liegt, aber auch in der von ihr praktizierten Gemeindegründungsprogrammatik und ihrem Verzicht auf die Ausbildung stabilerer Institutionen.

Attraktiv und gleichzeitig ambivalent

Die Ausbreitung der pentekostalen Bewegung resultiert u. a. aus ihrer Kommunikationsfähigkeit in unterschiedlichen kulturellen Kontexten. In der westlichen Welt ist ihre Attraktivität u. a. in ihrem Protestcharakter und ihrer Verbindung mit der religiösen Alternativkultur begründet. Anders ist dies in Afrika und Lateinamerika, wo sie an Elemente der einheimischen Kultur anknüpfen, diese positiv aufgreifen, christlich interpretieren und umformen kann. Hier hat die Pfingstbewegung offensichtlich eine nicht zu unterschätzende *soziale Bedeutung*: Stärkung des Selbstvertrauens, Erschließung der eigenen Emotionalität, Interesse an Bildung und sozialer Neugestaltung. Ihr Glaubensverständnis ist konservativ und antimodernistisch geprägt, zugleich profitiert sie von der gesellschaftlichen Pluralisierung und beschleunigt sie auf ihre Weise Modernisierungsprozesse, z. B. durch die Nutzung der Medien. In verschiedenen Kontexten hat die Pfingstbewegung unterschiedliche Wirkungen.

Mit dem Anliegen der Geistestaufe geht die Pfingstbewegung auf das die Moderne bestimmende Bedürfnis nach Sichtbarkeit und Greifbarkeit der religiösen Erfahrung ein. Sie ist darin gewissermaßen „moderner" als ein rationalistisch gefärbter Wort-Fundamentalismus, der den Beweis des Glaubens allein rückwärtsgewandt durch ein Verständnis der Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift zu erreichen versucht. Sie ist mit diesem in vielfacher Hinsicht verbunden, vertritt in zahlreichen ihrer Ausprägungen dessen dogmatische Positionen und verhält sich zu ihm insofern inklusiv. Sie bietet dem modernen Menschen jedoch nicht nur ein vermeintlich gesichertes und keiner Anfechtung ausgesetztes Wissen, sondern außerdem (!) ein konkretes Erlebnis- und Erfahrungsangebot an.

Mit ihrer Frömmigkeit antworten pfingstkirchliche Bewegungen auf die Vergewisserungssehnsucht der Menschen in einem durch religiöse und weltanschauliche Vielfalt geprägten Lebenskontext. Die einfache Antwort, die sie dem verunsicherten Zeitgenossen und Christen geben, lautet: „Du mußt nicht die Vielfalt der Möglichkeiten ausprobieren oder intellektuelle Anstrengungen zur religiösen Identitätsfindung unternehmen. Du kannst Gottes Kraft konkret erfahren, indem du Jesus bzw. den Heiligen Geist anrufst und sichtbare und greifbare Zeichen des Berührtwerdens durch ihn erfährst" (Zungenreden/Sprachengebet, Heilungen, Visionen und prophetische Eindrücke ...). Die Vergewisserung wird in sichtbaren Geistmanifestationen gesucht und gefunden, die als unzweideutige Zeichen der göttlichen Gegenwart angesehen werden.
Sie sprechen dabei die emotionale Seite des Menschen an und bieten ihm stützende Gemeinschaftserfahrungen an. Sie drängen auf eine persönliche, unmittelbare Glaubenserfahrung in bewußter Abkehr von institutionell und rituell vorgegebenen Glaubensformen. Das Ausleben der Glaubensemotion soll kein Tabu sein, sondern in Anwesenheit anderer seinen Ausdruck finden.

Pfingstler geben der Dimension des Wunders bzw. des Wunderbaren einen zentralen Platz in ihrer Glaubenspraxis. Sie protestieren gegen ein Wirklichkeits- und Glaubensverständnis, das auf Modernitätsverträglichkeit bedacht, geheimnisleer geworden ist. Die Erfahrungsarmut des Alltags in säkularen Industriegesellschaften und der weitgehende Ausfall einer gelebten christlichen Spiritualität verschaffen diesem Anliegen entsprechende Resonanz. Deshalb ist es nicht von ungefähr, wenn überstrapazierte Akademiker, Ingenieure und von den Zwängen der Leistungsgesellschaft bestimmte Geschäftsleute das Beten in nicht-rationaler Sprache (Glossolalie) für sich entdecken und ihr einseitiges, auf Berechenbarkeit konzentriertes Wirklichkeitsverständnis korrigieren; oder wenn angesichts der Grenzen der modernen Medizin der Kampf gegen Krankheiten durch das Heilungsgebet beherrschend in den Vordergrund tritt und sich mit der Erwartung verbindet, daß der wirklich Glaubende das Wunder auch empfängt.
Die Pfingstfrömmigkeit konzentriert sich neben ihren evangelikalen Anliegen (Bekehrung/Wiedergeburt, Gemeinschaft, Mission) auf Erfahrungen und Phänomene (Heilungen, Visionen, ekstatische Bewußtseinszustände), die nicht einer einzelnen spezifischen Religion angehören, sondern religionsüberschreitenden Charakter haben und ein wesentliches Moment und Motiv für die globale Kommunikationsfähigkeit pentekostaler Bewegungen sein dürften. Zugleich integriert die Pfingstfrömmigkeit Elemente von Volksreligiosität in die eigene Glaubens-Frömmigkeitspraxis.

Im Eingehen der pfingstlich-charismatischen Frömmigkeit auf gegenwärtige Zeitströmungen und anthropologische Bedürfnisse liegt ihre Stärke, aber auch ihre Schwäche. Ihre Wirkungen sind nicht selten ambivalent: aufbauend und zerrüttend, verbindend und ausgrenzend, helfend zu einem

lebendigen Glauben an Christus und Flucht in eine heile Welt und ein gesetzlich verstandenes christliches Leben. Gefährdungen sind etwa ein überzogener Wunderglaube, der die Offenheit gegenüber dem göttlichen Willen verstellt, oder die Suche bzw. Sucht nach außerordentlichen Geisterfahrungen, die blind macht für die Zweideutigkeit aller christlichen Erfahrung und Gebrochenheit der christlichen Existenz.
Wenn die Ausgießung des Geistes, wie sie in der pfingstlich-charismatischen Frömmigkeit erlebt wird, selbst als Endzeitgeschehen im engeren Sinn begriffen wird, ist der Weg zu einem elitären Selbstverständnis vorprogrammiert, das wahrnehmungsunfähig ist für das Wirken des Heiligen Geistes in vielfältigen Ausdrucksformen. In dem Maße, in dem ein Bewußtsein beherrschend wird, die zentrale Erweckung der Endzeit zu sein, werden fundamentalistische Motive wirksam: Abgrenzung gegenüber anderen Christen, Unmittelbarkeitspathos, weltbildhafter Dualismus, Dämonisierung des Alltags verbunden mit übertriebenen exorzistischen Praktiken, fragwürdige politische Allianzen.

Pfingstbewegung und Ökumene

Enthusiastisch geprägte Frömmigkeitsformen haben immer schon zu möglichen Ausprägungen christlichen Glaubens und Lebens gehört, weshalb das christliche Zeugnis, das von ihnen ausgeht, Anerkennung finden sollte. Es ist falsch und unangemessen, die Pfingstgemeinschaften pauschal in ein sektiererisches Abseits zu stellen, wie dies heute immer noch geschieht. Da sie in ihrem main stream ihre Lehren streng biblizistisch entfalten und keine Lehrbesonderheiten in einem häretischen Sinn aufweisen, gibt es gute Gründe, sie primär als Freikirchen zu verstehen und sie – jedenfalls im europäischen und nordamerikanischen Kontext – in das weitere Spektrum einer *konservativ-evangelikal geprägten Frömmigkeit* einzuordnen.

Die Stellung der pfingstkirchlichen Bewegungen gegenüber der Ökumene ist jedoch distanziert, skeptisch, nicht selten streng ablehnend. Ihr eigenes Kirchenbewußtsein läßt kaum zu, in volkskirchlichen Strukturen einen Ort zu sehen, wo christlicher Glaube lebendig und authentisch gelebt werden kann. Pfingstler leugnen nicht, daß es in den Großkirchen „wahre Christen" gibt und erheben für sich selbst nicht den Anspruch, die einzig wahre Konkretion der Kirche Christi zu sein. Dennoch führt das Selbstverständnis zahlreicher Pfingstgemeinden als „biblische und neutestamentliche Gemeinde bzw. als Entrückungs- und Heiligungsgemeinde" dazu, sich abzusondern.
Freilich darf eine solche Sicht nicht generalisiert werden. Beispiele für eine konstruktive Mitarbeit einzelner Pfingstgemeinschaften in der lokalen und überregionalen Ökumene gibt es inzwischen viele. Die Konfliktfelder zwischen etablierten Kirchen und Pfingstgemeinschaften sind freilich zahlreich, weit oben dürfte die *Tauffrage* stehen. Die Kontroversen und Differenzen beziehen sich vor allem auf Fragen des Kirchenverständnisses, sie berühren jedoch auch die Verhältnisbestimmungen zwischen Rechtfertigung und Heiligung, Schrift und Prophetie, Wort und Geist, Heiligem Geist und Erfahrung. Da es in den letzten Jahren zunehmend auch in der Pfingstbewegung selbst respektable Versuche gibt, die pfingstliche Erfahrung in umfassenderen theologischen Zusammenhängen zu reflektieren, wird man hier durchaus auf interessierte und ernstzunehmende Gesprächspartner treffen können.

Gegenwärtig zeichnet sich in Deutschland mit einiger Verspätung gegenüber den Entwicklungen in der englischsprachigen Welt eine stärkere Einbeziehung der Pfingstler in eine evangelikal geprägte „missionarisch-evangelistische Ökumene" ab. Innerhalb der Pfingstbewegung kommt es gleichzeitig zu einem stärkeren Zusammenrücken, das auch von seiten anderer Kirchen begrüßt und positiv bewertet werden kann. Die größere Offenheit der evangelikalen Bewegung gegenüber der Pfingstbewegung artikulierte sich 1996 in einem gemeinsamen Text, der von zahlreichen Pfingstlern und Charismatikern als Aufhebung einer jahrzehntelangen Trennung und als „Jahrhundertereignis" gewertet wurde.
Die Einordnung der Pfingstgemeinschaften in das freikirchliche Spektrum erfordert freilich ihre Bereitschaft zur Selbstrelativierung und die Notwendigkeit der Selbstunterscheidung von Extremgruppen und Sonderlehren, die das Pfingstlertum von Anfang an begleiten und sich heute etwa in denjenigen Gruppen zeigen, die den pfingstlich-charismatischen Impuls mit der Kraft des positiven Denkens (Positive Thinking) verbinden und eine problematische Verknüpfung zwischen Evangelium, Gesundheit und Erfolg vertreten. Eine weitergehende ökumenische Gemeinschaft zwischen pfingstkirchlichen Bewegungen und organisierter Ökumene ist in dem Maße sinnvoll und möglich, in dem von einem bestehendem fundamentalen Konsens ausgehend, Differenzen relativiert werden können, Lernbereitschaft vorhanden ist und Anerkennung nicht nur gesucht, sondern auch gewährt wird.
Zur Geschichte des Pfingstlertums gehören fraglos sehr drastische Feindbilder im Blick auf die bestehenden Großkirchen, denen auf der anderen Seite die Wahrnehmung der Pfingstler als Sektierer und Schwärmer entsprach und den damit verbundenen Ausgrenzungen. Wenn charismatischen Erneuerungsgruppen in unseren Kirchen Raum gegeben wird, können pentekostale Frömmigkeitsformen aber nicht von vornherein als illegitim und sektiererisch abgetan werden.

Sosehr es richtig ist, den enthusiastischen Typ der Frömmigkeit in den Dialog der sich ökumenisch begegnenden Frömmigkeitskeitsformen und konfessionellen Orientierungen mit einzubeziehen, sosehr haben anders geprägte Christen die doppelte Aufgabe, von ihm zu lernen, ihn aber auch auf Einseitigkeiten etwa in dem bibeltheologisch nicht zu begründenden Konzept der Geistestaufe hinzuweisen, wobei

es nicht primär um diesen Begriff, sondern seine inhaltliche Ausrichtung geht.
Dies sollte in einer Form geschehen, die die gemeinsamen christlichen Orientierungen nicht außer acht läßt und sensibel ist für das schwierige Erbe der Geschichte der Pfingstbewegungen in Deutschland. Pfingstlerischer Biblizismus hat nicht verhindert, daß die von Pfingstlern akzeptierte normative Funktion der Schrift eingeschränkt wurde. Die eigene Frömmigkeitsprägung wurde so sehr mit dem urchristlichen Idealbild in eins gesetzt, daß die biblische Relativierung der Glossolalie nicht mehr ins Auge fiel und die Vielfalt des biblisch bezeugten Geistwirkens keine hinreichende Berücksichtigung fand. Freilich lesen nicht nur die Pfingstler die Bibel mit konfessionellen Brillen.

Die für pfingstkirchliche Bewegungen kennzeichnende theologische Konzeption der „Rückkehr ins Urchristentum" ist jedoch nicht geeignet, die konkreten Glaubenserfahrungen angemessen zu verarbeiten. Pentekostale Spiritualität, die sich in Berufung auf die Kirche des Anfangs und das gegenwärtige Geistwirken von der allgemein-christlichen Erfahrung absetzt und für sich etwas Besonderes beansprucht, steht in Gefahr, Illusionen zu pflegen. Die Unterschiede zwischen Pfingstlern und Glaubenden in anderen Kirchen und Freikirchen sind – was ihre Glaubenserfahrung in der unvollkommenen Welt angeht –, weitaus geringer, als Pfingstler und wahrscheinlich auch ihre Geschwister in anderen Gemeinschaften und Kirchen anzunehmen und wahrzunehmen bereit sind. *Reinhard Hempelmann*

Rationalitätsstandards gesucht

Ein Sammelband zu den Herausforderungen der Fundamentaltheologie

Was ist das originär Theologische an der Theologie, was das eigentlich Christliche am Christentum? Inwiefern erhebt die Theologie einen Universalitätsanspruch? Wie muß sie der heutigen weltanschaulichen Pluralität begegnen? Wer diese Fragen stellt, gerät unmittelbar in die fundamentaltheologischen Grundsatzdiskussionen, die derzeit wieder heftiger geführt werden. Ein von Klaus Müller herausgegebener Sammelband widmet sich den Horizonten einer Fundamentaltheologie der Zukunft.

Wie in vielen anderen theologischen Disziplinen kam es auch in der Fundamentaltheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer Umorientierung, die sich in Neuansätzen und später auch in einer Reihe von Lehr- und Handbüchern niedergeschlagen hat (vgl. HK, Juni 1986, 287 ff.). Werke wie das von *Walter Kern*, *Hermann J. Pottmeyer* und *Max Seckler* herausgegebene „Handbuch der Fundamentaltheologie" und die Lehrbücher von *Hans Waldenfels* und *Heinrich Fries* faßten den aktuellen Wissensstand nach der Metamorphose des Faches von der neuscholastischen Apologetik zur Fundamentaltheologie neuen Zuschnitts zusammen. Fürs erste schien die Neuausrichtung gelungen, wenn auch weiterhin viele Fragen offen blieben, die sich erst jüngst aufgrund der Öffnung der Kirche gegenüber der Welt ergeben hatten.
Seit Beginn der neunziger Jahre jedoch ist der Burgfriede gestört. Was sich in den achtziger Jahren bereits in verschiedentlich plazierten Einsprüchen andeutete, brach sich mit der Veröffentlichung von „Gottes letztes Wort" Bahn: In seinem „Grundriß der Fundamentaltheologie", so der Untertitel (Düsseldorf 1991), kritisierte der Freiburger Fundamentaltheologe *Hansjürgen Verweyen* seine Zunft, weil sie zu nachsichtig auf die geistesgeschichtlichen Entwicklungen reagiere, sich der philosophischen Hermeneutik anbiedere und sich nicht mehr darum bemühe, die Geltungsansprüche des Glaubens argumentativ zu begründen – und legte zugleich einen konstruktiven Gegenvorschlag zur Grundlegung der Theologie vor. Über diesen ambitionierten Ansatz wird seitdem zum einen rege diskutiert. Zum anderen deutet manches darauf hin, daß er – in einem weiten Sinne verstanden – schulbildend wirkt. Bei allen Differenzen im einzelnen haben sich bisher zumindest der Münsteraner Dogmatiker *Thomas Pröpper* und der Verweyen-Schüler *Klaus Müller*, der jetzt in Münster Philosophie lehrt, zum Entwurf Verweyens als der gegenwärtig inspirierendsten Quelle für die Fundamentaltheologie bekannt.

Die Chance neuzeitlichen Freiheitsdenkens

Worum geht es im Kern? Die These, von der alle drei Theologen ausgehen, ist die Vermutung, daß die katholische Theologie trotz der von und mit *Karl Rahner* vollzogenen *anthropologischen Wende* die eigentliche Herausforderung, die das neuzeitliche Denken für den Glauben bedeutet, noch nicht bearbeitet hat. Pointiert klagen sie das moderne Autonomieprinzip menschlicher Vernunft als den Ansatzpunkt für die fundamentaltheologische Vermittlungsarbeit ein. Als zwingend notwendig erscheint ihnen eine erstphilosophische Begründung des Glaubens, die aufgrund der auch theolo-

gisch weitverbreiteten Skepsis gegenüber dem Unbedingten und Letztgültigen heute nicht mehr in die geistige Landschaft zu passen scheint.
In der fortschreitenden Selbstreflexivität des neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsdenkens erkennen die drei Theologen eine bisher nicht ausreichend genutzte Chance, die anthropologische Bedeutsamkeit der christlichen Rede von Gott und seiner geschichtlichen Selbstoffenbarung in Jesus Christus auch gegenüber dem Nichtglaubenden auszuweisen, indem sie die Denkbarkeit der theologischen Axiome philosophisch zu erweisen versuchen. Bei der Wahl ihres Weges unterscheiden sich die Ansätze freilich.

Verweyen setzt in seinem Gedankengang – der, wie alle Kommentatoren bemerken, nicht ohne weiteres zu verstehen und noch weniger leicht darzustellen ist – beim *menschlichen Selbstbewußtsein* an. Nach Verweyen bricht die Sinnfrage deshalb auf, weil der Mensch den Begriff der Einheit denken kann und diese auch ersehnt, er auf der anderen Seite aber leidvoll erfahren muß, daß diese Einheit nicht direkt zu verwirklichen ist. Ein „Begriff letztgültigen Sinnes", anhand dessen die Grundvollzüge menschlichen und damit auch des religiösen Daseins allgemein nachvollziehbar beurteilt werden können, ist für Verweyen dann gefunden, wenn die Vermittlung zwischen der menschlich nicht herstellbaren Einheit und der erlittenen Vielfalt der Wirklichkeit gedacht werden kann.
Der von Fichte übernommene Gedanke, daß der freie Mensch zum Bild des Unbedingten werden kann, ist schließlich Verweyens Lösung. Dieser Bildbegriff ermöglicht eine Vorstellung davon, was zu Recht als Offenbarung Gottes verstanden werden darf, ohne daß Verweyen behauptet, damit einen Gottesbeweis geführt zu haben. Der christlich bezeugten Offenbarung als ein von Gott initiiertes, sinnstiftendes Geschehen soll und darf nicht vorgegriffen werden. Diese Selbstbescheidung des Gottdenkers betont Verweyen vor allem in einem im vergangenen Jahr erschienenen Bändchen (Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997), das in einem Kurzversion sowie Kommentar des eigenen Ansatzes und eine Auseinandersetzung mit seinen Kritikern darstellt (vgl. *Gerhard Larcher/Klaus Müller/Thomas Pröpper* [Hg.], Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996; Thomas Pröpper, Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes? In: Theologische Quartalschrift 174 [1994], 272–287).

Pröpper hingegen setzt in seinem Ansatz mit Beobachtungen zur menschlichen Freiheit ein, die er transzendental-philosophisch und dann auch theologisch auswertet (vgl. HK, September 1991, 411 ff.; vgl. auch Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988; Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik, in: *Eberhard Schockenhoff* u. a. [Hg.], Dogma und Glaube, Mainz 1993, 165–192). Jeder Bestreitung des freien Willens hält er entgegen, daß ansonsten weder Recht und Gesetz, noch Ethik und Kommunikation gedacht werden könnten. Das Entscheidende am Problem menschlicher Freiheit besteht nach Pröpper darin, daß sich jede Freiheitstat einerseits einem unbedingten Moment verdankt, das die Vorstellung von einer freien Tat erst rechtfertigt, dieses Unbedingte der Freiheit andererseits nur im Kontext mannigfaltiger Bedingungen zu verwirklichen ist – allerdings auch realisiert werden muß, damit überhaupt Freiheit Wirklichkeit wird.
Ethisch läßt sich mit der Beantwortung der Frage, was der Unbedingtheit der Freiheit zu entsprechen vermag und deshalb geboten ist (andere Freiheit zu bejahen und zu fördern), eine Kriteriologie moralischen Handelns entwickeln; theologisch legt sich für Pröpper von diesem Raster der Freiheitserfahrungen her die Gottesfrage nahe, die durch das Problem einer möglichen Erfüllung des menschlichen Freiheitsstrebens aufgeworfen wird. Insofern befindet sich die christliche Theologie durchaus „bei ihrem Thema", wenn sie sich der Herausforderung der neuzeitlichen Freiheitsdiskussion stellt (Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 12). Mit den Freiheitskategorien sind nach Pröpper Begrifflichkeiten gefunden, die die Selbstoffenbarung Gottes als die sich Menschen zuwendende Liebe denken lassen, die die Quintessenz des Geschicks Jesu von Nazareth ist – ohne sie vorwegzunehmen.

Wieviel Vernunft braucht der Glaube?

Der dritte im Bunde, Müller, hat jetzt einen zusammen mit Gerhard Larcher konzipierten Sammelband herausgegeben, dessen Autoren diese Anregungen mehr oder weniger linientreu aufgreifen (Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998). Zu einem Zeitpunkt, zu dem alle anderen neueren Gesamtdarstellungen der Fundamentaltheologie vergriffen sind, versucht dieser Band, ausgehend von den beklagten Begründungsdefiziten theologischer Reflexion die Arbeitsgebiete der Fundamentaltheologie an der Schwelle zum nächsten Jahrhundert neu zu kartieren. In der Tradition des 1980 erschienenen Bandes „Problemi e prospettive di teologia fondamentale" von *René Latourelle* und *Gerald O'Collins* (deutsch: Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie, Innsbruck – Wien 1985) gehe es darum, so Müller im Vorwort, den „bislang zurückgelegten Weg einer kritischen Wertung zu unterziehen und sich für neu heraufziehende Herausforderungen zu wappnen", die sich mit dem bisherigen Instrumentarium nicht bewältigen ließen; kurzum: eine „Grobskizze zukunftsfähiger Forschungsperspektiven" zu entwerfen (13). Dies geschieht unter den Stichwörtern: Grundfragen der Selbstverständigung gegenwärtiger Fundamentaltheologie, unabgegoltene hermeneutische Debatten, interdisziplinäre Horizonterweiterungen und ekklesiologische Koordinatenverschiebungen.
Bereits in seiner Habilitationsschrift hat Müller im Gespräch mit den jüngeren Entwicklungen innerhalb der angelsächsischen Philosophie die präreflexive Vertrautheit des Subjekts

mit sich selbst als eine unverzichtbare theologische Kategorie profiliert (Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt u. a. 1994). An diese Unhintergehbarkeit des „Ich", die ein verschärftes Kontingenzgefühl impliziere, schließt sich Müllers These an, daß philosophisch-theologisch „Gott als ‚Innengrund' unvertretbaren menschlichen Selbstvollzugs" zu denken sei (99). Daß diese These im Kontext einer zunehmenden Levinas-Euphorie innerhalb der Theologie nicht unwidersprochen bleiben konnte, bestätigt Müllers Auseinandersetzung mit dem Tübinger Dogmatiker *Thomas Freyer* (Klaus Müller, Subjekt-Profile, in: Theologie der Gegenwart 40 [1997], 172–180).

In seinem Beitrag zum Sammelband stellt Müller die elementare Frage, wieviel Vernunft der Glaube brauche – oder mit anderen Worten: welche Rationalitätsstandards innerhalb der Theologie unabdingbar sind, um dem eigenen Universalitätsanspruch gerecht zu werden. Gegen die Schlagzeile „Religion darf Unsinn sein" (Die Zeit, 7.2.97) plädiert Müller vehement für eine Scheidung der Geister. Theologisch müßten Kriterien entwickelt werden, anhand derer in der „religionstrunkenen Situation der Gegenwart" (15) zwischen Identitätsfindung und Selbstentfremdung unterschieden werden könne und man – beispielsweise – Scientology absprechen könne, eine Religionsgemeinschaft zu sein. Es reiche nicht aus, wenn religiöse Behauptungen „plausibel" seien, „oder hinsichtlich ihrer Gültigkeit als unentscheidbar oder als wahrscheinlich etc. qualifiziert" werden (84); Konsistenz und Kohärenz schieden als alleinige Kriterien theologischer Wahrheitsfindung deshalb aus.

Selbst *Joseph Kardinal Ratzinger* unterstellt Müller Sympathien für postmoderne Positionen, die den neuzeitlichen Gedanken eines autonomen Subjektes in die Schranken weisen. Müller erinnert an die vehemente Kritik Ratzingers an philosophisch ansetzenden Begründungsprogrammen, die den religiösen und theologischen Pluralismus unterlaufen wollen (Joseph Kardinal Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: Internationale Katholische Zeitschrift 25 [1996], 359–372). Müllers Einwand: „Der vernunftkritisch motivierte Vorbehalt gegen einen starken Begründungsgedanken im theologischen Diskurs mündet in einen subtilen fideistischen Zirkel." (82) Gegen diese und ähnliche Positionen der theologischen Wissenschaftstheorie, die *Hans Günther Türk* (Schwerte) im Sammelband vorstellt, besteht Müller auf einer „Letztbegründung" des Glaubens, die kein Beweis sein wolle, gleichwohl aber die – von ihrem Wesen her auf Endlosigkeit angelegte – Hermeneutik zu orientieren vermöge.

Ähnlich programmatisch eröffnet *Georg Essen* (Münster) mit seinem Beitrag über die „Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie" den Band. Gerade weil die

DIE REISELESEBÜCHER
DER BESONDEREN ART



Walter Repges
Assisi – Siena – Montecassino
Unterwegs mit Franziskus, Klara, Katharina und Benedikt
192 S., Pb.,
vierfarbiger Umschlag, zahlr. Abb.
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0765-4



Walter Repges
Nach Spanien reisen, um Gott zu finden
Auf den Spuren der Mystiker
208 S., Pb.
DM 32,–/sFr 30,–/öS 237,–
ISBN 3-7820-0747-6



Karl Maly
Griechenland
Mythen, Götter und Mönche
241 S., Pb.,
vierfarbiger Umschlag, ca. 30 Abb.
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0768-9

NEU



Anton Rotzetter/
Elisabeth Bernet
Latium – Umbrien – Toskana
Wanderungen auf den Spuren des Franz von Assisi
256 S., Engl. Broschur
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0784-0

NEU



Rolf Kuhlmann
Der Athos
Auf den Spuren einer Faszination
160 S., Engl. Broschur
DM 29,80/sFr 28,–/öS 218,–
ISBN 3-7820-0783-2

KNECHT
FRANKFURT AM MAIN

Genese des heute Fundamentaltheologie genannten Fachs innerlich mit der Aufklärung verbunden sei, solle die Disziplin den „Abgesängen" auf die Moderne trotzen und die Errungenschaften der Neuzeit verteidigen. Das „Autonomieprinzip" freilich dürfe nicht als Autarkie und „Gottlosigkeit" mißverstanden werden (37). Auch sei die christliche Theologie wesentlich Offenbarungstheologie. Fideismus und Traditionalismus könnten jedoch nur verhindert werden, wenn man nicht den Fehler begehe, die Offenbarung als das theologische „fundamentum inconcussum" zu begreifen, das an die Stelle der erstphilosophischen Reflexionen des neuzeitlichen Denkens gesetzt werde. Deshalb solle man die lange verweigerte Neuzeit-Diskussion innerhalb der Theologie nicht vorschnell wieder für „erledigt" erklären.

Die Postmoderne verfällt ins andere Extrem

Was dies im Kontext der Postmoderne genauer bedeutet, zeigt *Saskia Wendel* (Münster) auf. Sie sondiert die Versuche postmoderner Theologen (Kevin Harts, Mark C. Taylor und David Tracy), die anstelle einer wechselseitigen „Verteuflung" von Theologie und Postmoderne für Vermittlungsversuche plädieren. Wendel unterstreicht, daß die philosophische Postmoderne nicht als ein „Synonym für Eklektizismus, Ästhetizismus, Relativismus, Individualismus" verstanden werden dürfe und aus dem Votum für Pluralität und Heterogenität nicht in jedem Fall ein Votum für Beliebigkeit und Willkür resultiere (194). In der postmodernen Kritik am überzogenen Einheits- und Fortschrittsdenken der Moderne und der Selbstüberschätzung des Subjekts erblickt die Theologin wertvolle Anregungen. Schließlich hätten postmoderne Denker wie *Jean-François Lyotard* und *Jacques Derrida* selbst aus den Quellen negativer Theologie geschöpft.

Bei aller Berechtigung ihrer Kritik verfalle die Postmoderne aber in das andere Extrem und überschätze die Dignität des Anderen, Differenten, Pluralen, Unverfügbaren. Wo nur radikale Entzogenheit, Asymmetrie und Heteronomie herrsche, sei Kommunikation nicht mehr denkbar und – theologisch gewendet – nicht nur der Inkarnationsgedanke obsolet. Auch die für das Christentum zentrale Solidarität setze die Möglichkeit voraus, Beziehung zu denken, was postmodern nicht mehr gelingen könne; gleichermaßen würden Freiheit und Emanzipation mit einem Autonomieverständnis im Sinne vollkommener Selbstbezüglichkeit, Unabhängigkeit und Selbstursprünglichkeit verwechselt. „Daß und wie Offenbarung aber mit dem aktiven Selbstvollzug menschlicher Vernunft und menschlichen Handelns in Verbindung zu bringen ist", könne dann nicht mehr gedacht werden (210). Wendel selbst folgt allerdings nicht den dezidiert erstphilosophischen Ansätzen, sondern zieht einen „schwachen" Begriff von Universalität im Sinne von Jürgen Habermas vor.

Der Luzerner Fundamentaltheologe Edmund Arens bestätigt, daß nicht alle Autoren in das gleiche Horn stoßen (vgl. auch: Läßt sich Glaube letztbegründen?, in: Hoffnung, die Gründe nennt, 112–126; Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie, in: Orientierung 61 [1997], 152–156). Arens setzt sich wie Verweyen und Pröpper mit der an einer Letztbegründung interessierten Transzendentalpragmatik auseinander, konzipiert jedoch ein bescheideneres fundamentaltheologisches Konzept. Theologie sei im Sinne von Helmut Peukert als Reflexion auf die tagtäglich geschehende Praxis miteinander kommunizierender Menschen zu begreifen, deren Grenzen und Aporien die bisherigen Handlungstheorien von Karl-Otto Apel bis Habermas nicht hinreichend bedacht hätten. Deren Kategorien und Konzepte ließen sich zwar als ein für den theologischen Gebrauch offenes Handwerkszeug begreifen. Allerdings müsse der Theologe auf das Paradox anamnetischer Solidarität aufmerksam machen. Die Gottesidee werde dort denkbar, wo die Frage nach den Opfern der Geschichte aufgeworfen werde, die von den Errungenschaften einer idealen Kommunikationsgemeinschaft nicht mehr profitieren könnten.

Noch weniger überzeugt von der Notwendigkeit erstphilosophischer Reflexionen sind die Vertreter der Neuen Politischen Theologie, deren spiritus rector katholischerseits *Johann Baptist Metz* ist – wenn sie auch das theologische Interesse an der praktischen Vernunft teilen. *Jürgen Manemann* (Münster) vervollständigt die Palette derzeitiger fundamentaltheologischer Strömungen mit einem Überblick zu den betont gesellschafts- und sozialkritischen Ansätzen: der Theologie der Revolution, der Politischen Theologie, der Befreiungstheologie und der Feministischen Theologie. Gerade angesichts der zeitdiagnostisch einschlägigen Entwicklungen, die mit Schlagwörtern wie „Globalisierung", „Civil Religion" und „Zweiter Moderne" benannt werden, gelte es die prophetische Gesellschaftskritik und die biblisch zentrale Kategorie der Erinnerung fundamentaltheologisch zu beerben.

Die göttliche Unbedingtheit in geschichtlicher Kontingenz denken

Daß es den um letzte Begründungen bemühten Ansätzen wesentlich um die Hermeneutik der Glaubenszeugnisse und ihrer Kontexte geht, verdeckt die zuweilen massive Kritik an der Hermeneutik. Die vielen Beiträge des Sammelbandes zu hermeneutischen Fragestellungen rücken das Bild zurecht. *Heinz-Günther Stobbe*, systematischer Theologe in Siegen, unterzieht seine bereits früher vorgebrachte Kritik an der katholischen Rezeption der Philosophie Hans-Georg Gadamers einer Relecture. *Knut Wenzel* (Regensburg) zeigt an *Paul Ricœurs* Hermeneutik auf, daß es Spielarten der Hermeneutik gibt, die sich nicht in die Aporien Gadamers verstricken. Das Grundaxiom Ricœurs lautet, daß über Welt und Wirklichkeit, Subjekt und Selbstbewußtsein nur aufgrund zeichenhaft-symbolischer Vermittlungen Aussagen getroffen werden können.

Bei Ricœur rückt deshalb das Phänomen des Texts in den Mittelpunkt, den man mit wissenschaftlichen Methoden untersuchen kann – Gadamer hingegen hatte in der Schriftlichkeit in erster Linie eine Verfremdung des ursprünglichen Sinngeschehens gesehen. In seiner Metapherntheorie und den drei Bänden mit dem Titel „Zeit und Erzählung" hat Ricœur seinen hermeneutischen Ansatz entfaltet und ist gegenwärtig, wie das Namensregister beweist, einer der wichtigsten Bezugsautoren für Fundamentaltheologen, der ihnen nicht nur mit Blick auf das Phänomen religiöser Rede zu denken gibt.
Dies gilt etwa auch für den Begriff des *Zeugnisses*, der bei Ricœur wie in Verweyens Ansatz eine zentrale Rolle spielt. Mit seinem jüngsten Beitrag, der „Hermeneutik der Zeugnisse" gewidmet, schreibt Verweyen die Entwicklung von „Gottes letztes Wort" zu „Botschaft eines Toten?" fort: Die Grenzen der erstphilosophischen Begründungsleistung werden zugunsten der Bedeutung hermeneutischer Arbeit betont. Verweyens Interesse findet der Zeugnisbegriff vor allen Dingen deswegen, weil er die Ebene überlieferter Inhalte mit der Person des Zeugen verbinde, dessen Glaubwürdigkeit wiederum von höchster Bedeutung sei. Nur auf diese Weise könne die „göttliche Unbedingtheit in geschichtlicher Kontingenz" (186) gedacht werden. Nicht die historische Rückfrage steht deshalb bei Verweyen im Vordergrund. Auch ausgehend von den expliziten wie den unterschwelligen Christuszeugnissen der modernen Kunst könne man einen Zugang zu der Kette von Zeugen finden, die die Selbstoffenbarung Gottes bezeugen.

Massive Veränderungen innerhalb der fundamentaltheologischen Ekklesiologie

In dieselbe Richtung zielen die Überlegungen des Grazer Fundamentaltheologen *Gerhard Larcher*. Die „Krise fundamentaltheologischer Artikulation" hängt seiner Einschätzung nach damit zusammen, daß über die ästhetische Vermittlung zwischen dem ethischen und dem theologischen Diskurs zu wenig nachgedacht werde (300). Auch wenn heute keine „ontotheologisch fundierte Perichorese des Bonum, Verum und Pulchrum" mehr möglich sei, müsse die vernachlässigte Erfahrungsdimension der Ästhetik und der Künste innerhalb der Fundamentaltheologie stärker berücksichtigt werden: Man kann nach Larcher von der Kunst geradezu als „einer Art ‚Inkognito der Theologie' sprechen, der es um das Ansichtigmachen und Offenhalten einer Stelle eines unbedingten Geheimnishorizontes geht" (310) Die zeitgenössische Kunst mit ihrer Selbstreflexivität, ihren „Alteritätsvermerken" und ihrer „metaphorischen Extravaganz" lege die Möglichkeit einer definitiven Offenbarung nahe (311).
Besondere Berücksichtigung solle dabei die spezifische Narrativität der bildenden Künste, der Medienkunst und des Films finden, die weniger schnell zu einem theoretisch vereinnahmenden Heilswissen tendierten. Mit den Neuen Medien beschäftigt sich innerhalb des Sammelbandes *Christian Wessely* (Graz), mit dem Film der Freiburger Exeget *Reinhold Zwick*.
Die massivsten Veränderungen ergeben sich für die skizzierte Fundamentaltheologie der Zukunft im ehemals demonstratio catholica genannten Traktat. Die Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils, mit den anderen Kirchen, den Religionen und der Welt in Dialog zu treten, hat gerade die Fundamentaltheologie zwar aufgegriffen. Die sich aus der Dialogpraxis ergebenden Probleme sind allerdings noch lange nicht gelöst. Dies gilt für das von Theologen momentan kaum gesuchte Gespräch mit den Naturwissenschaften, dessen dürftige Ergebnisse *Reinhold Esterbauer* (Graz) bilanziert; gleichfalls für die nicht erledigte Aufgabe, den klassischen Kirchentraktat ökumenisch umzuschreiben, wie der Münsteraner Dogmatiker *Harald Wagner* moniert, und besonders für den Dialog der Religionen. Nach Einschätzung des Trierer Dogmatikers *Bertram Stubenrauch* wird es weiterhin die Aufgabenstellung der Theologie bleiben, innerhalb der Theologie der Religionen die Unüberbietbarkeit und Einmaligkeit der Offenbarung in Christus argumentativ zu untermauern.

Als besonders diffizile Aufgabe erweist sich in diesem Zusammenhang das Gespräch von *Christen und Juden*. Am Beitrag von *Lydia Koelle* (Bonn) wird deutlich, daß dieser Dialog immerhin überdurchschnittlich von lehramtlichen Vorgaben profitieren kann. Der Papst selbst hat bereits in den achtziger Jahren klargestellt, daß die innere Verknüpfung von Judentum und Christentum Konsequenzen im Umgang mit den „älteren Brüdern" haben müsse. Theologischer Diskussionsbedarf wird vor allem in der Frage angemeldet, wie Christen – nach der Verabschiedung von Antisemitismus, Enterbungs- und Substitutionstheologien – den Heilsweg Israels nach dem Entstehen des Christentums sehen. Daß es auch nach dem Kommen Jesu noch einen Verheißungsüberschuß gibt und Christen wie Juden gleichermaßen Wartende sind, ist auch die These von *Gerd Neuhaus* (Duisburg) in seinem Beitrag zur Theodizeeproblematik als theologisch nicht zu bewältigender Aporie.

Grundsätzlich dürften auch die *außereuropäischen, kontextuellen Theologien* an Bedeutung gewinnen. Selbst wenn sich diese stärker dem christlichen Selbstverständnis verpflichtet fühlen, stellen sich die Probleme doch strukturanalog zu denen der Religionstheologie dar. *Michael Bongardt* (Jerusalem) kritisiert das Übertragungsmodell, das den Kern des „eigentlich Christlichen" in neue Kontexte transponieren will, als hermeneutisch naiv und setzt darauf, daß es möglich ist, Kriterien anzugeben, wann Inkulturation als gelungen bezeichnet werden darf, und wann einem solchen Vorgang das Christliche abgesprochen werden muß. Teilnahme am Dialog, Vermeidung unüberbrückbarer Widerstände, liturgische und praktische Bewährung allein reichten allerdings nicht aus. Vielmehr finde der christliche Glaube „zu seiner Wahrheit, indem er Leben und Geschick Jesu als den Ort glaubt und bekennt, in dem Gott nicht nur

sich selbst, sondern auch die Wahrheit über den Menschen und die Welt in neuartiger und maßgeblicher Weise gezeigt hat" (254).

Grundlegender Natur sind schließlich auch die Überlegungen des Münsteraner Fundamentaltheologen *Jürgen Werbick* zur Frage nach der Institution Kirche, deren angemessener Beschreibung (Kirchenbegriffe oder Kirchenmetaphern?) der Paderborner Fundamentaltheologe *Josef Meyer zu Schlochtern* nachspürt. Im Anschluß an die Verabschiedung der im Stifterwillen Jesu Christi präfigurierten hierarchisch organisierten Societas perfecta stellt sich nach Werbick heute noch grundsätzlicher als im unmittelbaren Anschluß an das Konzil die Frage, inwieweit die Kirche als Institution nicht in Konflikt mit ihrer eigenen Botschaft gerät: Ist Kirche nicht „der zum Scheitern verurteilte Versuch, institutionell zu gewährleisten, was nur individuell gelebt und verantwortet werden kann?" (391). Auch die Kirche sei heute nicht unabhängig von den „Funktionsgesetzen einer auf Bedürfnisbefriedigung ausgerichteten und den Ausgleich der Befriedigungsinteressen organisierenden bürgerlichen Gesellschaft" (395) zu denken und müsse deshalb die schwierige Gratwanderung zwischen Anbiederung und unbeirrter Verkündigung eines sperrigen Kerygmas wagen.

Fazit: Müller selbst beklagt, daß die feministische Theologie und die theologische Frauenforschung innerhalb der systematischen Theologie nicht „über erste fragmentarische Ansätze und Intuitionen" hinausgekommen seien und deshalb im vorliegenden Band nur am Rande eine Rolle spielten (vgl. HK, Oktober 1997, 522 ff.). Davon einmal abgesehen stellt der Sammelband einen äußerst anregenden Versuch dar, ausgehend von Verweyens „Grundriß der Fundamentaltheologie" darüber nachzudenken, wie jetzt die einzelnen Räume zu gestalten sind und welches Mobiliar aus der älteren und jüngeren Theologiegeschichte Verwendung finden sollte. Auch die Probleme, die bei der weiteren Raumausstattung auftreten werden, sind präzise markiert. Daß die erstphilosophischen Baupläne als solche taugen, ist Müller optimistisch und meint mit Verweis auf den Bonner Dogmatiker *Karl-Heinz Menke*, der sich dem Trio erstphilosophisch engagierter Theologen bereits angeschlossen habe: „und wenn nicht alles täuscht, stoßen demnächst weitere dazu" (97). Immerhin haben Pröpper und Müller auch eine neue wissenschaftliche Reihe mit dem Titel „Ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechtfertigung der Theologie" (Verlag Pustet, Regensburg) ins Leben gerufen, deren erster Band im Herbst diesen Jahres erscheint. Ob der Bauplan freilich der einzig denkbare ist, um „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt" (1 Petr 3,15), oder ob nicht doch hier und dort noch einmal Mauern eingerissen werden müssen und auch der ein oder andere Anbau nötig wäre, wird die Zukunft zeigen. *Stefan Orth*

Neue Lebendigkeit

Buddhisten in Rußland gestern und heute

Ungeachtet seiner starken Prägung durch die Orthodoxie ist Rußland ein religiös vielgestaltiges Land: Zu den verschiedenen nichtorthodoxen Kirchen und den Muslimen kommen auch Buddhisten, vor allem in Sibirien. Auch die Buddhisten in Rußland hatten seit der Stalinzeit unter massiven Verfolgungen zu leiden. Heute erlebt der Buddhismus in den von ihm geprägten Teilen Rußlands eine Wiedergeburt.

In der Neufassung des russischen Religionsgesetzes aus dem Jahre 1997 wird der Buddhismus unter den „traditionellen" Religionen Rußlands aufgeführt. Buddhisten lebten seit dem 17. Jahrhundert im Zarenreich. Sieht man von buddhistischen Gemeinden in Moskau, St. Petersburg und anderen Städten ab, so leben Buddhisten vor allem in der Burjätischen Republik (Hauptstadt Ulan-Ude) im südlichen Teil Ostsibiriens, in der Nähe des Baikalsees und im Gebiet Irkutsk; in der Republik Tuwa (Hauptstadt Kysyl), die – ebenso wie die Burjätische Republik – nördlich der Mongolei liegt; in der Kalmückischen Republik (Hauptstadt Elista) an der Wolga.

Wieviele gläubige Buddhisten es in der Russichen Föderation gibt, kann niemand genau sagen. Zumeist behilft man sich damit, die Zugehörigkeit zu einer Nationalität gleichzusetzen mit dem religiösen Bekenntnis. Wendet man dieses Verfahren an und rechnet Burjäten, Tuwiner, Kalmücken (nach der Volkszählung von 1989) zusammen, so kommt man auf rund 790 000 Buddhisten. Zumeist wird heute von einer Million Buddhisten in der Russischen Föderation ausgegangen. Die Anzahl der Buddhisten auf der Welt wird – nach dem gleichen Verfahren – auf 389 Millionen geschätzt.

Am Anfang des Buddhismus steht Prinz Siddharta Gautama (wahrscheinlich 560–480 v. Chr.). Er verzichtete auf sein sorgloses Leben, wurde zum Wanderasketen, der Jünger um sich scharte, die später seine Worte aufzeichneten. Durch eine Erleuchtung wurde Gautama zum „Buddha" (Der Erwachte). Er lehrte, daß alles Leben Leiden ist. Wurzel des Leidens und Ursache der Kette der Wiedergeburten sind Begierde und Blindheit. Durch ein rechtes Leben kann das

Leiden überwunden werden; Meditation und Versenkung können zu einer völligen Befreiung von jeder Befleckung und Bindung an die Welt führen, zum Zustand des „Nirwana". Dieser Zustand ist begrifflich nicht zu fassen, er beendet den Kreislauf der Wiedergeburten.
Der ältere Buddhismus wird als Theravada-Buddhismus (Buddhismus der Älteren) oder als Hinayana-Buddhismus (Buddhismus des kleinen Fahrzeugs) bezeichnet. Letztere Bezeichnung ist abwertend, da die Erlösung nur einer kleinen Anzahl von Mönchen zuzustehen scheint. Im Laufe der Zeit wurde die Person des Gautama-Buddha zu einer überweltlichen Größe überhöht, ein Buddhakult entwickelte sich. Neben dem Buddha erhielt der Boddhisattva eine eigene Bedeutung. Dieser ist ein „Erwachter", der so lange auf das Nirwana verzichtet, bis er Menschen geholfen hat, den Weg der Erlösung zu gehen.
Seit der Zeitenwende begann der Mahayana-Buddhismus (Buddhismus des großen Fahrzeugs) die Menschen anzuziehen. Voraussetzung für das Heil war nicht mehr das asketische Mönchsleben, jedem weltlichen Beruf stand der Weg zum Heil offen. Buddhas und Boddhisattvas wurden zu allzeit hilfreichen gottähnlichen Wesen. Mahayana wurde zur buddhistischen Weltreligion. Riten und Zeremonien nahmen im Mahayana-Buddhismus ständig zu. So entsprang aus ihm die Schule des Vajrayana (Diamantfahrzeug) in der 2. Hälfte des ersten Jahrtausends. Sie übernahm magische Riten und Weihehandlungen, den Kult weiblicher Gottheiten und erotische Riten.

Der Buddhismus erfaßte zuerst Indien und Ceylon, gelangte schließlich auch nach China und Japan, vermischte sich mit einheimischen Glaubensvorstellungen und Riten. In Tibet wurde die Lehre des Diamant-Fahrzeuges im 7. Jahrhundert eingeführt und mischte sich dort mit Riten und Vorstellungen der Bon-Religion. Schamanismus, Animismus, Mysterienspiele, Besänftigungsriten der Gottheiten wurden übernommen. Der Buddhismus in Tibet wird zumeist als Lamaismus bezeichnet (Lama = Lehrer oder großer Mönch). In der Auseinandersetzung zwischen den Priestern der „Rotmützen" und der Reformbewegung der „Gelbmützen" siegten letztere. Durch die Bekehrung der Mongolen im 16. Jahrhundert gelangte der Lamaismus auch nach Rußland.

Der Buddhismus im Zarenreich

Im 17. Jahrhundert begann der Buddhismus unter den *Burjat-Mongolen* Fuß zu fassen (die Burjat-Mongolen wurden in der Sowjetzeit in „Burjäten" umbenannt). Lamas der „Gelug-pa", der „Gelbmützen" aus Tibet, brachten diese Religion, die Verbindung zu Tibet ist bis heute erhalten geblieben. Ähnlich wie bei anderen Völkerschaften vermengte sich der Buddhismus bei den Burjat-Mongolen mit bereits vorhandenen Glaubensvorstellungen: der Verehrung von Geistern der Erde, der Flüsse, der Berge und Dörfer, dem Kult heiliger Stätten. Durch den Vertrag von Nertschinsk (1689) mußte China das Siedlungsgebiet der Burjat-Mongolen an Rußland abtreten. Seit 1728 behinderte die russische Regierung das Einsickern ausländischer Lamas.
1741 erkannte die Zarin Elisabeth den „Lama-Glauben" offiziell an. Klöster entstanden und 1764 wurde das Oberhaupt des burjato-mongolischen Buddhismus als „Bandido-Chambo-Lama" von der russischen Regierung bestätigt. Seit Katharina II. wurden die „weißen Zaren" von den Lamas zu Verkörperungen der barmherzigen Göttin „Zagan-Daraeche" erklärt. Die Russische Regierung teilte dem Oberlama und den Lamas erheblichen Grundbesitz zu. Staatliche Eingriffe konnten das Anwachsen der Anzahl der Lamas nicht verhindern. Die Beziehungen zwischen orthodoxen Christen und Buddhisten waren nicht getrübt. Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts blühten Wissenschaft (besonders der Medizin) und Kultur unter den Burjat-Mongolen auf. 1917 gab es im Siedlungsgebiet der Bujat-Mongolen 47 Klöster und mehr als 10 000 Lamas.

Die *Kalmücken* sind Nachkommen westmongolischer Stämme. Im 17. Jahrhundert siedelten sie sich auf ihrer Westwanderung an der Wolga an. Im 17. und 18. Jahrhundert genossen sie unter russischer Herrschaft relativ große Freiheit. Der Buddhismus hatte unter ihnen seit dem 13. Jahrhundert Fuß gefaßt in Gestalt der „Ge-lug-pa"-Schule aus Tibet. Der Dalai-Lama gestattete die Einrichtung von „Churulen" (Klöster). Als die russische Regierung 1771 die Selbständigkeit des Kalmücken-Chans einschränkte, floh ein Teil nach China. Der Lama des kalmückischen Volkes wurde vom General-Gouverneur in Astrachan aus den von der Lama-Geistlichkeit vorgeschlagenen Kandidaten ausgewählt. Im Choscheutowskij-Churul gab es eine umfangreiche Sammlung tibetischer und altmongolischer Bücher.
1836 ordnete die russische Regierung an, daß die Zahl der Churule auf 67 und der Geistlichen auf 1530 beschränkt werden sollte. Ende des 18. Jahrhunderts zeichnete sich aufgrund der abgerissenen Beziehungen zu Tibet und der Mongolei ein Verfall des Buddhismus ab, Aberglauben und Ritualismus gewannen die Oberhand. Zur Zeit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert entstand eine Bewegung zur Erneuerung des Buddhismus. Aufgrund der Zarenmanifeste von 1905 und 1909, die u. a. den Austritt aus der orthodoxen Kirche möglich machten, wandten sich viele orthodoxe Kalmücken wieder dem Buddhismus zu. Die Pläne der Erneuerungsbewegung wurden durch den Bürgerkrieg nach 1917 behindert. Als 1920 das Kalmückische Autonome Gebiet unter sowjetischer Herrschaft gebildet wurde, gab es dort 35 Churule und 1000 buddhistische Geistliche.

Die *Tuwiner* sind aus einer Mischung turksprachiger Völker mit türkisierten Stämmen hervorgegangen. Die ersten buddhistischen Verehrungsstätten stammen aus dem 14. Jahrundert. Die offizielle Anerkennung des Buddhismus geschah 1753. Traditionelle religiöse Formen, insbesondere der Schamanismus vermengten sich mit dem Buddhismus. Tuwa wurde erst 1914 Protektorat des russischen Reiches, wobei sich die russische Verwaltung nicht in die örtlichen Belange

einmischte. Zu dieser Zeit gab es rund 4000 Lamas – 10 Prozent der Bevölkerung – und etwas mehr als 20 Churees (Klöster).
1910 zählte man in St. Petersburg 184 Buddhisten. Die Errichtung eines buddhistischen Tempels wurde gestattet, 1915 wurde er eingeweiht. Die Errichtung eines Klosters wurde dagegen verweigert. Die Verfolgung von Buddhisten führte zur Flucht aus Petrograd (vorher St. Petersburg) und zur Schließung des Tempels, 1920 war er ausgeraubt und verwüstet. Da Lenin jedoch auf Beziehungen zu Tibet Wert legte, wurde der Tempel der diplomatischen Vertretung Tibets übergeben, die ihn restaurierte und für den Gottesdienst öffnete. Im Herbst 1935 wurde er von den sowjetischen Behörden geschlossen, 1935 bis 1937 folgten Verhaftungen von Buddhisten, die sich um den Tempel geschart hatten – fast alle wurden erschossen.
Die sowjetischen Kommunisten taten sich anfangs schwer mit dem Buddhismus, der für sie eine „atheistische" Religion darstellte. In der sowjetischen Fachliteratur wurde er als Ideologie leidender Volksmassen, als eine Art Vorläufer kommunistischer Ideale dargestellt. Dies schlug sich sogar in der „Großen Sowjetenzyklopädie" (Bd. 7, Moskau 1927) nieder. Auf der anderen Seite gab es buddhistische Erneuerer, die die Auffassung vertragen, zwischen Buddhismus und Sowjetherrschaft gebe es weder im ideologischen noch im politischen Bereich Konflikte. Es gab sogar die Meinung, der Geist Buddhas lebe in Lenin. Buddhisten konnten Mitglieder des Gottlosenverbandes werden. In Burjätien konnten unter diesen Umständen neue Klöster eingerichtet werden, die Zahl der Lamas stieg an.

Verfolgung unter sowjetischer Herrschaft

Auch gegenüber den Kalmücken enthielten sich die sowjetischen Behörden bis zur Hälfte der zwanziger Jahre jeglicher Verfolgung. In Tuwa wurde 1921 die Volksrepublik Tannu-Tuwa ausgerufen, die gute Beziehungen zur Sowjetunion unterhielt, im Laufe der Jahre jedoch von Moskau abhängig wurde. Neue Klöster konnten errichtet werden; Ende der zwanziger Jahre gab es dort 28 Churees und 4800 Lamas.
Die Verfolgung begann mit der stalinschen Ära im Jahre 1929. In den dreißiger Jahren wurden in Bujätien die Mönche in Massen erschossen. Sogar Kinder und Jugendliche, die in Klöstern ausgebildet worden waren, wurden umgebracht. Die Kultgebäude wurden zerstört, buddhistische Kunstwerke, Handschriften und Bücher wurden teils – im besten Fall – in Museen gebracht, teils vernichtet. Von 35000 Bänden der Klosterbibliotheken blieben etwa 1700 erhalten. Anfang der vierziger Jahre gab es in Burjätien kein Kloster, keinen Tempel mehr.

In Kalmückien verlief die Verfolgung ganz ähnlich: Verhaftung und Erschießung von Lamas, Zerstörung von Klöstern und Tempeln. Anfang der vierziger Jahre war die religiöse Organisation der Kalmücken vernichtet. Unter der Anschuldigung der Zusammenarbeit mit dem Feind wurde 1943 das kalmückische Volk verschleppt. Erst 1957 wurde die kalmückische Autonomie im Rahmen der Russischen Föderation wieder hergestellt. Bis zum Ende der achtziger Jahre konnte jedoch keine buddhistische Gemeinde registriert werden. In Tuwa, das erst 1944 offiziell der UdSSR eingegliedert wurde, verlief die Verfolgung nach dem gleichen Schema: Verhaftung, Erschießung, Zerstörung. Anfang der vierziger Jahre war die Vernichtung des Buddhismus endgültig vollzogen.
Während des „Großen Vaterländischen Krieges" wurde die brutale Verfolgung der Religionsgemeinschaften eingestellt. Zuerst erhielt das Moskauer Patriarchat einen Freiraum, dann wurden auch anderen Religionsgemeinschaften Erleichterungen gewährt – unter staatlicher Leitung und Überwachung. 1946 wurden den Buddhisten gestattet, in Burjätien die beiden Klöster Iwolginsk und Aginsk wiederzuerrichten. Eine Zentrale Geistliche Leitung für die Buddhisten wurde im gleichen Jahr geschaffen.

Im Inland wurde die atheistische Propaganda gegen den Buddhismus fortgesetzt, zumal Untersuchungen festgestellt hatten, daß der Buddhismus noch nicht ausgerottet war, daß Wander-Lamas umherzogen und zahlreiche traditionelle Riten weiter praktiziert wurden. *A. Kotschetow* schrieb in der Broschüre „Der Lamaismus" (Moskau 1973, S. 190), diese Feststellungen seien Zeugnis dafür, daß „die Überreste der Vergangenheit sich bis jetzt beständig gehalten haben. Das verpflichtet uns dazu, gegen den Lamaismus einen kompromißlosen ideologischen Kampf zu führen".
Seit 1969 existierte die „Asiatische Buddhistische Friedenskonferenz", zu der aus der Sowjetunion buddhistische Würdenträger geschickt wurden, um dort gegen den westlichen Imperialismus zu protestieren und die Friedenspolitik der Sowjetunion zu preisen. In der englischsprachigen Broschüre „Buddhism and Buddhists in the USSR" (Moskau 1967) wurde die religiöse Freiheit der Buddhisten in der Sowjetunion in Text und Bild gepriesen. Der Zustrom von Gläubigen an buddhistischen Festtagen zu den beiden Klöstern und die angebliche Existenz von inoffiziellen Lamas waren wohl der Grund dafür, 1972 mehrere buddhistische Gelehrte wegen Verbrechen und „Kontakten zu ausländischen Organisationen" vor Gericht zu stellen und abzuurteilen.
1985 befanden sich die Buddhisten in der Sowjetunion in einer ähnlich erbärmlichen Lage wie die Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften. Zwei Dazane in Iwolginsk und Aginsk in der Burjätischen ASSR hatte man ihnen gelassen. Dort lebten 40 Mönche. Diese Klöster dienten vor allem als „Beweisstücke" für die Religionsfreiheit in der UdSSR. Angesichts der Überwachung, der atheistischen Propaganda und der Drangsalierung wagten viele Buddhisten nicht mehr, sich zu ihrer Religion zu bekennen.

Seit Ende 1987 wurde die administrative Verfolgung der Religionsgemeinschaften eingestellt, die atheistische Propaganda verschwand aus den Massenmedien. Daraufhin konnte in der Kalmückischen ASSR bereits 1988 eine erste

buddhistische Gemeinde registriert und 1989 in der Hauptstadt Elista ein Tempel eröffnet werden. 1989, als bereits über ein neues Religionsgesetz gesprochen wurde, forderte der Vorsteher der „Geistlichen Verwaltung der Buddhisten in der UdSSR" die Zulassung zahlreicher buddhistischer Tempel und die Schaffung eines Seminars für die Heranbildung der Lama-Geistlichkeit. Ferner müsse erlaubt werden, buddhistische Literatur ins Burjätische und ins Russische zu übersetzen. 1990 traten das sowjetische und das russische Religionsgesetz in Kraft, die einen Schlußstrich unter die Verfolgung der Religionsgemeinschaften setzten.

Neubelebung auf breiter Front

Im Oktober 1990 kamen im Kloster Iwolginsk rund 120 Abgesandte von 19 buddhistischen Gemeinden in der UdSSR zusammen (darunter auch aus Moskau und Leningrad). Dieser Kongreß wählte *Munko Zybikow* zum Vorsitzenden des Zentralen Geistlichen Direktorats. Der neue Bandido-Chambo-Lama hatte viele Jahre in Zwangsarbeitslagern verbracht. Es gibt zwar keine Information darüber, warum der bisherige Bandido-Chambo-Lama *Ch. Erdynejew* ersetzt wurde; man darf jedoch annehmen, daß man ihn als gefügiges Werkzeug der einstigen Machthaber entmachten wollte. Der Kongreß beschloß u. a., Tempel wiederherzustellen, neue Tempel zu errichten und ein Seminar für die Ausbildung von Theologen zu errichten. Noch im gleichen Jahr konnten zwei weitere Klöster ihre Tore öffnen.

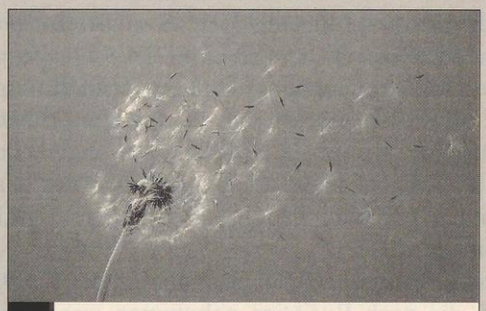
1991 fand ein Allburjätischer Kongreß zur Konsolidierung und geistigen Wiedergeburt statt. Er sprach sich für ein Programm der Wiedergeburt des Buddhismus in Burjätien und für Wiedererrichtung bzw. Neubau von Klöstern aus. Im gleichen Jahr zählte man in Burjätien 12 buddhistische Klöster; im Iwolginsk-Kloster wurde ein Seminar zum Studium der buddhistischen Theologie eröffnet. Die Angaben über die Anzahl der Studenten sind unterschiedlich, einmal werden 30 Studenten, an anderer Stelle 60 Studenten genannt. 1993 sollen es ingesamt 90 Studenten gewesen sein, darunter 25 russischer Nationalität. Die Lehrer kamen aus Tibet und der Mongolei.

Im Juli 1991 fanden in der burjätischen Hauptstadt Ulan-Ude die Feierlichkeiten zum 250. Jahrestag der offiziellen Anerkennung des Buddhismus in Rußland statt. Unter den Besuchern waren viele aus dem Ausland gekommen, u. a. aus China, Japan, Korea, Indien. Besondere Bedeutung erhielt das Fest durch die Anwesenheit des Dalai-Lama. Patriarch Alexej II. schickte eine Grußbotschaft.

Seit 1991 und vermehrt seit 1992 fällt auf, daß Periodika sich häufiger sachlich mit dem Buddhismus befassen. Auch die einstige atheistische Zeitschrift „Nauka i religija" (Wissenschaft und Religion) berichtet seither durchaus sachlich über den Buddhismus. Die Anzahl von Broschüren und Büchern über den Buddhismus nimmt zu. Im Frühjahr 1992 bot das Zentrum für Östliche Philosophie beim Philosophischen In-

Christ in der Gegenwart

Ein Jubiläum wird zum Ausblick



HERDER

JOHANNES RÖSER (HRSG.)

Christsein 2001

Erwartungen und Hoffnungen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend

384 Seiten, Paperback,
DM 39,80 /öS 291,– /SFr 38.–
ISBN 3-451-26679-2

NEU

- Wie geht es weiter mit dem Christentum im anbrechenden Jahrtausend?
- Welche Zukunft hat der Glaube in der zunehmend säkularen Kultur?
- Welche Aufgaben in Kirche und Gesellschaft stehen an?
- Was wird uns heilig sein?
- Was gibt uns Hoffnung?

Namhafte Autorinnen und Autoren, darunter zahlreiche Persönlichkeiten des öffentlichen und kulturellen Lebens, geben Auskunft darüber, was ihren eigenen Glauben anregt und herausfordert. Sie entwickeln Perspektiven des Christseins über das Jahr 2000 hinaus.

Ein lebendiges und „vorausschauendes" Lesebuch, herausgegeben von Johannes Röser, Chefredakteur des *„Christ in der Gegenwart"*, aus Anlaß des 50jährigen Bestehens dieser Zeitschrift.

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

stitut der Russischen Akademie der Wissenschaften Vorlesungen über die Grundlagen des Buddhismus, Hinduismus, Konfuzianismus, Taoismus und des Islam an.
In *Burjätien* bekennen sich inzwischen 90 Prozent der Bevölkerung zum Buddhismus. Die Restaurierung und der Neubau von Klöstern wird in allen 17 Rayonen vorangetrieben; eine Gemeinschaft von Laien-Buddhisten ist entstanden. Burjätien scheint sich in das Hauptzentrum der buddhistischen Kultur in Rußland zu verwandeln. Ein Handbuch „Die religiösen Gemeinschaften der Russischen Föderation" (Moskau 1996) zählt insgesamt 20 Klöster in Burjätien auf.
1996 kam die Zentrale Geistliche Führung der Buddhisten in Rußland, die nach Burjätien gekommen war, zu der Entscheidung, die „Zentrale Geistliche Leitung der Buddhisten Rußlands" umzubenennen in „Traditionelle Buddhistische Sangcha (Kirche) Rußlands". Die Mehrheit der 56 Vertreter der Gemeinden schuf eine neue Satzung, um „orientalische Merkmale mit europäischen Normen" zu vereinbaren. Auch soll sich darin der russische Föderalismus widerspiegeln. Man faßte ins Auge, daß Gemeinden in den Regionen, die sich traditionell zum Buddhismus bekennen, eigene Satzungen schaffen sollten unter Wahrung der Einheit des Glaubensbekenntnisses.
Die „Buddhistische Sangcha" hat ihren Sitz in Ulan-Ude und ist zuständig für 40 Klöster und 80 Gemeinden. Darunter befinden sich u. a. Moskau, Elista, Kiew, St. Petersburg. In Moskau hält sich der ständige Vertreter der Sangcha auf. Das buddhistische Institut (im Kloster Iwolginsk) und eine Akademie in Ulan-Ude unterstehen der Sangcha. Sie gibt ein Informationsbulletin heraus und eine Zeitschrift „Buddhismus in Rußland", die sich als unabhängig bezeichnet.

Buddhisten zwischen Kalmückien und Petersburg

Die buddhistischen Gemeinden in *Kalmückien* sind zusammengeschlossen in der „Vereinigung der Buddhisten Kalmückiens" mit dem Sitz in der Hauptstadt Elista. Ihr Oberhaupt ist der in den USA geborene Kalmück *Telo Rinpotsche*, der den Titel „Schadschin-Lama des kalmückischen Volkes" erhielt. Er wurde vom Dalai-Lama anerkannt. Die Buddhisten in Kalmückien werden von Präsident *K. Iljumschinow* unterstützt; Christentum wie Buddhismus haben den Status von Staatsreligionen. Seit 1990 wird an einem Tempelkomplex gebaut, unterstützt von der Regierung. Für 1996 wird die Anzahl der buddhistischen Gemeinden in Kalmückien mit 14 angegeben. Verhandlungen über einen Zusammenschluß der „Zentralen Geistlichen Leitung" und der „Vereinigung der Buddhisten Kalmückiens" werden seit Jahren geführt. Eine Ausbildungsstätte für buddhistische Geistliche gibt es bisher in Kalmückien nicht; für die Gottesdienste kommen Lamas aus Burjätien. Eine Absonderlichkeit soll noch erwähnt werden: Staatspräsident Iljumchinow hat (Prawda Burjatii, 24.4.1993) die Möglichkeit erwähnt, für den Dalai-Lama in Kalmückien einen Zufluchtsort und einen buddhistischen Ministaat nach Art des Vatikans zu schaffen.

1989 vertrat der damalige Parteisekretär in *Tuwa* noch die Meinung, Religion sei Opium für das Volk. 1990 wurde dann schon die erste buddhistische Gemeinde registriert. Der erste neue Tempel in der Hauptstadt Kysyl wurde 1992 vom Dalai-Lama besucht, der Lama-Mönche zur religiösen Unterweisung schickte. Man spricht davon, daß der Buddhismus zur Staatsreligion erklärt werden soll. 1996 bestanden in Tuwa zehn religiöse buddhistische Gemeinschaften in sechs Rayonen der Republik. Die Grenzen zum Schamanismus sind oft nur schwer zu ziehen, zumal die Schamanen ihre Riten zumeist nicht in der Öffentlichkeit zeigen. Sie fürchten, daß dadurch ihre magischen Kräfte geschwächt werden könnten (vgl. *I. Brustein*, Reise in eine andere Welt: Von Nomaden, Schamanen und Altgläubigen. In: Wostok Nr. 3/98).
Ende der achtziger Jahre änderte sich die Situation auch für die europäischen Buddhisten in der damaligen UdSSR zum Besseren. 1989 wurde in Leningrad eine buddhistische Gemeinde geschaffen, sie erhielt 1990 den buddhistischen Tempel zurück. 1996 gab es in St. Petersburg sechs buddhistische Gemeinden verschiedener Glaubensrichtungen, die sich zum „Bund der Buddhisten St. Petersburg" zusammengeschlossen hatten.
In *Moskau* bemühen sich die Buddhisten um die Zuteilung eines Grundstückes zum Bau eines Tempels. Bisher ist ihr Wunsch nicht erfüllt worden. 1996 bestanden fünf buddhistische Gemeinden verschiedener Glaubensrichtungen, die etwa 10000 Gäubige erfassen. Seit 1993 gibt es ein tibetisches Kultur-Informationszentrum, geschaffen durch einen Beauftragten des Dalai-Lama. Insgesamt soll es (1996) außerhalb der traditionell von Buddhisten besiedelten Gebieten in der Russischen Föderation mehr als 30 buddhistische Gemeinden in 14 Regionen geben.
Das bereits erwähnte Handbuch „Die religiösen Gemeinschaften" (Moskau 1996, S. 189) urteilt: „Zur Zeit erlebt der Buddhismus in Rußland seine Wiedergeburt. Vertreter der Intelligenz, Jugendliche aus traditionell buddhistischen Völkerschaften wenden sich der Theorie und Praxis des Buddhismus zu. Klöster und Tempel werden geöffnet, es bilden sich unterschiedliche Schulen, Verlage, die Kontakte mit den Glaubensbrüdern im Ausland sind wieder lebendig geworden".

Die Wiedergeburt des Buddhismus in Rußland macht sich inzwischen auch schon politisch bemerkbar. Am 16. April 1998 wandte sich der Duma-Abgeordnete *W. Borschtschew* in einem Brief an den Vorsitzenden der Duma und bat ihn darum, ein Schreiben russischer Buddhisten den Abgeordneten zukommen zu lassen. Es begann mit den Worten: „Die Verletzung der Grundrechte und Freiheitsrechte der Menschen in Tibet, sowie die Liquidierung der einmaligen kulturellen und religiösen Eigenart des tibetischen Volkes wird fortgesetzt, ungeachtet der zahlreichen Proteste der Mitgliederstaaten der UN und verschiedener internationaler Organisationen." Das Schreiben protestiert gegen den „religiösen

Genozid" und speziell gegen die Gefangenhaltung des 11jährigen Pantschen-Lama seit 1995. Der Panschen-Lama ist nach dem Dalai-Lama der höchste geistliche Würdenträger der tibetischen Buddhisten. In einem Flugblatt der Buddhisten wurde zu einer friedlichen Protestdemonstation vom 25. bis 27. April vor der chinesischen Botschaft aufgefordert, um die Befreihung des „jüngsten Polithäftlings auf der Welt", des Pantschen-Lama, zu erreichen.

Offensichtlich hat die Regierung Rußlands sich diesem Protest nicht angeschlossen; jedenfalls fand sich kein Hinweis darauf in den Medien. Die russische Regierung, die ihre Beziehungen zur Volksrepublik China in den letzten Jahren „normalisiert" hat, wollte wohl jede Störung vermeiden. Die Beziehungen zur Volksrepublik sind u. a. deshalb besonders schwierig, weil diese in großem Umfang Waffen aus Rußland einkauft. *Paul Roth*

Unsichere Allianzen

Neue Regierung und alte Probleme in Tschechien

Vor 30 Jahren beendeten Truppen des Warschauer Paktes gewaltsam den „Prager Frühling". Heute ist Tschechien ein demokratisches Gemeinwesen; regiert wird es seit den Parlamentswahlen im Juni von einem sozialdemokratischen Minderheitskabinett. Die katholische Kirche des Landes hat mit der traditionell kirchenfeindlichen Stimmung ebenso zu kämpfen wie mit inneren Spannungen.

Václav Havel und Kardinal *Miloslav Vlk* teilen eine gemeinsame Erfahrung der letzten Monate: Die tschechische Innenpolitik ist so gar nicht nach ihrem Wunsch verlaufen. In Prag sitzt erstmals eine sozialdemokratische Regierung im Sattel, als Minderheitskabinett, das von der stärksten Oppositionspartei, der konservativ-liberalen Demokratischen Bürgerpartei (ODS), geduldet wird. Angesichts der starken Mehrheit, über die die beiden Parteien im Parlament verfügen, muß Havel eine Schwächung seiner Position als Staatspräsident fürchten. Die Kirche sieht für die nächste Zeit gerade jene Kräfte am Ruder, die sich ihren Vorstellungen nach einer engeren Zusammenarbeit zwischen Kirchen und Staat schon bisher stark widersetzt haben.

Daß zwei große moralische Kräfte des Widerstands gegen das kommunistische Regime und der Wende von 1989 fürs erste von den Pragmatikern der Macht in den Hintergrund gedrängt werden, mag als Indiz für einen raschen gesellschaftlichen Wandel in Böhmen und Mähren gewertet werden. Wie lange sich diese Minderheitsregierung halten und was sie tatsächlich bewegen kann, ist allerdings noch schwer abzusehen. Vor den vorgezogenen Parlamentswahlen vom 19. und 20. Juni hat kaum jemand mit dieser Machtkonstellation gerechnet, nun erwartet kaum jemand ruhige innenpolitische Zeiten in Tschechien.

Ein „Vertrag über politische Stabilität"

Auslöser für die vorgezogenen Neuwahlen war ein Parteispendenskandal gewesen, über den die regierende ODS im Vorjahr strauchelte und die schließlich Ministerpräsident *Václav Klaus* Ende 1997 zum Rücktritt zwang. Im Jänner dieses Jahres beauftragte Präsident Havel den Präsidenten der Nationalbank, den parteilosen *Josef Tosovský*, mit der Leitung einer Übergangsregierung. Das interimistische Kabinett bereitete die Neuwahlen vor und verwaltete das Land, ohne naturgemäß große politische Weichenstellungen treffen zu können. Die innenpolitische Aufmerksamkeit richtete sich in dieser Zeit auf den hart geführten Wahlkampf.

Der Urnengang brachte zumindest eine positive Überraschung: Die rechtsextremen Republikaner scheiterten an der Fünf-Prozent-Hürde und flogen aus dem Parlament, ebenso scheiterte die populistische Rentnerpartei. Wahlsieger wurden die Sozialdemokraten (ČSSD) unter *Miloš Zeman*, sie überholten mit 32,2 Prozent die ODS, die es auf 27,7 Prozent brachte. Die Kommunistische Partei (KSČM) legte mit 11 Prozent gegenüber den Wahlen von 1996 leicht zu, ebenso die Christdemokraten (KDU-ČSL) mit 9 Prozent. Die erstmals antretende Freiheitsunion (US) kam auf 8,6 Prozent.

Rein rechnerisch wäre eine Wiederauflage der alten konservativen Regierung möglich gewesen. ODS, Christdemokraten und Freiheitsunion (sie wäre an die Stelle der früheren Bürgerallianz ODA getreten) hätten 102 der 200 Parlamentssitze erreicht. Dem standen mindestens zwei Hindernisse entgegen: der Wahlsieg der ČSSD und die Festlegung des Vorsitzenden der KDU-CSL, *Josef Lux*, der im Wahlkampf erklärt hatte: „Mit Klaus nie mehr".

Die langjährigen heftigen Rivalen Klaus und Zeman wurden ohne Havel, genauer gesagt gegen dessen ausdrücklichen Willen handelseins. In einem „Vertrag über langfristige politische Stabilität" legten sie fest, wie und unter welchen Bedingungen die ODS die ČSSD-Minderheitsregierung dulden will. Die ODS verpflichtet sich darin, während der gesamten vierjährigen Legislaturperiode keine Vertrauensabstimmun-

gen gegen die Regierung oder einzelne Minister zu stellen oder zu unterstützen. Allerdings ist die ODS nicht verpflichtet, die Gesetzesvorlagen des sozialdemokratischen Kabinetts zu unterstützen. So verließen bei der Vertrauensabstimmung über die neue Regierung am 19. August die ODS-Abgeordneten im entscheidenden Moment den Saal, um den Sozialdemokraten eine Mehrheit zu ermöglichen.

Die Bürgerpartei erhält im Gegenzug einige wichtige Ämter. Klaus wurde zum Vorsitzenden im Unterhaus des Parlaments gekürt (den Posten bekleidete bis dahin Zeman), weiter wird der ODS der Vorsitz im Senat sowie im parlamentarischen Budget- und Geheimdienstkontrollausschuß zufallen. Auch das Amt des Vorsitzenden der staatlichen Obersten Kontrollbehörde wird der Klaus-Partei zugeschanzt. Die ČSSD verpflichtet sich zudem, keine andere Partei in die Regierung einzuladen. Die Sozialdemokraten und die Bürgerpartei wollen diese Art der Zusammenarbeit auch nach dem Jahr 2002 fortsetzen – falls sie sich bewährt.

Eine sanfte Wende nach links

Die Sozialdemokratische Partei Tschechiens ist nach der Wende nicht – wie in anderen Ländern – von Ex-Kommunisten gegründet worden, sondern knüpft an die Tradition der Demokratischen Partei der Zwischenkriegszeit an. Anfang der 90er Jahre vegetierte sie in politischer Bedeutungslosigkeit. Seit Miloš Zeman 1993 den Parteivorsitz übernahm, scheute der heute 53jährige weder Mühen noch Kosten, einst Ministerpräsident zu werden.
Während des Prager Frühlings 1968 war Zeman als junger Mann Mitglied der Kommunistischen Partei geworden, doch nach zwei Jahren wurde er als „Revisionist" aus der Partei ausgeschlossen. 1989 trug er als Mitglied des „Bürgerforums" zum Sturz des KP-Regimes bei. Seinen politischen Rivalen Klaus hatte der Wirtschaftswissenschaftler noch als Kollegen am Prognostischen Institut der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften kennengelernt.

Um aus dem Schatten des überragenden Václav Klaus herauszutreten und öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, war der beinahe zwei Meter große und rundliche Politiker mit der tiefen Stimme in den vergangenen Jahren nie um flotte und populistische Sprüche verlegen. An der Regierung Klaus ließ er kein gutes Haar. Am Ziel seiner politischen Träume ist Zeman dennoch auf seinen langjährigen Duz-Freund und nunmehrigen Erzrivalen angewiesen. Auch Klaus war für das Abkommen mit der ČSSD über seinen Schatten gesprungen, hatte er doch noch wenige Wochen vor der Wahl erklärt, er würde mit Zeman nur „in äußersten Notfällen wie Krieg oder Erdbeben" einen Pakt eingehen.
In der jetzigen Konstellation scheinen die beiden in der Teilung der Macht aber die weitaus größeren Vorteile zu sehen. So wurden Überlegungen zur Einführung eines Mehrheitswahlrechts laut, das – ähnlich wie beispielsweise in den USA – letztlich für die Kleinparteien den Tod und die Schaffung zweier großer Machtblöcke bedeuten würde. Mit ihren zusammen 137 Sitzen haben ČSSD und ODS im Parlament die dafür nötige Dreifünftel-Mehrheit für Verfassungsänderungen.

Das machtpolitische Nachsehen hat fürs erste der – gesundheitlich stark angeschlagene – Staatspräsident. Sein bisher einigermaßen gedeihliches Verhältnis zu den Sozialdemokraten verdüsterte sich. Havel zweifelte zunächst an, daß der Vertrag zwischen ČSSD und ODS verfassungskonform sei. Als sich diese Bedenken als wenig haltbar erwiesen, mußte Havel zähneknirschend Zeman den Auftrag zur Regierungsbildung erteilen. Auch mit seinen Vorbehalten gegen zwei von Zeman nominierte Minister kam das Staatsoberhaupt nicht durch. Außenminister *Jan Kavan* und Innenminister *Václav Grulich* widerlegten mit offiziellen Papieren den Vorwurf, während der kommunistischen Zeit Kontakte mit dem Geheimdienst der ČSSR beziehungsweise der Sowjetunion gepflogen zu haben.
Das Verhältnis Havels zur ODS war nie herzlich. Grotesker Höhepunkt der Auseinandersetzungen war aber, als Havel in einem TV-Interview erklärte, die ODS plane seinen Sturz. Die Partei attestierte dem Präsidenten „Verfolgungswahn". Als wahrer Kern der heftig brodelnden sommerlichen Gerüchteküche entpuppte sich, daß man – so der ODS-Abgeordnete *Milan Kondr* – in den Couloirs des Parlaments über eine Amtsenthebung Havels „gewitzelt" habe.

Ernsthafter dürften dem Präsidenten Überlegungen der neuen Regierung und ihres Steigbügelhalters zusetzen, die ohnehin nicht üppigen Machtbefugnisse des Präsidenten einzuschränken. Eines mag Havel trösten: Seine nunmehr zweite Amtszeit läuft noch vier Jahre, sogar einige Monate länger als die eben begonnene Legislaturperiode, und die Konstellationen können sich rasch wieder ändern. Wenn Zeman stolpert, dann wahrscheinlich weniger über sachpolitische Differenzen als über seinen Hang zu populistischen Sprüchen – wie an seinen Aussagen zur Sudetendeutschen-Frage und den damit ausgelösten Wogen bereits abzulesen war.
Die Wende nach links unter der neuen Regierung wird den bisherigen Anzeichen zufolge sanft ausfallen. Viel Spielraum bleibt dem neuen Premier nicht, auch wegen des angestrebten EU-Beitritts Tschechiens. Bei seinem Amtsantritt am 22. Juli gab Zeman als eines der Hauptziele seiner neuen Regierung die Belebung des Wirtschaftswachstums an, das im vergangenen Jahr stagniert hatte. Sein Land habe schwere Zeiten vor sich, der Lebensstandard sinke und die Arbeitslosigkeit steige. Ziel seien Verhältnisse, in denen Reichtum durch ehrliche Arbeit und nicht durch Korruption erwirtschaftet werden.
Der für Wirtschaftsfragen zuständige Vizepremier *Pavel Mertlik* schloß nicht aus, daß das Staatsbudget 1999 erstmals seit der Wende mit einem Defizit veranschlagt wird, allerdings nicht höher als drei Prozent – in Anlehnung an die Maastricht-Kriterien der EU. Es sollen laut Mertlik die Ausgaben für das Schulwesen und die Forschung deutlich erhöht

werden, um die Konkurrenzfähigkeit der tschechischen Wirtschaft zu stärken.
Getäuscht fühlen dürften sich mit dem Prager Machtpoker nicht wenige Wähler. Laut einer Meinungsumfrage stieg die Zahl jener, die davon überzeugt sind, daß das kommunistische Regime vor 1989 besser war als die heutige demokratische Regierung, innerhalb eines Jahres von 28 auf 35 Prozent. Weitere 17 Prozent sahen zumindest keine Verbesserung. Erschreckend an diesen Zahlen ist nicht die irrige Nostalgie, die sie widerspiegeln, sondern die darin deutlich werdende Abgehobenheit der Politik vom Volk. Die Zahlen müßten zu denken geben in einem Jahr, das zwei traurige Jubiläen bot: die kommunistische Machtergreifung vor 50 Jahren (25. Februar) und der Einmarsch der Truppen des Warschauer Paktes vor 30 Jahren (20. August) zur Niederschlagung des „Prager Frühlings".
Politisch verspekuliert hat sich in den vergangenen Monaten vorerst auch der Vorsitzende der Tschechischen Bischofskonferenz und Erzbischof von Prag, Kardinal Miloslav Vlk. Als der katholische Primas Ende 1997 Václav Klaus am Ende seines politischen Erfolgskurses sah, rechnete er öffentlich mit ihm ab. Dabei ging es Vlk nicht nur um erneute Kritik an den von Klaus immer wieder verschleppten Verhandlungen über eine Normalisierung des Verhältnisses des Staates zu den Kirchen. Vlk zeigte sich offen erleichtert vom Abtritt des Premiers. Er wolle die Verdienst von Klaus für die Entwicklung des Landes nach dem Fall des Kommunismus nicht schmälern, aber der von ihm vertretene „nackte Pragmatismus und Ökonomismus" sei „ein schwerer Fehler" gewesen, erklärte der Kardinal unumwunden.

Klaus habe „keinen Sinn für geistige Werte" gezeigt, die für die Entwicklung der tschechischen Gesellschaft nach 40 Jahren Kommunismus dringend notwendig seien. Statt dessen habe er in den Menschen unrealistische Hoffnungen auf einen schnellen materiellen Wiederaufbau geweckt. Dabei seien andere Grundwerte vergessen worden. Die internen Probleme der ODS hätten gezeigt, daß die Regierungsführung von Klaus einer weiteren Entwicklung des Landes hinderlich wären. Auch international habe der Premier schrittweise an Kredit verloren, so Vlk, der offenbar nicht mit dem politischen Wiedererstarken des ODS-Vorsitzenden gerechnet hatte.

Kirchenfeindliche Stimmung in Medien und Politik

So berechtigt die Klagen des Kardinals sein mochten, die Zeiten dürften für die Kirchen schwerer anstatt leichter werden. In der Regierung Klaus hatten die Christdemokraten als kleiner Koalitionspartner die Anliegen der Kirchen eingebracht. Mit der Interimsregierung konnten die Kirchen noch einen *Vertrag über Militär-, Polizei- und Gefangenenseelsorge* unter Dach und Fach bringen. Was nicht nur Vlk, sondern auch viele politische Beobachter erwartet hatten, daß nämlich die Christdemokraten bei der Regierungsbildung wieder ein entscheidendes Zünglein an der Waage spielen würden, trat nicht ein.
Unter den Sozialdemokraten sind wenige Verfechter kirchlicher Interessen zu finden. Zeman kündigte als designierter Ministerpräsident zunächst an, die Rückgabe beschlagnahmten Kircheneigentums stoppen zu wollen, signalisierte später aber Verhandlungsbereitschaft. Der zuständige Kulturminister *Pavel Dostal* beteuerte, er betrachte die Kirchen als wichtiges Element der Gesellschaft, und er kündigte baldige Gespräche mit deren Verantwortlichen an.
Die zwischen katholischer Kirche und früherer Regierung vereinbarte Rückgabe von rund 700 von 3000 zurückverlangten Objekten will Dostal allerdings nicht per Behördenerlaß erzwingen. Er besteht auf einem im Parlament zu verabschiedenden Rückgabegesetz – in einem Parlament, in dem Klaus alles mitbestimmen kann. Auch mehrere andere Regierungsmitglieder lehnen eine Rückgabe deutlich ab. Die populistische Ader Zemans, gepaart mit Kirchenkampfparolen aus dem 19. Jahrhundert einiger sozialdemokratischer Parteigranden, lassen für die Kirche nichts Gutes hoffen.

Kardinal Vlk suchte jedenfalls bald nach dem Bekanntwerden der Vereinbarung zwischen Zeman und Klaus beide Parteichefs zu einem Gespräch auf und warb in einem Brief an Zeman um Verständnis für die Anliegen der Kirchen. Darin äußerte er die Hoffnung, „daß viele der bisher ungelösten Probleme, die in schmerzhafter Weise das Leben der Kirche betreffen, gerecht gelöst werden können". Noch vor den Wahlen hatte die Bischofskonferenz bei der Interimsregierung die Schaffung einer gemeinsamen *Kirche-Staat-Kommission* urgiert. Johannes Paul II. hatte bei seiner Tschechien-Visite im Vorjahr diese Kommisson angeregt. Sie soll Verträge zwischen dem Vatikan und Tschechien über kirchliches Schul- und Erziehungswesen, Kranken- und Sozialwesen sowie Kirchenfinanzierung ausarbeiten.
Hoffnung setzt die katholische Kirche in dieser Frage auf Brüssel. In einem Brief an EU-Kommissions-Präsident *Jacques Santer* und bei einem Besuch in Brüssel im Mai beklagte Kardinal Vlk mangelnde Fortschritte im Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Die Kirche überlegt auch eine Klage beim Europäischen Gerichtshof in Straßburg, sollte die Regierung weiterhin die Rückgabe beschlagnahmten Eigentums verweigern.

Die Kirche in Böhmen und Mähren weiß, daß ihr der Streit um ihr Eigentum in der Öffentlichkeit oft mehr schadet als nützt. Im November des Vorjahres schloß die Kirche das 1987 von Kardinal *František Tomášek* ausgerufene „Jahrzehnt der geistlichen Erneuerung" ab. Dabei stellten die Bischöfe selbstkritisch fest, man habe die Chancen dieses Jahrzehnts nur zum Teil genutzt. Die Glaubwürdigkeit der Kirche sei in den Augen der Öffentlichkeit heute geringer als zu Beginn des Projekts. „Wir bedauern alles, womit die Kirche selbst zu diesem Zustand beigetragen hat, und möchten uns bei allen entschuldigen, die vor zehn Jahren in die Kirche eine große Hoffnung gesetzt haben und sich jetzt enttäuscht fühlen", so die Bischöfe.

Dabei zeigt die Kirche durchaus auch positives Profil, etwa in sozialen und karitativen Projekten. Als beispielhaft gilt das entschiedene Engagement für die *Roma-Minderheit*. In zwei Hirtenworten haben die Bischöfe zu Achtung, Integration der rund 300 000 Roma in ihrem Land aufgerufen und die zahlreichen Formen der Diskriminierung verurteilt. Seit 1989 sind bei Gewaltakten gegen die Minderheit an die 30 Roma ums Leben gekommen. Die Anti-Roma-Stimmung im Land geht so weit, daß sich bei einer Umfrage 60 Prozent dafür aussprachen, der Staat möge ausreisewilligen Roma „behilflich sein".
Sowohl die katholische Bischofskonferenz als auch der Ökumenische Rat der Kirchen haben eine eigene Roma-Kommission eingerichtet, die sich mit Projekten zur Integration der Minderheit befassen und Modelle für eine Roma-Seelsorge entwickeln. Die Kirchen können bereits auf einige erfolgreiche Modelle verweisen, etwa die „Premysl Pitter"-Grundschule in Ostrau, die sich der Bildung und Erziehung von Roma-Kindern widmet.

Dennoch: Das gesellschaftliche Engagement beeinflußt nur wenig die dezidiert *kirchenfeindliche Stimmung*, die in beinahe allen Medien und bei vielen Politikern vorherrscht. Diese Tatsache ist nur historisch zu erklären. Die einst in Böhmen und Mähren so mächtige Kirche steht seit der hussitischen Revolution in einem Rückzugsgefecht. Der große Einbruch kam dabei mit dem aufkeimenden Nationalismus im 19. Jahrhundert. Wie in kaum einem anderen Land wurde der katholischen Kirche ihr antireformatorischer, antirevolutionärer und antiliberaler Impetus derart als antinationale Haltung angerechnet.
Mit dem Ersten Weltkrieg, dem Ende des habsburgischen Reiches und der Ersten Tschechoslowakischen Republik gewann diese antikatholische Haltung noch stärker ihre politische Form. Unter den nichtkatholischen Kirchen entwickelte sich in den zwanziger Jahren ein wahrer Wettlauf darum, wer die „wahre" Nationalkirche sei – die Hussiten, die Reformierten oder die Evangelische Brüderkirche. Obwohl diese Kirchen zahlenmäßig weiter in der Minderheit waren, hatten sie die Unterstützung der einflußreichen politischen und gesellschaftlichen Kräfte. Selbst die orthodoxe Kirche versuchte, in diesem Wettstreit mitzumischen. Sie versucht auch jetzt wieder ihre Position zu stärken, wie der Besuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. im Juni bei den rund 40 000 in Böhmen und Mähren lebenden orthodoxen Christen deutlich machte.

Die Atheisierung unter der kommunistischen Herrschaft brachte die christlichen Kirchen insgesamt in eine *Minderheitenposition*, besonders nach dem Wegfall der Slowakei. Bei einer jüngsten Umfrage bezeichneten sich ein Drittel der Tschechen als gläubig. Die katholische Kirche ist unter den christlichen Kirchen des Landes zwar mit zwanzig Prozent mit Abstand die größte, aber eben eine Minderheit. In dieser Situation rückten die christlichen Kirchen deutlich zusammen; die Ökumene kam in den vergangenen Jahren – trotz mancher Irritationen, wie der Seligsprechung des Gegenreformators Jan Sarkander durch den Papst – gut voran. Die Kirchen untereinander haben begonnen, alte Schemata zu überwinden. Beleg dafür ist auch die ökumenisch angelegte Militärseelsorge.
Unter der Oberfläche und vor allem im Blick der Politik und großer Teile der Gesellschaft leben aber die alten Sichtweisen weiter, erläutert der Wiener Historiker, Publizist und Tschechien-Kenner *Wolfgang Bahr*. Er verweist dabei auf Aussagen von Václav Klaus, daß er das Wirken der Kirchen und der Christen schätze, aber eher in der Form der hussitischen Tradition. Auch Premier Zeman und Kulturminister Dostal stünden dieser Richtung näher, so Bahr. Erst auf diesem Hintergrund wird das jahrelange Tauziehen um ein neues Kirche-Staat-Verhältnis einigermaßen verständlich.
Für zwiespältig hält Bahr in dieser Lage daher die von Kardinal Vlk und anderen katholischen Würdenträgern Tschechiens gerne vorgetragenen Beschwörungen eines christlichen Europa und damit – rückschließend – eines christlichen Tschechien, verbunden mit ebenso oft beschworenen Feindbildern eines Liberalismus und Konsumismus sowie eines geistlichen und ethischen Verfalls. Der renommierte Prager Theologe und Psychologe *Tomáš Halík* sieht darin eine falsche Abwehrhaltung gegenüber Politik und Gesellschaft und eine damit verbundene „Agoraphobie" – die Angst, auf dem Tummelplatz der pluralen Gesellschaften aufzutreten und seinen Platz zu behaupten.

Der Kirche machen innere Spannungen zu schaffen

Weiter argumentiert die katholische Kirche Tschechiens gerne mit dem Argument, ihr Land sei nun eine Demokratie nach westlichem Muster, und die Kirche solle daher dieselbe Rolle wie dort haben. Dabei wird unterstellt, daß die Stellung der Kirchen in den einzelnen westeuropäischen Ländern annähernd dieselbe sei. Der Blick auf Frankreich zeigt das Gegenteil, gerade was die Frage kirchlichen Eigentums betrifft. Nach Einschätzung Bahrs schwebt der katholischen Kirchenführung Tschechiens in Wahrheit das deutsche Modell vor Augen, trotz der Tatsache, daß die christlichen Kirchen in der Bundesrepublik – im Gegensatz zu Tschechien – eine Mehrheit darstellen.
Doch Bewußtsein beziehungsweise Rhetorik und Realität klaffen bei den Tschechen oft stark auseinander, meinen Kenner der Mentalität. Zu gerne wird an Ideen festgehalten, auch wenn man weiß, daß die Praxis völlig anders läuft. Als Beispiel mag einmal mehr Václav Klaus herhalten, der in Wahlkampfreden von absoluten Mehrheiten schwärmte – wohl wissend, daß schon in der Monarchie und in der Ersten Republik die Gesellschaft und damit die Parteienlandschaft im Land stark zersplittert war und es nach wie vor ist. Auf diesem Hintergrund relativieren sich auch die Pläne um die Einführung eines Mehrheitswahlrechts – eine politische Zwei-Blöcke-Landschaft findet schlicht kein Gegenbild in der vielfächrigen geistigen und gesellschaftlichen Landschaft.

Katholische Beschwörungsformeln von einer christlichen Gesellschaft täuschen auch über *Spaltungen innerhalb der eigenen Kirche* hinweg. Aufklärerisch beziehungsweise national gesinnte innerkirchliche Reformkräfte suchten immer wieder, die katholische Kirche aus der Ecke, in die sie gedrängt worden war, herauszuführen. Selbst in der kommunistischen Zeit standen sich „tschechisch-katholische" und „römisch-katholische" Lager gegenüber, vereinfacht gesprochen in der Form der vom Regime angeordneten „Friedenspriester"-Bewegung und einer „papsttreuen" und theologisch am Zweiten Vatikanischen Konzil orientierten Untergrundkirche (auch wenn die Übergänge zwischen zwischen den einzelnen Gruppen oft fließend waren).
Selbst Bischöfe wie *Duka* (Königgrätz) und *Radkovský* (Pilsen) geben zu, daß diese Spaltungen – wenn auch in anderer Konstellation – bis heute fortbestehen. Der Theologe Halík – er lehrt an der Prager Universität Psychotherapie, leitet die Katholische Studentenseelsorge und ist Direktor der Christlichen Akademie Prag – beschrieb die religiöse Landschaft einmal anhand seiner Erfahrung in einer Diskussion mit Studenten: „Mein Beitrag, im Geiste des nachkonziliaren Katholizismus gehalten, der stets unterbewußt mit dem neuzeitlichen Humanismus als Dialoghauptpartner rechnet, hatte einen ziemlich leeren Ausklang. Der vorausgesetzte Partner hatte sich nicht eingefunden, ich stand auf einer typisch postmodernen Szene drei Nachfolgern der verstorbenen Moderne gegenüber: dem Fundamentalismus, einem Versuch zur Rückkehr in die Prämoderne; der ‚Transmoderne' – einem religiösen Synkretismus und einer Neognosis im Stil von ‚New Age'; und schließlich der dekonstruktiven ‚Supermoderne', dem skeptischen Agnostizismus, der bis zum Verzicht auf die Möglichkeit jeglicher verbindlichen Einsicht der Wahrheit und zum moralischen Relativismus führt."
Unter „religiösen Menschen", sei es im Milieu der Kirchen oder dem der Sekten, müsse man hauptsächlich dem Fundamentalismus standhalten, der aus der Unfähigkeit herauswächst, die Kompliziertheit der neuen Gesellschaft zu ertragen, so der Theologe, dem es gelungen ist, mit seinen Reflexionen über die Spiritualität in der postmodernen Welt viele tschechische Leser zu faszinieren: Eine Biographie über den heute 50jährigen Priester, der aus der Untergrundkirche kommt, rangierte im Frühjahr viele Wochen auf Platz drei der tschechischen Bestsellerliste.
Mit dem Stichwort Untergrundkirche ist eine weitere Wunde genannt, die in der katholischen Kirche Böhmens und Mährens bis heute nicht verheilt ist. Die Kirchenführung betrachtet das Problem der verheirateten Untergrundbischöfe und -priester damit als gelöst, daß im Vorjahr 18 verheiratete ehemalige Geheimpriester „sub conditione" zu Priestern der griechisch-katholischen Kirche geweiht wurden. Mehrere noch lebende Betroffene, die sich nicht in den byzantinischen Ritus „abschieben" lassen wollten, sehen die Sache naturgemäß anders.
Dem Vernehmen nach soll die Tschechische Bischofskonferenz in Kürze noch einen abschließenden kirchenrechtlichen Schlußstrich unter dieses bemerkenswerte Kapitel der Kirchengeschichte ziehen. Auf der Strecke bliebe damit – auch unter dem Druck Roms – ein offener, nicht an formaljuristischen und kirchenpolitisch konservativen Vorgaben orientierter Versuch, die spirituellen „Schätze" und Erfahrungen der Untergrundkirche in vollem Ausmaß für das heutige kirchliche Leben fruchtbar zu machen. *Josef Pumberger*

Ein Ende der Gewalt?

Friedenshoffnungen nach dem Amtsantritt des neuen Präsidenten Kolumbiens

Bei seinem Amtsantritt Anfang August räumte der neugewählte Präsident Kolumbiens Friedensverhandlungen mit der Guerilla oberste Priorität ein. Der folgende Beitrag beschreibt die desaströse Menschenrechtslage im Land und untersucht Chancen und Hindernisse für den Friedensdialog. Der Kirche kommt dabei eine entscheidende Vermittlungsfunktion zu. Das haben nicht zuletzt die beiden Friedensgespräche gezeigt, die auf die Initiative der Deutschen Bischofskonferenz hin in Mainz stattfanden.

Als am 7. August 1998 der neugewählte Präsident Kolumbiens sein Amt antrat, glich dies dem Kinderspiel „Mary go around" oder „Reise nach Jerusalem". In der Politik Kolumbiens beschränken sich die Hauptakteure auf etwa zwei Dutzend Menschen. In jeder neuen Legislaturperiode bekleiden sie ein neues Amt, ganz von der Bildfläche verschwinden sie nie. So sind auch der neue Präsident *Andres Pastrana* und seine Minister keine Unbekannten. Pastrana hatte sich schon 1994 um das Präsidentenamt beworben. Er ist vierundvierzig Jahre alt und Sohn des früheren kolumbianischen Präsidenten *Misael Pastrana*, der von 1970 bis 1974 regierte. Sein Urgroßvater war Minister einer liberalen Regierung.
Andres Pastrana arbeitete nach dem Studium der Rechtswissenschaft in Bogotá und Harvard als Fernsehmoderator. Erste politische Aufgaben übernahm er als Stadtrat und als

Bürgermeister von Bogotá, und während seiner Zeit als Bürgermeister erwarb er sich den Ruf, unbestechlich und effizient zu sein. Später vertrat er die Konservative Partei im Senat. Innerhalb dieser zählt er zu dem christlich demokratischen Flügel.

Die immer gleichen Gesichter bestimmen die Politik

Auch Pastranas Herausforderer *Horacio Serpa* von der Liberalen Partei und *Noemi Sanin*, eine unabhängige Kandidatin, hatten schon wichtige politische Posten inne: Serpa war unter der Regierung von *Ernesto Samper* (1994–1998) Innenminister und unter Präsident *César Gaviria* (1991–1994) Landesdisziplinaranwalt, „Procurador". Dieser hat die Aufgabe, Amtsmißbräuche und Straftaten im Amt zu untersuchen. Während er in diesem Amt weder positiv noch negativ auffiel, war Serpa als Innenminister recht glücklos. Sicherlich war für den Wahlsieg von Pastrana auch entscheidend, daß Serpa von dem Vorwurf, Präsident Samper habe 1994 seinen Wahlkampf mit Drogengelder finanziert, ebenfalls betroffen war.

Die Parteienlandschaft Kolumbiens wird von der Liberalen (Partido Liberal) und der Konservativen Partei (Partido Social Conservador) bestimmt. Die bürgerkriegsähnlichen Zustände in der Zeit der sogenannten „Violencia" (1948–1957) führten zur Aufteilung der Macht unter diesen beiden sich bis dahin befehdenden Parteien: Bis 1979 haben sie sich abwechselnd die Macht geteilt. Seit der Präsidentschaft von *Turbay Ayala* (1979–1982) wird in Kolumbien die Notwendigkeit politischer und wirtschaftlicher Reformen betont. Über Jahrzehnte handelten die beiden traditionellen Parteien unter sich die politischen Ämter aus. So mußten zum Beispiel bis 1991 Richter und Beamte entweder der einen oder der anderen angehören, um eine Anstellung zu erhalten. Diese Praxis änderte sich erst mit der Verfassung von 1991. Die 1985 gegründete Unión Patriotica (UP) hat heute genauso wie die 1990 in eine Partei umgewandelte Guerillabewegung M 19 keine Bedeutung mehr, da die Mehrzahl ihrer Führungspersönlichkeiten ermordet wurde.

Noemi Sanin, die einzige unabhängige Kandidatin der Präsidentschaftswahlen, konnte in der ersten Wahlrunde einen Achtungserfolg erringen. Als Frau und als unabhängige Kandidatin hatte man ihr derart viele Stimmen nicht zugetraut. Aber auch Sanin ist in der Politik Kolumbiens keine Unbekannte. Sie war schon Botschafterin Kolumbiens in Venezuela und Außenministerin. Von ihrem Amt als Botschafterin trat sie zurück, als sich die Gerüchte um die Drogengeldaffäre von Präsident Samper verdichteten. Ende der achtziger Jahre war sie Mitglied der bischöflichen Justitia et Pax-Kommission.

Ebensowenig wie sich die Gesichter in der Politik verändern, erwarten die Kolumbianer eine Veränderung der Politik. Dabei steht die neue Regierung vor immensen Herausforderungen: Beendigung der Korruption, Befriedung des Landes, Durchsetzung der Menschenrechte und Konsolidierung der außenpolitischen Beziehungen. Pastrana hat sich ehrgeizige Ziele für seine Amtszeit gesetzt: die Reform des Bildungssystems und Friedensverhandlungen mit der Guerilla. Diese kontrolliert inzwischen die Hälfte des Staatsgebietes. Aber auch die politische Kontrolle der Armee muß durchgesetzt werden. Unter der Regierung Samper konnte sie tun und lassen, was sie wollte.

Dies erklärt auch die enorm hohe Anzahl von Menschenrechtsverletzungen. 1997 wurden in Kolumbien fast 20000 Morde begangen, von denen 1522 Fälle politisch motiviert waren. 1213 Morde gehen auf das Konto staatlicher Kräfte; in 179 Fällen „verschwanden" Inhaftierte. Menschenrechtsorganisationen berichten darüber hinaus von 150 Folter-Fällen. Die anhaltend prekäre Menschenrechtslage in Kolumbien veranlaßte die Hochkommissarin der Vereinten Nationen für Menschenrechte im Jahr 1997 in Bogotá ein Büro zu eröffnen, um die Situation vor Ort zu beobachten, zu untersuchen und der Menschenrechtskommission zu berichten.

Als in der UN-Menschenrechtskommissionssitzung im April 1998 nach jahrelangen Verhandlungen die Resolution der Vereinten Nationen zum Schutz der Menschenrechtsverteidiger verabschiedet wurde, wußten die Vertreter der kolumbianischen Menschenrechtsorganisationen bereits, daß diese Resolution für sie keine Lebensversicherung ist. Und noch in der gleichen Woche, in der die Verhandlungen in Genf zu Ende gingen, wurde Rechtsanwalt *Eduardo Umaã Mendoza*, der bekannteste Menschenrechtsverteidiger Kolumbiens, erschossen. Es gibt kaum ein Land der Welt, in welchem Menschenrechtsarbeit mit größeren Risiken behaftet ist. Die Gewalt gegen diese geht aber zu Lasten staatlicher Sicherheitskräfte und paramilitärischer Gruppen.

Seit 1994/95 ist die Zahl der sogenannten Todesschwadronen drastisch gestiegen. Nach Schätzungen von Nichtregierungsorganisationen (NRO) gab es 1995 bereits 250 verschiedene paramilitärische Gruppen; im Vergleich zu den achtziger Jahren hat sich deren Zahl fast verdoppelt. Die kirchlichen Menschenrechtsorganisationen CINEP und die Kommission der kolumbianischen Ordensgemeinschaften „Justicia y Paz" gehen davon aus, daß 84 Prozent aller Massaker im Jahr 1997 von diesen paramilitärischen Gruppen begangen wurden.

Anfang 1997 haben sich die sogenannten Selbstverteidigungsgruppen zu den „Autodefensas Unidas de Colombia" (AUC) zusammengeschlossen. Diese Gruppen rechtfertigen sich selbst als Verteidiger gegen die Guerilla. Der Chef der paramilitärischen Gruppen, *Carlos Castaõ*, sagte dazu in einem Interview: Für die paramilitärischen Gruppen sei es sehr schwierig, Guerillamitglieder von Nichtmitgliedern zu unterscheiden. Deshalb würden Massaker an der Bevölkerung verübt, damit diese ihre Unterstützung der Guerilla aufgebe.

Mit diesen Massakern soll die Bevölkerung auch zum Ver-

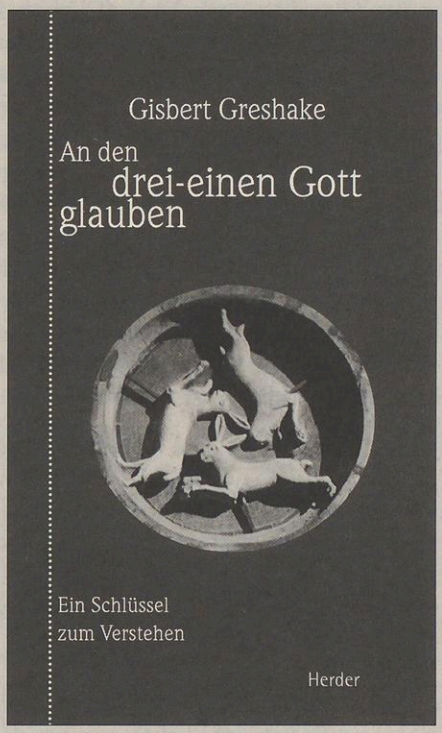
lassen der von der Guerilla kontrollierten Zonen veranlaßt werden. 1997 rechnete man mit 250 000 internen Flüchtlingen in Kolumbien. Ihre Gesamtzahl wird inzwischen auf 1,5 Millionen geschätzt. Hinter der Gewalt und vielen Konflikten steht der Kampf um Land, das Problem der großen Land- und Besitzkonzentration in Kolumbien. In den letzten Jahren hat sich dieses immer mehr verschärft. Wirklich ernsthafte Versuche zu einer *Agrarreform* hat es in Kolumbien nie gegeben. So besitzen etwa sieben Prozent der Grundbesitzer ungefähr 83 Prozent des Bodens. Die Hälfte der Bevölkerung lebt unterhalb der Armutsgrenze.

Die wachsende Unzufriedenheit und Enttäuschung in der Bevölkerung und die fehlende Möglichkeit, sich politisch zu artikulieren, steigert die Konfrontation zwischen Gesellschaft und Staat. Das Gewaltpotential innerhalb der kolumbianischen Gesellschaft nimmt stetig zu. Guerilla und bewaffnete Straßengangs erfahren immer mehr Zulauf. All dies hat die Menschenrechtslage spürbar verschärft.
Eines der zentralen Probleme des Menschenrechtsschutzes in Kolumbien ist, daß Straftaten zumeist straflos bleiben. Dies gilt für politisch motivierte Taten ebenso wie auch für die sogenannte normale Kriminalität. Die Justiz in Kolumbien ist völlig überlastet. Jährlich werden in Kolumbien etwa 850 000 Verbrechen und Vergehen begangen. 14 Prozent der Straftaten machen allein die politischen Morde aus. Mörder und Totschläger gehen dabei ein denkbar geringes Risiko ein: Nur 17 Prozent der Tötungsdelikte werden aufgeklärt. Allein bei der Staatsanwaltschaft soll eine Million unerledigter Strafsachen liegen. Im allgemeinen wird davon ausgegangen, daß 97 Prozent aller Delikte straflos bleiben.
Allerdings stellt sich auch die Frage, was mit dem kolumbianischen Strafvollzug geschähe, wenn sich die Aufklärungsrate erhöhen würde. Schon jetzt sind die Gefängnisse überfüllt. Etwa 43 200 Strafgefangene sind in den 168 Gefängnissen des Landes untergebracht, die ursprünglich einmal für 29 500 Insassen gebaut worden sind. Das Kolumbianische Verfassungsgericht hat die Zustände in den Gefängnissen als verfassungswidrig bezeichnet.

Guerillagruppen zeigen unterschiedliche Gesprächsbereitschaft

Die Regierungszeit von Präsident Samper war im wesentlichen geprägt von den Vorwürfen, er habe seinen Wahlkampf mit Geldern der Drogenmafia finanziert. Das Parlament beschäftigte sich mehrfach mit diesen Vorwürfen. Viele Vorhaben, z. B. die Friedensverhandlungen, mußten dem ständigen Druck zur Verteidigung gegen diese Vorwürfe geopfert werden.
Die politischen Auseinandersetzungen während der Regierungszeit von Präsident Samper führten zu einem Machtvakuum, das vor allem die Guerilla für sich nutzen konnte. In den vergangenen Jahren konnte sie sich über die Hälfte des Staatsgebietes ausdehnen. Zunehmend wurde sie gewalttätig

Wie man Dreifaltigkeit verstehen kann



144 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 26,80
öS196,– /SFr 25.–
ISBN 3-451-26669-5

NEU

Muß man als Christ an einen Gott in drei Personen glauben? Vielen geht es damit wie jenen Schülern im Religionsunterricht, denen die Vorstellung eines trinitarischen Gottes wie eine Art theologisches Kreuzworträtsel erscheint. Und doch ist der Glaube an den drei-einen Gott nicht mehr und nicht weniger als eine Revolution des Gottesbildes, die auch unser Sebstverständnis und unser Verständnis von Welt betrifft. Warum das so ist, warum das Bekenntnis zum drei-einen Gott geradezu ein Schlüssel ist für den christlichen Glauben und für das Verstehen all dessen, was die Welt bewegt, erklärt Gisbert Greshake in diesem Band auf einprägsame und nachvollziehbare Weise.

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

gegenüber Zivilisten. Man rechnet mit ungefähr 20000 Guerilleros im bewaffneten Kampf. Die Guerilla finanziert sich unter anderem durch *Entführungen*. Mit der Entführung reicher Großgrundbesitzer oder Geschäftsleute erpressen Guerillagruppen in Kolumbien etwa 540 Millionen Mark jährlich. Die zweitgrößte Guerillagruppe ELN (Ejército Liberación Nacional) ist zwar zu Friedensgesprächen bereit, jedoch nur, wenn sie mit breiter Beteiligung der Bevölkerung abgehalten werden und die Regierung ausreichende Garantien gewährt. Die Friedensbereitschaft der FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) scheint geringer zu sein. Spätestens mit der Offensive der FARC und der ELN am 1. September 1996 wurde der Kampf der beiden Guerillagruppen auf die Städte ausgedehnt. Die Wochenzeitung Semana sprach in ihrer Ausgabe vom 17.9.1996 von einer „Belagerung Bogotás". Die Offensive der Guerilla führte aber auch dazu, daß die Führungsspitze der Streitkräfte weitere Machtbefugnisse erhielt.

Die Zunahme der Gewalt und die innenpolitische Krise haben nicht nur die politische Krise verschärft, sondern auch dazu beigetragen, daß in der kolumbianischen Gesellschaft verstärkt nach Auswegen gesucht wird: Zum einen ist die Wirtschaftselite an einer Beendigung der Gewalt durch Friedensverhandlungen interessiert, auf der anderen Seite arbeiten viele gesellschaftliche Gruppierungen an der Vorbereitung einer Verhandlungslösung.
Die Erfahrungen der Friedensverhandlungen in Ländern wie Guatemala und El Salvador haben gezeigt, daß die zivilgesellschaftlichen Gruppen frühzeitig ihre Vorstellungen einbringen müssen, damit nicht zwei bewaffnete Gruppen, das Militär und die Guerilla, die Zukunft des Landes unter sich aushandeln. Jedoch wollen auch die paramilitärischen Gruppen auf diesen Prozeß Einfluß nehmen. Der Chef der paramilitärischen Gruppen, *Carlos Castaño*, kündigte bereits an, daß er bei möglichen Friedensverhandlungen nach dem Regierungswechsel Sitz und Stimme beanspruche.

Der Kirche kommt eine wichtige Vermittlerfunktion zu

Im Sommer 1994 hat die Kolumbianische Bischofskonferenz einmal mehr zur Beendigung des bewaffneten Konfliktes aufgerufen. Unter der Präsidentschaft des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, dem Erzbischof von Medellín, *Alberto Giraldo Jaramillo*, entstand 1995 eine *Versöhnungskommission*, der Vertreter verschiedener kirchlicher Einrichtungen und der Ordensgemeinschaften sowie der Wirtschaft und anderer gesellschaftlicher Gruppen und Organisationen angehören. Geschäftsführer der Kommission ist *Angelino Garzon*, der Anfang der neunziger Jahre Geschäftsführer des Gewerkschaftsdachverbandes CUT war. Vor zehn Jahren noch wäre die Zusammenarbeit kirchlicher Stellen mit einer Person aus dem linken Gewerkschaftssektor undenkbar gewesen.

Insgesamt geht die katholische Kirche in Kolumbien nun wesentlich offener die Probleme des Landes an als noch vor 10 Jahren. Dies führt auch dazu, daß die Kirche heute als Vermittlerin von der Zivilgesellschaft gerne in Anspruch genommen wird. In ihrer Erklärung „Die Friedenspastoral in der gegenwärtigen Situation des bewaffneten Konfliktes in Kolumbien" vom 13. März 1998 hat die Bischofskonferenz mit scharfen Worten das kolumbianische Wirtschaftssystem, die hohe Zahl der Menschenrechtsverletzungen und den bewaffneten Konflikt kritisiert: In der ungerechten Wirtschaftsordnung liege ein Hindernis für die Befriedung des Landes. „Solange ein Wirtschaftssystem weiterbesteht, das die Konzentration des Reichtums fördert und die Schere zwischen Arm und Reich vergrößert, solange die allgemeine Korruption und die hohe Straflosigkeit weiter andauern, die die Justiz und die mit ihrer Anwendung beauftragten Instanzen wenig glaubwürdig erscheinen lassen, wird die Suche nach Auswegen aus dem bewaffneten Konflikt erschwert", betonen die Bischöfe. Gleichzeitig bekräftigen sie die vorrangige Option für die Armen und bieten „gute Dienste" für eine Vermittlung zwischen dem Staat und der Guerilla an.
Lange Zeit galt die Bischofskonferenz als konservativ und gegenüber den Problem des Landes distanziert. Inzwischen wird ihr Engagement in Friedensfragen sehr gelobt. Auch gibt es eine Reihe von Bischöfen, die in Krisenregionen des Landes, wie der Bananenanbauzone Urabá und dem Chocó (wobei inzwischen eigentlich das ganze Land zu einer einzigen Krisenregion geworden ist), gute Arbeit geleistet haben. Darüber hinaus sind die Stellungnahmen der Bischofskonferenz in den vergangenen Jahren zunehmend deutlicher geworden. Berührungsängste gegenüber Nichtregierungs- und Menschenrechtsorganisationen wurden abgebaut.
Diese ernsthaften Bemühungen um einen Friedensdialog zeigen auch bereits erste Früchte: In Mainz kam es Ende Juni 1998 zum ersten Mal und auf die Initiative des Sekretärs der Deutschen Bischofskonferenz, *des Jesuiten Hans Langendörfer*, hin zu Friedensgesprächen zwischen der Guerillabewegung ELN (Ejército Liberación Nacional) mit dem „Nationalen Friedensrat". Als Vermittler trat dabei auch der ehemalige Agent *Werner Mauss* auf. Der Nationale Friedensrat (CNP) wurde per Gesetz eingerichtet; er ist ein Ergebnis des Volksbegehrens vom Oktober 1997. Der Rat setzt sich aus 70 ranghohen Vertretern des öffentlichen Lebens Kolumbiens zusammen. Durch ihn soll eine von der Regierung unabhängige, kontinuierliche Friedensarbeit möglich werden.
Offensichtlich ist man sich bei den Friedensgesprächen in Mainz bereits beim ersten Treffen darüber einig geworden, daß die Friedensverhandlungen die Einbindung der Gesellschaft notwendig machen. Der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz sprach von einem „guten ersten Schritt". Ein weiteres Gespräch folgte am 12. Juli 1998 in Mainz. Nach mehreren Verhandlungstagen wurde ein Abkommen erzielt, das nun direkte Verhandlungen zwischen der kolumbianischen Regierung und der ELN einleiten soll.

Die ELN will sich ernsthaft an den Friedensverhandlungen beteiligen. Sie bietet unter bestimmten Bedingungen einseitige Friedensschritte an. Dazu gehört auch der Verzicht auf erpresserische Entführungen, vor allem von Frauen und Kindern. Der Termin für Friedensverhandlungen scheint günstig gewählt. Der neue Präsident Kolumbiens kann jetzt seine Bereitschaft zu Friedensverhandlungen unter Beweis stellen.

Jedoch muß abgewartet werden: Auch Präsident Samper hatte in den ersten Monaten seiner Amtszeit Fortschritte im Friedensdialog erzielt, der dann völlig abgebrochen wurden. Gleichwohl ist durch den Beginn der Verhandlungen im Ausland und durch internationale Vermittlung ein großer Fortschritt erzielt worden. Beide Parteien müssen ihren ernsthaften Willen zu einem Friedensschluß unter Beweis stellen.

Neben der Verteidigung der Menschenrechte spielt die Verteidigung der *sozialen Rechte* eine zunehmend wichtige Rolle unter den Aufgaben der Kirche. Denn die Gewalt in Kolumbien hat wirtschaftliche und soziale Ursachen. Nach einer Untersuchung der Diözese Quibdó im Departement Chocó gehen die Gewaltausbrüche auf wirtschaftliche Verflechtungen und ungelöste soziale Fragen zurück. Der Chocó, an der Grenze zu Panama und zwischen Atlantik und Pazifik gelegen, ist heute für die kolumbianische Regierung von geostrategischem Interesse. Im Rahmen des sogenannten „Plan Pacífico" entwickelte sie in Zusammenarbeit mit internationalen Finanz- und Entwicklungsorganisationen zahlreiche Großprojekte, wie z. B. den Bau eines interozeanischen Kanals zur Ergänzung des Panamakanals. Darüber hinaus ist der Bau von Hochseehäfen, Kraftwerken, der Abbau umfangreicher Rohstoffvorkommen und die Erschließung genetischer Ressourcen im größten Regenwaldgebiet Kolumbiens vorgesehen.

Insbesondere die indigenen und negriden Gemeinschaften, die Anspruch auf Land erheben, sind bei solchen Vorhaben im Weg. Nach Angaben von Pater *Albeiro Parrasolis*, der die Flüchtlingsarbeit in der Diözese Quibdó koordiniert, werden einzelne Menschen, sowie ganze Dörfer mittels Drohungen, Plünderungen und Massaker vertrieben.

Je klarer und kompromißloser die Zustände im Land jedoch benannt werden, desto mehr wächst auch die Gefahr, daß kirchliche Mitarbeiter Opfer von Menschenrechtsverletzungen werden. So wird beispielsweise der Jesuit *Javier Giraldo*, Geschäftsführer die Kommission „Justicia y Paz" der kolumbianischen Ordensgemeinschaften bedroht; aufgrund eines Geheimdienstberichtes der Armee werden ihm Verbindungen zur Guerilla unterstellt.

Bezüglich der Ursachen der Gewalt in Kolumbien wird sich aber nur langfristig etwas verändern lassen. Dabei müßte sich vor allem ein breiter gesellschaftlicher Konsens für ein friedliches Miteinander ausbilden. Dies wird allein durch Friedensgespräche nicht zu erreichen sein; nach den Friedensgesprächen mit der früheren Guerillagruppe M 19 im Jahr 1990 wurden einige ihrer Vertreter ermordet.

Ein nationaler Konsens für ein friedliches Miteinander erfordert Anstrengungen in allen Teilen der Gesellschaft. Für einen Moment war ein solcher nationaler Konsens bislang nur während der Verfassunggebenden Versammlung im Jahr 1991 erkennbar. Die Kirche und die Kräfte der Zivilgesellschaft sind aufgerufen, alles zu tun, um diesen Konsens für die Zukunft zu erreichen. *Gabriela M. Sierck*

Kurzinformationen

Kirchen fordern höheren Stellenwert für Entwicklungspolitik

Für eine deutliche Aufwertung der deutschen „Eine-Welt-Politik" und eine umfassende Strukturreform in diesem Bereich plädiert, mit Blick auf die Neukonstituierung des Bundestages und anstehende Koalitionsverhandlungen die „Gemeinsamene Konferenz Kirche und Entwicklung" (GKKE). Zu Auftrag und Mandat für diese politische Intervention unterstreicht die GKKE dabei in Abgrenzung „zu allen Versuchen und Versuchungen, ausschließlich die partikular verstandenen Interessen der Bevölkerung des eigenen Landes oder auch der heute lebenden Generation in den Vordergrund zu stellen": Christen und Kirchen seien gehalten, sich nicht mit geläufigen Interessenkalkülen abzufinden und eine Politik einzufordern, die menschenwürdiges Leben für alle und die Sicherung der natürlichen Lebensgrundlagen auch für die kommenden Generationen zum Ziel habe. Im Zentrum des Anfang August veröffentlichten Positionspapiers steht die seit den 70er Jahren immer wieder von Kirchen, Nichtregierungsorganisationen und Entwicklungsexperten erhobene Forderung nach Kohärenz in der Entwicklungspolitik. Die „Kohärenzproblematik", die Übereinstimmung und gegenseitige Beeinflussung also von Entwicklungspolitik und anderen Politikbereichen, sei „ein Schlüsselthema für den Erfolg der künftigen Eine-Welt-Politik", betont die GKKE in ihrem Positionspapier. Entwicklungspolitische Maßnahmen dürften nicht länger durch die anderer politischer Bereiche wie etwa der Exportförderung in ihrer Zielsetzung gestört oder gar konterkariert werden. Als besonders krasses Beispiel fehlender Kohärenz schildern die GKKE-Autoren die Fördermaßnahmen der Europäischen Union für den Aufbau einer Agrarwirtschaft

in Afrika, die sie mit der hohen Subventionierung europäischer Agrarexporte (konkret, der Ausfuhr von Rindfleisch in westafrikanische Staaten) wieder zerstöre. Zur institutionellen Umsetzung einer am Leitbild nachhaltiger menschenwürdiger Entwicklung orientierten, kohärenten Entwicklungspolitik nennt die GKKE einige Eckpunkte: Erhalt und Aufwertung des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung; eine stärkere Bündelung entwicklungspolitischer Aufgaben unter dem Dach dieses Ministeriums; die Schaffung weiterer Koordinierungsmechanismen für entwicklungspolitische Belange auf der Ebene der Bundesregierung, einen Sitz des Entwicklungsministeriums im Bundessicherheitsrat wegen der entwicklungspolitischen Belange bei Entscheidungen über Rüstungsexporte. Zuletzt unterstützt die GKKE auch die Forderung nach Schaffung eines „Nationalen Rates für globale Zukunftsfragen" zur besseren Koordinierung der entwicklungspolitischen Arbeit von Politik, Verwaltung und Nichtregierungsorganisationen.

Erneut Auseinandersetzungen zwischen Juden und Katholiken um Auschwitz

In Auschwitz ist es nach dem Streit um eine Ordensniederlassung von Karmelitinnen vor einigen Jahren (vgl. HK, Mai 1993, 265) erneut zu Auseinandersetzungen zwischen Juden und Katholiken gekommen: Das „Katholische soziale Komitee zur Verteidigung des Kreuzes" um den früheren antikommunistischen Oppositionellen *Kazimierz Switon* will mit der Aufstellung von Kreuzen an 152 Polen erinnern, die 1941 auf einem Kiesfeld am Rand des damaligen Konzentrationslagers Auschwitz von Deutschen erschossen worden sind. Anfang August ist es deshalb zu Spannungen zwischen der israelischen und der polnischen Regierung, aber auch zwischen jüdischen Organisationen und der katholischen Kirche gekommen. Vertreter der Jerusalemer Holocaust-Gedenkstätte *Yad Vashem* kritisierten die Errichtung der mehr als 50 großen Kreuze als einen „provokanten Akt". Es handele sich um einen „Bruch der Abkommen zwischen internationalen Körperschaften, in Auschwitz keine religiösen, ideologischen oder politischen Symbole aufzustellen". Zuvor hatte *Naftali Lavie*, stellvertretender Vorsitzender der „World Jewish Restitution Organisation" erklärt, daß an dem umstrittenen Ort jüdische Kinder bei lebendigem Leib verbrannt worden seien. Nachdem sich der polnische Primas, Kardinal *Jozef Glemp*, zuerst hinter die Aktion gestellt hatte, lehnte er sie später in einem Rundbrief an die Bischöfe des Landes ab. Der Gnesener Erzbischof *Henryk Muszynski* hatte den Vorgang bereits als Aktion „unverantwortlicher" Katholiken kritisiert. Der Streit schwelt seit 1988, als ein acht Meter hohes Holzkreuz aufgestellt wurde, das vom Papstbesuch 1979 stammt. Im vergangenen Jahr sollte das Kreuz durch ein weniger auffälliges Denkmal für die Erschossenen ersetzt werden. Der ausgehandelte Kompromiß rief dann die nationalistischen „Verteidiger des Kreuzes" unter Führung von Switon auf den Plan. Mitte August haben darüber hinaus polnische Mitglieder der von Rom abgespaltenen traditionalistischen „Priesterbruderschaft Pius X." ein Kreuz errichtet.

Evangelisches Thesenpapier zur Bedeutung von Ehe und Familie

Der staatliche Schutz von Ehe und Familie ist aus theologischer Sicht zu befürworten, andere Lebensformen sind aber „legitim und notwendig" und dürfen nicht per se abgewertet werden. Dies ist der Kern von 13 Thesen, die die Theologische Kammer der *Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck* in einem Diskussionspapier mit dem Titel „Was dem Leben dient. Familie – Ehe – andere Lebensformen" vorgelegt hat. Der Text räumt ein, daß Ehe und Familie im Neuen Testament nur eine untergeordnete Rolle spielen, sehr wohl aber als dem Schöpferwillen Gottes gemäß angesehen werden. Nach christlicher Überzeugung müßten diese Lebensformen, die bei allem gesellschaftlichen Wandel auch heute noch die Regel seien, deshalb politisch gefördert und rechtlich geschützt werden. Sie gäben gerade für eine plurale Gesellschaft wichtige Leitbilder vor, weil Partnerschaften ständig gefährdet und auf institutionellen Schutz angewiesen seien. Als relativ festgefügte und staatlich anerkannte Institution gewähre die Familie einen „Raum der Verläßlichkeit", der es ermögliche, daß Kinder in Geborgenheit und Freiheit aufwachsen, alte Menschen gepflegt und sich Partnerschaften entwickeln könnten. Das Papier fordert eine gerechtere Verteilung der sozialen Lasten, familienfreundlichere Arbeitsbedingungen und die großzügigere Anrechnung von Erziehungszeiten bei der Rente. In dem differenziert und sensibel argumentierenden Text, der nach dem Willen der Verfasser Diskussionen sowohl in den Kirchengemeinden als auch in der Öffentlichkeit anstoßen soll, heißt es weiter, daß die kirchliche und staatliche Würdigung von Ehe und Familie keine Disqualifizierung anderer Lebensformen zur Folge haben dürfe. Das entscheidende Kriterium für die jeweilige theologische Dignität stelle die „Lebensdienlichkeit" dar: Respekt vor der Würde des Menschen, Dauerhaftigkeit, Verantwortung für das Schutz- und Pflegebedürfnis sowie die Offenheit für die Weitergabe menschlichen Lebens. Die Autoren wehren sich dagegen, alle Formen des Zusammenlebens als „gleich gültig" anzusehen. Nicht für alle sei es jedoch auf der anderen Seite aus den unterschiedlichsten Gründen möglich, in einer Ehe mit Kindern zu leben. Auch die beste Form menschlichen Zusammenlebens gehöre zudem zur „vergehenden Welt" und könne keine Erfüllung der Glückserwartung garantieren. Dies zu beachten, bewahre vor „unsachgemäßen Rigorismen". Zeichen einer humanen Gesellschaft sei es deshalb, sowohl Leitbilder zu entwerfen als auch Ausnahmen von diesen Leitbildern zuzulassen.

Bücher

STÉPHANE COURTOIS u. a., Das Schwarzbuch des Kommunismus. Verlag Piper, München 1998. 987 S. 68,– DM.

Dieses Buch war ebenso fällig wie die große Arbeit von *François Furet* über den Kommunismus im 20. Jahrhundert (Das Ende der Illusion, München 1996). Furet, dessen Andenken das „Schwarzbuch" gewidmet ist, ist vor allem der Frage nachgegangen, warum der Kommunismus so viele Menschen in seinen Bann schlagen konnte, obwohl von Anfang an Terror und Unterdrückung sein Herrschaftssystem mitprägten. Das „Schwarzbuch des Kommunismus" listet jetzt Ausmaß und Erscheinungsformen kommunistischer Unterdrückung umfassend auf, ohne dabei die Unterschiede zwischen den einzelnen Regionen und Phasen zu vernachlässigen. Den Anfang macht ein Kapitel über die Sowjetunion von der Oktoberrevolution bis zu ihrer Auflösung. Es folgen Beiträge zu Polen, zu den übrigen nach dem Zweiten Weltkrieg kommunistisch beherrschten Staaten Mittel- und Südosteuropas, zu den kommunistischen Regimen in Asien mit ihrer besonderen Spielart von Unterdrückung und Terror, und zu Afrika und Lateinamerika. Für die deutsche Ausgabe hat *Erhart Neubert* ein höchst lesenswertes Kapitel über politische Verbrechen in der DDR beigesteuert, *Joachim Gauck* einen kurzen Essay über den „schwierigen Umgang mit der Wahrnehmung". Manches von dem, was die Autoren des „Schwarzbuchs" zusammenstellen, ist im öffentlichen Bewußtsein einigermaßen präsent (etwa der stalinistische Terror in der Sowjetunion der dreißiger Jahre oder die chinesische Kulturrevolution), anderes wird hier zu Recht dem Vergessen entrissen (etwa die Schrecknisse der ersten Zeit nach der kommunistischen Machtübernahme in China, der kommunistische Terror in der Anfangsphase der Sowjetherrschaft in Rußland oder die Entwicklung im kommunistischen Kuba). Es ist Aufgabe von Fachhistorikern, die einzelnen Ergebnisse und Wertungen des „Schwarzbuchs" unter die Lupe zu nehmen. Das schreckliche Gesamtbild wird sich dadurch allerdings nur unwesentlich verändern. *Stéphane Courtois* versucht in einem klugen abschließenden Essay die Frage nach dem „Warum" kommunistischen Terrors zu beantworten und nennt dabei u. a. folgende Elemente: Die Verwandlung der marxistischen Ideologie in ein Dogma, die Manipulation des Symbols „Proletariat", die Vergöttlichung der Geschichte, der alles geopfert werden muß. Es gibt für ihn trotz aller lokalen und regionalen Besonderheiten eine „in Moskau ab November 1918 entwickelte Matrix", die wie ein genetischer Code den Lauf der Dinge geprägt habe (822). *U. R.*

ANDREAS LIENKAMP / CHRISTOPH LIENKAMP (Hg.), Die „Identität" des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand. Verlag Echter, Würzburg 1997. 347 S. 58,– DM.

Die Beiträge dieses Sammelbandes dokumentieren eine Tagung der Akademie „Die Wolfsburg" und der Bischöflichen Aktion Adveniat zu einem der brisantesten Themen heutiger Theologie. Der Schwerpunkt liegt dabei auf Lateinamerika und der Karibik, doch werden auch grundsätzliche Klärungen und Einblicke in die einschlägigen Probleme westlicher Kirchen geboten. Einer Vorstellung des noch jungen Begriffs „Inkulturation" folgt eine aufschlußreiche und anregende Behandlung der damit gestellten Probleme aus religionssoziologischer und praktisch-theologischer Sicht. K. Gabriel beschreibt die Herausforderungen einer „Ritualisierung in säkularer Gesellschaft" und meint, Inkulturation bedeute u. a., „der Gruppenebene einen eigenständigen symbolischen und rituellen Ausdruck des Glaubens im Rahmen des kirchlichen Handlungsgefüges einzuräumen" (38). Kaum weniger aufschlußreich sind V. Drehsens Differenzierungen zur dreifachen Gestalt des Synkretismus: „Die Anverwandlung des Fremden im Sinne der kritischen Selbsterfahrung im Medium der Fremderfahrung, die Kolonialisierung des Fremden aus Motivlagen des ureigenen, unmittelbaren Interesses heraus und die Wahrnehmung von Verfremdungsgestalten als Spiegel eigener Entfremdung" (53). P. Hünermanns systematisch-theologische Betrachtung unterscheidet (ohne zu trennen) zwischen Evangelium und Kultur und legt besonderen Wert auf „einen kritischen Differenzierungsprozeß der gegebenen Kultur" (67) in der Begegnung mit dem „Evangelium". Aus lateinamerikanischer Sicht wird das Christentum als „plurikulturelle Erfahrung" beschrieben. Aus geschichtlicher und gegenwärtiger Perspektive beleuchten weitere Beiträge konkrete Gestalten und Probleme der Inkulturation in Bolivien, Mexiko, Brasilien, Panama, Chile und auf Haiti. Ein eigenes Kapitel gilt dem Glauben unter den Bedingungen dortiger Großstädte. Ein letzter Teil betrachtet die „Weltkirche als Lerngemeinschaft". Ein abschließender Beitrag von P. Suess betont nochmals, es gebe „gegenüber den pluriethnischen Gesellschaften und der multikulturellen Welt … kein kulturell normatives Gepäck des Evangeliums und auch nicht so etwas wie einen ‚interkulturellen kleinsten gemeinsamen Nenner', der sich kulturübergreifend entrollen ließe wie ein Teppich, damit das Volk seinen Fuß auf den Boden eines bestimmten Volkes oder einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe setzen könnte" (322). Wer grundsätzliche Erörterungen und anschauliche Beispiele des thematisierten komplexen Problems sucht, wird hier reiche Anregung und viel Material finden. Leider findet das Feld liturgischer Inkulturation weniger Beachtung. Vielmehr geht es vor allem um die umfassende Begegnung verschiedener Gestalten von Kultur und Religion. *A. S.*

Notizen

Seit Mitte August ist Johannes Paul II. weltweit und jeweils live im Internet zu hören und zu sehen. Ansprachen und Gottesdienste – wie das sonntägliche Angelusgebet, die Generalaudienzen am Mittwoch, die Gottesdienste im Petersdom und die Auslandsreisen des Papstes – werden direkt als „Real Audio" und „Real Video" angeboten. Die Adresse lautet: http://www.vatican.va. Für die Tonübertragung ist Radio Vatikan zuständig, für die Bilder das vatikanische Fernsehzentrum CTV. Eine eigene Internet-Adresse hat jetzt auch die Deutsche Bischofskonferenz: www.dbk.de. Neben Informationen über die Kirche in Deutschland sollen dort alle aktuellen Pressemitteilungen und Erklärungen des Apostolischen Stuhls unmittelbar nach der Veröffentlichung zur Verfügung stehen.

Der römische Zentralismus ist nach Ansicht des Wiener Weihbischofs Helmut Krätzl eine Gefahr für die Kirche (Die Presse, 1.8.1998). Zwar könne man den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht für „alle persönlichen Wünsche" in Anspruch nehmen. Abzulehnen sei jedoch, daß Theologen „nur das zu erklären und zu verteidigen hätten, was ohnehin schon gesagt worden ist, daß sie nur mehr zum Sprachrohr bisher schon gewohnter und bekannter kirchlicher Meinungen reduziert werden". Auch übersehe man das „Potential", das die Laien-Theologen darstellten. Die kirchlichen Verantwortlichen müßten theologisch ausgebildeten Laien, die in den Pfarreien keinerlei Aufstiegsmöglichkeiten hätten, mehr verantwortungsvolle Dienste anbieten.

Mehr als 1000 Jugendliche haben Anfang August am Internationalen Forum Altötting teilgenommen. Das Treffen unter dem Motto „Wie ein leuchtendes Feuer in der Nacht" wurde von der charismatisch orientierten „Gemeinschaft Emmanuel" organisiert. Erneut nahmen mehrere Bischöfe an der Jugendwallfahrt teil, auf derem Programm neben Vorträgen und Podiumsdiskussionen eine Fülle kultureller und spiritueller Angebote stand. Der französische Ex-Boxer und jetzige Coach für Drogenaussteiger, Philippe Guenard, berichtete über seinen Weg zum christlichen Glauben. Im traditionsreichen bayrischen Marienwallfahrtsort Altötting hat die Gemeinschaft französischen Ursprungs von der Diözese Passau die „Josefsburg" zur Verfügung gestellt bekommen, um dort eine Bildungsstätte aufzubauen.

In einem Ende Juli veröffentlichten Brief hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) an Parteien und Abgeordnete appelliert, im Bundestagswahlkampf auf jegliche ausländerfeindliche Äußerungen zu verzichten. Mit zunehmender Sorge beobachteten die Kirchen die schwindende Bereitschaft zu einem menschlichen Umgang mit Ausländern, Flüchtlingen und Asylbewerbern; statt dessen nehme die Gewaltbereitschaft gegenüber dieser Personengruppe zu. Alle Politiker sollten daher der Versuchung widerstehen, das Thema des Zusammenlebens von Deutschen und Ausländern unter negativen Vorzeichen in den Wahlkampf einzubringen.

Nach der Anfang August veröffentlichten Statistik der katholischen Kirche in Österreich für das Jahr 1997 traten im Berichtsjahr 32195 Personen aus der Kirche aus, 5000 weniger als 1996. Damit hat die Zahl der Kirchenaustritte wieder den Stand von Anfang der neunziger Jahre erreicht: 1990 wurden 32666 Austritte registriert, während ihre Zahl dann 1995 (Beginn des „Falles Groer") auf 43527 anstieg. Den Austritten standen 1997 insgesamt 3527 Wiedereintritte gegenüber. Nur leicht gesunken ist 1997 verglichen mit 1996 die Zahl der Kirchgänger am jeweiligen „Zählsonntag". Etwas über eine Million Gläubige kamen am „Zählsonntag" zum Gottesdienst, was einem Anteil von ca. 16,5 Prozent der Katholiken entspricht.

Mit einem Mitte Juni veröffentlichten Appell zu Frieden und Abrüstung hat die Indische Bischofskonferenz auf die Atomwaffenversuche Indiens Mitte und Pakistans Ende Mai reagiert. (vgl. Eglises d' Asie, 1.7.1998) Die Bischöfe fordern die Regierungen beider Länder eindringlich auf, nationale Ressourcen zur Bekämpfung von Hunger und natürlichen Plagen einzusetzen und sie nicht für einen Prozeß der Aufrüstung zu verschwenden, der Feindschaft, Krieg und Zerstörung einschließe. Die wichtigste Aufgabe beider Regierungen sei es jetzt, die Spannungen zwischen ihren Ländern aufzulösen, Vertrauen und Kommunikation wieder herzustellen.

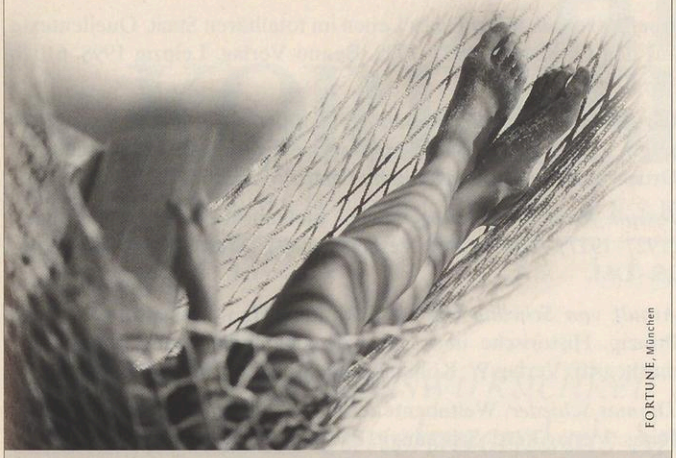
Mit dem Ausblick auf eine neue Zivilisation, die sowohl aus der identitätsstiftenden Vergangenheit als auch aus den Errungenschaften der modernen Zivilisation ihren Nutzen ziehe, widmete der iranische Präsident Mohammad Chatami einen höchst bemerkenswerten Beitrag in der FAZ (1.8.98) dem Verhältnis von Tradition und Moderne. Der Widerspruch zwischen der modernen Zivilisation und der traditionellen Kultur sei einer der wichtigsten Gründe für die Krise des Denkens und Lebens im Iran, betont der nun ein Jahr regierende schiitische Geistliche, der wegen seines Reformprogramms von konservativen Kräften im Land derzeit heftig angefeindet wird (vgl. HK, Mai 1997, 258ff.). Der Einfluß der westlichen Kultur und Zivilisation auf die iranische Gesellschaft lasse sich nicht durch „das Erstellen von Fatwas" verhindern. Ebenso lehnt Chatami es ab, sich ohne Wenn und Aber in die Hegemonie des Westen zu fügen. Der Ansatzpunkt für die Auflösung des Widerspruchs liege im Verstehen der Moderne als der Grundlage der westlichen Zivilisation. Begrenzte menschliche Traditionen und Wahrnehmungen dürften nie den Platz des Erhabenen und Heiligen einnehmen.

Gegen die Bedenken der israelischen Regierung hat Johannes Paul II. den melkitischen Bischof Pierre Mouallem zum neuen Erzbischof von Akko ernannt. Mouallem stammt aus Galiläa und hat zuletzt in Brasilien gearbeitet. Die israelische Regierung war mit der Neubesetzung des Bistums Galiläa nicht einverstanden, weil sie dem siebzigjährigen Mouallem vorwirft, Freund radikaler Palästinenser zu sein. Der Vatikan hingegen bestand auf der Souveränität der Kirche bei der Regelung ihrer Personalangelegenheiten. Zudem sei die zuständige Synode des „unierten" Patriarchen von Antiochien ohne äußeren Druck vorgegangen.

Im nächsten Heft

- Religionsunterricht in den neuen Bundesländern
- Edith Stein zwischen Judentum und Christentum
- Heute von der Alten Kirche lernen?
- Europäischer Theologenkongreß in Nijmegen
- Die Arbeit der „Wahrheitskommission" in Südafrika
- Die Philippinen und ihr neuer Präsident

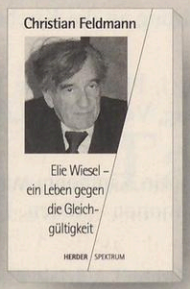
Dem Leben begegnen.



FORTUNE, München



Teresa von Avila
„Ich bin ein Weib - und obendrein kein gutes"
Band 4659, DM 14,80
öS 108,- /SFr 14.80
Teresa von Avila: eine vitale, starke Frau mit allen Ecken und Kanten, voller Selbstbewußtsein und Kampfgeist. Ein faszinierendes Porträt der großen Mystikerin.



Christian Feldmann
Elie Wiesel - ein Leben gegen die Gleichgültigkeit
Band 4705, DM 17,80
öS 130,- /SFr 17.80
Er war ein Kind, als man ihn deportierte. In diesem Jahr wird er 70.
Die spannende Reportage über einen Propheten und Zeugen unseres Jahrhunderts.



Hanns Dieter Hüsch
Meine Geschichten
„Sie müssen bei uns im Schrank gesessen haben"
Mit farbigen Illustrationen von J. Pankarz
Band 4634, DM 18,80
öS 137,- /SFr 18.80
Auf einmal schillert das Alltagsgrau in den buntesten Farben - keiner erzählt so hinreißend davon wie Hanns Dieter Hüsch.



Emma Brunner-Traut
Die Stifter der großen Weltreligionen
Band 4669, DM 17,80
öS 130,- /SFr 17.80
Ausgewiesene Kenner spüren in diesem Buch neun Stifterpersönlichkeiten nach. Solide Informationen in einem neu bearbeiteten Standardwerk.



Rolf Wilhelm Brednich
Die Hutterer
Band 4676, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80
Der Autor beschreibt die Lebensgrundlagen, religiösen Traditionen, Erziehungsprinzipien, Lieder und Märchen, das einfache Alltagsleben an den Bruderhöfen.
Mit zahlreichen Fotos.

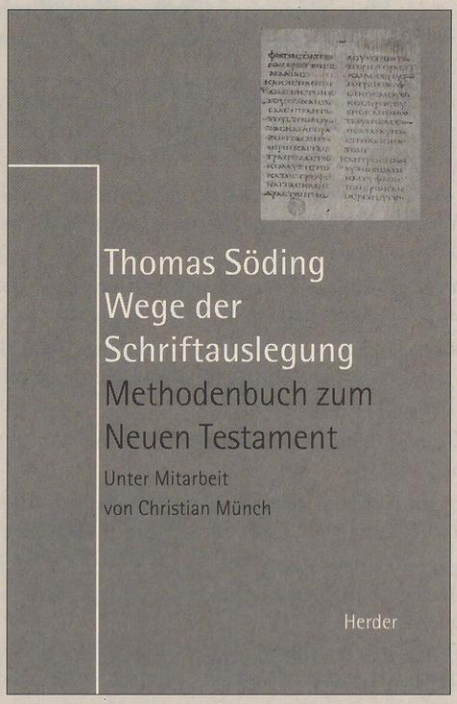


Thich Nhat Hanh
Nenne mich bei meinen wahren Namen
Meditative Texte und Gedichte
Band 4579, DM 19,80
öS 145,- /SFr 19.80
Das Zeugnis eines großen Herzens, ein Dokument tiefer Bewußtheit und Weisheit.

HERDER / SPEKTRUM
Leben ist mehr

Erhältlich in jeder Buchhandlung oder beim: Freiburger Buchversand, Habsburgerstr. 116, 79104 Freiburg, Tel. 0761-27 17-328, Fax 0761-27 17-360
Das Taschenbuch-Gesamtverzeichnis schickt Ihnen: Verlag Herder, Frau Thomann, 79080 Freiburg

Wege der Schriftauslegung



352 Seiten, Paperback,
DM 39,80 /öS 291,– /SFr 38.–
ISBN 3-451-26545-1

NEU

Kompakt, kompetent und praxisnah – ein Basiswerk zur Exegese.

Alle Fragen und Themen heutiger Bibelauslegung, unverzichtbares Rüstzeug für methodisch saubere Exegese, klare Leitlinien für eine glaubensvertiefende Interpretation – ein mustergültiges Arbeitsbuch für die Auslegung des Neuen Testaments. Themen sind u.a.

- Welche Auslegungsmethode eignet sich für welchen Text?
- Wie wendet man die jeweilige Methode präzise und effektiv an?
- Welch Ergebnisse sind zu erwarten?
- Wo stoßen Methoden an Grenzen?
- Welche Schritte führen von der Analyse zur Kunst der Interpretation?

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

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Sebastian Bakare, Trommeln des Lebens. Das Erlaßjahr im afrikanischen Kontext. WCC Publications, Genf 1998. 68 S. 6,50 DM.

Arnulf Baumann (Hg.), Auf dem Wege zum christlich-jüdischen Gespräch. 125 Jahre Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen, Band 1. LIT Verlag, Münster – Hamburg – London 1998. 232 S. 39,80 DM.

Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Primus Verlag, Darmstadt 1998. 230 S. 68,– DM.

Norman Cohn, Die Sehnsucht nach dem Millenium. Apokalyptiker, Chiliasten und Propheten im Mittelalter. Herder/Spektrum Band 4638. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 410 S. 29,80 DM.

Volker Eid u. a., Fernweh, Seelenheil, Erlebnislust. Von Reisemotiven und Freizeitfolgen. Thomas Morus Akademie, Bensberg 1998. 228 S. 25,– DM.

Rafael Ferber, Philosophische Grundbegriffe. Eine Einführung. Verlag C. H. Beck, München 1998. 237 S. 12,– DM.

Heinz-Joachim Fischer, Die Jahre mit Johannes Paul II. Rechenschaft über ein politisches Pontifikat. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 255 S. 39,80 DM.

Bernhard Grom, Damit das Leben gelingt. Kösel-Verlag, München 1997. 198 S. 32,– DM.

Peter Haigis, Im Horizont der Zeit. Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur. Verlag N. G. Elwert, Marburg 1998. 207 S. 48,– DM.

Herbert Henzler/Lothar Späth, Die zweite Wende. Wie Deutschland es schaffen wird. Beltz-Quadriga-Verlag, Weinheim 1998. 302 S. 39,80 DM.

Maria Hundsdörffer, Taufe. Die Botschaft der Taufsteine. Verlag Katzmann, Tübingen 1998. 108 S. 48,– DM.

Martin Karrer, Jesus Christus im Neuen Testament. Grundrisse zum Neuen Testament. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. 380 S. 68,– DM.

Mieczyslaw Maliński, Wer ist Karol Wojtyła? Auskünfte eines Freundes über Johannes Paul II. Kösel-Verlag, München 1998. 318 S. 42,– DM.

Sabine Mirbach, „Ihr aber seid Leib Christi." Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral. Verlag F. Pustet, Regensburg 1998. 254 S. 68,– DM.

Hadwig Müller, Leidenschaft: Stärke der Armen – Stärke Gottes. Theologische Überlegungen zu Erfahrungen in Brasilien. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998. 328 S. 56,– DM.

Stephan Pauly (Hg.), Der ferne Gott in unserer Zeit. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1998. 176 S. 29,80 DM.

Josef Pilvousek, Kirchliches Leben im totalitären Staat. Quellentexte aus den Ordinarien 1977–1989. Benno Verlag, Leipzig 1998. 610 S. 49,– DM.

Ida Raming/Gertrud Jansen/Iris Müller/Mechthilde Neuendorff (Hg.), Zur Priesterin berufen. Gott sieht nicht auf das Geschlecht. Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur 1998. 256 S. 34,80 DM.

Joseph Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977). Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1998. 191 S. 36,– DM.

Arnulf von Scheliha/Markus Schröder (Hg.), Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1998. 348 S. 89,– DM.

Thomas Schieder, Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1998. 291 S. 78,– DM.

Stephan Georg Schmidt, Publicity für das Himmelreich. Eine journalistische (Liebes-)Erklärung an die Kirche. MM-Verlag, Aachen 1998. 150 S. 28,– DM.

Hans-Gerd Schwandt (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1998. 208 S. 48,– DM.

Martin Thomé (Hg.), Theorie Kirchenmanagement. Potentiale des Wandels, Analysen – Positionen – Ideen. Lemmens-Verlag, Bonn 1998. 230 S. 29,– DM.

Rainer Volp, Denkmal Kirche? Verlag Das Beispiel, Darmstadt 1998. 108 S. 28,– DM.

Michael Weinzierl (Hg.), Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte. R. Oldenbourg Verlag, München 1997. 259 S. 63,– DM.

Josef Wohlmuth (Hg.), Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie. Verlag F. Schöningh, Paderborn 1998. 248 S. 78,– DM.

Paul M. Zulehner (Hg.), Müssen Männer Helden sein? Neue Wege zur Selbstentwicklung. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck 1998. 196 S. 34,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 9/1998

Wolfgang Seibel SJ: Glaubensbekenntnis und Treueid – *Magda Motté:* „Das Evangelium in Zelluloid". Moderne Filme als Vermittler einer religiös-christlichen Botschaft – *Norbert Baumert SJ:* Anstößig oder Anstoß? Zur Charismatischen Erneuerung – *Christoph Böttigheimer:* Krankensalbung und Spendungsvollmacht – *Christian Zwingmann/Sebastian Murken:* Religiöse Endzeiterwartungen. Möglichkeiten und Risiken – *Hans Steinacker:* Zum 100. Geburtstag von C. S. Lewis. Der liebenswerte Bücherwurm aus Oxford

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE
Heft 3/1998

Werner Löser SJ: „Jetzt aber seid ihr Gottes Volk" (1 Petr 2,10). Rechtfertigung und sakramentale Kirche – *Karlheinz Ruhstorfer:* Das moderne und das postmoderne Interesse an den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola – *Andrej Krause:* Sind die von Johannes Scotus entwickelten ordines essentiales auf alle Naturen anwendbar? – *Markus Enders:* Das Transzendenz-Verständnis Martin Heideggers im philosophiegeschichtlichen Kontext – *Winfried Löffler:* Bemerkungen zur zeitgenössischen „Christlichen Philosophie" in Nordamerika.

Verlag Herder

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 10 52. Jahrgang Oktober 1998

Glaubenswirklichkeit zu erschließen, erweist sich zunehmend als Sprachproblem.
Erich Feifel

Tabuthema Glaube

„Wenn du nach dem Preis des Brotes fragst, antwortet man dir, der Vater ist größer als der Sohn und der Sohn dem Vater untergeordnet. Wenn du fragst, ob das Bad schon hergerichtet ist, antwortet man dir, der Sohn ist aus dem Nichts geschaffen". Glaubt man dem Kirchenvater Gregor von Nyssa, so wurde im vierten Jahrhundert selbst auf dem Markt und in öffentlichen Badeanstalten über die Feinheiten der Trinitätstheologie gestritten.

Heute hingegen wird in regelmäßigen Abständen darüber Klage geführt, daß über den Glauben nicht mehr geredet wird. Paradoxerweise werde immer weniger Themen abgesprochen, salonfähig zu sein, einzig der Glaube als Gegenstand eines Gesprächs bringe jede Unterhaltung sofort zum Erliegen. Nun ist es einerseits offenkundig nicht so, daß die in den Medien und der Kunstszene ostentativ inszenierten Tabubrüche allgemeine gesellschaftliche Realität sind und es keine Zonen des Privaten und Intimen mehr gibt. Andererseits bleibt zu bezweifeln, daß vor vierzig genausowenig wie vor hundert Jahren etwa der Traktat „Gnadentheologie" als Repertoire für das Gespräch am Mittagstisch taugte und jeder sein Verständnis von dem, was Glauben heißt und was der Glaube ist, allerorten preisgegeben hätte.

Zu bestreiten ist allerdings nicht, daß es heute eine große Befangenheit gibt, sich über den Glauben, gar über den eigenen, auszutauschen – und das in einer Zeit, der Kommunikation in allen möglichen Lebenskontexten als ein Zauberwort gilt, das die Lösung vielfältiger Probleme verheißt. Statt dessen suggerieren sich Gläubige wie Nicht-Gläubige gegenseitig: Darüber spricht man nicht.

Nun ist es selbstverständlich, daß zum christlichen Glauben gehört, diese religiöse Option auch in der Öffentlichkeit zu vertreten. Wenn Christen eine frohe Botschaft zu verkündigen haben, wieso sollten sie diese den Zeitgenossen vorenthalten? „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt" (1 Petr 3,15). Diese Maxime, die auch außerhalb fundamentaltheologischer Grundlagenreflexionen gerne beschworen wird, gilt allen Christen. Nicht zuletzt das Motto des diesjährigen Mainzer Katholikentags „Gebt Zeugnis von Eurer Hoffnung" steht in dieser Tradition. Über den Glauben zu reden, ist alleine schon deshalb eine Notwendigkeit, weil sonst der Eindruck entstehen könnte, der Glaube sei eine rein private Angelegenheit – womöglich zeitlich begrenzt auf den Sonntagmorgen –, die mit der Interpretation von Welt und Wirklichkeit, der eigenen Biographie wie auch der großen Geschichte nichts zu tun hätte.

Weder Aufdringlichkeit noch Selbstverleugnung helfen weiter

Die gesellschaftlichen Gründe dafür, daß sich Christen gehemmt fühlen, auf ihren Glauben zu sprechen zu kommen, sind bekannt und schnell benannt. Nicht selten trifft man auf ein nur schwer zu spezifizierendes religiöses Grundgefühl, kaum mehr aber auf einen kirchlich gebundenen Glauben, der gerne als heillos in die Vergangenheit vernarrt angesehen wird. Für die Präsenz des christlichen Glaubens in der medial vernetzten Welt sind viele seiner über die Jahrhunderte gewachsenen Traditionen zu komplex, zu sperrig und aufgrund der allgemeinen Unlust am Glauben und der damit längst vorangeschrittenen Erosion des dazugehörigen Glaubenswissens auch hocherläuterungsbedürftig.

Ein Neuigkeitswert, der das entscheidende Kriterium für jede Berichterstattung sein muß, ist dem Glauben als sol-

chem sowieso nicht mehr eigen. Was aber in denjenigen Medien, die den Ton angeben, nicht mehr vorkommt – und der ehrenwerte Versuch, Verkündigungssender einzurichten, wird hier keine Abhilfe schaffen können –, fällt aus dem Rahmen gesellschaftlicher Plausibilitäten heraus. Und somit wird es schwerer, über den Glauben zu reden, weil man nicht mehr damit rechnen kann, verstanden zu werden. Einmal ganz abgesehen davon, daß sich mancher mit wohlfeiler antikirchlicher bis anti-römischer Polemik auch die Frage nach dem eigenen Glauben vom Hals zu halten versucht.

Nicht wenige Christen vermeiden es auch, über ihren Glauben zu sprechen, weil sie die Unterstellung fürchten, sie wollten andere Glaubenshaltungen und Weltanschauungen nicht gelten lassen. Tatsächlich sind die Dinge des Glaubens nun einmal von ihren missionarischen Implikationen nur schwer zu trennen und Christen stehen deshalb vor der schwierigen Aufgabe, das Gleichgewicht tugendhafter Toleranz zwischen hartnäckiger Aufdringlichkeit und zurückhaltender Selbstverleugnung zu halten. Der heute allgemein und zu Recht geforderte Respekt vor anderen Meinungen, Glaubenseinstellungen, Weltanschauungen innerhalb einer pluralen Gesellschaft steht immer in der Gefahr, zur schieren Gleichgültigkeit zu verkommen. Jedoch: „Wert hat die Duldung anderer Überzeugungen nur, wenn sie mir schwerfällt, weil ich von der eigenen Glaubenswahrheit überzeugt bin. Dann aber werde ich auch versuchen, andere, auch in ihrem Interesse, davon zu überzeugen", schreibt der Schriftsteller *Günter de Bruyn* – und fügt mit Blick auf die Christen hinzu: „Und diese Versuche sind, wie ich finde, rar."
Selbst innerhalb der Kirche, sozusagen unter seinesgleichen, ist es weitaus schwerer geworden, über das eigene Gottesverhältnis und die damit zusammenhängenden religiösen „Wahrheiten" zu sprechen. Das Spektrum zwischen Katholiken, die noch in den von der Kontroverstheologie und vom Kulturkampf geprägten Kategorien denken, und jenen postkonfessionellen Christen, die sich zwar als Gläubige fühlen, deren institutionelle Bindung sich aber weitgehend gelöst hat, ist zu breit, um voraussetzen zu können, daß man sich versteht, wenn man auf den Glauben zu sprechen kommt.

Der Glaube betrifft stets das Innerste des Menschen

Die neuzeitliche Errungenschaft, sich weltanschaulich individuell positionieren zu dürfen, gerät hier in Konflikt mit der unaufgebbaren Eigenschaft des Glaubens, nur gemeinschaftlich realisierbar zu sein. So unverzichtbar der subjektive Vollzug des Glaubens für die Sache ist, um die es geht: Die größte Stärke des bewußt und selbstverantworteten Glaubens wird zugleich seine größte Schwäche. Der Glaube betrifft mein Innerstes, meine grundlegenden Überzeugungen der Zusammenhänge von geschaffener Welt und geschichtlicher Wirklichkeit. Insofern ist der Glaube etwas sehr Intimes und nicht umsonst finden die meisten sogenannten Glaubensgespräche in kleinen Gruppen statt, deren Mitglieder miteinander vertraut sind.

Über das, was mich „unbedingt angeht" (*Paul Tillich*), lasse ich mich nur ungern belehren. Und wer über den Glauben redet, steht vielfach in der Gefahr, über ihn zu dozieren und die von außen nur schwer abschätzbare Bedeutung bestimmter Glaubensaussagen für die Spiritualität des einzelnen zu unterschätzen. Da der Glaube mit Ansprüchen an die Lebensführung verbunden ist, besteht zusätzlich die Versuchung zu moralisieren – und wenn es nur der Vorwurf unorthodoxer Glaubenshaltungen ist, die als Verfehlungen zu bereuen seien. Die nicht selten zu beobachtende Strategie, bei eigenwilligen Abweichungen vom Strom der Tradition im Kleinen das Christsein, das Katholischsein als solches in Frage zu stellen, hat die Atmosphäre für einen freimütigen Austausch nicht unwesentlich belastet.

Eine Reihe der Probleme sind hausgemacht

Auch unter Christen ist es deshalb beliebt, dem Gespräch über den Glauben auszuweichen, indem man über die Kirche – und vor allem über ihre Versäumnisse – spricht. Geht es nicht selbst bei dem seit einiger Zeit schwelenden Streit um die Rechtfertigungslehre im Grunde in erster Linie um die konfessionelle Identität als Protestant oder Katholik und weniger darum, wie und warum der einzelne – konfessionelle Prägung hin oder her – an einen „gnädigen Gott" glaubt und zu ihm betet?

Möglicherweise sind diese Ausweichmanöver aber auch das Symptom einer großen Unsicherheit der von Zweifeln geplagten Gläubigen. Vielleicht sind die Erwartungen, die an den eigenen Glauben gestellt werden, immer noch zu hoch. Aufgrund der eigenen Zweifel an der einen oder anderen theologischen Aussage, die nun einmal unabdingbar zu einem lebendigen Glauben dazugehören, meint der Durchschnittschrist, er sei inkompetent, öffentlich über den Glauben zu reden. Er hat das Gefühl, die Dinge seien zu komplex und kompliziert und er selbst nicht gut genug informiert. Die Verantwortung wird dann den akademisch graduierten und wohlbestallten Theologen, Priestern und anderen kirchlichen Angestellten zugeschoben. Eine Verkündigungspraxis, die – vorangetrieben von einigen Hardlinern – allzu selbstsicher vorgeht, kann da nur kontraproduktiv wirken.

Vieles spricht dafür, daß einige der Probleme hausgemacht sind. Immer noch leidet die Kirche an ihren Altlasten. Trotz aller Anstrengungen innerhalb der wissenschaftlichen Theologie und der Pastoral vor Ort ist es weithin nicht gelungen, einer Katechetik Breitenwirkung zu verschaffen, die die zentralen Glaubenssätze im Kontext der heutigen Erfahrungswelt erdet. Über eine Reihe von Glaubensaussagen wird heute nicht (mehr) gesprochen, weil viele Christen keinen Bezug zu ihrem eigenen Leben herstellen können, sie sich unter dem betreffenden Dogma schlicht nichts vorstellen

können. Das vielfach beklagte Übergewicht des Ethischen in der Verkündigung dürfte hier eine seiner Wurzeln haben: Handlungsanweisungen sind allemal leichter nachzuvollziehen als beispielsweise Ausführungen über den Heiligen Geist. Im günstigen Fall scheint den Glaubenswahrheiten jede praktische Relevanz abzugehen, in anderen Fällen gilt als ausgemacht, daß ekklesiogene Neurosen die mangelnde Lebensdienlichkeit belegen.

Die manches Mal bis an die Schmerzgrenze salbungsvolle Sprache von Predigern wie kirchlichen Dokumenten, das Erläutern der einen Unbekannten durch eine andere, das Monologisieren professioneller Verkündiger auch außerhalb von Gottesdienst und Katechese verstärken die allgemeine Abneigung gegen das „Reden über den Glauben". Dabei wäre es gerade die Aufgabe der Verkündigungsprofis, Sprachbilder und Wortschöpfungen anzubieten, die es erleichtern, heute verständlich und nachvollziehbar über den Glauben sprechen zu können, ohne betulich daherzureden: Über den Glauben zu reden, erfordert viel Fingerspitzengefühl, weil Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit der Maßstab sind, an dem andere Christen und Nicht-Christen, Nicht-mehr- und Noch-nicht-wieder-Christen diese Rede messen.

Auch haben die nachkonziliaren Versuche einer Aufklärung des breiten Kirchenvolkes am Ende des zweiten Jahrtausends noch lange nicht ihr Ziel erreicht. In vielen Fällen ruft etwa das Referieren der wichtigsten gesicherten Ergebnisse historisch-kritischer Exegese blankes Entsetzen hervor. Immer noch nicht ist es gelungen, im allgemeinen Glaubensbewußtsein zu verankern, daß das Symbolische und das Metaphorische Weisen der Glaubensrede sind, die andere Dimensionen anzielen als die von einem historischen Bewußtsein rekonstruierte Wirklichkeit. Sie dürfen aus diesem Grund nicht einfach als „nur symbolisch" oder „nur metaphorisch" abgetan werden. Der zornige Aufschrei, das Evangelium sei kein Märchen, wenn ein literaturwissenschaftlich arbeitender Exeget mit den Mitteln der Märchenforschung überraschende theologische Einsichten zu den Kindheitsgeschichten der Evangelien zu Tage fördert, ist hier nur ein Indiz. Wie aber will ich über den Glauben reden, wenn ich die Sprachebenen nicht unterscheiden kann? Der klassische Konflikt zwischen Glauben und Wissen ist an den theologischen Fakultäten kein Thema mehr; an der Basis aber sind die Mißverständnisse keinesfalls ausgeräumt.

Strukturelle Unehrlichkeiten sind in Kirche und Theologie zu beklagen

Mit Blick auf die Kirche sind aus diesem Grund strukturelle Unehrlichkeiten zu beklagen. Natürlich ist man selbst informiert, mutet dieses Wissen aber den Anempfohlenen – auch aufgrund falscher Rücksichten auf die vermeintliche Volksfrömmigkeit – zuweilen nicht zu. Mit der inneren Schere im Kopf wird alles so formuliert, daß es leicht verdaulich ist und vor allem man selbst nicht aneckt. Aufgrund eines immer noch nachwirkenden verengten Orthodoxieverständnisses klebt man zuweilen an den in anderen geschichtlichen Epochen und anderen Sprachspielen fixierten „Satzwahrheiten" und nimmt dabei in Kauf, daß der Glaube als ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch verkümmert. Kein Anbiedern an die neuesten Trends der Jugendsprache ist gefragt, sehr wohl allerdings eine Sensibilität für heutige Sprachgewohnheiten und ein Bemühen um einen lebendigen Ausdruck.

Ähnliches gilt für die wissenschaftliche Theologie. Diese steht freilich seit Jahren unter verschärfter Beobachtung und leidet darunter, daß ihre Bemühungen einer Hermeneutik des Glaubens nicht honoriert werden, weil vorgeschlagene Neuauslegungen auf den ersten Blick nicht immer traditionskonform zu sein scheinen. Ein Theologumenon wie die Inkarnation neu zu interpretieren, muß schließlich nicht heißen, es zu verabschieden – wie unterstellt wird. Gleichwohl gehört die Kluft zwischen den in der gesamten scientific community anerkannten theologischen Einsichten und deren mangelnder Übersetzung in das allgemeine Glaubensbewußtsein zu den Gründen, wieso über den Glauben nicht geredet wird, wie eigentlich über ihn geredet werden könnte.
Natürlich rütteln Höllendefinitionen wie „absolute Kommunikationsverweigerung gegenüber der Liebe Gottes" den „Durchschnittssünder" möglicherweise weniger auf als es mancher auf der vorkonziliaren Kanzel tat, wie das „Streiflicht" der „Süddeutschen Zeitung" beklagte (25. 8. 98). Eine Alternative aber ist das nicht. Hinsichtlich der neuralgischen Punkte, die von betont lehramtstreu argumentierenden Christen gerne als Lackmustest für die Rechtgläubigkeit vorgelegt werden (Stichwort Jungfrauengeburt), gilt allerdings, daß jeder einzelne Theologe vor der Entscheidung steht, welchen Fragen er sich widmet, um mit umsichtiger theologischer Argumentation den Boden dafür zu bereiten, daß Christen wieder über ihren Glauben reden (können).

Die Forderung, über den eigenen Glauben zu reden, sollte nun allerdings nicht so mißverstanden werden, daß es in jeder Gemeinde wie in den einschlägigen Gemeinschaften massenhaft zu peinlich berührenden Bekehrungsberichten von Charismatikern kommt, denen oft etwas Aufgesetztes anhaftet. Es trifft sich, daß das von jedem Christen geforderte Zeugnisablegen nicht nur das Reden, sondern auch das Tun meint. Zu berücksichtigen bleibt auch, daß in jeder Glaubensbiographie bestimmte Aspekte im Vordergrund stehen und es zur Welt des Glaubens gehört, vieles und nicht alles immer und überall benennen zu müssen. Grundsätzlich aber gilt, daß die Frage, ob es auch am Ende des nächsten Jahrhunderts in unseren Breiten noch eine stattliche Zahl Christen geben wird, elementar damit zusammenhängt, ob es gelingt, die Sprachfähigkeit wiederzuerlangen, um selbstbewußt aber nicht verkrampft über den Glauben zu reden.

Stefan Orth

Wo gedenken?

Zum Streit um das Berliner Holocaust-Mahnmal

Schon lange vor und auch während des Wahlkampfs wurde die Republik von den Schaukämpfen um das geplante Holocaust-Mahnmal neben dem Brandenburger Tor heimgesucht. Die einen waren für ein Mahnmal, das die anderen prompt als künstlerisch mißraten, als zu gigantisch, als aussageschwach und unangemessen ablehnten. Umgekehrt wurden die Vorschläge der Gegenseite, die sich selbstverständlich von ihrem eigenen Gedenkethos leiten ließ, mit den gleichen oder ähnlichen Argumenten vom Reißbrett gewischt. Die eigene Mahnkultur wurde jeweils hoch gerühmt, die Erinnerungskultur der jeweils anderen Seite wurde abgelehnt als ungeeignet für den besonderen Kairos, wo Bonn nach Berlin kommen will. Nichts ging mehr.

Sich zutiefst ernst nehmende Einzelpersonen, Politiker, Parteien, Verbände, die verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen, Literaten, Künstler, Journalisten jeder Disziplin – kurzum: *classe politique* und *classe culturelle* sprachen jahrelang miteinander und redeten prinzipiell aneinander vorbei. Eine endlose Debatte um ein geplantes Mahnmal, die zu keinem Fortschritt führte.
Ausschreibungen und Kolloquien wurden aufwendig inszeniert, gerieten jedoch stets zur mentalen Verkrampfung. Machtworte wurden gefordert, die nicht kamen. Die Debatten ermüdeten und frustrierten das Publikum immer mehr. Wahlkampf und Wahltag sind jetzt vorbei. Aber wo traut sich noch jemand zu hoffen, daß es mit dem Palaver über das Holocaust-Mahnmal künftig leichter werden möchte? Die Berliner Schnauze weiß es schon lange: Letztendlich geht es nur um eine „Kranzabwurfstelle" für diejenigen, die manchmal zum Niederlegen schleifenbehängter Staatskränze erscheinen, die während der Gedenkminuten in der ersten Reihe stehen dürfen. Das sind dann die Momente, in denen im Licht der Scheinwerfer öffentliches Gedenken zwar zelebriert, aber nicht mehr getrauert wird.

Ein zentrales Holocaust-Mahnmal also, um unsere Schwierigkeit mit dem Trauern zu demonstrieren? Es ist noch viel schlimmer. Die kollektive Unfähigkeit ist es, gut fünfzig Jahre nach dem deutschen Holocaust selbstkritisch zu werden und aus skeptischer Grundhaltung das Vernünftige zu tun. Den Deutschen fällt es schwer, die Wunden ihrer Geschichte ohne wehleidiges Pathos zu ertragen. Darum also lieber groß bauen, um dann „weltstädtisch" die terminbezogenen Gedenkrituale inszenieren zu können. Und was heißt im Zusammenhang mit dem Holocaust-Mahnmal „weltstädtisch", bitte schön?
Dabei ist Berlin umstellt von ehemaligen Konzentrationslagern. Die gesamtdeutsche Geographie muß als ein teuflisches Puzzle aus Zentrallagern, Außenlagern und Hinrichtungsstätten gelesen werden. Berlin ist geradezu umzingelt von 267 niedergebrannten Synagogen in Deutschland – wären das nicht genug Stätten zu ehrlichem Gedenken und tiefer Trauer?

Wenn dann in Berlin ein zentrales Holocaust-Mahnmal gestaltet werden soll: Warum nicht in dem Stadtgebiet rund um das schon bestehende Mahnmal für die 55000 Juden, die von da aus in die Vernichtungslager abtransportiert wurden? Dieses Mahnmal liegt direkt neben dem alten jüdischen Friedhof, der von 1672 bis 1827 benutzt wurde und den die Nazis 1943 zerstörten. In der nahen Oranienburger Straße liegt das Centrum Judaicum im Gebäude der Stiftung Neue Synagoge, um die Ecke in der Tucholskystraße dann die Synagoge der orthodoxen Gemeinde Adass Jisroel und nicht weit davon das ehemalige Scheunenviertel. Da haben die Juden gelebt, gearbeitet und gebetet, von da wurden sie abgeholt und in die Gaskammern verschleppt.
Das alles zusammen ist die Stätte in Berlin, wo der Holocaust immer noch körperlich zu erfahren ist. Vorhanden sind die Polizeistreifen, die rund um die Uhr und Tag für Tag Schlimmeres verhindern müssen. Auch die Mahnwachen der engagierten Berliner sind schon da. Nichts fehlt für ein realitätsnahes und pathosfreies Erschrecken über die deutsche Schande. Das wäre der Ort!
Zu berücksichtigen bleiben indes die gespreizten Egos und die Sucht nach den großen Imponiergesten, die selbst bei der Erinnerung an den Holocaust nicht verschwinden will. Mit routinierten Feiertagsreden kämen sie auf dem leergeräumten jüdischen Friedhof nicht mehr weiter, die Akteure unserer politischen Klasse. Keine „Kranzabwurfstelle" nach ihrem Gusto?
Aber den Bürgern von Berlin würde dieser Ort gefallen, wo jüdisches und nicht-jüdisches Erinnern immer schon zusammenfließen. Dem Rest der Deutschen wäre dieses Mahnmal mit guten Gründen zu vermitteln, und den amerikanischen Touristen gefiele es sowieso, die mit Stadtplan in der Hand dem jüdischen Leben ihrer Großeltern in Berlin-Mitte nachspüren.
Der Grabstein des *Moses Mendelssohn*, des Aufklärungsphilosophen zur Zeit Friedrichs des Großen, des Großvaters des Komponisten, ist auf dem Friedhof neu aufgestellt, dicht neben der Stelle, von wo 55000 Juden nach Auschwitz und Theresienstadt abtransportiert wurden. Die Blüte und die tiefste Erniedrigung unserer Kultur liegen hier nahe beieinander. Die Emanzipation und die Vernichtung der Juden in einem engen, übersichtlichen Stadtbezirk – das ist der Ort, den wir brauchen!
Auf dem leeren Friedhof lassen sich an Jahrzeiten die Kaddischgebete sprechen. Ohne neudeutsches Bauen kann an ebendiesem Ort das Wissen um die deutsche Schande im Dritten Reich dauerhaft wachgehalten werden. Das kleine Gebiet zwischen Oranienburger und Großer Hamburger Straße, mit dem leergefegten jüdischen Friedhof in seiner Mitte, wäre das Holocaust-Mahnmal, das unseren Bedürfnissen entspricht.

Da gibt es noch die Sache mit den für ein Mahnmal veranschlagten Millionenbeträgen. Ein lösbares Problem: Von den nicht verausgabten Geldern könnten in Osteuropa Synagogen, noch mehr Altersheime und vor allem Schulen für die gebaut werden, die an ihrer dortigen Heimat festhalten wollen. *vo*

Nacharbeit

Ein Brief von Kardinal Cassidy zur Gemeinsamen Erklärung

Auf die vielen kritischen und enttäuschten Stimmen zur offiziellen katholischen Antwort auf die „Gemeinsame Erklärung" zur Rechtfertigungslehre (vgl. HK, August 1998, 386) hat Kardinal *Edward Idris Cassidy*, der Präsident des vatikanischen Einheitsrates, mit einem Brief an den Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes reagiert. Der Brief an Generalsekretär *Ishmael Noko* trägt das Datum des 30. Juli 1998 und wurde jetzt vom LWB veröffentlicht.
Das Schreiben aus dem Einheitsrat, der zusammen mit der Glaubenskongregation die offizielle katholische Antwort verantwortete, ist erkennbar um *Schadensbegrenzung* bemüht, sowohl im Ton wie in der Sache. Es spricht von Mißverständnissen und Einseitigkeiten bei der lutherischen Interpretation der katholischen Antwort, enthält aber gleichzeitig das indirekte Eingeständnis, daß diese Antwort so formuliert war, daß sie beim ökumenischen Partner fast zwangsläufig Befremden und Verärgerung auslösen mußte.

Wie schon Kardinal Cassidy bei der Präsentation der katholischen Antwort am 25. Juni und dann Kardinal *Joseph Ratzinger* in einem FAZ-Leserbrief (14.7.98) insistiert auch das neue Schreiben auf dem Unterschied zwischen dem ersten Teil der Antwort („Erklärung"), der die Aussagen der Gemeinsamen Erklärung über einen „Konsens in der Rechtfertigungslehre" und einen „hohen Grad" an Übereinstimmung bejaht, und den im zweiten Teil („Präzisierungen") als noch klärungsbedürftig aufgeführten Punkten. Der zweite Teil der katholischen Antwort, so Cassidy im Brief vom 30. Juli, habe einen „völlig anderen Stellenwert" als der erste.

Die Ausführungen zum solchermaßen nochmals heruntergestuften zweiten Teil der Antwort vom 25. Juni machen gleich an mehreren Punkten *Rückzieher*. So heißt es zu den kritischen Anmerkungen der katholischen Antwort bezüglich der Rechtfertigungslehre als Kriterium, hier bestehe kein weiterer Klärungsbedarf. Abgeschwächt werden auch die ausführlichen kritischen Überlegungen der Antwort zur Frage der menschlichen Mitwirkung bei der Rechtfertigung. Schließlich schreibt Kardinal Cassidy, die katholische Kirche habe nicht die Absicht, die Autorität des lutherischen Konsenses im Blick auf die Gemeinsame Erklärung in Frage zu stellen – die Aussagen der katholischen Antwort zu diesem Punkt waren den Lutheranern am stärksten aufgestoßen.
Um Differenzierung bemüht ist der Brief von Kardinal Cassidy aber vor allem bei der Erläuterung der katholischen Einwände zum „simul iustus et peccator", der Frage also, inwieweit und ob im Gerechtfertigten weiterhin Sünde zurückbleibt. Die katholische Antwort, so die sorgsam gedrechselte Formulierung, weise darauf hin, „daß die katholische Kirche nicht ohne weitere Studien und Klärungen kategorisch feststellen kann, daß die Lehre vom ‚simul iustus et peccator' nicht länger unter die Lehrverurteilungen (des Konzils von Trient) fällt". So umsichtig war die entsprechende Passage der Antwort aber nicht gehalten.

Der Präsident des Einheitsrates kommt zu dem Schluß, der erreichte Grad der Übereinstimmung und die Art der Präzisierungen erlaubten es der katholischen Kirche, „die Gemeinsame Erklärung als ganze und ohne Verzögerung zu unterzeichnen". Es sei seine Hoffnung und auch die von Kardinal Ratzinger, daß diese Unterzeichnung in den kommenden Monaten stattfinden könne.
Es ist jetzt zunächst an der lutherischen Seite, dieses vatikanische Interpretations- und Verständigungsangebot hinsichtlich Gemeinsamer Erklärung und katholischer Antwort zu bewerten. LWB-Generalsekretär Noko sprach in einer ersten Reaktion von einer „neuen Perspektive", wie die Antwort vom 25. Juni nach dem Brief aus dem Einheitsrat zu „lesen, zu verstehen und auszulegen" sei. Ansonsten verwies er auf die Tagung des Exekutivkomitees im November, das über mögliche weitere Schritte beraten wird.

Bleibt die Frage an die katholische Seite: Warum nicht gleich so? Warum zunächst eine Antwort mit diversen Schwachstellen, die nachträglich dann mit viel Kunstfertigkeit interpretiert und gegen Mißverständnisse verteidigt werden muß? Die grundsätzlichen Kritiker des Unternehmens „Gemeinsame Erklärung" und der in ihr verfolgten Methode ökumenischer Verständigung werden sich von dem neuen Schreiben aus Rom kaum beeindrucken lassen. Und Klärungsbedarf bleibt allemal. Aber es ist in den letzten Monaten viel ökumenisches Porzellan zerschlagen worden, das noch heil sein könnte. *ru*

Baustelle

Die „Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie" tagte in Nijmegen

Bald kann die „Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie" ihr zehnjähriges Jubiläum feiern. Der Zusammenschluß von inzwischen über 900 Theologinnen und Theologen aus allen Teilen Europas, davon allein 220 in der deutschen Sektion, wurde Ende 1989 gegründet, als Folgewirkung der „Kölner Erklärung" und vergleichbarer Theologenerklärungen in anderen Ländern (vgl. HK, März 1989, 127 ff.). Damals protestierten Theologen gegen

sich häufende Verweigerungen der kirchlichen Lehrerlaubnis und eine überzogene Auslegung der lehramtlichen Kompetenz des Papstes durch Johannes Paul II.
Wenige Monate vor dem dritten Kongreß der Europäischen Gesellschaft, der jetzt vom 22. bis 26. August im niederländischen Nijmegen stattfand, erschien das Motu Proprio „Ad tuendam fidem", das die Freiheit der Theologie hinsichtlich nicht formell definierter Glaubens- und Sittenlehren einzuschränken droht (vgl. HK, August 1998, 426 ff. und September 1998, 455 ff.). Die Diskussionen in den Sektionen und im Plenum zu diesem päpstlichen Dokument bzw. zum Kommentar der Glaubenskongregation mündeten in Nijmegen nicht in die Verabschiedung einer gemeinsamen öffentlichen Erklärung; die Ansichten darüber, wie angemessen zu reagieren sei, gingen zu weit auseinander.

Es gab entschiedene Voten für den Verzicht auf eine Reaktion der Europäischen Gesellschaft mit der Begründung, man dürfe nicht auf Konfrontation, sondern müsse auf Dialog mit dem Lehramt setzen. Andere sprachen sich ebenso entschieden für eine deutliche Stellungnahme zu „Ad tuendam fidem" aus, weil man anderenfalls die eigene Glaubwürdigkeit beschädige.

Auch die Referate, Arbeitskreise und Diskussionen zum Kongreßthema „Gottesglaube zwischen Tradition und Modernität" boten einen Einblick in Vielfalt und Spannungsreichtum der theologischen Landschaft in Europa. Es machte auch diesmal den Reiz wie auch die Schwierigkeit der Veranstaltung aus, daß verschiedene theologische Disziplinen von der Exegese über die Dogmatik und Moraltheologie bis zur Liturgiewissenschaft mit gewichtigen Beiträgen zu Wort kamen. Der Bogen spannte sich von den Überlegungen der norwegischen Theologiehistorikerin *Kari Børresen* zu den neuen Akzentsetzungen im Verständnis des christlichen Glaubens bei den „Kirchenmüttern" des Mittelalters bis zum Beitrag des Tübinger Moraltheologen *Dietmar Mieth* über das Verhältnis von religiöser und moralischer Identität.
Das Augenmerk galt in Nijmegen zum einen der Frage, wie sich in der *alten Kirche* in der Spannung zwischen Einheit und Pluralität christliche Identität herausgebildet hat und was sich daraus für den heutigen Umgang mit der Glaubenstradition lernen ließe. So analysierte der Straßburger Liturgiehistoriker *Marcel Metzger* die liturgische Entwicklung im frühen Christentum, als es kein beherrschendes Einheitszentrum gab und das Evangelium in den verschiedenen Regionen und für die verschiedenen Gruppen inkulturiert werden mußte.

Der amerikanische protestantische Neutestamentler *Wayne A. Meeks* zeigte so geistreich wie überzeugend, daß es im Ethos des frühen Christentums immer Pluralität und Konflikte gab, daß sich Antworten auf heutige Probleme nicht unbesehen aus der Tradition ableiten lassen: „Eine gute Übersetzung führt nicht automatisch zu guten Regeln." Meeks kennzeichnete christliche Ethik als notwendigerweise polyphon und berief sich dabei auf die Argumentationen des Apostels Paulus im Ersten Korintherbrief. Christliche Ethik sei immer mit Interpretation verknüpft und Grundhaltungen seien wichtiger als Einzelentscheidungen.
Dem zweiten Pol des Tagungsthemas, der modernen bzw. postmodernen Gegenwart als Herausforderung für die Theologie, widmete sich beim Kongreß der „Europäischen Gesellschaft" u. a. der italienische Dogmatiker *Bruno Forte*, seit kurzem auch Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Fortes Ausführungen waren getragen von der Hoffnung auf eine neue Offenheit für die christliche Rede von Gott angesichts der Krise der modernen Vernunft. Jenseits der Ideologien zeichne sich ein neuer Dialog zwischen Theologie und Philosophie ab – eine Zuversicht, die auf dem Kongreß allerdings nicht allgemein geteilt wurde.

Eher ratlos ließ viele Teilnehmer des Kongresses der Beitrag des kanadischen Religionswissenschaftlers *Ronald Grimes* zurück, der über Initiationsriten in der Spannung zwischen lebendiger Erfahrung und erstarrter Tradition handelte. Das Problem, das Grimes mit Beispielen gelungener und mißlungener Initiation aus dem Leben der Hopi-Indianer wie dem amerikanischen Gegenwartsfilm plastisch hervortreten ließ, ist Theologen und kirchlichen Praktikern im heutigen Europa nur zu vertraut: Wie verhalten sich die christlichen Rituale zur gelebten Wirklichkeit der späten Moderne?

Der Pastoraltheologe *Johannes van der Ven*, von 1995 bis zum jüngsten Kongreß Präsident der europäischen Theologenvereinigung, griff in seinem Schlußreferat die Frage nach dem christlichen Gottesbild auf dem Hintergrund heutiger Rehabilitierungen sowohl des Polytheismus wie des Pantheismus auf: Beides seien Herausforderungen für den christlichen Glauben, „jedenfalls insoweit, als der nichthierarchische Charakter des Pantheismus und der polyzentrische Charakter des Polytheismus in differenzierter Weise verstanden werden".
Van der Ven sprach im Blick auf seinen Beitrag zum Kongreßthema von vielen noch unbeantworteten Fragen. Das läßt sich auf die Situation heutiger Theologie insgesamt übertragen: Sie erschien in Nijmegen als eine große Baustelle mit weiterführenden Ergebnissen auf vielen interessanten Arbeitsfeldern, aber ohne so etwas wie einen großen Bauplan. Daran wird sich in absehbarer Zeit auch nichts ändern. Um so wichtiger, daß die „Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie" auch weiterhin dabei mithilft, das Gespräch zwischen den theologischen Kulturen der einzelnen Länder und Disziplinen zu fördern.

Neuer Präsident der Gesellschaft ist der Grazer Fundamentaltheologe *Gerhard Larcher*; der nächste Kongreß wird dementsprechend auch in Österreich stattfinden. Damit drängt sich als besonderer Schwerpunkt für die nächsten Jahre das Bemühen um den theologischen Austausch zwischen Ost und West auf, für den Österreich gute Voraussetzungen bietet. Daß in Nijmegen keines der Hauptreferate von einem

osteuropäischen Theologen gehalten wurde, war ein Schönheitsfehler, der sich in Graz wohl nicht wiederholen wird. *ru*

Engel in L.A.

Hollywoods Remake von Wim Wenders' „Der Himmel über Berlin"

Mit dem religiösen Film ist es so eine Sache. Manche bezweifeln, ob es ihn überhaupt gibt, keiner tut sich mit einer Definition leicht.
Ein gutes Beispiel für die Vielschichtigkeit des Religiösen im Kino ist „Stadt der Engel" von *Brad Silberling*, der nach seinem Erfolg in den Vereinigten Staaten auch in Deutschland in den vergangenen Wochen reüssierte. Der Film ist ein Remake eines der wenigen deutschen Klassiker mit Kult-Status der beiden vergangenen Jahrzehnte: „Der Himmel über Berlin" von *Wim Wenders* aus dem Jahr 1987, der in Wenders „In weiter Ferne, so nah" bereits eine Fortsetzung fand. Wie seinerzeit in Berlin verliebt sich jetzt auch bei Silberling einer der Engel, die den Menschen in ihrem Alltag zur Seite stehen, gibt seinen himmlischen Wesenszustand auf und taucht ins Leben der Sterblichen ein.

Einmal abgesehen davon, daß der Film mit selbstbewußter Unbekümmertheit die Existenz übernatürlicher Lebewesen ins Bild setzt und damit an die Renaissance des Themas „Engel" anknüpft (vgl. HK, September 1994, 472 ff.), thematisiert er auch andere religiöse Fragestellungen *direkt*, freilich ohne sich um eine christliche oder gar kirchliche Orthodoxie zu scheren. Gibt es ein Leben nach dem Tod? Noch zu Beginn des Films verneint die Herzchirurgin Maggie diese Frage energisch – und gleichzeitig begleitet der Engel Seth, für die Umstehenden unsichtbar, den Sterbenden aus dem Operationssaal. Durch den medizinisch nicht erklärbaren Tod in ihrem Glauben an die Naturwissenschaft verunsichert, wird Maggie empfänglicher für das, was zwischen Himmel und Erde geschieht. Wenn sich Seth im Gegenzug in die Herzspezialistin verliebt, stellt sich nicht zum einzigen Mal im Film die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens.
Über das explizit Religiöse hinaus spielt der Film reichlich mit *christlicher Symbolik:* das Licht, in das hinein die Engel die Toten führen; die kreuzförmig ausgebreiteten Arme sowohl beim Sturz des Engels vom Wolkenkratzer in die Sinnlichkeit und die unerbittliche Härte des Lebens als auch jene von Maggie, der auf dem Fahrrad vor Glück die Arme zu Flügeln werden, während ein Sattelschlepper ihr die Vorfahrt nimmt. Im selben Moment sitzt Seth, fast schon überdeutlich, an einem eucharistisch anmutenden Tisch mit Blumen, Brot, Schalen mit Trauben und einer Kerze, die augenblicklich verlöscht.

Ferner präsentiert „Stadt der Engel" *ethische Grundhaltungen*, die gerade unter Christen als vorbildlich gelten, und beweist damit abermals religiöses Profil: Opferbereitschaft, bedingungslose und kompromißlos treue Liebe. Der Film schwelgt nicht nur in Bildern, sondern ist zugleich ein unaufdringliches Plädoyer für die Sorge um die Mitmenschen, die den Beistand dringend nötig haben – und aufgrund der Präsenz der Engel auch Trost und Hoffnung schöpfen. Jeder der Schwachen und aus der Gesellschaft Ausgegrenzten könnte ein ehemaliger Engel sein, lehrt der Film. Schließlich entscheidet sich auch Seth bewußt für die Freiheit des Menschen samt aller damit verbundener Verantwortung, die ihm selbst angesichts des Leidens am Ende immer noch besser als das engelgleiche Leben erscheint. Der zu Beginn seines Erdenlebens ungetrübte Glaube an das Gute im Menschen bringt ihm allerdings auch manche bittere Erfahrung mit dem rauhen Leben in der Metropole Los Angeles ein.

Wim Wenders wird in „Stadt der Engel" nur im Abspann genannt. Vergleicht man die beiden Filme miteinander – hier Berlin, da Los Angeles –, so verwundert bei der Adaption des Wendersfilms nicht, daß das Drehbuch ganz auf die US-amerikanischen Verhältnisse zugeschnitten wurde. Zwar übernimmt die neue Version viele Ideen: Auch in Los Angeles wandeln die Engel mit wallenden schwarzen Mänteln durch die Straßen und hören den Gedanken der Menschen zu, vornehmlich in einer großen Bibliothek. Auch die amerikanischen Kinder haben noch die besondere Fähigkeit, die Engel sehen und mit ihnen Kontakt aufnehmen zu können – wenn auch auf der Polaroidaufnahme von Seth mit einem Kind nur ein heller Fleck bleibt. Wie im „Himmel über Berlin" berauschen sich in Silberlings Film die ehemaligen Engel – einer hat den sprechenden Namen Nathaniel Messenger angenommen – am Riechen, Schmecken und Fühlen: Für Seth wird seine blutende Nase geradezu zu einem sinnlichen Ereignis.

Silberlings Film aber mangelt es nicht nur am Charme der geteilten Stadt Berlin, deren lange verödetem Potsdamer Platz Wenders ein Denkmal gesetzt hat. Wenders hatte konsequent sowohl in schwarzweiß als auch in Farbe gedreht, um den Kontrast zwischen den unterschiedlichen Wahrnehmungsweisen von Engel und Mensch zu verstärken. „Stadt der Engel" verzichtet auf Eingangssequenzen in schwarz-weiß, setzt ganz auf die Liebesgeschichte einschließlich einiger Eifersüchteleien, tauscht die Zirkusartistin gegen eine Ärztin aus, wählt einen anderen Schluß und erreicht mit prominent besetzten Rollen (*Nicolas Cage*, *Meg Ryan*), daß der Film, wie andere Kinoerzählungen aus Hollywood, auch bei einem breiteren Publikum ankommt.

Das von *Peter Handke* verfaßte, poetisch aufgeladene Drehbuch zum „Himmel über Berlin" wurde vielfach als Kitsch für Intellektuelle abgestempelt. Mehr noch als „Stadt der Engel", der sich – vor allem mit seinem Soundtrack – eher dem Gefühlskitsch amerikanischer Provenienz annähert, bestach Wenders Film jedoch durch seine meditative Art, die selbst ohne die reli-

giösen Inhalte und Anleihen an deren Symbolsprache eine eigene *spirituelle Dimension* eröffnete.

Unabhängig davon bleibt „Stadt der Engel" ein erstaunlicher Film, weil er vielfältig und unprätentiös religiöse Dimensionen der Wirklichkeit ins Bild setzt und trotzdem – entgegen anderslautender Vorurteile – nicht nur von der Kritik gut angenommen wurde, sondern auch an den Kinokassen zu einem Erfolg geworden ist. *so*

Gespalten

Die eine Pfadfinderbewegung und die Vielfalt bei den Pfadfindern

Zu den kirchlichen Themen, für die sich in Frankreich in diesem Sommer die Öffentlichkeit interessierte, gehörte ein tragischer Bootsunfall an der bretonischen Atlantikküste, der vier Pfadfindern und einem Segler, der helfen wollte, das Leben kostete. Der Leiter des Lagers war ein Mitglied der von Erzbischof *Marcel Lefebvre* gegründeten Priesterbruderschaft St. Pius X. Zur Klärung der Vorkommnisse wurde er vorübergehend in Untersuchungshaft genommen, aber inzwischen wieder entlassen. Die Gruppe gehört zu einer der zahlreichen, zur politischen bzw. kirchlichen Rechten zählenden Pfadfinderorganisationen Frankreichs.
Das öffentliche Interesse speziell an diesem Unfall hatte vor allem damit zu tun, daß er einen Blick auf ein wenig bekanntes Milieu der kirchlichen und politischen Rechten des Landes erlaubte (vgl. Überblicksbeitrag in Le Monde, 2.9.98). Hinzu kommt, daß – ob berechtigt oder nicht, wird gerichtlich zu klären sein – manche einen Zusammenhang sehen zwischen den konkreten Umständen des Unfalls und der speziellen Pädagogik dieser Art von Pfadfindergruppen.

Außerhalb der vom Weltpfadfinderverband anerkannten Gruppen hat sich gerade auch in Frankreich eine vielfach aufgesplitterte Szene an rechtskonservativen bis integralistischen Bewegungen und Gruppen herausgebildet, die sich auf ihre Weise auf die Pfadfinderideale beziehen. Zu den äußeren Bezugspunkten gehören nicht nur die katholischen Integralisten, sondern auch der rechtskonservative Front national. Der Vater eines der Überlebenden des Bootsunfalls gehört bezeichnenderweise zum Umfeld der Priesterbruderschaft St. Pius X. und ist zugleich auch Mitglied des Hauptvertreters des rechtsextremen politischen Lagers.

Die rechtskonservativen Ableger der Pfadfinderbewegung sind, urteilte Le Monde, ein „wichtiges Element innerhalb des integralistischen Erziehungskonzeptes". An den Jugendlichen wird eine Art der Charakterbildung betrieben, für die das „Gesetz des Stärkeren" maßgeblich ist. Höhepunkt der Heranführung dieses kampfbetonten Lebensideals sind die Sommerlager. Kritiker fragen im Anschluß an den Bootsunfall, ob auf der Basis dieses Konzeptes wirklich genug getan wurde, um die möglichen Gefahren realistisch einzuschätzen.
Die Vertreter des offiziellen Weltpfadfindertums und die von ihr anerkannten französischen Pfadfinder können die Nutzung der Bezeichnung „Pfadfinder" nicht verhindern, da diese nicht geschützt ist. Le Monde zitierte den Generalkommissar der „Scouts de France" mit der Bemerkung, es handle sich bei den rechtskonservativen Gruppierungen um ein System, das vom Pfadfindertum „nur die Fassade" habe: „die Natur, die Lager, das Abenteuer, aber das, sobald man sich über pädagogische Prinzipien verständigen will, das genaue Gegenteil der Werte und der Pädagogik des Pfadfindertums" vertritt. Die Anliegen von Baden Powell und des Pfadfindertums benutze man zu „sektiererhaften Zielen".

Der Anteil der rechtskonservativen Pfadfinder ist in Frankreich zwar stark ausgebildet, im Kern ist die Lage in anderen Ländern jedoch ähnlich. Der von der Weltpfadfinderbewegung anerkannte Ring deutscher Pfadfinderverbände ist die Föderation von vier konfessionellen und überkonfessionellen Verbänden. Unter ihnen ist die (katholische) Deutsche Pfadfinderschaft Sankt Georg (DPSG) die mit Abstand größte Gruppe. Die Katholische Pfadfinderschaft Europas (KPE) und – eine Abspaltung davon – die Michaelspfadfinder sind zwar in einigen Diözesen anerkannt, nicht jedoch innerhalb der Pfadfinderbewegung auf nationaler und internationaler Ebene. Seit Jahren kämpft die Weltpfadfinderbewegung vor diesem Hintergrund um ihre Einheit.
Hinweise auf diese bis heute ungelöste Problematik gab es auch bei der jüngsten Versammlung der Internationalen Katholischen Konferenz des Pfadfindertums (CICS), die Mitte September in Rom stattfand. In einem Brief an diesen weltweiten Zusammenschluß der katholischen Pfadfinder griff Johannes Paul II. bezeichnenderweise das Thema Einheit der Pfadfinderbewegung auf. Der Papst lobte nicht nur die Pädagogik des Pfadfindertums und empfahl sie den Jugendlichen, sondern forderte die Pfadfinder auf, im Zusammenhang mit dem Jahr 2000 die Einheit der Bewegung herzustellen.
Die Pfadfinderbewegung zur Einheit aufrufen, ist das eine, zu fragen, warum diese Einheit heute nicht mehr besteht, etwas anderes. Das Bemühen um die Einheit seitens der Weltpfadfinderbewegung wurde immerhin gerade durch die kirchliche Anerkennungspolitik konterkariert. In den kirchlichen Pfadfinderverbänden sieht man in der Anerkennung von rechtskonservativen Pfadfindergruppen durch manche Diözesen eine Einmischung in die „eigenen Angelegenheiten der Weltpfadfinderbewegung", wie es in einem Arbeitspapier der DPSG aus dem Jahre 1994 heißt. Die einseitige Anerkennung solcher Gruppen bedeute eine nicht wünschenswerte „Aufsplitterung der katholischen Kräfte". Innerkirchliche Koalitionsfreiheit und Selbstverständnis der Weltpfadfinderbewegung stoßen hier aufeinander. *nt*

Osteuropa: Die Kirchen und der Pluralismus

Mit Säkularisierung und Pluralismus als Herausforderung für die Kirche vor allem im früheren Ostblock befaßte sich der 2. Internationale Kongreß von „Renovabis". Die 1993 gegründete Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit Mittel- und Osteuropa bot damit ein Forum für den offenen Meinungsaustausch.

Polen, Slowenien und Ungarn: Vor allem um die religiös-kirchliche und gesellschaftliche Situation dieser drei Länder in Mitteleuropa, allesamt EU-Beitrittskandidaten, ging es beim 2. Internationalen Kongreß der Solidaritätsaktion „Renovabis" vom 3. bis 5. September in Freising. Polen ist nach wie vor *die* katholische Bastion im früheren Ostblock mit positiven, aber auch problematischen Begleiterscheinungen. Das kleine Slowenien, ebenfalls fast rein katholisch, erlebt derzeit so etwas wie einen „Kulturkampf" zwischen Staat und Kirche. In Ungarn mit seiner starken protestantischen Minderheit machen sich die Erblasten der vorkommunistischen wie der kommunistischen Vergangenheit für die Kirche besonders deutlich bemerkbar.

Verbindung von Innen- und Außenperspektive

Der Kongreß, bei dem es daneben auch um die kirchliche Lage in Tschechien sowie das spannungsgeladene Verhältnis zwischen der Orthodoxie und der katholischen Kirche, vor allem den katholischen Ostkirchen ging (vgl. dazu das Interview mit *Ivan Dacko*, ds. Heft, S. 505), stand unter dem Gesamtthema „Säkularisierung und Pluralismus in Europa: Was wird aus der Kirche?" Beim ersten Renovabis-Kongreß vor einem Jahr (vgl. HK, Oktober 1997, 491 f.) hieß das Thema: „Kirche in Osteuropa: Herrschen oder dienen?"

Aufschlußreich war der diesjährige Kongreß nicht zuletzt deshalb, weil er die Dinge jeweils von zwei Seiten in den Blick nahm. Zu den katholisch-orthodoxen Spannungen referierten und diskutierten sowohl Vertreter der orthodoxen wie der griechisch-katholischen Kirche. Über den polnischen Katholizismus sprachen in Freising der Gnesener Erzbischof *Henryk Józef Muszyński* und der Soziologe *Tadeusz Szawiel* von der Universität Warschau. Auch die katholische Kirche in Slowenien konnte man aus der Innenperspektive von *Anton Stres*, Priester und Philosophieprofessor an der Theologischen Fakultät Ljubljana, wie aus der Außenperspektive von *Marko Kerševan,* nicht kirchlich gebundener Religionssoziologe der gleichen Universität, kennenlernen.

Kerševan konstatierte eine seiner Ansicht nach berechtigte „Angst vor der Kirche" in den Reformstaaten Ost- und Mitteleuropas, nicht zuletzt in seinem Heimatland. Er wandte sich gegen Diskurse über „besondere religiöse und (daher) zivilisatorische Berufungen eines Volkes, oder über die nationale Berufung einer Kirche innerhalb eines Volkes" und nannte als Beispiel für solche Fehlentwicklungen die Weihe des slowenischen Volkes bzw. der slowenischen Nation an Maria oder die Ausrufung Marias zur „Königin der Slowenen". In der Diskussion zog der Religionssoziologe eine scharfe Trennungslinie zwischen legitimem politischen Engagement der einzelnen Christen als Bürger und einem fragwürdigen politisch-gesellschaftlichen Macht- oder Führungsanspruch der Kirche.

Ganz anders Anton Stres, der auch Vorsitzender der kirchlichen Kommission für die Regelung der Staat-Kirche-Beziehungen in Slowenien ist. Daß die katholische Kirche noch weitgehend in einem vertragslosen Zustand mit dem slowenischen Staat lebt und weniger Wirkungsmöglichkeiten hat als in anderen früher kommunistisch beherrschten Ländern, führte er auf eine „laizistische Mentalität" im Hintergrund zurück: „Religiosität ist eine absolute Privatsache, wie ein Hobby, das jedermann haben darf, das aber… den Staat nichts angeht." In der Mentalität der verantwortlichen Politiker werde Religiosität nicht als Wert von allgemeiner Bedeutung anerkannt. Seit sechs Jahren gebe es keine Zusammenarbeit zwischen Kirche und Regierung.

Eine Stärke des slowenischen Katholizismus liegt für Stres in der Bindung der Gläubigen an die kirchliche Institution ohne Flügelbildung und Polarisierung. Als weitere Kennzeichen machte er das Weiterbestehen traditioneller Glaubens- und Frömmigkeitsformen, die Konzentration aller kirchlicher Aktivitäten auf den Klerus und den geringen Einfluß der christlichen Moral auf die politische und öffentliche Aktivität der Christen namhaft.

In vieler Beziehung parallel fiel in Freising die Diagnose des Religionssoziologen *Miklós Tomka* für den ungarischen Katholizismus unter den Bedingungen der pluralistischen Gesellschaft aus. Er analysierte die *Marginalisierung* der Katholiken wie der Christen insgesamt: Ihr zahlenmäßiger Anteil an der ungarischen Gesamtbevölkerung ist geschrumpft; sie sind bei den weniger gebildeten Schichten stärker vertreten als bei den Wohlhabenden und Gebildeten; die Rentnergeneration ist religiös praktizierend, die Jugend weit weniger.

Tomka setzte auf die Negativseite seiner Bilanz auch die weiterwirkenden Verfolgungsschäden in der katholischen Kirche Ungarns sowie ihre Amtszentriertheit („Amt und Organisation über alles"). Er sah aber auch Hoffnungszeichen: Seit Jahren gebe es

in Ungarn einen langsamen und mühsamen, aber doch kontinuierlichen religiösen Aufschwung. So wachse der Anteil der jungen Erwachsenen und der jungen Familien mit Kindern unter den Gottesdienstbesuchern, die Bedeutung der geistlichen Bewegungen nehme zu, die Kirche zeige größere Bereitschaft, im öffentlichen Bereich Verantwortung zu übernehmen. Schlüsselfrage für die zukünftige Rolle der katholischen Kirche in Ungarn ist nach Tomka die *Dialog- und Evangelisationsbereitschaft.*

Individuelle Probleme und Bedürfnisse

Die beiden Referenten zum Thema *Polen* waren sich darin einig, daß die katholische Kirche ihres Heimatlandes über die Wende hinweg stabil geblieben ist und auch für die nächsten Jahre keine dramatischen Einbrüche zu erwarten sind. Gleichzeitig machten sowohl Erzbischof Muszyński, führender Repräsentant des offenen, erneuerungsbereiten Flügels im polnischen Episkopat, wie der außerhalb der Kirche stehende Soziologe Szawiel jeweils in ihrer Weise darauf aufmerksam, daß die Kirche den gesellschaftlichen Veränderungen Rechnung tragen und sich in mancher Hinsicht ändern muß.

Der Gnesener Erzbischof nannte drei Elemente als richtungsweisend für die Zukunft der polnischen Volkskirche in einer pluralistischen Gesellschaft: Den „einfachen und lebendigen Glauben" in breiten Schichten der Bevölkerung; die festzustellende Tendenz zu Erneuerung und Vertiefung des Glaubens in zahlreichen Basisgruppen (nach den Angaben Muszyńskis zählen sich immerhin vier Prozent der polnischen Katholiken zu geistlichen Bewegungen); Anzeichen eines neuen religiösen Selbstbewußtseins besonders bei Jugendlichen sowie die Entwicklung einer Frömmigkeit, die dem Zeugnis des christlichen Lebens den Vorzug gegenüber äußeren kultischen Praktiken gebe.

Sein soziologischer Korreferent wies stärker auf kritische Punkte hin, ohne damit die Chancen für die katholische Kirche Polens zu leugnen. Die Kirche habe Probleme mit Demokratie und Marktwirtschaft und Kummer mit der Intelligenz: Für fast die Hälfte der polnischen Intelligenz sei die Kirche heute fremd. Szawiel schrieb der polnischen Kirche auch ins Stammbuch, sie müsse ihr geistiges Angebot entsprechend der wachsenden Differenzierung der Bevölkerung individualisieren. Die Kirche habe es mit Gruppen und Milieus mit indiviudellen Problemen und Bedürfnissen zu tun.

Der Renovabis-Kongreß hat deutlich erkennen lassen, daß Säkularisierung und Pluralisierung auf der einen Seite europaweite, länderübergreifende Prozesse darstellen, es sie auf der anderen Seite in ganz unterschiedlichen Spielarten und Intensitäten gibt. Zwischen der Situation in Tschechien, die in Freising der Pilsener Bischof *František Radkovský* schilderte (Er stellte die Frage: „Was können wir gegen den Tod der Kirche tun?"), und der in Polen liegen Welten. Mehrheitlich orthodox geprägte Länder im ehemaligen Ostblock lassen sich mit katholisch geprägten in ihrer Nachbarschaft nur bedingt vergleichen.

Der Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer* unternahm in Freising den Versuch einer gesamteuropäisch angelegten Auseinandersetzung mit Pluralismus und Säkularisierung. Er entwickelte als kirchliche Antwort auf die Krisenerscheinungen der europäischen Moderne die anspruchsvolle Vision einer Kirche als Eucharistiegemeinschaft; die „eucharistische Spiritualität" der Kirchen als entscheidenden Beitrag zur europäischen Aussöhnung, „dem einzigen Tor und Nadelöhr zu einer europäischen Identität". Kirche dürfe im Pluralismus und Säkularismus nicht Ghetto werden, sondern müsse Kontrastgesellschaft sein, die Mystik und Politik, „Gottesverwurzelung und Diakonie" unauflösbar miteinander verbinde.

Homeyer ist auch Vorsitzender der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Union (COMECE). Es wird für das Christentum in Europa in den kommenden Jahren viel davon abhängen, wie die Kirchen den wirtschaftlichen und politischen Prozeß der Integration der mittel- und osteuropäischen Reformstaaten begleiten und ihre Möglichkeiten des Gesprächs und der Hilfe zwischen über Jahrzehnte getrennten Teilen des Kontinents nutzen. Der Freisinger Kongreß war in dieser Hinsicht ein ermutigendes Zeichen. *U. R.*

Theologie: Vatikanisches Votum gegen eine Fakultät Erfurt

Nach dem Willen des Vatikans soll das Philosophisch-Theologische Studium Erfurt nicht als Theologische Fakultät in die wiedergegründete Universität integriert werden. Damit wird eine Chance für die christliche Präsenz in den neuen Bundesländern verspielt.

Durch einen Artikel der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (31.8.98) wurde allgemein bekannt, daß der Heilige Stuhl die Umwandlung des seit 1952 bestehenden Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt in eine Katholisch-Theologische Fakultät der 1994 wiedergegründeten Universität Erfurt ablehnt. Ein entsprechender Brief des Apostolischen Nuntius, Erzbischof *Giovanni Lajolo*, ging dem Erfurter Bischof, dem Vorsitzenden der Deut-

schen Bischofskonferenz und dem Ministerpräsidenten des Freistaates Thüringen zu.
Mit seiner Entscheidung gegen eine staatliche Theologische Fakultät in der thüringischen Landeshauptstadt setzt sich das vatikanische Staatssekretariat über das Votum der übergroßen Mehrheit der Deutschen Bischofskonferenz, aller ostdeutschen Bischöfe, der Erfurter Theologieprofessoren, des Landes Thüringen wie der Universität Erfurt hinweg. Die römische Ablehnung kam offensichtlich für alle Beteiligten in Deutschland ziemlich überraschend, auch wenn es zuvor schon gewisse Anzeichen für einen solchen Ausgang der Sache gegeben hatte.

Mißtrauen gegenüber der Universitätstheologie

Die Pläne für eine Eingliederung des um die Priesterausbildung und die Pflege der Theologie in der DDR hochverdienten Philosophisch-Theologischen Studiums in die wiederzugründende Universität Erfurt reichen in die Zeit kurz nach der Wiedervereinigung zurück. Der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz sprach 1991 eine entsprechende Empfehlung aus, und in allen Überlegungen der Bischofskonferenz bzw. ihrer zuständigen Kommission VIII zur künftigen Entwicklung der theologischen Hochschuleinrichtungen in Deutschland (vgl. HK, Juni 1995, 293 ff.) war Erfurt als Fakultätsstandort fest vorgesehen.

Bei der Feier des vierzigjährigen Jubiläums des Philosophisch-Theologischen Studiums im Juni 1992 (vgl. HK, Juli 1992, 306) befürworteten staatliche wie kirchliche Seite die Perspektive einer Integration in die Universität Erfurt. Allerdings stand damals auch noch die Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät an der *Berliner Humboldt-Universität* im Raum. Ein entsprechender Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Berlin war 1994 fertiggestellt, scheiterte dann aber am Berliner Senat. Damit blieb nur Erfurt als Standort für eine staatliche Theologische Fakultät in den neuen Bundesländern übrig.
Bei den Verhandlungen über einen Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Thüringen war zunächst die Frage der Erfurter Fakultät einbezogen, wurde aber schließlich in beiderseitigem Einvernehmen ausgeklammert. Dementsprechend heißt es im Schlußprotokoll zu dem am 11. Juni 1997 unterzeichneten Katholischen Kirchenvertrag für Thüringen: „Die Vertragsschließenden sind sich darin einig, daß vor der vom Freistaat beabsichtigten Neugründung einer Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Erfurt ergänzende Vereinbarungen getroffen werden."

Als das Thema Fakultät aus den Vertragsverhandlungen herausgenommen wurde, war nicht erkennbar, daß die vatikanische Seite die Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät in Erfurt grundsätzlich ablehnen würde. Stolperstein bei den Verhandlungen waren vielmehr die römischen Forderungen bezüglich der staatlichen Ersatzleistungen bei einem Entzug des Nihil obstat für einen Theologieprofessor. Hier verlangte die kirchliche Seite mehr, als die staatliche zuzugestehen bereit war. Ähnliche Probleme waren übrigens auch bei den Verhandlungen über eine Katholisch-Theologische Fakultät in Berlin aufgetreten und hatten mit zum Scheitern des Vertrags geführt.
Es bleibt festzuhalten: 1997 unterzeichnete der Heilige Stuhl das Schlußprotokoll zum Thüringer Kirchenvertrag mit der Klausel über die staatliche Absichtserklärung zur Gründung einer Katholisch-Theologischen Fakultät und die Notwendigkeit ergänzender Vereinbarungen. Ein Jahr später verweigerte jetzt das Staatssekretariat die Aufnahme formeller Verhandlungen über die Errichtung einer Fakultät und setzte sich damit offensichtlich gegenüber der in der Sache zuständigen Studienkongregation durch.

Es fällt schwer, die römische Entscheidung gegen eine staatliche Fakultät in Erfurt nicht als Zeichen des Mißtrauens gegenüber der deutschen Universitätstheologie insgesamt zu lesen, für das es in den vergangenen Jahren immer wieder Signale gab. In Deutschland selbst trat der Fuldaer Bischof, Erzbischof *Johannes Dyba*, mehrfach mit heftigen Attacken gegen die von ihm so apostrophierten „Staatstheologen" hervor, dabei auch gegen die Pläne zu Fakultätsgründungen in den neuen Ländern.
Dem FAZ-Beitrag vom 31. August zufolge stimmten jetzt Dyba und der Kölner Erzbischof, Kardinal *Joachim Meisner*, als einzige deutsche Diözesanbischöfe im Ständigen Rat gegen die Umwandlung des Philosophisch-Theologischen Studiums in eine Katholisch-Theologische Fakultät. Meisner hat im Philosophisch-Theologischen Studium studiert und promoviert und war vor seiner Ernennung zum Bischof von Berlin fünf Jahre lang Weihbischof in Erfurt. Öffentliche Äußerungen gegen die Errichtung einer Fakultät in Erfurt gibt es von ihm im Unterschied zu Erzbischof Dyba bisher nicht.

Eine Chance verspielt

Das vatikanische Nein zum Plan einer Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Erfurt dürfte zur Folge haben, daß die katholische Theologie in den neuen Bundesländern auf absehbare Zeit überhaupt nicht mit universitärem Fakultätsstatus vertreten sein wird bei nicht weniger als sechs Evangelisch-Theologischen Fakultäten im Ostteil Deutschlands (Greifswald, Rostock, Berlin, Leipzig, Halle-Wittenberg, Jena). An der Technischen Universität Dresden besteht ein Institut für Katholische Theologie mit drei Professuren, an dem Theologie für das Lehramt studiert werden kann.

Die alte Universität Erfurt, 1392 eröffnet und 1816 durch den preußischen König Friedrich Wilhelm III. aufgelöst, verfügte über eine Theologische Fakultät als integrierenden Bestandteil. Die 1994 wiedergegründete Universität mit ihrem Gründungsrektor *Peter Glotz* soll eine philosophische, eine staatswis-

senschaftliche und eine erziehungswissenschaftliche Fakultät umfassen; als vierte Fakultät war bisher die Katholisch-Theologische vorgesehen. Derzeit besteht als Keimzelle der Universität schon ein kultur- und sozialwissenschaftliches Graduiertenkolleg. Die ersten regulären Studenten werden sich 1999 oder 2000 immatrikulieren.
Die Professoren des Philosophisch-Theologischen Studiums, die ostdeutschen Bischöfe als dessen Träger und die Bischofskonferenz sahen bzw. sehen in einer Integration dieser Einrichtung als Fakultät in die Universität eine besondere Chance, die Theologie in einem weitgehend entchristlichten und religionslosen Umfeld als Gesprächspartner im Konzert anderer Wissenschaften zu profilieren. Auch von universitärer und staatlicher Seite erhoffte bzw. erhofft man sich von der Schaffung einer Katholisch-Theologischen Fakultät an der als insgesamt als Reformuniversität konzipierten Uni Erfurt wichtige Anstöße für die Entwicklung der geistigen Landschaft in den neuen Bundesländern.

Jetzt soll es statt Integration *Kooperation* zwischen dem Philosophisch-Theologischen Studium und der Universität Erfurt geben. So sieht es der Brief aus Rom vor: Erhebung des Studiums zu einer Kirchlichen Theologischen Fakultät (wie in Westdeutschland Paderborn und Trier) mit der Möglichkeit der Lehrerausbildung in Zusammenarbeit mit der Universität. Es ist immer wieder vom „Trierer Modell" die Rede, das jetzt für Erfurt maßgeblich sein solle. In Trier wurde die schon länger bestehende Theologische Fakultät nach Gründung der dortigen Universität nicht integriert, sondern behielt ihre Rechtsform bei.

Wie sich die vermutlich nicht leichten Kooperationsverhandlungen in Erfurt gestalten, bleibt abzuwarten. Sicher ist allerdings, daß den ostdeutschen Trägerdiözesen bzw. den deutschen Bischöfen insgesamt die Last der Finanzierung des Philosophisch-Theologischen Studiums bleibt, die ihnen bei der Schaffung einer Katholisch-Theologischen Fakultät abgenommen worden wäre. Damit hängt über dem jetzt allseits bejahten und als erhaltungswürdig bezeichneten Theologiestandort Erfurt in Zukunft das Damoklesschwert finanzieller Unwägbarkeiten bei den kirchlichen Haushalten.
Sowohl vom Freistaat Thüringen wie von der Universität Erfurt war in ersten Reaktionen auf das vatikanische Votum gegen eine Theologische Fakultät zu hören, die Tür für eine solche bleibe von ihnen aus offen. Wahrscheinlich wird es auch nochmals Vorstöße in der Sache geben, die allerdings kaum Erfolgschancen haben dürften. Natürlich hängen Qualität und Gesprächsoffenheit von Theologie nicht allein davon ab, ob sie an einer staatlichen Fakultät oder direkt unter dem kirchlichen Dach betrieben wird. Aber eine Kirche, die gerade unter den Bedingungen der neuen Bundesländer vor einer Präsenz in der Universität zurückscheut, hat eine Chance verspielt. *U. R.*

Deutschland: Bericht zur Lebenssituation von Kindern

Der Zehnte Kinder- und Jugendbericht hat die Kinderarmut in Deutschland als ein ebenso gravierendes wie zu wenig im öffentlichen Bewußtsein präsentes Problem beschrieben und damit eine heftige Debatte ausgelöst. Zum ersten Mal konzentriert sich die Sachverständigenkommission in ihrem Bericht ausschließlich auf die Lebenssituation von Jungen und Mädchen unter 14 Jahren.

Schon vor seiner Veröffentlichung hatte dieses Mal der Kinder- und Jugendbericht Wellen geschlagen. Der amtierenden Familienministerin und damit offiziellen Auftraggeberin der siebenköpfigen Sachverständigengruppe, *Claudia Nolte*, wurde unterstellt, sie wolle den Bericht wegen allzu deutlicher Kritik an der Bundesregierung bis nach der Bundestagswahl unter Verschluß halten. In dem Bericht heißt es unter anderem: „Wir halten es für einen Skandal, daß der materielle Spielraum der Familie und damit ihre sozialisatorische und erzieherische Kraft in den 80er und 90er Jahren durch sämtliche Reformen des Einkommens- und Steuersystems eingeengt statt erweitert wurde."
Erst recht aber kam es nach der Veröffentlichung Ende August zum Schlagabtausch zwischen der Ministerin auf der einen Seite, Vertretern der Opposition, von Sozial- und Wohlfahrtsverbänden sowie dem Vorsitzenden der Sachverständigengruppe, dem Berliner Soziologen *Lothar Krappmann* auf der anderen. Zentraler Streitpunkt war dabei die im Kinder- und Jugendbericht verwendete *Armutsdefinition*, dem Ansatz bei Sozialhilfebezug und der Definition der Armutsschwelle bei der Hälfte des durchschnittlichen Einkommens in der Gesamtbevölkerung. Hier lautete der Vorwurf – bei weiter Übereinstimmung mit vielen Aussagen und Empfehlungen des Berichtes –, die Ausführungen zur Kinderarmut stellten eine Verzerrung der real weitaus weniger dramatischen Situation dar; dort warf man der Ministerin „Realitätsverdrängung" und „Schönfärberei" vor.
Dabei hat die Sachverständigengruppe für den Kinder- und Jugendbericht unter anderem auch auf die in der Armutsuntersuchung des Deutschen Caritasverbandes verwendete Konzeption zurückgegriffen (vgl. HK, Juni 1993, 278 ff.) und selbst auf die Vielfalt unterschiedlicher Armutsdefinition und Meßmethoden hingewiesen: Die „zutreffende" Zahl für das Maß von Armut unter Kindern und ihren Familien lasse sich nicht ermitteln. Die Sachverständigenkommission geht in ihrem Bericht davon aus, daß 1992

zwölf Prozent der Kinder unter 16 Jahren in Westdeutschland und jedes fünfte Kind in Ostdeutschland in Haushalten leben, deren Einkommen unter der Hälfte des Durchschnitts liegt.
Die Aufregung mag etwas überraschen: Der im Kinder- und Jugendbericht skizzierte Trend einer zunehmend schwieriger werdenden sozio-ökonomischen Situation von Kindern und ihren Familien, die Ablösung des Phänomens „Altersarmut" durch eine wachsende „Kinderarmut" ist unter den Schlagworten vom „Armutsrisiko Kinder" und von der „strukturellen Rücksichtslosigkeit der Gesellschaft gegenüber Familien" schon vielfach beschrieben und in politische Forderungen umgesetzt worden. Die Forderungen, die die Sachverständigen in ihrem Bericht erheben, haben Wohlfahrts- und Familienverbände und nicht zuletzt auch die Kirchen in jüngster Zeit wieder und wieder gestellt (vgl. HK, Juni 1998, 278 ff.): Familien bräuchten gesicherte und vorhersehbare Rahmenbedingungen für ein Leben ohne andauernde Sorge um eine Verschlechterung der familiären Existenzbedingungen, heißt es nun im Kinder- und Jugendbericht, ein grundsätzlicher Wandel in der Sozialpolitik für Kinder und Familie sei erforderlich.

Heterogene Lebenslagen

Überdies verlangen die Autoren dazu auch einen „horizontalen" Ausgleich der ökonomischen Lebensbedingungen zwischen denjenigen, die für Kinder sorgen, und denjenigen, die dies nicht tun und nie getan haben. Und in ihrem Resümee fordern die Sachverständigen, Politik für Kinder müsse Querschnittaufgabe sein, auf alle Politikbereiche bezogen, die durch ihre Entscheidungen die Lebensverhältnisse von Kindern mitgestalten.

Der Bericht konzentriert sich in Analyse und Empfehlungen dabei vor allem auf Auswirkungen der prekären ökonomischen Bedingungen auf die Erziehungssituation, auf die Gesundheit, die Sozialentwicklung, auf Bildung und Schulleistung, aber auch auf den Zusammenhang zwischen Armut, sozialer Ungleichheit und Kindesvernachlässigung und direkter Gewalt gegen Kinder. „Armut bedeutet für Kinder eine starke Beschränkung ihrer Erfahrungs-, Entwicklungs- und Lernmöglichkeiten." Dem Befund, Deutschland habe sich zu einer „kinderfeindlichen Gesellschaft" entwickelt, schließt sich der Bericht vor dem Hintergrund der Analyse der Lebensbedingungen aber nicht an.

Dabei zeigt er eine große Heterogenität der Lebenssituationen von Kindern, nicht nur was die ökonomischen Bedingungen ihres Aufwachsens betrifft. Zu jeder Themengruppe des Berichtes („Kinder und ihre Beziehungen zu anderen Menschen", „Kinder mit eigenen Fragen, Antworten und Ausdrucksformen", „Kinder und ihre Wohnwelt", „Kinder in der Informationsgesellschaft", „Kinder in einer pluralen und multikulturellen Gesellschaft", „Gewalt und Delinquenz", „Übergänge von Kindern in Betreuungs- und Bildungseinrichtungen", sowie „Kinder und ihre Rechte") werden die Lebenslagen der verschiedenen Teilgruppen gesondert beschrieben und die Unterschiede herausgearbeitet: zwischen Kindern in reichen und armen Familien, zwischen Mädchen und Jungen – gerade im Freizeitverhalten lassen sich hier nach wie vor deutliche Differenzen erkennen –, zwischen Kindern in Deutschland Ost und West.

Besondere Aufmerksamkeit widmen die Sachverständigen dabei der Situation von Kindern in *Zuwandererfamilien*, wobei die Analyse an diesem Punkt ein in mehrfacher Hinsicht eher düsteres Bild ergibt. Grundsätzlich beklagt der Bericht, in der öffentlichen Diskussion und in der Politik werde die gesellschaftliche und kulturelle Dramatik der Lebenssituation der Kinder in Zuwandererfamilien gefährlich unterschätzt. Vor diesem Hintergrund fordert er unter anderem entschieden auch die doppelte Staatsbürgerschaft für diese Gruppe. Besonderes Gewicht legt der Kinder- und Jugendbericht dabei auch auf die Befähigung der „deutschen" Kinder im Einwanderungsland Deutschland: Zu einem Zusammenleben mit Zuwanderern, zu Akzeptanz von Fremdheit, zu Argumentationsbereitschaft und -fähigkeit mit Fremden.
Grundsätzlich versucht der Bericht Schwierigkeiten, Gefährdungen und einzelne Problemlagen im heutigen Kinderleben nicht isoliert zu betrachten und von einzelnen Beobachtungen ausgehend, Empfehlungen und Forderungen an die Kinder- und Jugendhilfe weiterzugeben. Es genüge nicht, an Prozentsätzen, Quoten und Haushaltsansätzen zu feilen, auch wenn zahlreiche Empfehlungen des Berichtes solche Forderungen aufstellten.

Kindheit in einer gesellschaftlichen Umbruchsituation

Fast schon mit missionarischem Eifer unterstreichen die Sachverständigen, die gegenwärtigen Schwierigkeiten und Krisen, die das Wohlergehen, Entwicklungs- und Lernbedingungen gefährdeten, seien *Folgen sozialer Wandlungsprozesse*; in den Lebenslagen von Kindern kumulierten eine ganze Fülle von gesellschaftlichen Veränderungen. Kinder- und Jugendforschung, die Politik, Kinder- und Jugendhilfe stünden vor ganz neuen Herausforderungen – eine Umbruchsituation, in der der Handlungsbedarf zum Teil schon erkannt, jedoch vielfach noch nicht realisiert wird.

Fest steht jedoch, daß die Familien mit der Bewältigung der Folgen des gesellschaftlichen Wandels allein überfordert sind. Anschaulich führt dies der Bericht etwa bezüglich der Pluralisierung familialer Lebensverhältnisse oder den Veränderungen bei der Erwerbstätigkeit der Mütter aus. Konkret drängen die Autoren auf eine deutlich verbesserte Abstimmung zwischen Betreuungseinrichtungen, Schule und Arbeitszeiten oder die Verlängerung des Erziehungsurlaubs. Umfassende Reformen seien notwendig, damit Eltern auch für ihre Kinder da sein können.
Insgesamt zeigt die Analyse der verschiedenen Bedingungen für Kindheit in unserem Land ein ambivalentes

Bild. Konkret skizziert der Bericht etwa Fluch und Segen, Gefährdung und Förderung der Kindheit, des Aufwachsens und Hineinwachsens in die „Informationsgesellschaft"; Kinder, die aufgrund guter Voraussetzungen und der Fähigkeit zu selbstverantwortlicher Freizeitgestaltung von den neuen Möglichkeiten der Kommunikations- und Informationstechnik profitieren werden, und andere, die sich durch das Medienangebot zu Passivität verleiten lassen oder Opfer des enormen Werbedrucks werden.

Grundsätzlich läßt der Bericht erkennen, wie sehr das Aufwachsen in einer heterogenen und pluralen Welt den Kindern heute im Verhältnis zu früheren Generationen insgesamt größere Erlebnis-, Entscheidungs- und Handlungsspielräume in ihren Alltagssituationen eröffnet. Kinder werden als Subjekte betrachtet, mit eigenen Gestaltungswünschen für ihre Umwelt; partnerschaftlicher ist das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern geworden. Kinder wüchsen heute beispielsweise in eine *Freizeitwelt* hinein, die ihnen vielfältige Möglichkeiten und Chancen eröffnen, die Anforderungen der modernen Gesellschaft zu erlernen. In immer jüngeren Jahren werde den Kindern Entscheidungsfähigkeit und Selbständigkeit zugestanden, ermöglicht, auf der anderen Seite aber auch von ihnen gefordert. Nicht die Modernisierung der Kindheit als solche, das Maß an Heterogenität und Pluralität in der Gesellschaft seien ein Problem für Kinder. Ein Teil von ihnen vermöge sehr gut mit den veränderten Bedingungen umzugehen. Die Probleme entstünden dann, so ein Fazit des Berichtes, wenn die Lebenslage und die Sozialisationsbedingungen von Kindern die Bildung einer „modernen" Persönlichkeit behinderten.

Eine neue „Kultur des Aufwachsens"

Die unterschiedlichen Erziehungs- und Bildungseinrichtungen müßten die erforderlichen Rahmenbedingungen schaffen, um Flexibilität, Kreativität und Entscheidungsfähigkeit zu fördern; die Familien allein könnten dies nicht leisten. Unter anderem widmet der Bericht dabei auch eine knappe Passage den religiösen Fragen von Kindern und der Dringlichkeit einer moralfördernden Erziehung; Betreuungseinrichtungen, Schulen und Jugendverbandsarbeit werden aufgefordert, Angebote zur Auseinandersetzung und Klärung von Sinnfragen und Wertehaltungen zu bieten.

In ihrem Resümee der Analyse der Lebenssituation der (1995) 12,3 Millionen Kinder und eine Fülle von Einzelempfehlungen und Forderungen an die Politik, an Kinder- und Jugendhilfe fordern die Sachverständigen die Schaffung einer neuen „Kultur des Aufwachsens" in Deutschland. Die Welt von Kindern und Eltern sei nicht mit einigen Nachbesserungen an bestehenden Regelungen und zusätzlichen finanziellen Mitteln in Ordnung zu bringen, „sondern indem Sinn, Handlungsmöglichkeiten, Beziehungen und Ausdrucksformen in ein stimmiges Verhältnis gebracht werden".

Obwohl viele einzelne Empfehlungen vorgelegt worden seien, von denen einige Verbesserungen problematischer Verhältnisse erhofft werden dürften, „können wir dennoch nicht glauben, daß diese Maßnahmen bedenkliche Erscheinungen und Trends beseitigen werden, solange sie nicht als Elemente einer Bewegung zu verstehen sind, die den Bedürfnissen von Kindern grundsätzlich einen gewichtigeren Platz im gesellschaftlichen Leben einräumt. Ohne die Stärkung einer Kultur des Aufwachsens, die dafür sorgt, daß Kinder und die Aufgabe, für sie zu sorgen und ihnen Begleiter in ihrer Entwicklung zu sein, als eine primäre gesellschaftliche Verpflichtung gelten, werden viele Maßnahmen ihre volle Wirksamkeit nicht entfalten können." *A. F.*

Katharsis oder Therapie?

Der Versöhnungsprozeß in Südafrika ist schmerzhaft

Das Erschrecken über die Verbrechen der Vergangenheit und die Hoffnung auf Aussöhnung kennzeichnen derzeit die Situation in Südafrika. Der folgende Beitrag berichtet über Entstehung, Arbeit und Ergebnisse der „Kommission für Wahrheitsfindung und Versöhnung", deren öffentliche Anhörungen im Juli endeten. Besonders die großen Parteien und die Kirchen haben sich mit einem Bekenntnis schwergetan.

Viele haben es schon fast vergessen: Erst im nächsten Jahr wird der Übergang vom Apartheid-Staat zu einem demokratischen System in Südafrika abgeschlossen sein. Die Wahlen in der ersten Hälfte 1999 stellen nämlich das Finale des Übergangsprozesses dar, der vor fünf Jahren ausgehandelt wurde, in der Hauptsache zwischen der damals regierenden Nationalen Partei (NP) und dem Afrikanischen Nationalen Kongreß (ANC), der aus den ersten Wahlen 1994 als eindeutiger Sieger hervorging. Manche Beobachter waren nicht davon überzeugt, daß das neue Südafrika eine wirkliche Überlebenschance haben würde.

Allen Unkenruf zum Trotz ist längst politische Normalität in

Südafrika eingekehrt. Wie in der Übergangsverfassung festgelegt, besteht bis zu den nächsten Wahlen eine *Regierung der Nationalen Einheit*. Ihr sollten alle Parteien mit einem Stimmenanteil von über 10 Prozent angehören. Nach dem erfolgreichen Abschluß der Verhandlungen über die endgültige Verfassung im Mai 1996 erklärte jedoch der damalige Vizepräsident *Willem de Klerk* seinen Rücktritt und den Rückzug seiner Partei aus der Regierung. Der Regierung der Nationalen Einheit gehört seither neben dem ANC nur noch die Inkatha-Freiheits-Partei (IFP) an, unter der Führung des Ministers für Innere Angelegenheiten, *Mangosuthu Buthelezis*. Machtkämpfe zwischen ANC- und IFP-Anhängern, die in der Provinz KwaZulu-Natal jahrelang zu blutigen Auseinandersetzungen geführt hatten, sind inzwischen dank der besonnenen Versöhnungspolitik des ANC und auch der Kirchen weitgehend abgeklungen. Die NP wechselte auf die Oppositionsbank, die sie mit der kleinen, aber lauten, liberalen Demokratischen Partei (DP) teilt, die sich trotz Angeboten von Präsident *Nelson Mandela* nicht in die Regierung der Nationalen Einheit kooptieren ließ.

Generationswechsel in der Politik

Die demokratischen Institutionen des neuen Südafrika kommen ihren Aufgaben nach: Das Parlament tritt regelmäßig zusammen und nimmt trotz der anfänglichen Unerfahrenheit einiger neuer Abgeordneter seine gesetzgeberische Funktion erfolgreich wahr. Das Verfassungsgericht hat seine Unabhängigkeit bewiesen: Es wies einige Artikel der endgültigen Verfassung zurück, weil sie nicht mit den unveränderlichen Prinzipien der Übergangsverfassung übereinstimmten. Die Verfassunggebende Versammlung mußte noch einmal zusammentreten, um die erforderlichen Änderungen zu beschließen.

Bei den Politikern zeichnet sich ein Generationswechsel ab: de Klerk, der Initiator der friedlichen Transition, zog sich überraschend – wohl eher aus privaten als aus politischen Gründen – im August 1997 von Parteivorsitz und -ämtern zurück. An seiner Stelle führt jetzt *Marthinus van Schalkwyk* die NP. Umfragen zufolge hat die ehemalige Partei der Apartheid freilich mit einem massiven Stimmenverlust bei den nächsten Wahlen zu rechnen.
Eine neue Partei, die Vereinigte Demokratische Bewegung, wurde im September 1997 von dem ANC-Dissidenten *Bantu Holomisa* und dem Verhandlungsführer der NP während der Verfassungsgespräche, *Roelf Meyer*, gegründet. Ob sie tatsächlich Chancen hat, bei den nächsten Wahlen ins Parlament einzuziehen, ist den Meinungsumfragen zufolge jedoch fraglich.
Der inzwischen achtzigjährige Nelson Mandela hatte nie einen Zweifel daran gelassen, daß er als Präsident nur für eine Amtszeit zur Verfügung stehen würde. Er bereitet schrittweise seinen Abschied von der Politik und die Einführung seines Nachfolgers vor. Beim Parteitag des ANC im Dezember 1997 kandidierte er nicht mehr für das Amt des Parteivorsitzenden, das nun Vizepräsident *Thabo Mbeki* innehat. Mbeki ist der von Mandela designierte Nachfolger; schon jetzt führt er als Vizepräsident überwiegend die Amtsgeschäfte. Mandela begibt sich derweil zu Verabschiedungsreisen nach Übersee oder empfängt die Politiker, die noch einmal mit ihm gesehen werden wollen. Das Engagement Mandelas ist mit der *Hoffnung auf Investitionen* verknüpft, derer Südafrika dringend bedarf, um den zögerlichen wirtschaftlichen Aufschwung weiter anzukurbeln. Mit strikter Haushaltsdisziplin hat die vom ehemals sozialistisch geprägten ANC geführte Regierung zwar eine durchaus respektable Bilanz vorzuweisen. Das Wirtschaftswachstum ist aber bei weitem noch nicht ausreichend genug, um ein wenig mehr Gleichheit zwischen den ehemals benachteiligten Gruppen (wie inzwischen die politisch korrekte Bezeichnung für die Schwarzen lautet) und den Weißen herzustellen.

Wie in anderen Weltgegenden füllen Schlagzeilen über das Privatleben von Politikern die Zeitungen. In Südafrika zeigt sich aber auch bei solchen Themen der religiöse Charakter des Landes: Präsident Mandela folgte den wiederholten Mahnungen Erzbischof *Desmond Tutus*, als Vorbild zu wirken, und heiratete im Juli 1998 seine Partnerin, die Witwe des früheren mosambikanischen Präsidenten, *Graça Machel*.

Auch wenn das Leben normaler und weniger aufsehenerregend als in früheren Jahren geworden ist, hat das neue Südafrika nicht nur Sonnenseiten vorzuweisen. Beobachter zeigen sich besorgt um die demokratische Kultur im ANC. Es scheint, daß Parteidisziplin oft wichtiger ist als Streitkultur und eigene Meinung. Unterschiedliche Konzepte über Wirtschaftsfragen stellten die Allianz des ANC mit der Kommunistischen Partei Südafrikas und den Gewerkschaften schon öfter auf die Probe. Befürchtungen gibt es auch über die Zukunft ohne die Integrationsfigur Nelson Mandela. Inzwischen verlassen immer mehr ausgebildete und wohlhabende Weiße das Land. Sie sehen für sich und insbesondere für ihre Kinder keine Zukunft mehr in einem Land, das jetzt mittels „affirmative action" (der südafrikanischen Quotenregelung) Schwarze für erlittenes Unrecht durch bevorzugte Einstellungen sowohl im öffentlichen Dienst als auch in der Privatwirtschaft zu entschädigen versucht. Mbeki betont mehr die afrikanische Komponente des ANC, während der Regenbogen Tutus und Mandelas alle Südafrikaner einbezieht. Die oft beschriebene Kriminalität, inzwischen nicht mehr nur in den Ballungszentren, sondern auch auf dem flachen Land, ist nicht zurückgegangen und schreckt potentielle Investoren ab.
Kurz, Südafrika hat durchaus die Chance, den begonnenen Weg vom Apartheid-Staat zum demokratischen Verfassungsstaat erfolgreich zu Ende zu gehen. Dieser Weg ist jedoch nicht ohne Hindernisse.
Eines dieser Hindernisse ist der *Umgang mit den Verbrechen der Vergangenheit*. Das hatten schon die Unterhändler der Übergangsverfassung erkannt. Sie einigten sich daher auf die Aufnahme einer Klausel zur „Nationalen Einheit und

Versöhnung" in die Übergangsverfassung. Diese ließ der neuen Regierung großen Spielraum für die Ausarbeitung eines Gesetzes, dessen Schwerpunkt die nationale Versöhnung darstellen sollte. Die Vorstellungen, wie dies geschehen könnte, waren durchaus gegensätzlich. Die NP hätte eine Generalamnestie nach dem Beispiel einiger lateinamerikanischer Länder, z. B. Chiles, bevorzugt. Insbesondere der ANC und seine Anhänger verlangten jedoch eine *Aufklärung der Menschenrechtsverletzungen*; sie sei die notwendige Grundlage für eine friedliche gemeinsame Zukunft. Menschenrechtsverletzungen waren sowohl zur Verteidigung der Apartheid als auch im Befreiungskampf gegen sie verübt worden. Da es weder Besiegte noch Sieger gab, kam ein Verfahren nach dem Beispiel der Nürnberger Prozesse nicht in Frage. Auch der Umgang mit der Stasi-Vergangenheit in der wiedervereinigten Bundesrepublik überzeugte die Verantwortlichen nicht.

Amnestie für politisch motivierte Straftaten

Das *Gesetz zur Förderung von nationaler Einheit und Versöhnung*, das schließlich im Juli 1995 nach heftigen Debatten gegen die Stimmen der rechten Freiheitsfront (FF) und mit Enthaltungen der IFP und des Panafrikanischen Kongresses (PAC) verabschiedet wurde, stellt einen südafrikanischen Sonderweg dar: Ganz in *christlicher Tradition* soll für das Bekennen von Verbrechen Vergebung gewährt werden. Für alle politisch motivierten Straftaten, die in einer bestimmten Frist vor einer Kommission für Wahrheitsfindung und Versöhnung offengelegt werden, soll Amnestie gewährt werden. Entdeckt die Kommission Verbrechen, die nicht gestanden wurden, so verfällt die Straffreiheit.

Da es der Regierung und insbesondere dem ANC sowohl um Versöhnung als auch um Offenlegung der Vergangenheit ging, kam nicht Tätern, sondern den Opfern eine besondere Rolle zu. Ihnen wurde die Möglichkeit gegeben, ihr Leiden öffentlich zu beschreiben. Auch für eine Entschädigung der im Verfahren anerkannten Opfer sollte gesorgt werden.
Um die Aufarbeitung der Vergangenheit nicht in eine endlose Zukunft auszudehnen, wurde für die Arbeit der Kommission ein Zeitlimit von maximal zwei Jahren festgelegt.
Heftig umstritten blieb der Zeitraum, auf den sich die Amnestie erstrecken sollte. Ursprünglich sollte sie nur für Straftaten gelten, die zwischen März 1960 (am 21. März 1960 fand das Massaker von Sharpeville statt) und dem 5. Dezember 1993 (Beginn der Arbeit des Übergangsrats) begangen worden waren. Im Verlauf der Arbeit der Kommission für Wahrheitsfindung und Versöhnung wurde dieses Datum aber auf Wunsch Mandelas bis zum Tag seiner Amtsübernahme ausgedehnt. Somit fielen auch noch die Anschläge der weißen Rechten vor und während der Wahlen 1994 unter die Amnestie. Erneut hatte Mandela damit diese Gruppe in den Versöhnungsprozeß eingebunden.
Die Besetzung der Kommission für Wahrheitsfindung und Versöhnung oblag Nelson Mandela, der dafür das Parlament konsultieren mußte, außer bei der Wahl des Vorsitzenden und seines Stellvertreters. Von diesen beiden Personen hing in besonderen Maß die Glaubwürdigkeit der Kommission und ihre Akzeptanz in der gesamten südafrikanischen Bevölkerung ab. Mandelas Wahl fiel auf den anglikanischen Erzbischof und Friedensnobelpreisträger *Desmond Tutu* als Vorsitzenden und auf *Alex Boraine*, einen ehemaligen methodistischen Geistlichen, liberalen Abgeordneten und Direktor des „Institute for Democracy in South Africa", als dessen Stellvertreter. So umstritten auch Desmond Tutu wegen seines offenen Eintretens für Sanktionen und für die Forderungen des ANC während der Apartheid bei Teilen der weißen Bevölkerung gewesen war, so einhellig war nun die Zustimmung zu seiner Ernennung in allen Bevölkerungsgruppen. Seine Persönlichkeit und seine völlige Unparteilichkeit waren ausschlaggebend dafür, daß die Kommission nicht als eine ausschließlich ANC-nahe, „schwarze" Einrichtung gesehen wurde. Die anderen fünfzehn Mitglieder der Kommission waren Anwälte, Geistliche, ehemalige Abgeordnete und Mitarbeiter von Nichtregierungsorganisationen. Insgesamt 17 Kommissare stehen drei eng zusammenarbeitenden Komitees vor: Das erste untersucht Menschenrechtsverletzungen; das zweite entscheidet über die Amnestie für politische Straftäter, es ist unabhängig und seine Entscheidungen können nicht angefochten werden; das dritte beschäftigt sich mit der Entschädigung und Rehabilitierung der Opfer. Die Kommission hat das *Recht, jeden Südafrikaner vorzuladen* und Einsicht in alle Dokumente zu nehmen

Die Arbeit der Kommission für Wahrheitsfindung und Versöhnung

Im Dezember 1995 nahm die Kommission ihre Arbeit auf. Die erste Anhörung zu Menschenrechtsverletzungen fand im April 1996 in Port Elisabeth statt. Von dort zog sie mit ihrem Troß von Mitarbeitern weiter – von Anhörung zu Anhörung durch das ganze Land. Der Bericht über die erste Sitzung – und alle folgenden spielten sich ähnlich ab – beschreibt eher einen Gottesdienst als eine Gerichtsverhandlung: Zu Beginn wurde eine Hymne gesungen und ein Gebet gesprochen. Dann zündete der Erzbischof eine weiße Kerze als Zeichen der Versöhnung an. Sie brannte während der jeweiligen Sitzungsperiode, und es herrschte eine überaus feierliche Stimmung.
Im ersten Jahr standen vor allem die *Schilderungen der Opfer* im Vordergrund: Verhaftungen, Folterungen, Morde, Vergewaltigungen, Demütigungen durch südafrikanische Sicherheitskräfte, Ungewißheit über das Schicksal von Angehörigen. Aber auch die Menschenrechtsverletzungen durch ANC und PAC kamen zur Verhandlung. Während der Anhörungen spielten sich zum Teil ergreifende Szenen ab. Nach einer besonders erschütternden Darstellung brach der Vorsitzende Tutu in aller Öffentlichkeit zusammen. Wie

erst nach und nach bekannt wird, war die Arbeit sowohl für die Kommissare und deren Mitarbeiter, aber auch mitreisende Journalisten eine große Belastungsprobe. Psychologische Betreuung, ursprünglich nur für die Opfer gedacht, wurde allen Beteiligten zur Verfügung gestellt. Nach Journalistenberichten war es auch immer wieder der unermüdliche Desmond Tutu, dem es gelang, die Menschen – Opfer oder Journalisten – aufzurichten.

Unvorstellbare Grausamkeiten

So schmerzlich die öffentliche Zeugenaussage für die meisten der Opfer war, so heilend war sie aber offensichtlich: Zum ersten Mal konnten die Opfer über ihre Leiden berichten – und sie wurden ernstgenommen.
Überraschend bescheiden waren die Bitten um Entschädigung: Schulgeld für das Kind, weil der Ernährer der Familie getötet wurde, eine Decke gegen die Kälte des südafrikanischen Winters oder ähnliches. Über 20000 Menschen wurden von der Kommission angehört. Einhellige Meinung von Kommentatoren und Beobachtern ist, daß die Menschen durch diesen öffentlichen Auftritt ihre Würde zurückgewonnen haben. Inzwischen haben sich in vielen Townships Selbsthilfegruppen, sogenannte Khulumani- („Sprich es aus") Gruppen, zusammengetan, die auch in Kirchen tagen. Sie führen die öffentliche Aussprache über die Traumata der Vergangenheit fort und versuchen, therapeutische Hilfe zu leisten.
Die meisten Sitzungen der Kommission waren öffentlich und fanden in Stadthallen oder an anderen zentralen Orten statt. Die Medien berichteten ausführlich darüber, das lokale Radio meist live, und jeden Sonntag zur besten Sendezeit zeigte das südafrikanische Fernsehen eine einstündige Zusammenfassung der Anhörungen der vergangenen Woche. Die Geschichte der Apartheid konnte rekonstruiert werden. Zum ersten Mal erfuhr eine sichtlich schockierte weiße Öffentlichkeit, mit welchen Mitteln und um welchen Preis dieses System aufrecht erhalten worden war.
Im Vergleich zur Anzahl der Anträge der Opfer trafen die *Anträge auf Amnestie* schleppend ein und anfänglich nur von bereits verurteilten Straftätern. Für sie war ein erfolgreiches Amnestieverfahren die einzige Möglichkeit, anschließend ein Leben in Freiheit zu führen. Im Gegensatz zu den Sitzungen der Menschenrechtskommission fanden die Verhandlungen der Amnestiekommission nach den Regularien von Gerichtsverfahren statt: Die Antragsteller erschienen mit Anwälten und legten ausführliche Schriftstücke zu ihrer Verteidigung vor. Die Kommission war ausschließlich aus Richtern und Anwälten zusammengesetzt.
Erst als einem ehemaligen weißen Polizisten als erstem Antragsteller überhaupt Amnestie für seine Straftaten – Mord an elf Schwarzen – gewährt wurde und danach Angehörige der Sicherheitskräfte befürchten mußten, durch Zeugenaussagen belastet zu werden, waren immer mehr dazu bereit, begangene Verbrechen zu gestehen. Auch der ehemalige Sicherheitsminister, *Adriaan Vlok*, beantragte Amnestie – als einziges Mitglied der alten Regierung. Viele seiner Mitarbeiter mußten nun ebenfalls damit rechnen, durch ihn belastet zu werden. Bis zum Stichtag gingen mehr als 7700 Amnestiegesuche bei der Kommission ein.
Die Aussagen der ehemaligen Polizisten, Kommandeure von Sondereinheiten, Geheimdienstler und anderer brachten eine neue Dimension in die Debatte um Versöhnung. Kommission und Öffentlichkeit erfuhren jetzt Details über die Hintergründe und die Logistik der schon gehörten und über neue Menschenrechtsverletzungen. Schockierend war das Ausmaß der Grausamkeiten und des politischen Willens, nicht nur Oppositionelle zu schädigen oder auch zu töten, sondern auch die gesamte schwarze Bevölkerung mit Hilfe chemischer Waffen zu vernichten. Hier nun saßen die Täter – oft genug in Gegenwart der Opfer oder deren Angehörigen – und berichteten über ihre Verbrechen, über Folterungen, über Todesumstände und -arten. Das offenbarte Ausmaß an Grausamkeit überstieg alle Vorstellungen.

Die volle Offenlegung der Taten ist Bedingung, um Amnestie zu erhalten – Reue jedoch nicht. Zwar erhielten die Angehörigen endlich Auskunft über den Verbleib der Vermißten. Aber die Fälle, in denen die Täter um Vergebung baten, waren nicht die Regel. Freispruch erfolgt, wenn die politische Motivation der Straftat nachgewiesen werden kann; die Namen der Täter und ihre Taten werden veröffentlicht.
Diese Form der Amnestie ist wohl der umstrittenste Punkt der Arbeit der Kommission. Angehörige mancher Opfer können sich nicht mit der *Straffreiheit der Mörder* und Folterer abfinden. Ihnen sind aber nach einem erfolgreichen Amnestieverfahren die Hände gebunden. Andere Angehörige haben den Tätern vergeben. Wie schwierig dies ist und wieviel die Vergebung einem einzelnen, aber auch der Mehrheit der Südafrikaner abverlangt, zeigt der Fall des Kommunistenführers und Volkshelden *Chris Hani*: Seine rechtsradikalen Mörder haben Amnestie beantragt. Wird auch dieser Mord als politisch motiviert eingestuft, wird sie ihnen gewährt werden müssen, unabhängig von den Forderungen von Hanis Familie und denen seiner politischen Freunde und Anhänger.

Die Parteien taten sich mit ihrem Bekenntnis schwer

Die Vertreter der großen Parteien taten sich bei der Suche nach Wahrheit und Versöhnung schwer. ANC und NP legten zwar Erklärungen über ihre Aktivitäten während der Apartheid-Zeit ab. Die der NP liest sich jedoch, trotz formaler Entschuldigung, fast wie ein Text aus vergangenen Apartheid-Tagen. Die Politik der „getrennten Entwicklung" habe dem Wohl der Schwarzen gedient. Weder die Regierung noch andere Institutionen hätten jemals gewaltsame Übergriffe für legal erklärt. Sie hätten nichts davon gewußt, auf keinen Fall von gezielten Morden.

Die Erklärung des ANC ist zwar ausführlicher als die der NP, in erster Linie aber eine Rechtfertigung des bewaffneten Widerstandes. Er beschreibt einige prominente Fälle von Menschenrechtsverletzungen ausführlich, verschweigt aber andere, insbesondere solche, bei denen die Gefahr bestand, daß eben neu gewählte Kabinettsmitglieder in das Verfahren hineingezogen und belastet werden könnten. Er erwähnt zwar die Hinrichtungen mutmaßlicher Spione in angolanischen und mozambikanischen ANC-Lagern und bedauert ebenfalls die Opfer. Aber auch der ANC hat die Chance für ein umfassendes Bekenntnis nicht wahrgenommen. Die große Auseinandersetzung zwischen ANC und NP betrifft die Frage des „gerechten Kampfes", die auch schon die Kirchen zu Apartheid-Zeiten beschäftigte. Der ANC hält die von ihm im Kampf gegen die Apartheid begangenen Menschenrechtsverletzungen für moralisch gerechtfertigt. Die NP, aber auch viele andere Südafrikaner, akzeptieren dies jedoch nicht. Tutu forderte die verantwortlichen ANC-Führer dringend auf, Amnestie zu beantragen und drohte sogar mit seinem Rücktritt vom Vorsitz der Kommission, falls dies nicht geschehe. Aus diesem Grunde stellten schließlich führende ANC-Mitglieder, darunter Thabo Mbeki, kurz vor dem Ablauf der Frist Anträge auf Amnestie.
De Klerk beantragte keine Amnestie und beharrt bis heute darauf, von nichts gewußt zu haben. Mit dieser Einstellung ist er nicht allein: Sein Vorgänger, der ehemalige Präsident *Pieter Willem Botha*, war mehrmals von der Kommission für Wahrheitsfindung und Versöhnung vorgeladen worden, aber trotz persönlicher Bitten Desmond Tutus zu keiner der Verhandlungen erschienen. Er machte deutlich, daß er von der Arbeit der Kommission überhaupt nichts halte. Er bezeichnete sie als „Zirkus". Botha wurde von ehemaligen Sicherheitsbeamten beschuldigt, von Attentaten gewußt zu haben und einige davon, auch den Anschlag auf das Gebäude des Südafrikanischen Kirchenrats in Johannesburg 1988, sogar selbst angeordnet zu haben. Die IFP hingegen verlangt – in einem mehrere hundert Seiten umfassenden Schriftsatz – eine Aufklärung der vielen Opfer der Auseinandersetzungen in KwaZulu-Natal. Von einer Mitverantwortung der IFP für die politische Gewalt ist in diesem Dokument nicht die Rede.

Die Kommission befragte auch Banker, Geschäftsleute und führende Vertreter anderer Berufsgruppen über ihre Rolle im Apartheid-Staat. Nach dreitägigen Anhörungen äußerte ein völlig entnervter Erzbischof Tutu, heutzutage gebe niemand mehr zu, Apartheid unterstützt zu haben. Richter verweigerten die Aussage mit dem Hinweis auf die Unabhängigkeit der Justiz. Vertreter der Kirchen konnten sich zu *keinem ausdrücklichen Schuldbekenntnis* durchringen, mit Ausnahme der „Apostolic Faith Mission".
Die sogenannten englischsprachigen Kirchen und die katholische Kirche bekannten, sie hätten Apartheid in den eigenen Reihen praktiziert und sich zu wenig am Widerstand beteiligt. Ihre Blindheit gegenüber dem Apartheid-Regime habe zur Unterdrückung beigetragen; sie baten um Entschuldigung. Der anglikanische Bischof *Nuttall* bat Erzbischof Tutu um Vergebung dafür, daß seine eigene Kirche ihn im Kampf um die Durchsetzung internationaler Sanktionen nicht unterstützt hätte. Moderator *Swanepoel* von der Niederländisch-Reformierten-Kirche (NRK), die die Apartheid religiös legitimiert hatte, sagte immerhin vor der Kommission aus und bat um Entschuldigung. Er konnte jedoch nicht im Namen seiner Kirche sprechen, da die NRK beschlossen hatte, keine Eingabe an die Kommission zu machen. Sie wollte einem von der Regierung eingesetzten Gremium nicht die Autorität zubilligen, ein Schuldbekenntnis einer Kirche entgegenzunehmen.

Am 31. Juli 1998 endeten die öffentlichen Anhörungen des Komitees, das sich mit den Menschenrechtsverletzungen der Apartheid-Zeit beschäftigte. Bis Ende Oktober soll der Abschlußbericht der Kommission dem Präsidenten vorgelegt, danach auch der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Das Amnestieverfahren und die Entschädigung der Opfer sind noch nicht abgeschlossen und werden wohl einige Zeit in Anspruch nehmen. Die Anhörungen des Amnestie-Komitees dauern bis Juli nächsten Jahres an. Etwa zwei Drittel der Antragsteller haben bislang ausgesagt.

Reaktionen auf die öffentlichen Anhörungen

Mehr als zwei Jahre hat sich die Kommission bemüht, die dunklen Seiten der Vergangenheit aufzudecken und zur Versöhnung beizutragen. Hat sie diese ehrgeizigen Ziele erreicht?
Viele Verbrechen der Apartheid sind ans Tageslicht gekommen. Historiker hätten in späteren Jahren viel länger dazu gebraucht, die Vergangenheit zu erhellen. Einzelheiten über den Sicherheitsapparat des Apartheid-Regimes und seine Möglichkeiten, über seine Waffen- und Experimentierfreudigkeit, über die Art der Arbeit der Todesschwadronen, den Tod bestimmter Personen und über deren Mörder sind jetzt bekannt. Man weiß jetzt, was zuvor nur vermutet wurde, z. B. die Verwicklung der Sicherheitskräfte in die Ausbildung der „Dritten Gewalt", die zur Destabilisierung beitragen sollte. Alles konnte jedoch nicht nachgewiesen werden: Der alte Machtapparat hatte noch ausreichend Zeit gehabt, Beweismaterial zu vernichten.
Wünschenswert wäre aber auch, daß die gleiche Akribie, mit der die Aufarbeitung der Apartheid erfolgte, auch auf die *Aufklärung der Vergangenheit der Befreiungsbewegungen* angewandt worden wäre, auch wenn dies die Kürze der Zeit erschwerte. Es gibt in Südafrika immer noch viele – schwarze – Stimmen, die Aufklärung über das Schicksal ihrer Angehörigen fordern, die im afrikanischen Exil umkamen.
Bei der Frage der Versöhnung muß man wieder auf die ehemaligen Rassengruppen zurückgreifen: Den Opfern, die aussagen konnten, scheint dies Erleichterung gebracht zu haben. Auch erlangten sie die, wenn auch oft schmerzliche,

Kenntnis über den Verbleib ihrer vermißten Angehörigen. Manche Opfer wurden rehabilitiert, wenn oft auch erst posthum. Der ergreifendste Fall ist der eines Vaters. Zwar fand er seine – ermordete – Tochter nicht wieder, wohl aber nach der Veröffentlichung seiner Aussage deren neunjährigen Sohn, von dessen Existenz er gar nichts gewußt hatte.
Aber wie werden die Opfer damit leben können, daß die Täter nicht bestraft wurden? Die Täter müssen nicht einmal die, wohl eher symbolische, Entschädigung zahlen. Dafür ist der Staat zuständig. Die meisten Opfer sind, eine der Folgen der Apartheid, in einer wirtschaftlich prekären Situation. Wie werden sie damit umgehen, daß ihre weißen Verfolger besser gestellt sind als sie?
Ist der Wille der schwarzen Südafrikaner zur Versöhnung so groß und wird das symbolstarke zweijährige Ritual der Kommission für Wahrheitsfindung und Versöhnung ausreichen, um ein gemeinsames Leben in einem Land zu ermöglichen? Viele Täter haben, wie dargestellt, nicht aus Reue, sondern aus Gründen der Amnestie gestanden. Ihre Namen und Taten wurden und werden veröffentlicht. Wird es eine Art Sippenhaft geben? Wie werden sie und ihre Familienmitglieder mit der öffentlichen Stigmatisierung leben können?

Bei dem Teil der Bevölkerung, der weder zu Tätern oder Opfern, sondern zu den Nutznießern der Apartheid gehört, löste bald Desinteresse und Ablehnung des Verfahrens den ersten Schock ab. Anfänglich entsetzt über die Enthüllungen, wollten viele nach einer gewissen Zeit nichts mehr von den Greueltaten ihrer Landsleute und der Arbeit der Kommission wissen. Die Einschaltquoten der Sportsendung am Sonntagabend stiegen wieder, außer wenn spektakuläre Fälle wie der *Winnie Mandelas* oder anderer Prominenter verhandelt wurden. Andere wiederum entwickelten eine bizarre Mischung aus Faszination und Abscheu über die Greueltaten. Daß Weiße im Namen Gottes dazu in der Lage waren, schien ihnen erst unerklärlich, aber plötzlich sahen sie wenn auch nicht sich so doch ihre Landsleute mit einer schwierig zu beschreibenden Mischung von Respekt und Widerwillen in einer Reihe mit den Chargen des nationalsozialistischen Deutschlands, vielleicht nicht ganz so perfekt, aber mindestens genauso grausam. Auch ein anderes Phänomen des nationalsozialistischen Deutschlands scheint sich in Südafrika zu wiederholen: Man trifft fast niemanden mehr, der den Apartheid-Staat unterstützt hat, und die Zahl der Widerstandskämpfer wächst.
Umfragen zufolge ist die Mehrheit der Weißen, nämlich drei Viertel von ihnen, davon überzeugt, daß die Kommission für Wahrheitsfindung und Versöhnung nicht zur Versöhnung beigetragen habe und daß man weiter davon entfernt sei als vor Beginn ihrer Arbeit. Ihre schwarzen Mitbürger, die ja hauptsächlich unter der Apartheid zu leiden hatten, sind immerhin nur zu zwei Dritteln derselben Meinung.
Möglicherweise aber war trotz aller Einwände der Sonderweg der Kommission für Wahrheitsfindung und Versöhnung die richtige Lösung für Südafrika.

Nachbemerkung: Nelson Mandela hat keine Amnestie beantragt. Wie sehr aber auch sein Leben mit der Kommission verflochten ist, zeigt eine der letzten Enthüllungen: Der erste Mann seiner Frau, der ehemalige Staatspräsident von Mosambik, wurde vermutlich vom südafrikanischen Geheimdienst getötet. *Helga Dickow*

„Den Dialog verstärken“

Ein Gespräch mit Ivan Dacko von der ukrainisch-katholischen Kirche

Die griechisch-katholische Kirche der Ukraine ist die größte katholische Ostkirche in Europa. Welche Rolle spielt sie heute im Spannungsfeld von Katholizismus und Orthodoxie? Sind die katholischen Ostkirchen mehr ökumenischer Hemmschuh oder Brücke zwischen Ost und West? Darüber sprachen wir mit Monsignore Ivan Dacko, von 1985 bis 1997 Kanzler und zeitweise auch Generalvikar der griechisch-katholischen Erzdiözese Lemberg und derzeit Beauftragter für auswärtige Beziehungen der ukrainisch-katholischen Kirche. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Dr. Dacko, es ist noch nicht einmal zehn Jahre her, daß die ukrainisch-katholische Kirche in ihrem Heimatland wieder offiziell zugelassen wurde. Sie haben den Weg dieser katholischen Ostkirche seither in verantwortlicher Position mitgestaltet. Wie sieht Ihre Zwischenbilanz aus?

Dacko: Man muß dazu elf Jahre zurückgehen: Am 4. August 1987 haben sich erstmals ukrainisch-katholische Untergrundbischöfe, -priester und -laien direkt an den Papst und an *Michail Gorbatschow* gewandt, um auf die Existenz ihrer Kirche hinzuweisen und deren staatliche Anerkennung in der damaligen Sowjetunion zu fordern. Im Jahr darauf führten dann die Tausendjahrfeiern der Christianisierung der Kiewer Rus zu einer gewaltigen Stärkung des Selbstbewußtseins der Christen in der Ukraine, aber auch in Rußland und Weißrußland. Dazu trug auch die Tatsache bei, daß der

Papst dieses Jubiläum zusammen mit uns ukrainischen Katholiken in Rom festlich beging; diese Feier wurde von Radio Vatikan ausgestrahlt. Das eigentliche Durchbruchsjahr war dann aber 1989, als in Lemberg am 17. September etwa 250000 Menschen für eine Legalisierung der griechisch-katholischen Kirche demonstrierten. Wichtig war damals auch die Rückgabe der Lemberger Verklärungskirche an die griechisch-katholische Kirche am 29. Oktober. Am 26. November 1989 wurde dann das Dekret unterschrieben, wonach sich die griechisch-katholischen Gemeinden in der Sowjetunion wieder registrieren lassen durften. Bekanntgegeben wurde diese Entscheidung im Zusammenhang mit dem Treffen zwischen Johannes Paul II. und Gorbatschow am 1. Dezember 1989.

HK: In den Jahren nach der amtlichen Wiederzulassung griechisch-katholischer Gemeinden machte die Ukraine vor allem durch zum Teil handgreifliche Auseinandersetzungen zwischen „Unierten" und Orthodoxen um Kirchengebäude von sich reden. Inzwischen hört man weniger darüber. Bedeutet das, daß die entsprechenden Konflikte zu beiderseitiger Zufriedenheit beigelegt sind?

Dacko: Die Auseinandersetzungen mit den orthodoxen Kirchen in der Ukraine waren vor allem eine Erblast der Sowjetherrschaft, die den „homo sovieticus" hervorgebracht hat. Alle Christen, ob Katholiken, Orthodoxe oder Protestanten sind davon infiziert, weil sie in diesem System gelebt haben. Der Sowjetmensch ist mit Terror, mit Angst und mit der Intoleranz gegenüber Andersdenkenden aufgewachsen, er neigt zur Korruption und ist an die Versorgung durch den Staat gewöhnt. Es gab die von Ihnen erwähnten Auseinandersetzungen mit Übergriffen und ungerechtfertigten Maßnahmen auf beiden Seiten. Aber es wäre falsch, deswegen von einem „Religionskrieg" in der Ukraine zu sprechen. Inzwischen ist die kirchliche Situation einigermaßen stabil; es gab in den letzten Jahren Fortschritte bei der Annäherung zwischen den Kirchen, besonders in persönlichen Kontakten auf Gemeindeebene, aber auch auf der offiziellen bzw. offiziösen Ebene.

„Wir betrachten uns als Brücke zwischen Katholiken und Orthodoxen"

HK: Und wie stellt sich die Lage der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine heute insgesamt dar?

Dacko: Als ich Ende 1991 mit Kardinal *Lubachivsky* aus Rom nach Lemberg zurückkam, gab es schon etwa 1700 registrierte griechisch-katholische Gemeinden in der Ukraine. Die griechisch-katholische Kirche genießt heute ein hohes moralisches Ansehen, weil sie in der Vergangenheit keine Kompromisse mit dem Sowjetregime eingegangen war. Sie ist hauptsächlich in der Westukraine präsent, die bis 1918 zu Österreich-Ungarn gehörte. Dort ist sie heute *die* Kirche. Sie zählt 14 Bischöfe, etwa 2100 Priester und fast 1000 Seminaristen, 900 Ordensfrauen und 400 Ordensmänner und zwischen fünf und fünfeinhalb Millionen Gläubige. Es bestehen fünf Priesterseminare und eine Theologische Akademie, aus der in den kommenden Jahren eine Katholische Universität werden soll. In sieben Diözesen und einem Exarchat bestehen etwa 3300 Gemeinden.

HK: Was macht denn heute für griechisch-katholische Gläubige in der Ukraine ihre konfessionell-kirchliche Identität vor allem aus? Worin unterscheiden sie sich nach eigener Einschätzung von den Orthodoxen oder den Katholiken des lateinischen Ritus in ihrer Nachbarschaft?

Dacko: Natürlich kann man von normalen Gläubigen nicht erwarten, daß sie intensiv über ihren konfessionellen Standpunkt reflektieren. Der Durchschnittsgläubige sagt: Ich bin griechisch-katholisch, deshalb bin ich kein Russe; ich bin nicht „lateinisch"-katholisch, deshalb bin ich kein Pole. Er sieht sich als ukrainischer Katholik des orientalischen Ritus, wobei sich kirchliche und nationale Identität entsprechen. Nach ihrem offiziellen Selbstverständnis ist die ukrainisch-katholische Kirche eine orthodoxe Kirche in voller Gemeinschaft mit Rom, mit der universalen Kirche, an deren Spitze der Papst steht. Wir sind eine „ecclesia sui iuris" mit unserem eigenen Kirchenrecht und einer synodalen Verfassung, eine großerzbischöfliche Kirche. Das bedeutet, daß alles das, was im Rechtsbuch der katholischen Ostkirchen über die Patriarchalkirchen gesagt wird, mit zwei oder drei Ausnahmen auch für uns gilt. Gleichzeitig betrachten wir uns auch als eine Brücke zwischen Katholiken und Orthodoxen auf dem Weg zur Einheit der Christen. „Katholisch" und „orthodox" sind keine Gegensätze, sondern zwei einander ergänzende Begriffe.

HK: Für manche Vertreter beider Seiten, der katholischen wie der orthodoxen, erscheinen die „unierten" Kirchen und damit auch die ukrainisch-katholische Kirche heute aber mehr als Hemmschuh auf dem Weg zur angestrebten vollen Gemeinschaft denn als Brücke ...

Dacko: Als die Union von Brest im Jahr 1596 unterzeichnet wurde, war es das echte Bestreben der Hierarchen der damaligen Kiewer Metropolie, die volle Einheit, die volle Katholizität und Orthodoxie wiederzuerlangen, wie sie in der Zeit der Taufe des Heiligen Wolodymyr bestand. Ob diese Intention voll umgesetzt wurde, ist eine andere Frage. Vielleicht war die Union seinerzeit zu wenig vorbereitet, vielleicht handelte man zu sehr am einfachen Volk vorbei. Sicher ist die Union auch von staatlicher Seite politisch instrumentalisiert worden, aber dennoch war der entscheidende Beweggrund der Wunsch, zur Einheit der Kirche zurückzufinden. Die Erinnerung an die Florentiner Union von 1439 war damals noch lebendig, wie ja die heutige Ukraine immer ein fruchtbarer Boden für kirchliche Unionsbestrebungen war. Kiewer Metropoliten nahmen beispielsweise 1245 am Ersten Konzil von Lyon und 1417 am Konzil von Konstanz teil. Die Ukraine war und bleibt ein Territorium der Ökumene, wo sich Ost und West treffen.

HK: Die Brückenfunktion der mit Rom verbundenen Ostkirchen setzt allerdings voraus, daß sie wirklich auch als orientalische, orthodoxe Kirchen erkennbar sind. Längere Zeit gab es starke Tendenzen zu einer Latinisierung der „unierten" Kirchen, heute ist eine Gegenbewegung im Gang. Wie „östlich" ist jetzt die ukrainisch-katholische Kirche?

Dacko: Seit Anfang dieses Jahrhunderts, als Metropolit *Andreas Szeptyckyj*, der Vorgänger von Kardinal *Slipyj*, die Führung der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche übernahm, stehen die Zeichen Richtung Osten, auch wenn es immer einen starken latinisierenden Flügel in unserer Kirche gab. Das Zweite Vatikanum hat die katholischen Ostkirchen nachdrücklich dazu aufgefordert, zu den Quellen ihrer Überlieferung zurückzugehen. Und wo man den mit Rom verbundenen Ostkirchen ihre Freiheit läßt, setzt sich immer stärker das Bewußtsein der eigenen östlichen Wurzeln durch. Das läßt sich gerade bei den Ukrainern in der Diaspora beobachten: Ich bin selber Diaspora-Ukrainer und habe viele Kollegen in den USA oder in Kanada, die schon in der dritten oder vierten Generation dort ansässig sind. Ihre Großeltern waren oft latinisiert, während sie selber ihre Wurzeln kennenlernen möchten und dieses Erbe bis in die äußeren Zeichen wie Kleidung und Bart übernehmen.

„Die alten Stereotypen sind nach wie vor lebendig"

HK: Und wie steht es in der Ukraine selber mit der Rückkehr zum östlichen Erbe?

Dacko: Die Situation in der Ukraine ist etwas komplizierter als in der Diaspora, gerade wegen der langen Verfolgungszeit, in der unsere Kirche sozusagen in einer Gefriertruhe steckte und sich nicht weiterentwickeln konnte. In der Zeit der Verfolgung erschien manchen griechisch-katholischen Ukrainern gerade ihre lateinische Prägung als Zeichen ihres Katholischseins. Aber meine Generation, die das Zweite Vatikanum erlebt und bewußt aufgenommen hat, weiß, daß Einheit nicht Uniformität bedeutet und daß es unsere Aufgabe ist, eine echt orientalische, orthodoxe Identität zu vertiefen und zu pflegen. Im übrigen ist hervorzuheben, daß der Heilige Stuhl besonders in letzter Zeit, aber auch schon früher diese streng orientalische Linie verfolgt hat. Belege dafür sind die neuen Instruktionen zur Liturgie, die unter Kardinal *Silvestrini*, dem derzeitigen Präfekten der Ostkirchenkongregation erlassen wurden. Unsere Aufgabe ist es, einen gesunden Mittelweg zu finden zwischen diesen Richtlinien für die ostkirchliche Ausrichtung unserer Liturgie und der pastoralen Klugheit bei ihrer Umsetzung.

HK: Wie paßt es zur römischen Sorge um das ostkirchliche Erbe der „unierten" Kirchen, daß es Vorbehalte gegen den Einsatz verheirateter Priester aus diesen Kirchen in mehrheitlich katholischen Ländern gibt? Schätzt man die ostkirchlichen Besonderheiten in Rom dann nicht mehr, wenn sie unbequem werden könnten?

Dacko: Der Brief von Kardinalstaatssekretär *Sodano*, auf den Sie anspielen, war eine interne Instruktion an den Apostolischen Nuntius in Polen, der wahrscheinlich durch eine Indiskretion an die Öffentlichkeit gelangt ist. Dem Brief zufolge ist es der Wunsch des polnischen Episkopats, daß in Polen nur zölibatär lebende ukrainisch-katholische Priester wirken. Das eigentlich Spannende an der Sache ist für mich aber, daß ein Kurienkardinal einen Brief des Kardinalstaatssekretärs kritisiert hat: Kardinal *Cassidy*, der Präsident des Einheitsrats, hat diesen Brief als einen Rückschlag für den Ökumenismus bezeichnet. Die Probleme mit den verheirateten griechisch-katholischen Priestern kommen also gleichermaßen von manchen Episkopaten wie von manchen Kreisen in der Kurie.

HK: Rom ist bisher dem Wunsch der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine nicht nachgekommen, sie zum Patriarchat zu erheben. Ist das ein Zeichen mangelnder Bereitschaft, die Eigenständigkeit der katholischen Ostkirchen anzuerkennen und zu fördern?

Dacko: Der Wunsch nach einem ukrainischen Patriarchat war besonders ausgeprägt zur Zeit von Kardinal Slipyj, aber die Frage steht immer noch auf der Tagesordnung. Man hat verschiedene Gründe gegen die Errichtung eines ukrainischen Patriarchats geltend gemacht: Zunächst hieß es, es sei kein entsprechendes Territorium vorhanden; aber inzwischen haben wir längst dieses Territorium. Dann hat man historische und pastorale Einwände erhoben. Heute heißt es, die ukrainisch-katholische Kirche solle sich erst noch besser qualifizieren, bevor man sie als Patriarchalkirche anerkennen könne. Alle diese Argumente lassen sich mehr oder weniger gut begründen. Das entscheidende Argument ist meines Erachtens das ökumenische. Man möchte nur ein Patriarchat für die Ukraine. Es hat tatsächlich wenig Sinn, wenn es in der Ukraine nebeneinander drei oder vier Patriarchate geben würde. Derzeit haben wir ja schon zwei nichtkanonische orthodoxe Patriarchate. Deshalb muß es das Bestreben unserer Kirche sein, gewiß in erster Linie die eigene Infrastruktur zu stärken, aber gleichzeitig unserer Arbeit eine stark ökumenische Dimension zu geben: Über gegenseitiges Kennenlernen und Annäherung hin zur Einigung. Das ist ein langer und nicht leichter Prozeß

HK: Was macht denn diesen Prozeß so schwierig? Wo liegen heute und für die kommende Zeit die wichtigsten Stolpersteine?

Dacko: Die Stereotypen sowohl aus der Zarenzeit wie aus der kommunistischen Zeit sind nach wie vor lebendig. Wir haben oft noch Angst voreinander: Die Orthodoxen betrachten uns als Verräter der Orthodoxie und des Vaterlandes, für unsere Gläubigen sind die Orthodoxen oft Gegner unserer kirchlichen und nationalen Identität. Gerade auch die Erinnerungen an die Verfolgungen der letzten Jahr-

zehnte, an die Zusammenarbeit zwischen dem ehemaligen Sowjetregime und dem Moskauer Patriarchat sind bei vielen griechisch-katholischen Geistlichen und Laien noch präsent. Das alles muß mit der Zeit überwunden werden; es braucht dazu viel Geduld. Als ich 1991 in die Ukraine kam, war ich der Meinung, man könne alle diese Schwierigkeiten in fünf Jahren beseitigen. Inzwischen weiß ich, daß wir viel mehr Zeit benötigen. Auch Mose mußte mit dem Volk Israel vor dem Einzug in das Gelobte Land vierzig Jahre durch die Wüste ziehen, damit ein Volk von Sklaven zu freien Menschen wurde.

HK: Die katholischen Ostkirchen verfügen seit 1991 über einen eigenen Kirchenrechtskodex, der für sie zweifellos eine ekklesiologische Aufwertung bedeutet. Geht das orientalische Kirchenrecht dabei schon weit genug, gerade auch im Blick auf die Brückenfunktion der katholischen Ostkirchen hin zur Orthodoxie?

Dacko: Ich bin kein Kirchenrechtler. Aber wenn man den Kirchenrechtskodex für die katholischen Ostkirchen genau liest, muß man feststellen, daß der Spielraum eines Patriarchen und seiner Synode in wesentlichen Dingen doch sehr stark eingeschränkt ist. In zu vielen Fragen braucht es die Genehmigung des Papstes, was die legitime Eigenständigkeit der Ostkirchen schwächt. Wenn ich höre, daß sich Bischöfe oder Metropoliten aus den katholischen Ostkirchen über den neuen Kodex beklagen, reagiere ich allerdings immer mit der Frage: Wo wart ihr, als dieser Kodex entstand? Zu wenige Leute haben den Kodex genau gelesen, die es hätten tun sollen. Sie merken jetzt erst in ihrem kirchlichen Alltag, wo die Schwachstellen und Probleme des Rechtsbuchs für die katholischen Ostkirchen liegen. Das betrifft etwa die Bischofsernennungen oder die Jurisdiktion der Patriarchen für Personen, die außerhalb ihres Territoriums leben. Im Blick auf die angestrebte Einheit der Kirchen muß man sagen: Die Orthodoxen könnten einen solchen Kodex kaum akzeptieren. Das ist der katholischen Kirche aber auch durchaus bewußt, wie nicht zuletzt aus dem Vorwort des Papstes zum CCEO hervorgeht.

„Wir brauchen heute ein neues Konzept von Kircheneinheit"

HK: Vertreten heute die mit Rom verbundenen Ostkirchen ihre Interessen in der Gesamtkirche ausreichend deutlich und profiliert, wie es manche ihrer Vertreter auf dem Zweiten Vatikanum durchaus getan haben? Und müßte nicht sehr viel stärker im katholischen Normalbewußtsein verankert sein, daß die katholische Kirche nicht nur aus ihrer „lateinischen" Variante besteht?

Dacko: Auf dem Zweiten Vatikanum bildeten die orientalischen Bischöfe keinen einheitlichen Block. Natürlich gab es die Melkiten mit dem Patriarchen Maximos IV., der durch einige mutige Beiträge zugunsten der Eigenständigkeit der katholischen Ostkirchen hervorgetreten ist. Aber es gab auch andere orientalische Bischöfe, die noch sehr stark von der „uniatischen" Mentalität geprägt waren, die die Orthodoxen so sehr fürchten. Es gibt bei uns ein Sprichwort, wonach die orientalischen Katholiken diejenigen sind, die die eigene Tradition verlassen haben, ohne bei der anderen wirklich akzeptiert zu werden. Heute ist es leider so, daß von wenigen Ausnahmen abgesehen die orientalischen katholischen Kirchen nicht über starke und profilierte Repräsentanten verfügen. Mittelmäßigkeit kommt sicher in allen Kirchen und kirchlichen Hierarchien vor, aber in den katholischen Ostkirchen ist dieses Problem besonders schmerzlich spürbar.

HK: Wie ließe sich hier Abhilfe schaffen? Überzeugende Führungspersönlichkeiten gewinnt man ja nicht aus der Retorte...

Dacko: Wir müssen großes Gewicht auf die Ausbildung unserer Priester, Ordensleute und Laien legen, sowohl was die spirituelle wie auch die theologisch-geschichtliche Bildung anbelangt. Das Gleiche gilt für die orthodoxen Kirchen. Der Mangel an theologisch-spiritueller Kompetenz, an Wissen über die eigene Herkunft hat zu dem problematischen Mischtyp des „unierten" Katholiken geführt, der weder Lateiner noch Orthodoxer ist. Wir wollen aber ganz orthodox und auch ganz katholisch innerhalb der einen universalen Kirche sein, zusammen mit dem Bischof von Rom.

HK: In der Gemeinsamen Erklärung von Balamand, die von der Katholisch-Orthodoxen Dialogkommission 1993 verabschiedet wurde, wird auf der einen Seite die Existenzberechtigung der katholischen Ostkirchen anerkannt. Gleichzeitig heißt es aber auch, der „Uniatismus" könne in Zukunft weder „als zu befolgende Methode" betrachtet werden noch als Modell für die angestrebte Einheit von Katholiken und Orthodoxen. Schafft das für die katholischen Ostkirchen nicht eine ausgesprochen schwierige Lage?

Dacko: Balamand ist kein lehramtliches Dokument. Für uns ist in diesem Dokument vor allem wichtig, daß die katholischen Ostkirchen von der Orthodoxie als Schwesterkirchen anerkannt werden. Uns wird auch ausdrücklich die Existenzberechtigung zugesprochen, was früher überhaupt nicht selbstverständlich war. Im übrigen lehnen auch die katholischen Ostkirchen den Uniatismus als Modell für die Kircheneinheit ab, schon weil wir unterscheiden müssen zwischen der ursprünglichen Intention der Unionen, etwa der von Brest, und dem, was später daraus geworden ist. Wir brauchen heute ein neues Konzept der Kircheneinheit, das die Hauptlinien sowohl der katholischen wie der orthodoxen Tradition respektiert. Das ist allerdings ein sehr schwieriges Unterfangen, nicht zuletzt wegen der Primatsfrage.

HK: Seit der Verabschiedung des Dokuments von Balamand ist die Katholisch-Orthodoxe Dialogkommission nicht mehr zu einer Plenarsitzung zusammengekommen. Der Dialog stockt, und die orthodoxe Seite macht dafür u. a. das Unier-

tenproblem verantwortlich. Ziehen sich die katholischen Ostkirchen diesen Schuh an?

Dacko: Ein wirklich ehrlicher Dialog kann nur stattfinden, wenn keine Vorbedingungen gestellt werden. Schon die Tatsache, daß eine Seite erklärt, dieses oder jenes Problem störe den Dialog, ist negativ. Ultimative Töne sind kein Zeichen guten Willens. Natürlich müssen wir zur Kenntnis nehmen, daß es auf orthodoxer Seite eine gewisse Angst gegenüber den Katholiken gibt, auch gegenüber den Lateinern, aber vor allem gegenüber den orientalischen katholischen Kirchen. Sie ist gerade bei einfachen Gläubigen verbreitet, die sich in den theologischen Fragen nicht auskennen. Aber es gab und gibt doch auch vielfach gute Kontakte zwischen führenden Repräsentanten der orthodoxen Kirchen und der katholischen Ostkirchen, die von gegenseitigem Verständnis geprägt sind. Auf dieser Grundlage müßte eigentlich ökumenisch weiterzukommen sein.

„Zwischen christlichem Patriotismus und unchristlichem Nationalismus unterscheiden"

HK: Was bedeutet das konkret für die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine?

Dacko: Es ist ein Grundproblem der Kirche von Kiew, daß sie seit altersher zwischen dem ersten, dem zweiten und dem dritten Rom, zwischen den drei kirchlichen und auch politischen Zentren Rom, Konstantinopel und Moskau liegt. Es gab dementsprechend immer Konflikte mit einem dieser drei Zentren. Ich meine, wenn man ihnen Zeit läßt, könnten sich die Ukrainer untereinander verständigen, was natürlich voraussetzt, daß ihre Kirchen über erfahrene und dialogfähige Führungspersönlichkeiten verfügen und die verschiedenen Störfaktoren politischer, kirchenrechtlicher und nationaler Art an Gewicht verlieren. Entscheidend in der Kirche ist doch das Evangelium Jesu Christi und das Zeugnis des Lebens. Vielleicht haben wir oft unsere Kanones und unsere Überlieferungen wichtiger genommen als das Wort Gottes und uns zu sehr in rechtlichen Problemen verfangen.

HK: Es ist ein orthodoxer Hauptvorwurf an die katholische Kirche des lateinischen wie des orientalischen Ritus, sie betreibe „Proselytismus", werbe also in orthodoxen Gebieten Gläubige ab, womöglich gar mit unlauteren Methoden. Wie sieht es damit in der Ukraine aus?

Dacko: Nach der Wende sind viele Pfarreien, die bis dahin offiziell orthodox waren, in die griechisch-katholische Kirche übergegangen. Aber das waren überwiegend Gemeinden, die bis 1946 griechisch-katholisch waren. Eine „Seelenräuberei" von unserer Seite sehe ich dagegen nicht. Abwerbung von Gläubigen lehnen heute eigentlich alle Kirchen in der Ukraine ab. Natürlich kommt es vor, daß ein früherer Atheist oder Gottsucher durch einen griechisch-katholischen oder lateinischen Priester zum Glauben und zur Kirche geführt wird. Aber das bedeutet noch keinen Affront gegenüber der orthodoxen Kirche.

HK: Welche Rolle spielt in der ukrainisch-katholischen Kirche heute das nationale Element? Die ukrainische Unabhängigkeits- und Nationalbewegung der Wendezeit war doch mit der griechisch-katholischen Kirche eng verbunden...

Dacko: Bis 1991 war die Ukraine nie ein selbständiger Staat, abgesehen von dem kurzen Intermezzo zwischen 1918 und 1921. Die Ukrainer lebten immer unter polnisch-litauischer, russischer oder österreichisch-ungarischer Herrschaft. Die ukrainische griechisch-katholische Kirche wurde besonders unter der Habsburger Monarchie zu einer Kirche des Volkes, deren Priester als geistliche wie als nationale und soziale Führungspersönlichkeiten betrachtet wurden. Damals konnten oft nur die Geistlichen studieren, so daß sich die späteren ukrainischen Eliten weitgehend aus dem verheirateten Klerus der griechisch-katholischen Kirche, aus den Priesterfamilien rekrutierten. Die Versuchung des Nationalismus war für die ukrainisch-katholische Kirche immer stark. Aber es war das große Verdienst von Metropolit Szeptyckyj, sehr deutlich zwischen einem legitimen christlichen Patriotismus und einem unchristlichen Nationalismus zu unterscheiden. Diese Linie muß auch heute maßgeblich sein, wo die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine, mindestens in ihrem Westteil, wieder Volkskirche ist.

„Notwendig ist eine Mentalität der Einheit bei allen Beteiligten"

HK: Nationale Momente spielen in die kirchliche Landschaft der Ukraine auch insofern hinein, als die Katholiken des lateinischen Ritus zum größten Teil der polnischen Minderheit angehören. Wie sieht das Verhältnis zwischen den beiden katholischen Kirchen in der Ukraine heute aus?

Dacko: Zweifellos gibt es hier noch Probleme und neuralgische Punkte. Die Katholiken des lateinischen Ritus werden mit Polen und seiner Rolle in der ukrainischen Geschichte identifiziert. Aber die römisch-katholische Kirche in der Ukraine ist heute als Minderheitskirche in der Ukraine fest etabliert, mit bis zu 800 000 Gläubigen, einer eigenen Hierarchie und Bischofskonferenz. Im übrigen gibt es vor allem in der Zentralukraine, die früher nicht zu Polen gehörte, heute lateinische Katholiken, die vielleicht polnischer Abstammung sind, sich inzwischen aber voll und ganz als Ukrainer fühlen und fest in ihrer Kirche beheimatet sind. Mit der Zeit wird es in unserer Kirche immer mehr Verständnis für die ukrainischen Katholiken des lateinischen Ritus geben. Wir sollen sie nicht als Rivalen betrachten, sondern als unsere Brüder.

HK: Wie in Rußland gehört auch in der Ukraine ein erheblicher Teil der Menschen keiner Kirche oder Religionsgemeinschaft an. Müßte es nicht eine zentrale Aufgabe der

Kirchen sein, sich jenseits konfessioneller Streitigkeiten dem Dienst an den Menschen zu widmen und gerade auch auf Nichtglaubende zuzugehen?

Dacko: In dieser Richtung geschieht schon einiges. Unsere Kirche ist im sozialen Bereich tätig, in Krankenhäusern, in Altersheimen und Waisenhäusern. Die griechisch-katholische Kirche ist hier auch außerhalb ihres Stammlandes in der Zentral- und Ostukraine präsent, wobei sich dabei auch Chancen für die ökumenische Zusammenarbeit mit den Orthodoxen oder den Katholiken des lateinischen Ritus ergeben. Schließlich geht es hier nicht um Dogmen, sondern um praktizierte Nächstenliebe, etwa um das Eintreten für den Schutz des Lebens oder um die Sorge für Alkohol- und Drogenabhängige. Natürlich brauchen wir für unsere sozialen Aktivitäten mehr gut ausgebildete Menschen und auch die entsprechenden finanziellen Mittel. Die Ukraine steckt derzeit in einer tiefen wirtschaftlichen und politischen Krise. In einer solchen Situation brauchen die Menschen von den Kirche nicht nur heilige Worte, sondern auch konkrete Hilfen. Natürlich ist das mit großen Schwierigkeiten verbunden, angefangen von der allgegenwärtigen Korruption bis zu den Mängeln der staatlichen Gesetzgebung. Aber dennoch wäre vieles machbar.

HK: Sie sprachen von dem langen und schwierigen Weg, der in der Ukraine wie insgesamt in den katholisch-orthodoxen Beziehungen vor uns liegt. Welche Schritte sind für die nächste Zeit angesagt, damit die Kirchen nicht auseinanderdriften, sondern dem angestrebten Ziel der vollen Einheit näherkommen?

Dacko: Der katholisch-orthodoxe Dialog muß verstärkt werden, und zwar nicht nur als römisch-katholischer-orthodoxer Dialog, sondern unter voller Einbeziehung der katholischen Ostkirchen. Gleichzeitig brauchen wir eine Mentalität der Einheit bei allen Beteiligten, als spirituelle Grundlage für den Dialog. Es wäre eine großartige Sache, wenn es anläßlich des Jahres 2000 zu einem symbolischen Akt kommen würde, den die Annäherung zwischen Katholiken und Orthodoxen ausdrücken könnten. Natürlich sieht es heute mit dieser Annäherung nicht rosig aus. Aber wer hätte vor zehn Jahren vorausgesehen, daß der Kommunismus zusammenbricht, die Ukraine selbständig wird und unsere Kirche ihre Freiheit wiedererhält!

Der kommende Gott

Suche nach Wahrheit und Praxis der Gewaltlosigkeit bei Edith Stein

Am 11. Oktober wird Edith Stein (1891–1942), 56 Jahre nach ihrer Ermordung im KZ Auschwitz, von Johannes Paul II. in Rom heiliggesprochen. Aktualität und lebhaftes Interesse an ihrer Person und ihrem Werk sieht unser Autor Andreas Uwe Müller in dem von Edith Stein gewiesenen Weg zu Gewaltlosigkeit und Versöhnung begründet. Dieser Tage erscheint seine zusammen mit der Karmelitin Maria Amata-Neyer erstellte Biographie Edith Steins im Benziger Verlag.

Es sind die Wahrhaftigkeit und sachliche Stimmigkeit des Denkens von Edith Stein, die die Tiefenwirkung ihres Lebens und ihres Werkes ausmachen. Immer mehr Menschen fühlen sich ihrem Erbe verpflichtet, in Deutschland tragen mittlerweile mehr als 30 Schulen verschiedenen Typs den Namen Edith Steins, Hochschulgemeinden widmen sich ihrem Andenken. Insbesondere nach der Seligsprechung am 1. Mai 1987 ist das Interesse an Edith Steins Leben und Denken sprunghaft gewachsen. Dies dokumentiert auch die wachsende Zahl an Publikationen, Arbeitskreisen, Gedenkstätten sowie Institutionen, die ihrem Erbe verpflichtet sind.

1989 wurde die polnische „Edith-Stein-Gesellschaft" in Breslau ins Leben gerufen, 1994 entstand die „Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V." mit Sitz in Speyer, 1995 wurden der „Edith-Stein-Kreis e.V." in Göttingen und das „Edith-Stein-Jahrbuch" (München) gegründet. Sie alle sind sich einig in dem Ziel, daß die „Größe einer geschichtlichen Gestalt entsprechend geehrt (wird), wenn die Sache, für die sie gelebt hat, gefördert und weiterentwickelt wird" (*J. Sanchez de Murillo*, Edith-Stein-Jahrbuch 4 [1998], S. 13).

Als Edith Stein am 12. Oktober 1891 in Breslau als letztes von elf Kindern einer jüdischen Kaufmannsfamilie geboren wurde, feierte man das höchste jüdische Fest, den Tag der Versöhnung (*Yom Kippur*) zwischen Gott und Mensch und auch der zwischenmenschlichen Vergebung, mit dem der jüdische Mensch ins Neue Jahr eintritt. Edith Stein sah in diesem Fest ein Symbol für ihr Lebensthema: Die Gegensätze im eigenen Leben auszuhalten und zu versöhnen.

Es wurde für sie kein leichter Weg, ihr Frausein gegenüber den Vorurteilen ihrer Zeit zu leben, katholisch zu sein, ohne die jüdische Herkunft und ihre Hochschätzung für die evangelischen Freundinnen und Freunde zu verleugnen, konsequent sachliche Vernunft und Glauben, Aufklärung und

Christentum, Lebenskampf und Kontemplation miteinander in Einklang zu bringen. Immer wieder führte sie dieser Weg in Einsamkeiten, Ausweglosigkeiten und Selbstzweifel, die bisweilen an Verzweiflung heranreichten.

Das aber, wofür Edith Stein eintrat und was sie lebte, hat sich heute keineswegs schon erledigt. Sie kämpfte für die Gleichstellung und Gleichberechtigung der Frauen und ging dabei oft exemplarische Wege: Sie wurde die erste Assistentin an einem philosophischen Lehrstuhl in Deutschland (von 1916–18 bei *Edmund Husserl* in Freiburg) und erreichte 1919 einen Erlaß des preußischen Kultusministers, der die Universitäten anwies, Frauenhabilitationen zuzulassen. Als Philosophin erwarb sie sich durch ihre Veröffentlichungen einen Namen in der phänomenologischen Bewegung. Als Lehrerin und Übersetzerin (1923–31) wurde sie ab 1926 zu einer Leitfigur eines neuen katholischen und selbstbewußten fraulichen Laientums. 1932 endlich wurde sie Dozentin am Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster; allerdings mußte sie diese Stelle – nach der Machtergreifung Hitlers – schon nach einem Jahr wieder aufgeben. Edith Stein schreckte auch nicht vor einem Bündnis mit der sozialistischen Frauenbewegung oder dem Eintritt in eine liberale politische Partei (DDP, 1919) zurück.

Suche nach der Übereinstimmung von Leben und Denken

Versöhnung suchte Edith Stein auch in einem weiteren Gegensatz: Sie wollte katholisch sein, ohne jemals ihre jüdische Abstammung und den Respekt vor der evangelischen Überzeugung ihrer Freunde und Freundinnen verleugnen zu müssen, ohne überhebliches missionarisches Pathos. Ihre Taufe (1.1.1922) legte sie auf einen Festtag mit jüdischem Ursprung, nämlich das Fest der Beschneidung Jesu, das die vorkonziliare Kirche am 1. Januar beging; ihre Taufpatin war die evangelische Philosophin *Hedwig Conrad-Martius*. Als Christin entdeckte sie die Verwurzelung des Christentums im „Ersten Testament" und 1933 trat sie dem Karmel bei – dem einzigen christlichen Orden, der seine Wurzel auf das Erste Testament zurückführt. Hellsichtig ersuchte sie nach der Machtergreifung Hitlers bereits im April 1933 Papst Pius XI. um eine Enzyklika zum Verhältnis zwischen Christen und Juden. Als diese ausblieb, begann sie die Erinnerungen ihrer Mutter aufzuschreiben, um am Beispiel der Geschichte einer deutschen jüdischen Familie das verlogene Bild der Nazipropaganda vom Juden als Kulturparasiten zu widerlegen und die Vorurteile durch die Schilderung eines lebendigen Beispiels abbauen zu helfen („Aus dem Leben einer jüdischen Familie"). Als Vergeltungsaktion für das mutige Hirtenwort der katholischen Bischöfe der Niederlande (11.7.1942), die die Judendeportation verurteilten, wurde sie 1942 in Auschwitz ermordet, weil sie Jüdin und Katholikin war.

Kirchenpolitisch fällt die Heiligsprechung Edith Steins in die Phase einer umfassenden Gewissenserforschung und geistlichen Vorbereitung auf die 2000-Jahr-Feier der Geburt Jesu, die Papst Johannes Paul II. 1994 in seinem Apostolischen Schreiben „Tertio millenio adveniente" der Kirche ans Herz gelegt hat. Der Papst wies dabei immer wieder auf das Verhältnis zum Judentum hin. In diesen Zusammenhang gehören auch die Anregungen, die die Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden im Dokument „Wir erinnern: eine Reflexion über die Shoa" (16.3.1998) und das päpstliche Schreiben an den Vorsitzenden der Kommission, Kardinal Cassidy, (12.3.1998) gibt. Das Bewußtsein vergangener Schuld und die Trauer über die Tragödie des Holocaust bedeute, so die päpstliche Kommission, zugleich eine bindende Verpflichtung, alles zu tun, damit Ähnliches in Zukunft nie wieder geschieht. Edith Steins Heiligsprechung wird dazu beitragen, die katholische Kirche an die Verpflichtung zu erinnern.

Edith Stein suchte in ihrem Leben nach einer Übereinstimmung von Denken und Leben, Theorie und Praxis. „Meine Arbeiten sind immer nur Niederschläge dessen, was mich im Leben beschäftigt hat, weil ich nun mal so konstruiert bin, daß ich denken muß", schrieb sie im Jahr 1921 an *Roman Ingarden* kurz vor ihrer Konversion. Dabei überholte das Leben immer wieder die Denkentwürfe, so daß Edith Stein der philosophischen Suche nach einer Wissenschaft, die sich in absoluter Gewißheit gründet, „die Fähigkeit bestreitet „sich selbst noch *wissenschaftlich* zu begründen. Sie beginnt mit einer absoluten Setzung", einem Akt der „*vor* aller Wissenschaft liegt und *Glaubensakt* ist", schreibt sie an Ingarden im November 1925.
Denken und Sein, Theorie und Praxis überholen sich immer wieder, sie holen sich nicht ein, laufen aber auch nicht ins Leere, sondern bringen immer wieder neue Lebensgestalten hervor: Als Jüdin war Edith Stein geboren worden, in ihrer Jugendzeit wurde sie zur Agnostikerin. Als Studentin und Assistentin war sie kurze Zeit Atheistin, fand durch ihre Wahrheitssuche zu Gott, wurde Gottsucherin, Christin und schließlich Nonne. Im Gebet des Schweigens fand Edith Stein den Ruhepunkt des Lebens. Die Kontemplation wird zum Mittelpunkt ihres Lebens, aus dem sie den Alltag bewältigt.

Glaube ist kein intellektueller Akt

Denken und Theorie führten jedoch nicht allein zur Entdeckung einer lebbaren Lebensform; es kamen dazu die überraschenden Erfahrungen von Liebe – zweimal dachte Edith Stein an Heirat –, Leiden und Tod (ihrer Studienkollegen und vor allem ihres Mentors *Adolph Reinach* 1917 im Ersten Weltkrieg). Prägend waren ebenso die Begegnung mit lebendigem Christentum in Menschen ihrer nächsten Umgebung (v.a. *Max Scheler*, *Adolph, Anna* und *Pauline Reinach)*, das lebendige Zeugnis heiliger Menschen (allen

voran Teresa von Avila, aber auch Franz von Assisi und Augustinus), religiöse Grenzerfahrungen und schließlich der philosophische Disput (mit Husserl, Ingarden und Heidegger) sowie die Literatur (Dostojewski u.v.a.).
Willensstark und selbstbewußt kam sie durch die Praxis zur Einsicht, daß jedes Leben doch geführt wird und aus einer Erfahrung von Gnade lebt und daß der Mensch allein den Sinnzusammenhang seines Lebens nicht aus eigener Kraft stiftet, sondern in „Gottes Hand" liegt. In ihrem Hauptwerk „Endliches und ewiges Sein" (1936) hat sie diese Erfahrung an einem schönen Beispiel erläutert: „Man unterscheidet in der gewöhnlichen Rede ‚Planvolles' – und das gilt zugleich als ‚sinnvoll' und ‚verständlich' – und ‚Zufälliges', was in sich sinnlos und unverständlich erscheint. Ich habe ein bestimmtes Studium vor und suche mir dafür eine Universität aus, die mir besondere Förderung für mein Fach verspricht. Das ist ein sinnvoller und verständlicher Zusammenhang. Daß ich in jener Stadt einen Menschen kennenlerne, der ‚zufällig' auch dort studiert, und eines Tages ‚zufällig' mit ihm auf weltanschauliche Fragen zu sprechen komme, erscheint mir zunächst nicht durchaus als verständlicher Zusammenhang. Aber wenn ich nach Jahren mein Leben überdenke, dann wird mir klar, daß jenes Gespräch von entscheidendem Einfluß auf mich war, viel ‚wesentlicher' vielleicht als mein ganzes Studium. (...) Und je öfter mir so etwas begegnet, desto lebendiger wird in mir die Glaubensüberzeugung, daß es – von Gott her gesehen – keinen *Zufall* gibt, daß mein ganzes Leben (...) vor Gottes allsehendem Auge ein vollendeter Sinnzusammenhang ist" (Endliches und ewiges Sein, 109f.). Edith Stein hat dem Versuch widerstanden, in Theorie eine (ideologisch) heile Welt zu entwerfen. Denn mit unseren Fragen kommen wir niemals zu Ende und alle Entwürfe überholen sich. Indem wir leben, glauben wir. Glaube ist für Edith Stein kein intellektueller Akt, sondern eine Weise zu leben. Den Christen schärft sie daher ein, nicht in erster Line „dogmenfest, sondern gläubig zu sein" (Welt und Person. Werke VI, S. 190). An etwas glauben heißt für Edith Stein, sich in jeder Lage so zu verhalten, wie man sich verhalten muß, wenn es das, woran man glaubt, wirklich gibt. Diesen Weg ist sie konsequent zu Ende gegangen.

Vor diesem Hintergrund stellt Edith Steins Denken einen – bei allem Zeitbedingten in ihrem Leben und Werk – zukunftsweisenden Entwurf dar: Nicht nur, weil sie versucht hat, Judentum und Christentum zu versöhnen, sondern auch weil ihr Weg von der Erkenntnis ausgeht, daß eine konsequente Praxis der Gewaltlosigkeit und Versöhnung eine Umformung des Bewußtseins bis in seine innersten Wurzeln zur Voraussetzung haben muß. Diesen Weg aber entdeckt Edith Stein in den eigenen Leid- und Differenzerfahrungen, die ihr Leben geprägt haben: Die Differenz zwischen Mannsein und Frausein, zwischen dem Ich und den Anderen, zwischen Welt und Transzendenz.

Die *Geschlechterdifferenz*: Edith Stein hat diese Differenz seit ihrer Pubertät sehr bewußt erlebt. Sie hat das Elternhaus verlassen und die Schule abgebrochen, um bei ihrer Schwester Else, deren Mann Gynäkologe in Hamburg war, ihr „Puppenstadium" – wie sie die Verwandlung des Mädchens zur Frau nannte – bewußt zu durchleben.
Was sie dabei entdeckte – und selbst erlitt – waren die Verzeichnungen des Weiblichen in den tradierten Rollenbildern der wilhelminischen Gesellschaft. Die Frau fungierte großenteils als Gebärerin, Erzieherin, Haushaltsverwalterin, Heiratsgut, Zierde des Mannes. An solchen z. T. gewaltsamen Männerfixierungen erlebte Edith Stein die kulturelle Bedingtheit einer Geschlechterrolle, bis hinein in den akademischen Kreis der Universität und den Klerikalismus der Kirche. In „Die Frau. Ihre Aufgabe in Natur und Gnade" beklagt Edith Stein beispielsweise, daß kirchenrechtlich „zweifellos von einer Gleichstellung der Frau mit dem Mann nicht die Rede sein (kann), da sie von allen geweihten Ämtern der Kirche ausgeschlossen ist" (Werke V, S. 106).

Ein neuer Umgang der Geschlechter miteinander

Bei einem Referat auf den Salzburger Hochschulwochen im Jahr 1930 forderte Stein die Männer zu einer aktiveren Auseinandersetzung mit ihrer Rolle und ihrem Eigenwert auf. Nur so ließen sich Vorurteile aufdecken, das Gewaltpotentiale im Umgang der Geschlechter, die Entartungen der männlichen Eigenart in unbedacht übernommenen gesellschaftlichen Rollen korrigieren. Den Frauen empfahl Edith Stein eine sachliche Berufstätigkeit, um etwa den hysterischen Neigungen der unbeschäftigten Frau höherer Kreise zu entgehen. In mehreren Vorträgen zwischen 1928 und 1932 forderte sie einen neuen Stil und neue Wege im Umgang der Geschlechter miteinander.
So forderte sie, Freiräume zu schaffen zur Selbsterfahrung der Geschlechter: Jedes Geschlecht habe eine Grundbestimmung durch seine biologische Ausstattung, doch gerade die Rollenzuschreibungen haben eine gewisse geschichtliche Variationsbreite und Gestaltungsmöglichkeit. Es bleibt daher der biologischen Determination gegenüber stets ein Raum der Freiheit und Selbstbestimmung der Geschlechter. Die Räume dazu müssen politisch erkämpft werden.

In den zwanziger Jahren forderte sie auch in der Erziehung, nachdem sie im Studium für die Koedukation eingetreten war, Freiräume weiblicher Selbsterfahrung. Die Mädchen- und Lehrerinnenschulen, an denen sie unterrichtete, boten ihr dazu die ideale Gelegenheit. Noch bevor sie als Referentin für Frauenfragen bekannt wurde, nutzte sie den Schulunterricht – sie war v.a. Lehrerin für Deutsch –, um die Heranwachsenden mit den Frauenbildern der (Literatur-)Geschichte zu konfrontieren und, nachdem die Gleichstellung zumindest rechtlich erreicht war, die Frage nach dem Eigenwert der Frau voranzubringen.
Für einen neuen Umgang der Geschlechter miteinander bedarf es für Edith Stein aber auch eines neuen gesellschaft-

lichen Bewußtsein für den Eigenwert der Frau: In der Geschichte der abendländischen Kultur sieht sie die Männerrolle hauptsächlich bestimmt durch die Macht über die politischen und wirtschaftlichen Prozesse, durch die Fixierung auf Funktionalität, Herstellung und technischer Rationalität. Der Frau eigne dagegen ein Blick für die Vielfalt des Individuellen und ein natürlicher Drang zu Ganzheit und Geschlossenheit; Frauen besäßen von Natur aus ein Interesse am anderen und eine höhere soziale und ethisch-religiöse Kompetenz als Männer. Sie vertritt daher die These, „daß die frei entfaltete und recht gebildete weibliche Natur fähig sei zu einer eigenen Kulturleistung, zu einer Leistung, nach der unsere Zeit verlangt, weil sie geeignet ist, die offen zu Tage liegenden Schäden der männlichen abendländischen Kultur auszugleichen" (Werke V, S. 113 f.).
An den Frauenbildern des Sozialismus ihrer Zeit kritisierte sie in diesem Zusammenhang die Neigung zu Libertinismus als Anpassung der Frau an Männerphantasien. Weil eine Beschränkung auf den männlich-rationalen Stil eine Verarmung der Berufswelt darstellt, forderte Edith Stein die freie Berufstätigkeit der Frau.

Auch in kirchlichen Kreisen beklagte Edith Stein ein Gleichstellungsdefizit und plädierte für eine aktivere Rolle der Frauen in der Kirche; schon Anfang der dreißiger Jahre diskutierte sie im privaten Kreis wie in der Öffentlichkeit die Möglichkeit, religiös-caritativer Tätigkeit von Frauen wieder den Charakter eines geweihten Amtes zu geben: Ob dies der erste Schritt auf dem Weg zum Priestertum der Frau wäre, sei die Frage. Dogmatisch scheine nichts im Wege zu stehen, was es der Kirche verbieten könnte, eine solche bislang unerhörte Neuerung durchzuführen. Sie habe aber das *Gefühl* – Edith Stein vermeidet es von einem verstandesmäßigen Argument zu sprechen –, daß Jesus „zu seinen amtlichen Stellvertretern auf Erden nur Männer einsetzen wollte" (Werke V, S. 43).

Die Erfahrung verweigerter Anerkennung

Die Differenz der Geschlechter scheint Edith Stein zwar keinesfall unüberwindbar, jedoch sieht sie in der Interaktion der Geschlechter selbst eine ausgezeichnete Möglichkeit der Erfahrung von Grenze, des Aushaltens von Fremdheit und der Erfahrung der Erweiterung und Ergänzung der eigenen Möglichkeiten durch die frei hervortretenden Möglichkeiten des anderen. Das Ziel dieser Interaktion ist ein integriertes Menschentum, indem weibliche und männliche Möglichkeiten einander bereichern. In Jesus Christus steht Edith Stein die Erfahrung solcher Wesensmöglichkeit ungeteilten und ganzen Menschseins selbst vor Augen. In seiner Haltung zu Frauen sei eine Souveränität erkennbar, die sich über patriarchale Einebnungsversuche hinwegsetzt. „Hat der Herr jemals einen Unterschied zwischen Männern und Frauen gemacht?", gibt Edith Stein all jenen Theologen und amtlichen Vertretern der Kirche zu bedenken, die „eine Betätigung der Frau außerhalb des Hauses gar nicht in Betracht" ziehen (Werke V, 107 f.).
Eine weitere grundlegende Differenzerfahrung, die das Leben und Denken Edith Steins geprägt hat, ist die zwischen dem Ich und dem Anderen, die Erfahrung von Leid erzeugender Schuld und Gewalt. Bereits in jungen Jahren erkannte Edith Stein, daß das, was von außen (durch Gesellschaft, Familie u. a. vermittelt) an Informationen, Anregungen und Kenntnissen an jeden Menschen herangetragen wird, von jedem anders wahrgenommen, verarbeitet und gewichtet werden kann. Jedes Ich ist daher einerseits etwas vollkommen Eigenes, andererseits aber mit seiner Identität vom anderen abhängig und an dessen Wohlwollen ausgeliefert. Zu dieser Erfahrung des Ausgeliefertseins der eigenen Identität an den anderen zählte Edith Stein auch die Erfahrung von Gewalt und die Erfahrung verweigerter Anerkennung, die dem anderen seine Freiheit versperrt und schuldig bleibt. Jeder Mensch kann so am anderen schuldig werden.

Für die Erfahrung von Gewalt und personaler Anerkennung gibt es bereits in der frühkindlichen Vita Edith Steins Schlüsselerlebnisse: Die Familie war stolz auf ihre außerordentlichen Leistungen, aber an ihren eigenen Erfahrungen war man nicht interessiert; das wurde als Kindergeschwätz abgetan. Edith Stein empfand diese Verweigerung als Demütigung; man erkennt *etwas* an ihr an, ihr *selbst* mit ihrem eigenen wird die Anerkennung verweigert. Diese tiefe Verwundung zeigte sie nach außen dadurch, daß sie künftig über ihre eigenen Erfahrungen schwieg und ihre Mitteilungen ins Schriftliche verlagerte. Für Mutter und Geschwister wurde sie zu einem Buch mit „sieben Siegeln".
Eine zweite frühkindliche prägende Erfahrung ist das Erlebnis der Ohnmacht gegenüber der Gewalt, die anderen widerfährt und der Schrei nach Gerechtigkeit im eigenen Gewissen. In Kriminalgeschichten, die der Mutter, bei der Edith die ersten sechs Jahre schlief – als Bettlektüre vorgelesen wurden, litt sie mit den Opfern; durchlitt deren Ohnmacht und ihr Ausgeliefertsein an die Gewalt. Angstträume und heftige Fieberphantasien waren die Folge. Im Schrei entlud sich der innere Kampf. „Schlagt doch der Elisabeth den Kopf ab!" (F 49), schrie sie in einem Angsttraum immer wieder, als sie aus Schillers „Maria Stuart" von der ungerechten Verurteilung Marias durch Elisabeth I. hörte. Erst wenn die mit dem inneren Leiden verbundene innere Anspannung und Überreizung sich in Fieberphantasien Luft machte und zur Mitteilung kam, konnte die Familie etwas von ihrem Feingefühl und ihrer äußerst aktiven inneren Welt ahnen. „Im Delirium sprach ich dann aus, was mich innerlich beschäftigte" (F 49).

Überdies empfand Edith Stein die Aggressionen, die einige ihrer Geschwister im Umgang miteinander an den Tag legten, als würdelos. Solche Umgangsformen fürchtet sie, denn sie treiben den Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt weiter, führen zu immer tieferer Schuldverstrickung, zu Vertrauensverlust und Festlegungen, die letztlich den Vollzug der eigenen Freiheit lähmen. Die Flucht in den Alkoholis-

mus, wie sie ihn bei Angestellten der Mutter erlebte, wurde ebenfalls als Quelle neuer Gewalt (gegenüber Familie und Frau) und als Verlust der personalen Würde erlebt.
Auch diese Erfahrungen ließen sie verstummen, ließen sie aber auch die eigene Würde erfahren. Da die Übermacht des anderen und die Erfahrung der eigenen Ohnmacht von außen eine Konfliktbewältigung unmöglich zu machen scheint, wird der Konflikt zunächst ins Innere verlagert. Hier liegt auch eine der Wurzeln für Steins Drang zur Kontemplation, aus dem ihr im späteren Leben die Kraft zum Handeln zuströmte.

Die Sammlung im Gebet des Schweigens

Die Erfahrung der Begrenzung und Gewalt durch den anderen, die Erfahrung verweigerter Freiheit und eigener Ausweglosigkeit werfen das Ich auf sich selbst zurück. Sie führen zum Verstummen; aber das Verstummen wird ihr zum Wendepunkt der Ohnmacht. Denn im Verstummen tritt das Ich nämlich aus allem, was es bestimmt, heraus. Das Ich kann wieder zu sich selbst kommen und wieder Kraft schöpfen. „Die Entschlüsse stiegen aus einer mir selbst unbekannten Tiefe hervor. Ich konnte nicht handeln, solange kein innerer Antrieb vorhanden war", schreibt Edith Stein in ihrer Autobiographie „Aus dem Leben einer jüdischen Familie" (Werke VII, S. 124). Hier handelt nicht mehr das bewußte Ich.
Wenn das Ich, das im Verstummen oder in der Verzweiflung ans Ende seiner Möglichkeiten gekommen ist, wieder neue Kraft erhält, dann nur, wenn es eine Seinsmitteilung jenseits der eigenen Ichquelle gibt. „In dem Gefühl der Geborgenheit, das uns oft gerade in ‚verzweifelter' Lage ergreift, wenn unser Verstand keinen möglichen Ausweg mehr sieht und wenn wir auf der ganzen Welt keinen Menschen mehr wissen, der den Willen oder die Macht hätte, uns zu raten und zu helfen: in diesem Gefühl der Geborgenheit werden wir uns der Existenz einer geistigen Macht inne, die keine äußere Erfahrung lehrt" (In: Einführung in die Philosophie. Werke XIII, S. 194 f.).

Man kann dies das *mystische* Moment in der Lebenserfahrung Edith Steins – und in der Erfahrung überhaupt – nennen. Als „Gebet des Schweigens", das Edith Stein von Teresa von Avila lernte, wurde es ihr zum Ausgangspunkt, die Leiderfahrungen des Alltags zu bewältigen. Die Sammlung, die im Gebet des Schweigens geschieht, läßt das Seiende los und gibt es frei in die Weite seines Seins vor der Erschaffung durch den menschlichen Willen. Und wenn das Ich dabei vor dem letzten Akt nicht zurückschreckt und sich selbst mit all seinen Bildern und Maßstäben im Schweigen losläßt, dann fällt es mit aller Welt in den namenlosen Abgrund über alle Welt hinaus. Dies ist die äußerste Freiheit, die der Mensch – im Gebet – von sich her erreichen kann. Das Gebet ist für Edith Stein daher, „die höchste Leistung, deren der Menschengeist fähig ist" (In: Verborgenes Leben. Werke XI, S. 52). Es ist die Erfahrung einer abgründigen Weite der Unendlichkeit des Geheimnisses; eines Lebens, das alles trägt und gewährt. Dieses Leben jenseits der Ich-Aktivität schenkt Kraft in der Ohnmacht. Es macht Mut, es spricht lautlos und doch vernehmbar: Du bist gewollt, du darfst sein; hab Mut, fang neu an! Wo solches geschieht, wo der Mensch in seiner inneren Freiheit dieser Berührung inne wird und Güte erfährt, da kommt das eigene ohnmächtige Leben wieder in Bewegung. Und so geht die Bewegung von innen wieder nach außen ins Handeln. Der Blick auf den anderen ist jetzt verwandelt. Er lebt aus einer Erfahrung von Freiheit und Einheit, die erst dann ganz wirklich geworden ist, wenn jede endliche Freiheit daran teilhat.

Der Weg in die Praxis der Alltagswelt und in die Politik beginnt bei Edith Stein mit der Bitte um Versöhnung und der Bitte um Befreiung von eigener Schuld, damit die Enge unseres Blicks für die Wahrnehmung des anderen weit werde; so weit schließlich, um ihn die Güte erfahren zu lassen, die einem selbst im Schweigen begegnet ist.
Dieser Weg führte Edith Stein weiter zur Einsicht, daß ein Leben für den anderen mit der Bitte für den anderen beginnt, daß er nicht schuldig werde. Dies ist das erste und jedem unerläßliche Tat, damit der andere eine Erfahrung von Freiheit und Liebe mache, die seinen Haß überwinden hilft. Ganz nüchtern und konsequent schreibt Edith Stein daher: „Bedenkt man..., daß jeder die Möglichkeit hat, durch sein Gebet dem anderen die Gnade zu erwirken, so erscheint er mitverantwortlich für jeden, der noch nicht im Stande der Gnade ist, und mitschuldig an jeder Schuld, die ein anderer auf sich ladet" (Werke VI, S. 168).
Dieser Weg führt schließlich in die Bitte an Gott und zur Aufforderung an sich selbst, anderen selbst aktiv – bis hin zur Stellvertretung – beizustehen, um aus dem Schuldkreislauf und Gewaltkreislauf herauszukommen. Dadurch versucht der Bittende „nur gut zu machen, was er zuvor durch sein Versäumnis dem anderen gegenüber verschuldet hat" (VI, S. 168). Jedes Handeln, jeder Dialog der auf Versöhnung zielt, beginnt für Edith Stein stets mit einer Umformung des Bewußtseins auf eine Weite und Güte hin, die jenseits der Sprache und jeglicher Vorstellungen liegt.

Die Erfahrung der Nähe Gottes läßt sich für Edith Stein weder inszenieren noch erzwingen. Sie erfordert von Menschen und von den Religionen stets neu die Bereitschaft alle Bilder von Gott loszulassen, zu hören, bis Gott rede, zu warten, bis Gott komme. Der Gotteserfahrung, aus der Edith Stein lebt, erscheint Gott niemals nur als der Gewesene, einst Gekommene, sondern in erster Linie als der stets Kommende, der immer wieder in die Ohnmacht der Welt kommende Gott.
Wer wie Edith Stein diesen Weg – im Spätwerk mit Bezug auf Johannes vom Kreuz – konsequent gehen will, muß bereit sein, sich in eine „Nacht der Sinne" führen lassen, wo die liebgewonnenen Gewohnheiten (auch das Sinnliche am Gebet) keinen Halt mehr bieten. Er muß sich hineinführen lassen in eine „Nacht des Verstandes", die alle Denkkonstruktionen (auch über Gott) entlarvt und alle Denk- und Heilsgewißheiten der Verstandes- und Schöpfungsordnung

überholt. Und schließlich muß er sich hineinführen lassen in eine „Nacht des Glaubens", in der man die eigene Maßstäblichkeit verliert und in diesem Verlieren seiner selbst bereit wird, sich mit seiner Freiheit auf die Bewegung einer anderen Freiheit einzulassen. Dies ist die eigentliche via crucis, die sich selbst für den anderen „Gottes Hand zur Kreuzigung ausliefert" (In: Kreuzeswissenschaft. Werke I, S. 261).

Für Johannes, der von seinen eigenen Ordensangehörigen verschleppt und mißhandelt wird, und für Edith Stein, die die Gewalt der Nazidiktatur gegenüber anderen Völkern und Rassen sowie Andersdenkenden erlebt, ist der leidende und versöhnende Gottesknecht die Personalisierung und das Zeugnis dieser Sehnsucht nach Einheit. Der Gekreuzigte ist beides: Bild äußerster Differenzerfahrung und Bild der Befreiung und Erlösung. Das Kreuz ist ein paradoxes Zeichen, denn mit dem Tod des Gewaltlosen enthüllt sich eine innere Freiheit, die durch keine äußere Gewalt zerstört werden kann. Sie weist auf eine Quelle des Lebens und der Kraft jenseits der Erscheinungen. So zeigt sich Edith Stein überzeugt, daß der Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt durchbrechbar ist. Wenn die Kirche Edith Stein heilig spricht, dann erkennt sie damit an, daß Edith Stein die Gnade zuteil wurde, diesen Weg konsequent bis zu Ende zu gehen.

Manche Äußerungen Edith Steins – besser sollte man sagen: die Interpretation derselben – haben in der Vergangenheit das Bemühen der Versöhnung in Edith Steins Leben und den jüdisch-christlichen Dialog über Edith Stein in sachlich unangemessener Weise schwer belastet. Große Verständnisschwierigkeiten bereitete besonders eine Stelle aus ihrem Testament vom 9. Juni 1939. Dort spricht sie davon, ihr Leben geben zu wollen unter anderem „zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes und damit der Herr von den Seinen aufgenommen werde und sein Reich komme in Herrlichkeit" bereitet. Den Ausdruck „Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes" findet man aber sonst bei Edith Stein nicht.

Eine Brücke der Versöhnung zwischen Juden und Christen?

Dies hat zu der Vermutung geführt, Edith Stein spreche hier die Sprache – und Denkweise der vorkonziliaren katholischen Kirche und ihres missionarischen Triumphalismus. Diese Interpretation steht aber quer zu den meisten Äußerungen Edith Steins. Nirgends hat sie behauptet, die Juden hätten nur dann ihren historischen Auftrag erfüllt, wenn sie

Greift Gott in Welt und Geschichte ein?

Handelt Gott aktiv in der Welt? Die modernen Naturwissenschaften lassen ihm dafür scheinbar keinen Raum mehr. Der international anerkannte Theologe und Biochemiker Arthur Peacocke entwirft jedoch ein Modell für Gottes Handeln in der Welt, das sich in die Erkenntnisse der Wissenschaftler einfügt. Seine „Von-oben-nach-unten-Kausalität" löste in Fachkreisen intensive Diskussionen aus. Nun endlich ist sein Hauptwerk auch für den deutschen Sprachraum zugänglich. Eine überzeugende Antwort auf eine der zentralsten Fragen der Theologie!

Arthur Peacocke
Gottes Wirken in der Welt
Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften
1998. 216 Seiten, kart.
DM 46,– / ÖS 336,– / SFr 43,70
ISBN 3-7867-2131-9



Matthias-Grünewald-Verlag · Postfach 3080 · 55020 Mainz

getaufte Katholiken würden. Sie dagegen hat mehrfach davon gesprochen, daß Gottes Barmherzigkeit viele Wege kenne. „Es hat mir immer sehr ferngelegen zu denken, daß Gottes Barmherzigkeit sich an die Grenzen der sichtbaren Kirche binde. Gott ist die Wahrheit und wer die Wahrheit sucht, sucht Gott, ob er es weiß oder nicht", schrieb sie an *Adelgundis Jaegerschmid* im März 1938.

In den Jahren vor Abfassung ihres Testaments hat sie sowohl den Weg ihrer Mutter (den jüdischen Glauben) als auch den Weg Husserls (die philosophische Suche nach Wahrheit) als Weg zu Gott bezeichnet und ausdrücklich anerkannt. In ihrem Testament steht an erster Stelle der Aufruf an die Christen, durch ihre Lebensführung und ihr stellvertretendes Mitleiden, andere zu überzeugen. Das ist gut teresianisch und gut paulinisch. Im Kontext des Kapitels über die Errettung ganz Israels sagt Paulus den Christen: „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst" (Röm 12,1). Und in diesem Rahmen steht dann auch die Bitte.

Man kann diese Bitte um die Sühne für den „Unglauben der Juden" und deren Weg zum Herrn daher auch als eine Bitte für das jüdische Volk, um die Kraft im Leiden, um das jüdische Glaubenszeugnis angesichts der Gewalt und der Verfolgung lesen. Und man wird dann auch sagen müssen, daß Edith Stein sich mit Paulus sehr wohl bewußt war, daß für Christen, eine Vollendung der Welt nicht ohne die jüdischen Schwestern und Brüder, die Gott zuerst berufen hat, denkbar ist „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt" (Röm 11, 29).

Andreas Uwe Müller

Alte Kirche heute

Standortbestimmung einer theologischen Disziplin

Der Rückgriff auf den Ursprung ist für Theologie und Kirche wesentlich. In besonderer Weise gehört die kritische Auseinandersetzung mit den Anfängen der christlichen Gemeinden und ihrer Lehrentwicklung zum unverzichtbaren Wesen verantworteter Theologie. Über Relevanz und Perspektiven kirchengeschichtlichen Arbeitens angesichts von Sparzwängen und einer Krise der Theologie diskutierten deutschsprachige Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler bei der jährlichen Tagung des „Arbeitskreises Patristik" in München-Fürstenried. Stephan Ch. Kessler SJ, derzeit Assistent am Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte und Patrologie in Freiburg, faßt die Ergebnisse zusammen.

Geschichte und Religion gehören zusammen. Neben der dem Menschen eigenen historischen Neugier steckt implizit auch ein theologisches Motiv in der Frage nach dem Beginn des Ganzen. In der Antike birgt die Erforschung des Anfangs immer ein religiöses Moment. Ein theologisches Verständnis von Geschichte belegen noch Mythos und Bibel, nach denen Mensch und Kosmos in der Gottheit ihren Ursprung haben, während die Moderne heilige und profane Historie strikt voneinander trennt.

Da im jüdisch-christlichen Kontext Offenbarung in und als Geschichte erging und sich aus dieser Vorgabe das Konzept „Heilsgeschichte" entwickelt hat, kann es letztlich keine christliche Theologie ohne historisches Fragen geben. Glaube und Kirche sind definitiv geschichtliche Größen: Sie gründen in dem Glauben an das in Raum und Zeit ergangene Wort und Handeln Gottes. Deshalb ist und bleibt historisches Argumentieren für jede Theologie grundlegend und wesentlich. Von daher bildet Kirchengeschichte ein unerläßliches Strukturmoment christlich theologischen Arbeitens in den verschiedenen Aspekten biblisch-exegetischer, systematischer und praktischer Fragestellungen.

Im Bereich der theologischen Forschung als akademisch-universitärer Wissenschaft widmet sich das Fach *Alte Kirchengeschichte* mit dem anerkannten Instrumentarium der historischen Methode den außerbiblischen Zeugnissen der frühen Christenheit. Die innere und äußere Entwicklung der Lehre und der Organisation des christlichen Glaubensweges in Auseinandersetzung mit und in Angleichung an die heidnisch-antike Umwelt bilden den Forschungsgegenstand dieser Disziplin. Die zeitliche Dauer der als „Alte Kirche" bezeichneten Epoche umfaßt die Geschichte des Christentums von der missionarischen Ausbreitung nach der paulinischen Völkerpredigt bis zum Ausgang der Antike, der durch den politischen und geistigen Zerfall des Römischen Reichs, den Übergang zur Welt des Mittelalters und den Aufstieg des Islams markiert wird. Das *Imperium Romanum* bildet für die Alte Kirchengeschichte den geographischen, politischen, sozialen und weitgehend auch sprachlichen Rahmen, der die Ausbreitung und die institutionelle wie auch die religiös-dogmatische Entwicklung des Christentums entscheidend beeinflußt hat.

Aus inhaltlichen und zeitlichen Gründen wird der Alten

Kirchengeschichte im akademischen Bereich meist die literaturwissenschaftlich-philologische Väterkunde der *Patrologie* zugeordnet. Dieser Teildisziplin fällt die Aufgabe zu, die außerbiblischen literarischen Leistungen der christlichen Autoren zu erforschen, darzustellen und zu bewerten. Nach der traditionellen Definition wurden nur die rechtgläubigen Autoritäten des christlichen Glaubens als „Kirchenväter" bezeichnet. Da diese Grenzziehung zwischen heterodoxer und orthodoxer Theologie schwierig und dazu unhistorisch ist, wird sie in der gegenwärtigen Forschung nicht praktiziert. Autoren wie z. B. *Tertullian* (um 160 – nach 220) oder *Origenes* (um 185–253/54) bleiben für die umfassende Kenntnis der theologischen Entwicklung auch als ‚kirchliche Dissidenten' unerläßlich.

Die moderne Kirchengeschichte beachtet immer auch die kirchenkritische Religiosität und die außerkirchliche Wirkungsgeschichte des Christlichen; denn die als „eine, heilige, katholische und apostolische" geglaubte Kirche existiert historisch immer nur in konfessioneller Konkurrenz und religiöser Pluralität. Das Fach Patrologie stellt im Anschluß an die neutestamentliche Exegese eine literatur- und sprachwissenschaftliche Disziplin des frühchristlichen Schrifttums dar, das einerseits die systematische Reflexion des Glaubens sichert und ergänzt, während es auf der anderen Seite die Literaturgeschichte der klassischen Antike fortschreibt. Als Geschichtswissenschaft innerhalb der Theologie benutzen Alte Kirchengeschichte und Patrologie analog zur profanen Historiographie für ihre Arbeit mit den verschiedenartigen Quellen und Zeugnissen des Altertums die historisch-kritische Methode, wie sie seit der Aufklärung entwickelt und weiter entfaltet wurde.

Historische Forschung muß sich rechtfertigen

Obgleich spätestens seit dem Beginn der Neuzeit methodisch als unhintergehbare Tatsache feststeht, daß verantwortete Theologie ohne historisches Arbeiten nicht auskommen kann, sind Position und Bedeutung der kirchengeschichtlichen Disziplin in ihrer kritischen Funktion innerhalb des Fachs Theologie bis heute wissenschaftstheoretisch wenig geklärt (*S. Stork*, Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945, Hamburg 1993). In Zeiten innerer und äußerer Krise muß sich der Luxus historischer Forschung – auch in der theologischen Wissenschaft – rechtfertigen. Angesichts einer weltweiten Säkularisierung sind Theologie und Kirchen heute von außen durch eine Verdunstung des Glaubens und von innen durch eine Tendenz zur unhistorischen Fundamentalisierung herausgefordert.
Dazu kommen derzeit im universitätspolitischen Kontext aus Einsparungsgründen die Zwänge zur Reduktion des theologischen Fächerkanons bzw. die überzogenen Erwartungen von direkter Verwertbarkeit und praktischer Relevanz an eine wissenschaftliche Disziplin (vgl. *A. Beutel*: Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94 [1997] 84–110). Deshalb stellt sich die Frage, ob zur Lösung der anstehenden Fragen und der globalen Probleme von Theologie und Kirche Kirchengeschichte gebraucht wird, gar die Geschichte der Alten Kirche und die Lehre der Kirchenväter?
Gebraucht wurde die Geschichte der Alten Kirche und der Väter in der Vergangenheit immer in Zeiten des *Übergangs* und der *Neuorientierung*. Deshalb findet sich in vielen Handbüchern auf die Frage nach dem Beginn kirchengeschichtlicher Forschung der Hinweis auf das 16. Jahrhundert als der Epoche der Konfessionalisierung. Diese Position ist jedoch einseitig, auch wenn in den reformatorischen Auseinandersetzungen um den rechten Glauben der Traditionsbeweis und der „Konsens der Väter" eine besondere Bedeutung gewonnen haben. Der Rückgriff auf die Tradition ist keine Erfindung des Zeitalters der Renaissance, das in humanistischer Begeisterung gerade antike Quellen gerne zu Autoritäten erhob. Die geschichtliche Perspektive gehört von Anfang an zum Wesen jüdisch-christlicher Theologie.

Von der Apostelgeschichte bis zu Mignes Patrologie

Die früheste christliche Schrift, die bereits in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts mit einem ausdrücklich historischen Interesse die Geschichte der Entwicklung der nachösterlichen Gemeinde nachzeichnet, ist die *Apostelgeschichte*. Der Autor dieses biblischen Buches will durch den „kirchengeschichtlichen" Rückblick die Kontinuität der jeweiligen Gegenwart mit dem Charisma des Ursprungs unterstreichen. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts legt der gelehrte Bischof *Eusebius von Caesarea* in Palästina eine erste umfassende Darstellung der Geschichte der Kirche vor und wurde durch diese bedeutende Quellenschrift der vorkonstantinischen Zeit zum „Vater der Kirchengeschichte" als literarischem Genus. Erstmals finden wir in der theologischen Argumentation der Schrift „Über den Heiligen Geist" des *Basilius von Caesarea* (330–379) nach den biblischen Belegen eine Liste mit Zitaten „von in der Kirche berühmten Männern" im Sinne eines ‚Väterbeweises' (*H. J. Sieben*: Fontes Christiani 12 [1993] 292–311). Diese historische Grundlegung bleibt für die weitere Theologiegeschichte bestimmend und gestaltend.
Zu Beginn der Neuzeit wurde *Erasmus von Rotterdam* zu einem wichtigen Initiator patristischer Wissenschaft im modernen Sinn, während die Kirchengeschichte in den Streitigkeiten infolge der Reformation vor allem apologetisch zur Unterstützung der je eigenen Position ge- und mißbraucht wurde. Erst das neue wissenschaftliche Interesse an der Geschichte des Christlichen und die qualifizierten Veröffentli-

chungen der benediktinischen bzw. jesuitischen Gelehrtengruppen der Mauriner und Bollandisten haben im 17. und 18. Jahrhundert die Kirchengeschichtsschreibung wieder aufgewertet. Viele dieser Ergebnisse hat der geschickte Verleger *Jacques-Paul Migne* in seiner monumentalen Patrologie verwertet (*Patrologiae cursus completus. Series graeca et latina*, Paris 1841–1866; zusammen 382 Bände!).
Das 19. Jahrhundert brachte durch die Fortschritte in den Literatur- und Geschichtswissenschaften einen großen Aufschwung kirchengeschichtlichen Arbeitens mit sich. Dazu kamen zahlreiche Dokumentenfunde der orientalischen Traditionen und archäologische Entdeckungen, die viele Vorstellungen von den Alten Kirche revidierten (zum Stand der Christlichen Archäologie vgl. den aktuellen Forschungsbericht: *R. Warland*, Von der Christlichen Archäologie zur Spätantiken Archäologie, in: Zeitschrift für antikes Christentum 2 [1998] 3–15).

Die Wissenschaft des zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts hat die Frage nach der Bedeutung und der theologischen Funktion der Kirchengeschichte vor allem *pragmatisch* gelöst. Mit exemplarischem Forschergeist wurden gerade in der ersten Hälfte des Saeculum bedeutende kritische Textausgaben altkirchlicher Literatur und richtungsweisende kirchenhistorische Standardwerke erarbeitet. Namen von Herausgebern und Autoren wurden zum Programm: *A. von Harnack*, *O. Bardenhewer* oder *F. J. Dölger* stehen im deutschen Sprachraum neben anderen für die Klassiker in der Erforschung des reichen Beziehungsgeflechts zwischen Antike und Christentum.
Als ein renommiertes Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt dokumentieren die bisher erschienenen 17 Bände des „Reallexikon für Antike und Christentum" (Stuttgart 1950 ff.) auf einer breiten Ebene, daß Christentum immer auch ein Stück Antike bedeutet. Die beiden klassischen patristischen Editionsreihen des Wiener- bzw. des Berliner Kirchenvätercorpus erschließen den Reichtum der altkirchlichen Literatur (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1860 ff.; Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Berlin 1897 ff.).

Viele wichtige Texte und oft verborgene Schätze der altkirchlichen Tradition wurden und werden in verläßlicher Form durch diese Editionsreihen zugänglich gemacht. Dazu kamen die drei Auflagen der Übersetzungsreihe „Bibliothek der Kirchenväter" (Kempten/München 1869–1938), die viele Quellentexte der frühen Kirche erstmals in deutscher Sprache präsentierte. Ferner sind bedeutende Handbücher bzw. Nachschlagewerke zu nennen, die in vielen Auflagen und Übersetzungen in verschiedene Sprachen kirchengeschichtliches Lehren und Lernen weltweit geprägt haben: Für ein Jahrhundert war v. a. im katholischen Bereich die zuletzt dreibändige Kirchengeschichte von *K. Bihlmeyer* und *H. Tüchle* ein internationales Standardwerk kirchen- und theologiegschichtlicher Information (Kirchengeschichte, [UTB 1919] Stuttgart [19]1996) dazu kommt das bis heute nicht überholte patristische Handbuch von *B. Altaner* und *A. Stuiber*, das katalogartig über Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter informiert (Patrologie, Freiburg [9]1993 = unveränderte Nachdruck der zuletzt 1978 bibliographisch auf den neuesten Stand gebrachten Ausgabe von 1966).

Im internationalen Kontext haben Wissenschaftler wie *H.-I. Marrou*, *J. Daniélou*, *M. Pellegrino* oder *H. Chadwick* mit ihren Werken grundlegende Einsichten über das Christentum in der religiösen und kulturellen Welt des klassischen Altertums vermittelt. Ihre, aber auch andere kirchen- und literaturgeschichtliche Monographien und Nachschlagewerke haben nicht nur Wissenschafts-, sondern auch Theologiegeschichte geschrieben. Sie führten zu einer neuen Wertung und Bewertung der christlichen Tradition. So war die Rückbesinnung auf die theologischen Leistungen der Väterzeit durch die von *H. de Lubac* u. a. in Lyon begründete und bis heute äußerst produktive Textreihe „Sources Chrétiennes" (originalsprachig-französisch, Paris 1941 ff.; 1998 über 430 Bände!) eine inspirierende Kraft für die Neuansätze der sog. „Nouvelle Théologie".
Theologische und kirchenpolitische Nachwirkungen der patristischen Grundlagenstudien lassen sich auch bei den Brüdern *H.* und *K. Rahner* erkennen, die der Gestalt der Theologie des 20. Jahrhunderts wesentliche Impulse vermittelt haben. Die Rückbesinnung auf die altkirchlichen Quellen hat besonders im katholischen Milieu dazu geführt, unhistorische Engführungen einer verkrusteten Schultheologie aufzubrechen. Der Impuls zur Erneuerung, der vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausging, ist ohne die vorausgegangene historische und theologische Rückbesinnung auf die Geschichte der frühen Christenheit undenkbar. Durch Kirchengeschichte haben sich Theologie und Kirche in unserem Jahrhundert verändert.

Standardwerke bedürfen der Fortschreibung

Die aktuellen Schwerpunkte der altkirchlich-patristischen Studien lassen sich im deutschen Sprachraum in drei Bereiche gliedern: 1. Die Fortschreibung der international anerkannten Standardwerke auf dem neuesten Stand der Forschung; 2. Akzentsetzende Einzelstudien zu verschiedenen Themen bzw. maßgebliche Monographien und schließlich 3. Neue Initiativen:
1.) Nicht selten haben die zu Standardwerken avancierten deutschsprachigen Nachschlagewerke zur Alten Kirchengeschichte und Patrologie weltweite Anerkennung gefunden; doch bedürfen diese Standardwerke, die größtenteils aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stammen, angesichts des Fortschritts der Wissenschaften der Erneuerung, um weiterhin Zugänge zur Alten Kirche zu gewährleisten. Von den traditionsreichen kirchengeschichtlichen Handbüchern hat der altkirchliche Teil des „*Bihlmeyer-Tüchle*„ in dem vollkommen neu bearbeiteten „Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche" (Paderborn 1997) von *K. S. Frank* (Freiburg)

einen Nachfolger auf dem aktuellen Niveau der Forschung gefunden. Während Frank ein knappes Nachschlagewerk mit verläßlichen Informationen und weiterführenden Hinweisen vorgelegt hat, ist die noch nicht vollständig vorliegende „Kirchengeschichte" aus der Feder von *E. Dassmann* (Bonn) – ein Halbband fehlt noch – mehr für eine durchgehende Lektüre konzipiert ([Studienbücher Theologie 10, 11/1] Stuttgart 1991, 1996).
Der Versuch von *H. R. Drobner* (Paderborn) auf dem Gebiet der altkirchlichen Literaturgeschichte das Nachschlagewerk „Altaner-Stuiber" durch das „Lehrbuch der Patrologie" (Freiburg 1994) zu ersetzen, hat in bezug auf die Vollständigkeit nicht nur Zustimmung gefunden. Umfassende und präzise Information in knappen Artikeln über die Autoren der Väterzeit und die literarischen Gattungen hat sich das bereits länger angekündigte „Lexikon der antiken christlichen Literatur" unter der Herausgeberschaft von *S. Döpp* und *W. Geerlings* (Bochum) zum Ziel gesetzt, dessen Erscheinen jedoch noch aussteht.

2.) Neben den klassischen theologie- und dogmengeschichtlichen Themen der altkirchlichen Forschung im deutschen Sprachraum (z. B. die Studien zur Dogmengeschichte von *C. Andresen* oder die Untersuchungen zur Christologie des im vergangenen Monat verstorbenen *A. Grillmeier* [vgl. ds. Heft, S. 540]) hat sich in neuerer Zeit ein ausgeprägtes Interesse am *patristischen Umgang mit der Bibel* herauskristallisiert. Von Anfang an ist die Bibel gedeutete Schrift und ihre durch antike Auslegungstraditionen bestimmte Interpretation prägte die Entwicklung und Geschichte der Christenheit, was die von *Ch. Kannengiesser* (Notre-Dame/USA) herausgegebene mehrbändige Sammlung „La Bible de tous les temps" (Paris 1984–1989) eindrucksvoll belegt.
Gerade aus dem alttestamentlichen Bereich kommen wichtige Anstöße zur patristischen Exegesegeschichte: Die von *M. Harl* (Paris) redigierte Sammlung zur Geschichte der griechischen Übersetzung des Ersten Testaments, die auch die Aufnahme und Rezeption der Septuaginta in der Alten Kirche berücksichtigt (La Bible d'Alexandrie, Paris 1986 ff.), das von *M. Sæbo* (Oslo) konzipierte exegesegeschichtliche Sammelwerk „The Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation" (Bd. 1/1, Göttingen 1996) oder der dreibändige exegesegeschichtliche Durchblick „Epochen der Bibelauslegung" (München 1990, 1994, 1997) des Alttestamentlers *H. Graf Reventlow* (Bochum). Wichtige „Neuerscheinungen zur Exegese der Kirchenväter" bewertet *B. Studer* (Rom-San Anselmo) in einem Umschaubeitrag (In: Theologische Revue 93 [1997] 91–94).

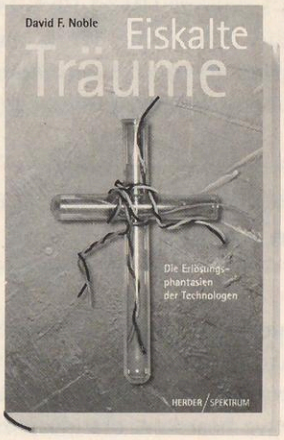
Als Folge der exegesegeschichtlichen Forschungen ist auch ein verstärktes Interesse an der frühchristlichen Verkündigung und Predigt zu beobachten (vgl. *A. Merkt*, Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext, Leiden 1997 bzw. die neue Reihe „A New History of the Sermon", deren erster Band gerade erschienen ist: *M. B. Cunningham – P. Allen* [Hg.], Preacher

Gedanken *freisetzen*



Allan Luks mit Peggy Payne
Der Mehrwert des Guten
Wenn Helfen zur heilenden Kraft wird
304 Seiten, gebunden
ISBN 3-451-26659-8
DM 38,- /öS 277,- /SFr 36.-
Wer anderen hilft, aktiviert eine positive Kraft – auch für sich selbst. Allan Luks liefert hierfür erstmals den auch wissenschaftlichen Nachweis: Helfen ist ein Weg zum erfüllteren und gesünderen Leben.

David F. Noble
Eiskalte Träume
Die Erlösungsphantasien der Technologen
320 Seiten, gebunden
ISBN 3-451-26594-X
DM 44,- /öS 321,- /SFr 42.-
Was bleibt vom Menschen? Das Schaf Dolly scheint erst der Anfang. Noble zeigt: Erlösungswahn und rationales Denken sind eine unheilvolle Allianz eingegangen.





Felipe Fernández-Armesto
Wahrheit
Die Geschichte. Die Feinde. Die Chancen.
288 Seiten, gebunden
ISBN 3-451-26667-9
DM 38,- /öS 277,- /SFr 36.-
„Als Pilatus fragte: ‚Was ist Wahrheit?', wartete er offenkundig nicht auf eine Antwort. Felipe Fernández-Armesto hat genau das Buch geschrieben, das man hätte Pilatus in die Hand drücken sollen."
(Financial Times).

Erhältlich in jeder Buchhandlung oder beim Freiburger Buchversand, Habsburgerstr. 116, 79104 Freiburg, Tel. 0761/2717-328 - Fax 0761/2717-360.

HERDER/SPEKTRUM

and audience, Leiden 1998). Angeregt durch die Gender-Studies hat sich in den letzten Jahren auch ein eigener Forschungsschwerpunkt zur *Rolle der Frau in der Alten Kirche* entwickelt, der neue Perspektiven besonders auf dem Gebiet der Geschichte des Amtes und der Askese eröffnet (*I. Stahlmann*, Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reiches, Berlin 1997).

3.) Unter den Trends und Initiativen ist an erster Stelle die erfolgreiche zweisprachige Übersetzungsreihe „Fontes Christiani" (FC) zu nennen. Seit 1991 sind bereits dreißig Bände von christlichen Quellentexten aus dem Altertum und Mittelalter erschienen. Der originalsprachliche Text wird einer neu erarbeiteten deutschen Übersetzung gegenübergestellt (eine Ausnahme bildet der Verzicht auf den syrischen Originaltext bei *Aphrahats* [um 270 – um 345] Unterweisungen [*P. Bruns*: FC 5.1/2]). Ferner kommentieren Fußnoten den Text und eine qualifizierte Einleitung macht mit dem neuesten Stand der Forschung vertraut. Auf dem weiten Feld der Forschung zu *Augustin von Hippo* (354–430) hat der erste Band des von *C. Mayer* (Gießen) koordinierten „Augustinus-Lexikon" (Basel 1986–1994) zusammen mit dem das gesamte literarische Werk Augustins auf CD-ROM gespeicherten „*Corpus Augustinianum Gissense*" (CAG) die internationale Fachwelt überzeugt.

Rückbindung an die Tradition als Ermöglichung von Freiheit

Angesichts der Tendenz zu Spezialisierung und Differenzierung in den historischen Wissenschaften haben *H. C. Brennecke* (Erlangen) und *C. Markschies* (Jena) Mut und Initiative besessen, die „Zeitschrift für Antikes Christentum – Journal of Ancient Christianity" (ZAC 1 [1997]) als ein schwerpunktmäßig interdisziplinäres Kommunikationsorgan ins Leben zu rufen. Die neue akademische Fachzeitschrift will nach angelsächsischem Vorbild dem Dialog der Alten Kirchengeschichte mit der historischen Religionswissenschaft und der klassischen Altertumswissenschaft bzw. den klassischen Philologien und der fachlichen Diskussion dienen. Daß dieses Angebot zur fachlichen Auseinandersetzung angenommen wurde, zeigen die lebhaften Reaktionen von *A. Lindemann* (Bielefeld) und *G. Schöllgen* (Bonn) auf die von *R. M. Hübner* (München) vorgetragenen „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien" (ZAC 1 [1997] 44–72; 185–194; 2 [1998] 16–25).

Bei aller Verpflichtung gegenüber der historischen Methode ist Kirchengeschichte *genuin theologisch*. Die theologische Perspektive stellt den eigenen Fragehorizont dieser besonderen Geschichtswissenschaft dar. Ein Zugang vom Glauben her ist der Erforschung des frühen Christentums angemessen und der entsprechende Denkrahmen. Das wache Bewußtsein für die Bedeutung des eigenen Standpunktes bei der Rekonstruktion aus geschichtlichen Quellen zeichnet die moderne historische Forschung aus. Berücksichtigt man ferner, daß geschichtliches Wissen immer Einsicht in die historische Bedingtheit gerade auch der eigenen Situation vermittelt, so könnte man kirchengeschichtliche Bildung geradezu als ein Gütezeichen von Theologie betrachten.
Kirchengeschichte lehrt, in Distanz zu treten, sowohl zum Erkenntnisgegenstand als auch zum Erkenntnisprozeß. Sie kann das Bewußtsein für die Geschichtlichkeit von theologischen Entwürfen, christlichen Lebensformen und kirchlichen Strukturen wachhalten und auf den analogen Charakter aller Rede von Gott hinweisen. Die vielgestaltige Breite altkirchlichen Glaubens und Lebens kann theologische Bescheidenheit lehren; denn die unaufhebbare geschichtliche Differenz macht jegliches naive theologische Selbstverständnis unmöglich und widersetzt sich allen Versuchen einer unangemessenen dogmatischen Systematisierung wie auch der Versuchung einer geschichtslosen Fundamentalisierung. Insofern ist kirchengeschichtliches Wissen Ausdruck theologischer Kompetenz.

Der Epoche der Alten Kirche und der Theologie der Väter kommt aufgrund der Tatsache, daß sie in besonderer Weise zum Ursprungsgeschehen gehört, eine richtungsweisende Funktion zu. In der nachapostolischen Zeit wurde die „Erstantwort" (*J. Ratzinger*) auf das geoffenbarte Wort Gottes gegeben, die sich in verschiedenen Grundvorgängen erschließt: der Festlegung des Kanons der Schrift, der Formulierung der bis heute gültigen Glaubensbekenntnisse der ganzen Christenheit, der Entfaltung der liturgischen Grundgestalt des christlichen Gottesdienstes und der Schaffung einer christlichen Theologie durch das Bekenntnis zur rationalen Verantwortung des Glaubens. Auch wenn sich jede Zeit um das Verstehen des Ursprungs immer neu bemühen muß, kommt sie an den konstitutiv gewordenen Antworten nicht vorbei. Selbst wo diese kritisiert oder abgelehnt werden, bilden sie dennoch den Rahmen für die Identität christlicher Theologie.

Die Rückbesinnung auf die gemeinsamen Väter des Glaubens vor den konfessionellen Zersplitterungen birgt dazu eine oft unterschätzte ökumenische Chance. Die Kirchenväter sind Väter nicht für einen Teil, sondern für die Kirche jenseits der Konfessionsgrenzen. So gilt z. B. die theologische und geistliche Autorität der drei kappadokischen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts *Basilius von Caesarea, Gregor von Nyssa* und *Gregor von Nazianz* in der Kirchen des Ostens und des Westens. Gerade für die Orthodoxie und die orientalischen Kirchen ist die Ausrichtung an der Patristik ein Garant für den rechten Glauben; daher ist ihre Kenntnis für den ökumenischen Dialog unerläßlich (vgl.: Bericht über die ökumenischen Annäherungen der assyrischen „Kirche des Ostens": HK, Juli 1998, 366–370). Darüber hinaus sind die Kirchenväter Zeugen für einen spirituellen Reichtum und eine in der Neuzeit verlorengegangene Einheit von Glauben und Leben, die vielfach anziehend wirkt. Gerade das asketisch-monastische Schrifttum bietet für den suchenden Menschen Anregung auf dem Gebiet der Spiritualität,

wie eine geistliche Textauswahl von *H. J. Sieben* (Frankfurt-St. Georgen) belegt (Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus, Trier 1998). Die Alte Kirche hat grundlegende Paradigmen für eine Inkulturation des Glaubens in einer nichtchristlichen Umwelt entwickelt, die das Christentum auch in der säkularen Welt der Postmoderne nutzen kann, wenn dieser Glaube heutigen Kulturen verkündet wird.

Christlicher Glaube lebt wesentlich aus der Tradierung und Neubewertung seiner zentralen Inhalte und Aussagen. Vergegenwärtigung von Tradition, keineswegs im Sinne museal-er Betrachtungsweise, wird von der Kirchengeschichtsforschung geleistet. Sie liefert Erkenntnisse, an denen sich gegenwärtige Glaubens- und Lebenspraxis messen kann, um zu eigenständigen und möglicherweise neuen Formen zu finden, die sich aber dennoch vor einer 2000jährigen Tradition verantworten müssen. Wie der Erziehungs- und Lernprozeß in Familie und Gesellschaft deutlich zeigen, kann Weitergabe von Werten nur gelingen, wenn Menschen in einem kritisch-konstruktiven Verhältnis zu der Geschichte stehen, aus der sie kommen und in der sie leben. Gleiches gilt von der Weitergabe des Christlichen, dessen historische Dimension die Kirchengeschichte erforscht und gegenwärtig hält. Die Rückbindung an die Tradition als Ermöglichung von Freiheit unterstreicht die römische „Instruktion über das Studium der Kirchenväter" aus dem Jahr 1989: „Der lebendigen Überlieferung der Väter folgen bedeutet nicht, sich an die Vergangenheit als solche zu klammern, vielmehr mit einem Gefühl der Sicherheit und mutigen Freiheit der Linie des Glaubens zu folgen und sich dabei ständig am Fundament zu orientieren" (Nr. 22). Einheit und Kontinuität auf der Grundlage dessen, was nach einer einflußreich gewordenen Formulierung des *Vinzenz von Lérins* aus dem Jahr 434 „überall, immer und von allen" geglaubt wurde (Communitorium 2, 10), ist nicht historischer Ballast der Theologie, sondern der Fundus für eine lebendige Fortschreibung der christlichen Tradition, die das Heute ernst nimmt. Wenn die Disziplinen Alte Kirchengeschichte und Patristik vermitteln, daß sie die Quellen und Werkzeuge besitzen, die es ermöglichen, Hell und Dunkel in der Kirche nebeneinander stehen zu lassen, die Geschichte der Frauen weder zu vergessen noch zu verschweigen, tendenziöser Literatur zu begegnen, sind und bleiben sie für verantwortete Theologie wesentlich und unverzichtbar.

Stephan Ch. Kessler

Sünde des Schweigens

Die Kirche in Ruanda und Burundi auf dem schwierigen Weg der Erneuerung

Chancen und Hindernisse eines kirchlichen Beitrags zu Versöhnung und Wiederaufbau der beiden von Gewalt zerrissenen Länder zeigt im folgenden Beitrag der Burundier Albert Mbonerane. Nach Schuldienst, der Leitung einer katholischen Zeitschrift und einem vielfältigen Engagement in der Liga für Menschenrechte war er von 1993 bis 1997 Botschafter der Republik Burundi in Deutschland, Schweiz, Österreich, Polen und beim Heiligen Stuhl. Mbonerane skizziert die vielfachen, auch problematischen Beziehungen und Verflechtungen der Kirche mit den politischen und gesellschaftlichen Kräften ihrer Länder.

Die Kirche in Burundi feiert in diesem Jahr ihr hundertjähriges Bestehen und die Kirche in Ruanda wird dieses Jubiläum in zwei Jahren begehen. Rein zahlenmäßig sind die Christen in beiden Ländern stark vertreten, mehr als 65 Prozent der Bevölkerung ist katholisch. Das liegt daran, daß die Evangelisation gleichzeitig mit der Kolonisation begann, die Kolonialherren die Missionare mit der Aufgabe der „Zivilisation" betraut hatten.

Über die Katechese hinaus widmete sich die Kirche von Anfang an dem *Schulwesen*, was ihr ermöglichte, ihre Bedeutung in der burundischen und ruandischen Gesellschaft zu vergrößern: „Schule und Unterricht beschäftigten die Kirche in gleichem Maß wie ihre genuin religiösen Aufgaben. Kardinal Lavigerie betrachte dies als besonders effektives Mittel, um Afrika zum Katholizismus zu bekehren; eindringlich empfahl er auch den Weißen Vätern, sich mit dem Schulwesen zu befassen" (*Justin Kalibwami*, Le Catholicisme et la société Ruandaise, 1900–1962, in: Présence africaine, 1991, S. 257.) An jeder Missionsstation waren die Missionare gehalten, eine Grundschule aufzubauen. Ein Weißer Vater wurde zum Schulinspektor ernannt und er verbrachte den Großteil seiner Zeit damit, im Land herumzureisen, um diese Schulen zu besuchen und neue zu gründen.

In dieser Periode starken Wachstums haben sich einige Missionare zu *rassistischen Ansichten* hinreißen lassen, was so weit ging, daß sie die Herausbildung einer überlegenen Rasse, die der Tutsi, und einer unterlegenen, die der Hutu und der Twa, förderten. Man spricht davon, daß in dieser Phase Bischof *Léon Classe* mehrfach bei der belgischen Regierung interveniert habe, sie solle die Führung Ruandas den

Tutsi vorbehalten. Diese bekehrten sich daraufhin besonders eifrig zum Katholizismus.
An zwei Ereignissen wird vor allem deutlich, daß die Kirche in Ruanda einen wirklich zentralen Einfluß auf das politische Geschehen des Landes hatte: der Absetzung König Musingas im Jahr 1930 sowie der Weihe des Landes an Christus den König. Indem er König Musinga einer antichristlichen Haltung beschuldigte, hatte Bischof Classe eine Kampagne zu dessen Absetzung eröffnet. Ende des Jahres 1930 veröffentlichte Classe im „L'essor colonial maritime" einen mit „Der traurige Herrscher" betitelten Artikel, in dem er zeigte, daß der König unwürdig sei, über Ruanda zu herrschen. 1931 kam es dann zum endgültigen Bruch zwischen der belgischen Kolonialmacht und König Musinga. Auf einem Treffen zwischen Gouverneur Voisin, Bischof Classe und Prinz Rudahigwa erklärte der Gouverneur letzteren zum König, zum „le mwami" von Ruanda. Die Absetzung König Musingas und die Einsetzung des jungen Königs Mutara III. Rudahigwa waren aber das persönliche Werk von Bischof Classe.

Erfolgsgeschichte in der Kolonialzeit

Die Erfolgsgeschichte des Katholizismus in Ruanda „erreichte ihren Höhepunkt im Jahr 1946 mit der Weihe Ruandas an Christus den König, mit der zugleich der Katholizismus zur offiziellen Religion des Landes wurde. Während dieser etwa zwanzig Jahre (von 1931 bis 1953) wurde der Katholizismus für die Gesellschaft eine Religion der etablierten Ordnung und eines gesellschaftlichen Konsenses in Ungleichheit. Jedoch ist die Annahme berechtigt, daß in mehrfacher Hinsicht und unterschwellig dieser gesellschaftliche Konsens schon die Keime der künftigen sozialen und politischen Verwerfungen in sich trug" (Justin Kalibwami, ebd., 213).

Bis in die 30er Jahre dem gleichen Apostolischen Vikariat zugehörig, zeigten die Kirche in Burundi und die in Ruanda ein fast gleiches Verhalten. Allerdings gelang es den Missionaren in Burundi trotz ihres großen Einflusses auf das politische Geschehen nicht, den jungen König Mwambutsa IV. zu bekehren, so wie es in Ruanda mit König Mutara III. gelungen war.
Im Bildungswesen war der Einsatz der burundischen Kirche ebenso groß. Im Vordergrund stand dabei die Erziehung der Kinder der Ganwa, des führenden Stammes, der Elite, dann kamen die Kinder der Tutsi und zuletzt die der Hutu. Der künftige politische Weg Burundis wie Ruandas wurde im Schulzentrum „Astrida" vorbereitet, das die Aufgabe hatte, die künftigen Führungskräfte beider Länder auszubilden, der Helfer der Kolonialmacht. In Ruanda wie in Burundi verfolgten die Missionare eine Strategie der Evangelisation, die oben ansetzte und nach unten vordrang. Demnach mußte erst der König bekehrt sein, dann die Elite, um zuletzt auch die Untertanen zu erreichen.

In Ruanda bekleideten Priester, über den persönlichen Einfluß von Bischof Classe und dem Bischof von Kabgayi, *André Perraudin*, hinaus, wichtige Posten in der Verwaltung des Landes. „Pfarrer *Alexis Kagame* hatte den einflußreichen Posten des ‚Umwiru' (Verwahrer des heiligen Kodex der königlichen Dynastie) inne ... Die Geistlichen *Déogratias Mbanduwimfura*, *Alphonse Hategekimana*, *Noel Kiromba*, *Louis Ntamazeze*, *Jean Marie Vianney Rusinginzandekwe* waren Mitglieder des Rates der Stammeshäuptlinge oder der Unter-Stammeshäuptlinge" (Concertation chrétienne pour l'Afrique Centrale, Eglise catholique du rwanda: De la Spiritualité au prophétisme, September 1997, S. 6) Ebenso verhielt es sich in Burundi. Die Priester, erste Angehörige einer burundischen Elite, engagierten sich auch im Kampf um die Unabhängigkeit des Landes. Wie in Ruanda saßen sie im Obersten Rat des Königreiches (1958). Der burundische Bischof *Michel Ntuyahaga* machte keinen Hehl aus seinen Sympathien für die Uprona Partei, schon von deren Gründung im Jahr 1958 an; Uprona wurde zur Einheitspartei in der Phase der Republik. Bischof Ntuyahaga hatte für das politische Geschehen in Burundi die gleiche Bedeutung wie Bischof *Vincent Nsengiyumva* für Ruanda, auch wenn es ersterem nicht gelang, einen Sitz im Zentralkomitee der Uprona-Partei zu erlangen.

Trotz der Einflußnahme von Bischof Classe zur Förderung einer Tutsi-Elite läßt sich nicht behaupten, sein Tun habe die Philosophie der Weißen Väter widergespiegelt, auch wenn dies so schien. Mit prophetischer Eindringlichkeit hatte Kardinal Lavigerie die Missionare vor jeder politischen Parteinahme gewarnt: „Ihr befindet Euch in Zentralafrika in einer Umgebung der Spannungen, Trennungen, der oftmals gerechtfertigten Leidenschaft, in einer Situation, in der alle Nationen verflochten sind in die Auseinandersetzungen, von denen die Zukunft Afrikas abhängt. Nehmt niemals Partei in politischen Angelegenheiten, um was es auch immer dabei geht; widmet Euch keinem anderen Interesse als dem Glauben und der Förderung der Menschlichkeit; bringt den Autoritäten, überall, wo sich ihre Macht verfestigt hat, Respekt entgegen" (zitiert nach *Roger Heremans*, in: Dialogue, Nr. 189, Februar/März 1996, S. 15). Dennoch: Als Apostolischer Vikar prägte Bischof Classe zu seiner Zeit die Kirche Ruandas.

Im Jahr 1959 kehrte sich alles um: Man spricht von der sozialen Revolution, die die Herrschaft der Führungsschicht der Tutsi beendet. Die Kirche, die bis dahin das Emporkommen einer Tutsi-Elite gefördert hatte, wurde angeklagt, zu einer Revolution ermutigt zu haben, die die Minderheit der führenden Tutsi durch die ethnische Mehrheit der Hutu verdrängte. Diejenigen, die die Kirche als für den Ausbruch der Revolution von 1959, und damit – im übertragenen Sinne – letztlich auch für die Tragödie im Jahr 1994, mitverantwortlich machten, stützten ihre Vorwürfe auf einen im Februar 1959 veröffentlichten Fastenhirtenbrief von Erzbischof André Perraudin.
In diesem hatte der Bischof ausdrücklich die bestehenden

sozialen Ungleichheiten benannt und Lösungen angemahnt: „In unserem Ruanda sind die sozialen Unterschiede und Ungleichheiten zu einem großen Teil verknüpft mit ethnischen Unterschieden, und zwar so, daß der Wohlstand auf der einen Seite, die politische Macht und sogar die Justiz auf der anderen in der Realität größtenteils in den Händen der Angehörigen der gleichen Rasse liegen. Dieser Umstand ist das Erbe einer Vergangenheit, die zu beurteilen uns nicht zusteht. Sicher ist jedoch, daß diese Situation nicht den Anforderungen einer gesunden Organisation der ruandischen Gesellschaft entspricht und die Verantwortungsträger der Gesellschaft vor heikle und nicht aufschiebbare Probleme stellt".

Die Kirche in Ruanda in der Ersten und Zweiten Republik

Über Perraudin unterhielt der ruandische Präsident *Grégoire Kayibanda* von 1961 bis 1973 gute Beziehungen zur katholischen Hierarchie. Kayibanda war zuvor Chefredakteur des katholischen Journals „Kinyamateka" und President der Legio Maria. Im Jahr 1973 putschte General *Juvénal Habyarimana* gegen Kayibanda und rief die Zweite Republik aus. Der Staatsstreich veränderte nichts an den Beziehungen zur Kirche. Der Erzbischof von Kigali, *Vincent Nseniyumva*, wurde Mitglied des Zentralkomitees der Staatspartei MRND, und andere hohe Repräsentanten der Kirche gehörten den Provinzräten für Entwicklungsangelegenheiten an.
Während die Leitung der Kirche beschuldigt wurde, Verfehlungen der verschiedenen ruandischen Regime nicht verurteilt zu haben, haben dies einige Mitglieder des Klerus ununterbrochen getan, mit dem Risiko, dafür ihr Leben zu lassen. Bekannt wurde besonders der Fall des Geistlichen und Chefredakteurs von „Kinyamateka" *Sylvio Sindambiwe*. Er kam 1989 bei einem Autounfall um, wobei angenommen wird, daß es sich um Mord handelte. Auch sein Nachfolger wurde nicht müde, die Vergehen des Regimes der Zweiten Republik zu brandmarken, auch die der Front Patriotique Ruandais (FPR), die sich 1994 in Kigali niedergelassen hat.
Unter der Ägide Habyarimana standen die Tutsi-Priester im Verdacht, Bindeglied zur Front Patriotique Ruandais zu sein und für diese auch Geld zu sammeln, vor allem seit dem Kriegsausbruch im Oktober 1990. Allerdings war das durchaus legitim, denn sie fühlten sich mit den Mitgliedern ihres Volkes im Exil verbunden. Seit 1994 ein Tutsi-Regime das Hutu-Regime in Kigali abgelöst hat, hat sich das Verhalten umgedreht: Das Regime verlangt von den Hutu, sich von den „Hutu-Flüchtlingen" zu distanzieren.

In Burundi putschte am 28. November 1966 Hauptmann *Micombero*, stürzte die Monarchie und gründete die Erste Republik. Bis zum 1. November 1976 hielt sich Micombero an der Spitze des Staates, dann wurde er durch Oberst *Jean-Baptiste Bagaza* gestürzt. Während der Ersten Burundischen Republik blieb das Verhältnis zwischen Staat und Kirche intakt. Dominiert durch Tutsi-Bischöfe, schwieg die Kirche komplizenhaft zu den Massakern an mehr als 100000 Burundiern, ausgeführt durch die Armee im Dienste eines Staates, der unfähig war, dem Morden ein Ende zu setzen.
In einen Hirtenbrief vom Januar 1973 schrieben die Bischöfe: Zum ersten Mal in der Geschichte Burundis habe ein in ethnischen Konflikten begründeter Bürgerkrieg ein solches Ausmaß erreicht, daß das ganze Land in Blut zu ertrinken drohe; alle Burundier litten unter dem Verlust naher oder weiter entfernter Verwandter.
Energisch protestierten *Missionare*, bis sie dafür ausgewiesen wurden. Dies gilt vor allem für die Comboni-Priester, die nicht mehr nach Burundi zurückkehrten. Im Verlauf des gleichen Jahres wurden 19 Priester und Ordensleute umgebracht und in Massengräbern verscharrt. Gegen Ende seines Regimes hatte sich Präsident Micombero oftmals in Klöster und Pfarrhäuser geflüchtet.
Drei Jahre nach Ausrufung der Zweiten Republik durch Bagaza begann der Leidensweg der Kirche. Der Kreuzzug gegen die Kirche war Teil eines staatlichen Planes. In einem Interview im Oktober 1986 unterstrich *Emile Mworoha*, Generalsekretär der Uprona-Partei und Vorsitzender der Nationalversammlung: Seit der Kolonialzeit habe der Klerus mit dem Regime zusammengearbeitet, nicht ohne die Zustimmung der Kirchenleitung. Nun aber hätten sich die Zeiten geändert, die Angelegenheiten seien nun allein Sache des Staates und der Partei. Der Zweite Nationalkongreß von Uprona habe den Staat aufgefordert, die Erziehung der Jugend zu stärken und mit dieser Aufgabe wirkliche Patrioten zu betrauen. Die Jugend, die Zukunft des Landes, dürfe nicht länger der Kirche überlassen bleiben.
Die Kirchenleitung sah ihre Privilegien bedroht und mobilisierte Massen von Christen, die öffentlich beteten, ohne Furcht vor der Bedrohung durch einen totalen Polizeistaat. Während dieser Zeit der Prüfung kam es auch zu einer Blüte der Berufungen, was sich in enormen Eintrittszahlen in Priesterseminaren und Ordensnoviziaten zeigte.
Am 3. September 1987 stürzte Major *Pierre Buyoya* erst Bagaza und rief die Dritte Republik für Ruanda aus. Er gewährte wieder das Recht auf freie Religionsausübung. Um eine Entfremdung der Kirche wie bei seinem Vorgänger zu verhindern, beteiligte Buyoya die Kirchenleitung an allen nationalen Kommissionen, die er einrichtete; letztere feierte Buyoya als Retter. Sie vergaß ihren Auftrag und vermied es, den neuen Machthaber durch Kritik zu stören. Selbst als Buyoya am 25. Juli zum zweiten Mal putschte, hatte die Kirchenleitung nicht den Mut, den Staatsstreich des Militärs zu verurteilen.
Im Gegensatz zu ihrem oppositionellen Widerstand gegen das Regime Bagaza, wo die katholische Hierarchie in erster Linie selbst betroffen war, schlug die Kirche nur sehr moderate Töne an, um Ungerechtigkeiten und Verbrechen zu verurteilen; man beschränkte sich auf Appelle zur Ruhe und zur Versöhnung, ohne das tiefergehende Unrecht zu benennen, das die burundische Gesellschaft mehr und mehr in all ihren Lebensbereichen untergrub.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß seit der Ausrufung der Republik in Ruanda (1961), Ruanda und Burundi eine unterschiedliche gesellschaftlich-politische Entwicklung genommen haben, geprägt in beiden Fällen durch wiederholte Massaker, bei denen in Ruanda die Tutsi, in Burundi die Hutu Opfer waren. Die Kirchenleitung in Ruanda mußte sich den Hutu-Machthabern anpassen, die von 1961 bis 1994 die Macht in Kigali übernommen hatten. In Burundi wurde die Kirche angeklagt, mitverantwortlich zu sein für die Machenschaften der Militärregime der Tutsi, die sich von der Gründung der Republik im November 1966 bis heute in Bujumbura eingerichtet haben.

Was diese massiven Menschenrechtsverletzungen angeht, hatte die Kirchenleitung nur selten ihre Priester in Schutz genommen, ebensowenig die Hutu wie die Tutsi. Heute aber hat sich diese Situation verändert. Die Bischöfe Ruandas treten ein für inhaftiertes kirchliches Personal und fordern gerechte Verfahren. In Burundi verfolgte der Bischof von Muyinga, *J. B. Nterere*, persönlich vor Gericht den Prozeß gegen einen Priester seiner Diözese.

Traumatisiert durch die menschliche Tragödie der beiden Länder

In Burundi ebenso wie in Ruanda bleibt die Kirche traumatisiert durch die menschliche Tragödie, die die beiden Länder seit 1990 heimgesucht hat: Nach der Ermordung des ersten demokratisch gewählten Präsidenten in Burundi, *Melchior Ndadaye*, kam es zu interethnischen Massakern. Die Ermordung der Präsidenten von Ruanda und Burundi, Habyarimana und Ntaryamira, verwandelte Ruanda in ein Massengrab mit Hunderttausenden Ermordeten und mehr als einer Million Flüchtlingen in den Nachbarländern. Der Sonderberichterstatter der Vereinten Nationen für Burundi, der Brasilianer *Paulo Sergio Pinheiro,* sprach von einem „Genozid für ein Zählwerk". Das eigentliche Drama aber war, daß Menschen, die denselben Glauben teilen, die Opfer und Mörder waren.

Das haben auch schon die Bischöfe von Burundi im September 1993 beklagt: „Diejenigen die für die willkürlichsten Akte der Unterdrückung verantwortlich sind, sind Christen... Das fünfte Gebot darf nicht verändert werden: Du sollst nicht töten! Dies ist die unverzichtbare Grundbedingung jeglichen Zusammenlebens. Es wird so lange keine Kirche, sondern nur ihre Karikatur geben können, solange die Hutu und Tutsi nicht in der Lage sind, zusammen und vorbehaltlos nach möglichen Wegen einer friedlichen Existenz zu suchen; solange Hutu- und Tutsi-Priester, -Brüder und -Ordensangehörige nicht fähig sind, einander in ganzer Liebe zu vertrauen."

In Ruanda ist die katholische Kirche im allgemeinen und ihre Führungsspitze im besonderen der aktiven Beteiligung am Völkermord angeklagt. Zwar hatte eben diese Kirche selbst hunderte ihrer Kleriker verloren. In einem Brief des Apostolischen Nuntius vom Frühjahr 1995 heißt es dazu: „Während des Krieges und seiner Massaker wurden drei Bischöfe, hunderte von Priestern und Ordensschwestern in einer die ganze Welt erschütternden Art und Weise umgebracht und dabei sind die Tausende ermordeter Gläubiger noch nicht mitgezählt. Aber als ob dies nicht genüge, um die Mitglieder der katholischen Kirche zu dezimieren, kommt es nun auch, nachdem der Krieg zu Ende ist, zu brutalen Übergriffen gegen kirchliches Personal."

Über die getöteten Bischöfe hinaus werden andere des Völkermordes beschuldigt. Um die 30 kirchliche Funktionäre sind der aktiven Beteiligung am Völkermord angeklagt: Konkret zwei Bischöfe, 27 Priester, vier Nonnen und ein Priesteramtskandidat. Von diesen 30 Angeklagten sind acht Priester, zwei Nonnen und ein Priesteramtskandidat inhaftiert, neun Priester und zwei Nonnen rangierten in der ersten Kategorie der Liste der des Völkermords Angeklagten, die durch das Justizministerium der ruandischen Regierung erstellt wurde (vgl. Concertation chrétienne pour l'Afrique Centrale, Eglise catholique du rwanda: De la Spiritualité au prophétisme, September 1997, S. 14).

Auch die Kirche in Burundi ist nicht verschont geblieben. Seit 1972 sind fast einhundert Priester und Ordensleute getötet worden, unter ihnen der Erzbischof von Gitega, *Joachim Ruhuna*, ermordet am 6. September 1996. Einhundert ruandische und burundische Priester und Ordensleute leben im Exil.

Die ruandische und burundische Tragödie wird meist verkürzt dargestellt: Man stellt sich eine Gesellschaft vor, die auf der einen Seite aus Tätern und auf der anderen Seite aus Opfern zusammengesetzt ist. Eine ausgewogene Zugangsweise aber, die Gute und Schlechte in beiden Lagern sieht, wird von einigen des Revisionismus, der Leugnung des Völkermordes verdächtigt. Auch innerhalb der Kirche selbst gibt es Priester und Ordensleute, die unter dem Vorzeichen „Völkermord" glauben, sie allein hätten das Recht, anzuklagen, ihre Toten zu beklagen, während hunderte von Priestern, Mönche und Nonnen, zum Dienst an der gleichen Kirche berufen, sich als Flüchtlinge in verschiedenen Ländern der Welt wiederfinden, wo sie gelegentlich als „Völkermörder" verfolgt werden.

Trotz dieser Schwierigkeiten, die beide Kirchen zu bewältigen haben, trafen sich im Februar dieses Jahres die Bischofskonferenzen von Burundi und Ruanda in Bujumbura und erklärten in einem Kommuniqué: „... appellieren wir als Hirten beider Kirchen an die Verantwortung der Christen für die Wiederherstellung des Friedens in den beiden, durch Massaker und interethnischen Genozid blutgetränkten Länder." Diese Erklärung aber mißbilligten in einer in der französischen Ausgabe des „Osservatore Romano" (24.2.98) veröffentlichten Stellungnahme eine Gruppe von ruandischen Priestern: „Was die Situation in Ruanda betrifft, sind wir überzeugt, daß die sattsam bekannte These vom doppelten Genozid offensichtlich zu einer Strategie der Spaltung gehört, betrieben von denen, die auch die rassistische Ideo-

logie zu verantworten haben, die zum Genozid der Tutsi im Jahr 1994 geführt hat." Vor diesem Hintergrund werden die großen Schwierigkeiten verständlich, die die katholische Kirche in Ruanda zu bewältigen hat, will sie einen Prozeß der Versöhnung in Gang zu bringen.

Die Kirche hat nicht nur Fehler gemacht

Trotz dieses düsteren Szenarios hat die Kirche nicht nur Fehler gemacht. Im Oktober 1997 unterstrich der Dominikanerpater *Emmanuel Ntakarutimana* bei einer Pressekonferenz in Bonn: „Die Kirchen sind und bleiben eine der bedeutendsten gesellschaftlichen Kräfte. Die Kirche verfügt über ein feinmaschiges Netz, das sich über das ganze Land erstreckt, und sie kann jede Woche einen Großteil der Bevölkerung erreichen. Das gleiche gilt für die Verteilung humanitärer Hilfe, bei der man von den kirchlichen Strukturen profitiert, die auch den letzten Winkel des Landes organisatorisch einbinden." Mit ihrer Verwurzelung, ihren Strukturen und ihrer Infrastruktur, bleibt die Kirche nach dem Staat auch der zweitgrößte Arbeitgeber.
Innerhalb des Sozialbereiches beschäftigt sich die Kirche schon lange mit dem Erziehungswesen, von der Grundschulerziehung bis zur höheren Bildung. Dieses Engagement wurde ebenso ausländischen Ordenskongregationen wie einheimischen übertragen. Burundische wie ruandische Priester haben erziehungswissenschaftliche Lehrstühle an den nationalen Universitäten inne.
Neben dem Erziehungswesen, das einer der Schlüssel für die Entwicklung der Länder ist, hat die katholische Kirche eine flächendeckende *Gesundheitsversorgung* aufgebaut, indem sie in jeder Pfarrei eine Gesundheitsstation eingerichtet hat und auch einige Krankenhäuser mit einem hohen Standard betreibt. In Zusammenarbeit mit der Regierung hat die Kirche in Ruanda über den Erziehungs- und Gesundheitsbereich hinaus ein Genossenschaftswesen aufgebaut.
Im Medienbereich unterhält die Kirche große Druckereien: der Verlag „Presses Lavigerie" in Burundi gibt die Zweimonatszeitschrift „Catholique Ndongozi" schon seit 1939 heraus, die Druckerei der Diözese Kabgayi in Ruanda seit der gleichen Zeit die Zweimonatszeitschrift „Catholique Kinyamateka". Diese angesehene Druckerei wurde nach 1994 zerstört.

Bezüglich ihres politischen Wirkens setzte die Kirche trotz der erwähnten Verflechtungen mit den verschiedenen Regimen beider Länder und der „Sünde des Schweigens" doch auch konkrete politische Akte. Nach der Ermordung des burundischen Präsidenten im Oktober 1993 wurden der Vorsitzende der Bischofskonferenz und sein Stellvertreter von seiten der Politiker ersucht, die Rolle des zentralen Schiedsrichters bei den Verhandlungen zu spielen. Bis April 1994 begleiteten sie diese Verhandlungen, die zu dem Regierungsbeschluß von September 1994 führten, mit dem ein neuer Präsident eingesetzt wurde.

Am Vorabend der Feier des 2000jährigen Bestehens der Christenheit und des Beginns der Evangelisierung von Ruanda und Burundi vor hundert Jahren haben die Hirten beider Kirchen von neuem nach zeitgemäßen Methoden der Evangelisierung zu suchen. Sie können sich nicht länger nur zufrieden geben mit den Tausenden von Gläubigen die die Kirchen füllen, aber nach den Gottesdiensten ihre ethnischen Unterschiede wiederentdecken. Angesichts des Schreckens, den Verbrechen des Völkermordes und all den Vergehen, die die menschliche Würde verletzt haben, muß die Kirche die für sie charakteristische „Sünde des Schweigens" bekämpfen. So betont der Erzbischof von Gitega (Burundi), *Simon Ntamwana*: „Die Kirche ist schuldig, zu lange geschwiegen zu haben. Wenn wir vor 20 oder 30 Jahren Kritik geübt und wenn wir seinerzeit den gleichen Mut gehabt hätten, den wir in den letzten Jahren gezeigt haben, wäre wahrscheinlich das, was jetzt geschieht, niemals passiert."

Welche Position aber haben heute die Bischofskonferenzen von Burundi und Ruanda angesichts der Fragmentierung der Bevölkerung zum Problem der ethnischen Säuberung in den Städten, zu den Problemen der Prostitution in den Flüchtlingslagern und gegenüber den Flüchtlingen? Kann ein burundischer oder ruandischer Bischof die ihm anvertrauten Gläubigen im Flüchtlingslager besuchen, ohne fürchten zu müssen, von der zuständigen Regierung vor Ort des Völkermordes beschuldigt zu werden?

Die Rolle der Kirche im Friedensprozeß

In Burundi wie in Ruanda ist die Kirche mit einer gesellschaftlich-politischen Situation konfrontiert, auf die sie nicht vorbereitet war. So wie die meisten Ungleichheiten von einem Bildungssystem herrühren, das auf Ausschluß basiert, könnte die Kirche diese auch durch die Förderung einer gemeinsamen Schule für alle überwinden. Aber dazu bräuchte es eine tiefgehende Analyse und ernsthafte Auseinandersetzung über das, was die Kirche sein könnte und was sie sein muß.
„Selbstkritik ist die Waffe des Starken", betont der Bischof von Bururi, *Bernhard Bududira*: „Der kritische Blick auf sich selbst würde der Kirche hoffentlich erlauben, sich wahrhaftig für die Lösung der Probleme des Landes einzusetzen, in einem wirklich gewaltlosen Akt für Versöhnung und Frieden" (In: Dialogue Nr. 184, S. 79). Ohne deshalb das Vergangene zu vergessen, sollte man nicht weiterhin den Missionaren und Kolonisatoren alle Schuld geben. Nach dreißig Jahren nationaler Unabhängigkeit sollte die Kirche in Burundi und Ruanda, auch dank der Zusammenarbeit mit der Kirche in Europa und den USA, in der Lage sein, gesellschaftliche Ungleichheiten von solchem Ausmaß zu überwinden.
Glücklicherweise gibt es solche Bemühungen auch in Burundi und Ruanda. Vom 15. bis 18. Juni dieses Jahres trafen sich 50 ruandische Priester aus acht Diözesen in Kabgayi und

empfahlen der Kirche die Bildung zweier unabhängiger Kommissionen: Einer zur Untersuchung der Rolle der Geistlichen während des Bürgerkriegs sowie einer mit Geistlichen der verschiedenen kirchlichen Ebenen besetzten Kommission, um die Verantwortung der Kirche für die Verirrungen zu untersuchen, die allererst zu dem Genozid in Ruanda führen konnten.

Um den Prozeß der Versöhnung initiieren zu können, muß es der Kirche gelingen, die Auseinandersetzung in ihren eigenen Reihen anzustoßen, um die rassistischen Trennungen zu beseitigen, die Klöster, Seminare und Noviziate unterhöhlen. Allerdings: Während die Burundier sich mühen, einen Friedensdialog in Gang zu bringen, verbreiten sich einige Priester über die Absurdität solcher Verhandlungen und ziehen den Friedensappell der Bischöfe ins Lächerliche: „Indem die Bischöfe Verhandlungen mit Völkermördern fordern, setzen sie ein Zeichen, das unberechenbar in seinen Konsequenzen ist: beispielsweise ein Krieg, der deshalb nicht enden wird, weil die Bischöfe es eingerichtet haben, daß Totschlag und Völkermord als ein gute Sache wahrgenommen wird, durch die man zu der Ehre und Würde gelangt, mit der Regierung von gleich zu gleich verhandeln zu können, in Erwartung der Teilhabe oder Übertragung politischer Macht" (in: Abbé Philippe Siriba, Le génocide contre les Batutsi du burundi: les indicateurs et les problèmes qui lui sont liés, S. 34). Solche Auseinandersetzungen bewirken jedoch nichts anderes, als daß sie die Autorität der Kirche in Unrecht setzen zu einem Zeitpunkt, da Einigung notwendig wäre.

Die Kirche in Burundi hat dabei mehr Trümpfe in der Hand als die in Ruanda. Die Beziehungen zwischen der Bischofskonferenz und der burundischen Regierung sind hervorragend. Auf politischer Ebene ist ein Verhandlungsprozeß angestoßen, auch wenn Feindschaften noch nicht beendet sind. In Ruanda ist dies anders: Die politische Macht erwartet von der Kirche Unterstützung und Verständnis. Warum aber nutzt die Bischofskonferenz diese privilegierte Position nicht, um die Regierung ihrerseits zu ermutigen, sich in ernsthafte Auseinandersetzungen mit allen Partnern zu begeben, um endlich einen Krieg zu beenden der nun schon fünf Jahre dauert?

Albert Mbonerane

Eine komplexe Aufgabe

Römische Richtlinien für Ehe- und Familienpastoral

Die Stärkung von Ehe und Familie ist ein wichtiges Anliegen der Kirche. Vor einiger Zeit veröffentlichte die vatikanische Studienkongregation entsprechende Richtlinien für die Gestaltung der Priesterausbildung in der Weltkirche. Max Wingen, bis 1994 Abteilungsleiter im Bonner Familienministerium und Honorarprofessor für Bevölkerungswissenschaft und Familienpolitik, stellt diese Richtlinien vor und bewertet sie aus der Sicht des Experten.

Der eher rascher gewordene soziale Wandel hat auch starke Wandlungen in den Familienstrukturen, veränderte Sichtweisen der Zuordnung von Familie und Ehe und grundlegende Veränderungen in den Geschlechterbeziehungen und dem Rollenverständnis insbesondere von Frauen im Spannungsfeld von Familie und außerfamilialem Leben (insbesondere Erwerbsarbeitswelt) mit sich gebracht. Angesichts dessen haben die Probleme von Ehe und Familie eine verstärkte Bedeutsamkeit für die kirchliche Familienarbeit, insbesondere die *Familienpastoral* gewonnen. Wenn dem nachhaltig Rechnung getragen werden soll, muß dies schon in der Ausbildung der Seelsorger von morgen seinen Niederschlag finden.

Um so mehr verdienen daher „Richtlinien" Beachtung, die die Kongregation für das katholische Bildungswesen (für die Seminare und Studieneinrichtungen) im Anschluß an das Internationale Jahr der Familie herausgegeben hat (Rom 1995). Die Richtlinien für die Ausbildung der Priesteramtskandidaten im Hinblick auf die Probleme von Ehe und Familie (so der Originaltitel), von denen es abschließend heißt, daß sie „Weisungen" darstellten, unterstreichen insgesamt die große Bedeutung, die den Fragen um Ehe und Familie in der Priesterausbildung zukommt: Die Aufgaben, die die künftigen Priester auf diesem Gebiet ihres Dienstes im Unterschied zur Vergangenheit erwarteten, seien „sehr viel heikler, anspruchsvoller und vor allem komplexer geworden".

Gleichwohl bleibt die Familie in der den Richtlinien zugrunde liegenden Sicht der erste Raum auch für sozialen Einsatz und der hauptsächliche Ort der Humanisierung der Person und der Gesellschaft. Das ist in jüngerer Zeit auch in sozialwissenschaftlicher Sicht insbesondere unter dem Aspekt des elementaren Beitrags der Familien zur Bildung des Humanvermögens in der Gesellschaft herausgestellt worden, nachdem schon im ersten deutschen Familienbericht von 1968 festgehalten worden war, Familie wirke personprägend und gesellschaftsbildend zugleich.

In einem ersten Abschnitt der Richtlinien wird der derzeitige Stand der Ausbildung behandelt, um die Frage beantworten zu können, ob die Priester, die heute aus den Seminaren hervorgehen, ausreichend vorbereitet sind, um den hier interessierenden pastoralen Anforderungen zu genügen. Die Kongregation stützt sich für ihre Urteilsbildung in diesem Punkt auf die Ergebnisse einer entsprechenden Umfrage, die seinerzeit bei den Bischofskonferenzen durchgeführt wurde, aber auch auf Informationen, die aus direkten Kontakten mit den Verhältnissen am Ort, aus Befragungen einiger Fachleute und aus Meinungsäußerungen der diözesanen und pfarrlichen Gemeinschaften gewonnen wurden.

Anspruchsvolle Vorgaben

Als *Ergebnis* werden – wenn auch in Kenntnis und Würdigung der großen Unterschiedlicheit der Situationen auf Weltebene – einige Feststellungen über die verschiedenen Bedürfnisse und über gemeinsame Tendenzen bei der Ausbildung von Priesteramtskandidaten getroffen, die auch für das eigene Land Beachtung verdienen. Danach wird das Thema Ehe und Familie „auf den ersten Blick" bei den kirchlichen Studien nicht vernachlässigt; gleichwohl kommt die Kongregation aufgrund ihrer Recherchen zu dem Schluß, „daß dieser Stoff nicht so sorgfältig und umfassend dargeboten wird, wie es erforderlich wäre, um der Kirche für diesen Apostolatsbereich gut vorbereitete Hirten zu geben" und dabei auch eine fachkundige und anregende Zusammenarbeit mit apostolisch aktiven Familien zu fördern und damit der tiefreichenden Erneuerung der gesamten Familienpastoral einen neuen Impuls zu geben.

Das Gewicht und die Kompliziertheit der ethischen, medizinischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Probleme, die in der heutigen Situation der Familie erörtert werden, zeigten immer deutlicher, daß die Vorbereitung der künftigen Priester für das Apostolat auf diesem Gebiet großteils von der Qualität der intellektuellen Ausbildung abhänge, die sie in den Seminaren erhalten. „Die kirchlichen Studien besitzen jedoch nicht überall das ihnen gebührende Niveau." Ernsthafte Probleme schaffe vor allem das Studium der Philosophie, die gerade heute immer häufiger herangezogen werde, um ihren Beitrag zur Lösung der grundlegenden anthropologischen Probleme wie auch zur Interpretation und Anwendung der Ergebnisse der Wissenschaft anzubieten.

Zwar werden richtungsweisende Grundlagen benannt, aus denen die eigentliche pastorale (theoretische und praktische) Ausbildung für das Familienapostolat in jüngerer Zeit erhebliche Vorteile habe ziehen können; auch habe die Familie in der Gesamtpastoral neben den verschiedenen Elementen der Lebensstände (Männer, Frauen, Jugendliche, Alter) ein spezifisches Profil erhalten, so daß sich ihre eigentlichen Probleme erkennen und aufgreifen ließen und infolge dessen auch die Vorbereitung der Priesteramtskandidaten auf die seelsorgerlichen Aufgaben in diesem Bereich reicher und realistischer geworden sei, als dies früher der Fall gewesen sei.

Gleichwohl werden daneben nicht wenige *Hindernisse* benannt, auf die diese Entwicklung stoße: Es fehlten spezialisierte Dozenten, nicht alle Professoren verfügten über ausreichende pastorale Erfahrungen, die Studienprogramme schließlich seien ohnehin bereits überladen und gestatteten keine Behandlung der Probleme um Ehe und Familie in der notwendigen Breite und Tiefe. „Hinzuzufügen ist, daß der praktische Nutzen der Lehrtätigkeit oft durch die Unsicherheiten und Schwankungen in der Lehre und die ungenügende Koordinierung der verschiedenen Fächer gemindert wird."

Beachtenswert erscheint in diesem Zusammenhang der Hinweis, daß die praktischen pastoralen Erfahrungen der Seminaristen, deren Notwendigkeit immer mehr verspürt werde, besser in Diözesen gelängen, in denen es viele Initiativen zugunsten der Familien (wie Beratungsstellen, Familiengruppen und -bewegungen) gäbe, die eine zutreffendere Sicht der Wirklichkeit erlaubten und vor allem die Möglichkeit böten, die kommunikativen Begabungen und die Fähigkeit zu echt menschlichen Kontakten zu erproben und zu verfeinern.

Die „Richtlinien" kommen in dieser Bestandsaufnahme insgesamt zu dem Ergebnis, Vorbereitung auf die Familienpastoral in den Seminaren könne ihre eigentlichen Ziele erst dann erreichen, wenn alle, die Ausbilder und die Auszubildenden, von der wesentlichen und unausweichlichen Wichtigkeit dieser Ziele überzeugt seien und die Familie in wirksamer Weise zum ersten und wichtigsten Weg ihres Dienstes machten.

Umfassende Vorbereitung auf die Familienpastoral

Damit stellt sich die Frage, auf welchen *Wegen* sich die Ausbildung vollständiger und wirksamer gestalten läßt. Hier werden in den „Richtlinien" einige wichtige Hinweise gegeben, die in die Zielsetzung münden, daß das Ausbildungssystem auf diesem Gebiet „einer gründlichen Überprüfung und eventuell eines wirklichen Qualitätssprungs nach vorne bedarf". Nur wenn die Priester, von echt pastoralem Geist beseelt, wirkliche Fachkenntnisse besäßen, ließen sich die zahlreichen und „heiklen" Probleme um Ehe und Familie in einer den heutigen Bedürfnissen angemessenen Weise aufgreifen.

Das Familienapostolat wird dabei als eine Aufgabe gesehen, die nicht nur die wenigen mit der Familienpastoral beauftragten Priester angeht, sondern als eine heute wesentliche und allgegenwärtige Dimension, die sämtliche Priester – wenn auch in unterschiedlichen Weisen und Graden – engagiert mittragen müssen. Deshalb wird es als notwendig bezeichnet, die Bildungsmittel zu verschaffen, die sie für die wirksame Durchführung dieses wichtigen und schwierigen Apostolats befähigen.

Eine erste wichtige Feststellung in den „Richtlinien" geht dahin, zur weiteren Entfaltung und Vertiefung des Themas Familie nicht Spezialkurse und -fächer zu vermehren, sondern die fächerübergreifende Zusammenarbeit der bereits vorhandenen Lehrstoffe sowie eine solche Organisation des gesamten Lehrbetriebs vorzusehen, daß dieses Thema eine „innere Dimension der intellektuellen und pastoralen Ausbildung" werden kann. Für eine solche didaktische Koordinierung wird die Hilfe und Kontrolle eines echten Spezialisten für die Probleme von Familie und Ehe als erforderlich angesehen. Darüber hinaus werden besondere Aufgaben der intellektuellen, geistigen und pastoralen Ausbildung angesprochen, wobei Grundlagen der christlichen Anthropologie in Erinnerung gerufen werden. Ebenso wird aber auch unterstrichen, wie wichtig insbesondere für die Moraltheologie die Berücksichtigung der Ergebnisse der Natur- und Humanwissenschaften ist. Auch das Kirchenrecht als ein wichtiges Element der Familienpastoral soll im Studium in einer Weise dargeboten werden, die für die vom modernen Leben sowie von dem Fortschritt der Humanwissenschaften, Biologie und Medizin gestellten Probleme offen ist.

Besonders angesprochen wird aber auch die *kirchliche Soziallehre*, für die die soziale Dimension der Ehe- und Familienprobleme, zumal jener, die als Krisensituationen zu bezeichnen sind, einen besonderen Gegenstand darstellt. Hier kommen aus sozialethischer Sicht bei den Fragen, die in der Moraltheologie vom Standpunkt der Individualethik her behandelt werden (wie z. B. Geburtenregelung, Ehescheidung, künstliche Befruchtung) zahlreiche weitere Fragen hinzu, die mehr wirtschaftlichen und sozio-kulturellen Charakter haben: vom Familieneinkommen, Wohnungsproblemen, Arbeitslosigkeit und Frauen- und Kindererwerbstätigkeit über die Veränderung der Rollen von Mann und Frau in der Familie und die Stellung der Frau in der Gesellschaft bis hin zu Rechten der Familie und dem Bildungswesen. Gerade für die christliche Soziallehre wird wegen ihrer zahlreichen Berührungspunkte mit der Pastoraltheologie (insbesondere der „Sozialpastoral") eine gute fächerübergreifende Koordinierung als wichtig betont.

Für eine wirksame geistliche Hilfe für Familien wird schließlich im Zusammenhang mit der geforderten guten Kenntnis der Situation der Familien ein Vertrautsein der künftigen Priester mit den Erziehungsaufgaben und hier etwa mit den Erfordernissen eines verantwortlichen Umgangs mit dem Fernsehen und den anderen Massenmedien als notwendig bezeichnet. Hierzu sei auch verwiesen auf die im vergangenen Jahr von den beiden Kirchen vorgelegte Gemeinsame Erklärung „Chancen und Risiken der Mediengesellschaft" (vgl. HK, Juni 1997, 279ff.), insbesondere Abschnitt 2.4 (Folgen der Medienentwicklung – Familie und soziale Beziehungen), sowie 4.2 (Handlungsempfehlungen zur Bildung). Unter allen diesen Rücksichten müsse das Thema Ehe und Familie „in der theoretischen und praktischen pastoralen Ausbildung einen erstrangigen und wirklich zentralen Platz" einnehmen.

Für die pastorale Ausbildung, für die eine realistische Sicht der heutigen Krise der Familien als außerordentlich wichtig bezeichnet wird, werden eine Reihe von Aufgabenfeldern genannt, die angesichts der Probleme ihrer Bewältigung besondere Beachtung verdienen. Das Feld ist jedenfalls – sicherlich zu recht – weit abgesteckt und reicht von den Wirklichkeiten heutiger Familien und der nach Möglichkeit zu überwindenden Schwere bestimmter wirtschaftlicher und sozialer Situationen, die in ihren Auswirkungen für die Pastoral bekannt sein sollten, über die Wirkungen der Medien der sozialen Kommunikation bis zur Behandlung des Problems der verantworteten Elternschaft und der Tätigkeit der Familienberatungsstellen und nicht zuletzt der Probleme im pastoralen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen. Bemerkenswert ist dabei nicht zuletzt der Hinweis, daß die Priesteramtskandidaten zur Vervollkommnung ihrer pastoralen Haltungen zu *Kontakten mit Familienorganisationen und -bewegungen* hingeleitet werden und Führungskräfte des Familienapostolats in das Ausbildungsseminar eingeladen werden sollten, um deren Erfahrungen kennenzulernen. Die „Richtlinien" schließen mit einer kurzen Auflistung praktischer Empfehlungen zur Umsetzung der im Hauptkapitel angesprochenen Handlungserfordernisse. Nicht zuletzt wird hier die ständige *Weiterbildung* als ein unersetzliches Element der Ausbildung für das Familienapostolat herausgestellt. So soll insgesamt dem Problem der Familienpastoral im gesamten System der Ausbildung die für erforderlich angesehene zentrale Stellung zugewiesen werden, wobei es den einzelnen Diözesen überlassen bleibt, die in den Richtlinien gegebenen Hinweise im Hinblick auf die besonderen örtlichen Verhältnisse anzupassen und zu vertiefen. Insgesamt wird damit ein im Grunde sehr großes Aufgabenspektrum umrissen, dessen Verwirklichung nicht leicht sein dürfte.

Der Einsatz dürfte sich lohnen

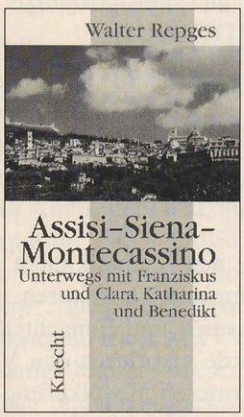
Einige Probleme, die sich aufgrund der „Richtlinien" in den Seminaren und in den theologischen Fakultäten stellen dürften, seien nun aufgezeigt. Zunächst einmal bleibt das breite Themenspektrum festzuhalten, das mit den Bildungsaufgaben, wie oben angedeutet, als zu behandeln vorgestellt wird. Wenn man bedenkt, daß die Familienpastoral, der diese systematische Ausbildung letztendlich im wesentlichen zugute kommen soll, nur *einen* Aspekt pastoraler Arbeit darstellt, wird unmittelbar einsichtig, welch nicht geringer Einsatz insbesondere in der Aufnahme und Verarbeitung der Ergebnisse der modernen Humanwissenschaften zu leisten ist, die ja auch noch für andere Handlungsfelder pastoraler Arbeit je spezifische Forschungsergebnisse mit sich bringen. Auch wenn das Thema Ehe und Familie hier eine zentrale Bedeutung besitzt, kann es nur ein Problemfeld unter mehreren darstellen.

Wenn die christliche Soziallehre in diesem Zusammenhang in besonderem Maße mit auf sie zukommenden Aufgaben

angesprochen wird, so erhellt dies unmittelbar die Problematik der in jüngerer Zeit im eigenen Land ernsthaft erwogenen Vorstellungen, auf eigene Lehrstühle für christliche Soziallehre könne im Zuge von Straffungen dadurch verzichtet werden, daß dieses Feld von den Moraltheologen mit übernommen werde. Die in diesem Zusammenhang erwartete laufende Aufarbeitung und Integration in die theologischen Lehrstoffe tritt im übrigen notwendig in Konkurrenz zu anderen Feldern menschlichen Zusammenlebens und lebensbiographischer Zäsuren, die es ebenfalls zu berücksichtigen gilt (Altersfragen im Zuge der zunehmenden „kollektiven Alterung" unserer Gesellschaft; Jugendfragen; Schule in der pluralistischen Gesellschaft; Gesundheitserziehung u. a.). Wenn für die *fächerübergreifende Zusammenarbeit* der bereits vorhandene Lehrstoff und die Organisation des gesamten Lehrbetriebs eine sorgfältige didaktische Koordinierung durch einen „echten Spezialisten für die Probleme von Familie und Ehe" befürwortet wird, so stellen sich gleich mehrere Fragen: Wie lassen sich diese Fachleute, die zugleich mit den theologischen Grundlagendisziplinen vertraut sein müssen, gewinnen, und dies in ausreichender Zahl? Welche Position soll dieser Spezialist im Gefüge der Ausbildung etwa in den theologischen Fakultäten haben? Wie lassen sich oft ohnehin stofflich überladene Lehrveranstaltungen entsprechend anreichern und so organisieren, daß das Thema Familie wirklich zu der gewünschten „inneren Dimension der intellektuellen und pastoralen Ausbildung" werden kann? Wie läßt sich wiederum die Ausbildung dieses Spezialisten erreichen?

Sicherlich werden nicht alle Fachleute, die hier gefordert sind, in dem in den „Richtlinien" erwähnten Institut für das Studium über Ehe und Familie an der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom ausgebildet werden können. Das unlängst nach jahrelangen Vorarbeiten letztendlich leider doch gescheiterte Projekt der Deutschen Bischofskonferenz, in der Katholischen Universität Eichstätt ein interdisziplinär angelegtes Institut für Ehe- und Familienstudien zu errichten, hätte hier ebenfalls eine wichtige Antwort auch auf die im vorliegenden Kontext sich stellenden Fragen geben können. Eine nicht einfach zu bewältigende Aufgabe wird dort gesehen werden müssen, wo die christliche Soziallehre für ihre Forschungen in fächerübergreifender Koordination zugleich auf den Beitrag der Humanwissenschaften (Wirtschaftswissenschaft, Psychologie, Biologie, Medizin) wie auch auf die Ergebnisse der verschiedenen soziologischen und demographischen Analysen und Umfragen zurückgreifen soll. Dies geschieht auch gegenwärtig schon. Es bleibt aber die Schwierigkeit des Umgangs mit diesen Analyseergebnissen, wenn

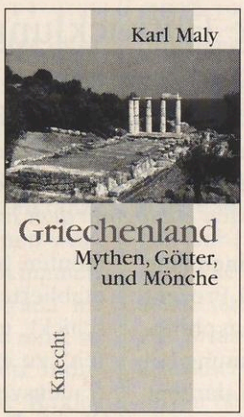
DIE REISELESEBÜCHER
DER BESONDEREN ART



Walter Repges
Assisi – Siena – Montecassino
Unterwegs mit Franziskus, Klara, Katharina und Benedikt
192 S., Pb.,
vierfarbiger Umschlag, zahlr. Abb.
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0765-4



Walter Repges
Nach Spanien reisen, um Gott zu finden
Auf den Spuren der Mystiker
208 S., Pb.
DM 32,–/sFr 30,–/öS 237,–
ISBN 3-7820-0747-6



Karl Maly
Griechenland
Mythen, Götter und Mönche
241 S., Pb.,
vierfarbiger Umschlag, ca. 30 Abb.
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0768-9

NEU



Anton Rotzetter/
Elisabeth Bernet
Latium – Umbrien – Toskana
Wanderungen auf den Spuren des Franz von Assisi
256 S., Engl. Broschur
DM 34,–/sFr 32,–/öS 248,–
ISBN 3-7820-0784-0

NEU



Rolf Kuhlmann
Der Athos
Auf den Spuren
einer Faszination
160 S., Engl. Broschur
DM 29,80/sFr 28,–/öS 218,–
ISBN 3-7820-0783-2

KNECHT
FRANKFURT AM MAIN

für die Verwendung dieser Ergebnisse die Gefahr beschworen wird (die es sicherlich zu vermeiden gilt), in die Fallstricke von Ideologien zu geraten, die die Interpretation der Daten manipulierten, oder in den Positivismus zu verfallen, der die empirischen Daten zum Schaden des Gesamtverständnisses von Mensch und Welt überbewerte.

Hier gilt es, zwischen der Skylla der nur selektiven Wahrnehmung humanwissenschaftlicher Ergebnisse, soweit sie vorgefaßten Auffassungen entsprechen, und der Charybdis einer Vereinseitigung empirischer Ergebnisse und ihrer ebenfalls aus vorwissenschaftlichen Positionen heraus erfolgenden Interpretationen hindurchzusteuern. Es wird darauf ankommen, Mechanismen zu entwickeln, mit deren Hilfe der angesprochenen Gefahr begegnet werden kann.

Wenn in den „Richtlinien" insbesondere für die praktische Wirklichkeit der Pastoraltheologie eine sehr realistische pastorale Sicht der heutigen „Krise" der Familien als außerordentlich wichtig bezeichnet wird, so muß das Wesentliche hierüber in das Lehrprogramm eingehen und den Theologen vermittelt werden. Dies ist eine nicht gering einzuschätzende Aufgabe angesichts der inzwischen erfolgten Ausfächerung der sozialwissenschaftlichen Forschung und der unterschiedlichen und zugleich sich noch dauernd verändernden Rahmenbedingungen von Ehe und Familie. Sie reicht bis hin zu den Grundfragen einer nicht auf wirtschaftliche Famlienförderung verengten, sich als gesellschaftliche Querschnittsaufgabe verstehenden Familienpolitik (vgl. als systematische Darstellung zur Familienpolitik, ihren familienwissenschaftlichen Grundlagen und einzelnen wirtschafts-, sozial-, bildungs- und familienrechtspolitischen Handlungsfeldern auf den verschiedenen staatlichen und nichtstaatlichen Trägerebenen: *Max Wingen*, Familienpolitik – Grundlagen und aktuelle Probleme, Stuttgart 1997).

Damit bleibt zu klären, wie die erheblichen Anforderungen nicht zuletzt an die ständige Weiterbildung bewältigt werden können. Sie wird zwar als wesentliches und unersetzliches Element der Ausbildung für das Familienapostolat herausgestellt. Aber für diese Weiterbildung darf es nicht bei der verbalen Forderung bleiben, daß sie systematisch, wirklich effizient und koordiniert mit dem Studienprogramm des Seminars zu erfolgen habe. Insofern wird man auch in dieser Hinsicht darauf gespannt sein dürfen, was die Ortsordinarien der Kongregation für das katholische Bildungswesen zur Umsetzung der „Richtlinien" insgesamt zu berichten haben, wozu sie aufgefordert sind. Die Aufgabe ist nicht gering, der Einsatz aber dürfte sich im Interesse von Kirche, Gesellschaft und der Familien selbst lohnen. *Max Wingen*

Unter neuer Führung

Politische und kirchliche Entwicklungen auf den Philippinen

Auf den Philippinen amtiert seit diesem Frühjahr ein neuer Präsident. Die asiatische Wirtschaftskrise beutelt auch den mehrheitlich katholischen Inselstaat, dessen Bischöfe kürzlich in einem Hirtenbrief wirtschaftliche Reformen zugunsten der Armen gefordert haben. Wichtige Dienste leistet die Kirche auch für die gesellschaftlich-kulturelle Aufwertung der Urbevölkerung und den Dialog mit dem Islam.

Aus den Wahlen vom 11. Mai 1998 auf den Philippinen ging der bisherige Vizepräsident *Joseph Estrada* mit 40 Prozent der Stimmen als eindeutiger Sieger hervor. Noch kein philippinischer Präsident vor ihm hat eine solche Zustimmung bei der Bevölkerung gefunden. Nach der Wahl haben darüber hinaus 60 der 112 der Kongreß-Abgeordneten der Partei seines Vorgängers *Fidel Ramos* dem neuen Präsidenten ihre Mitarbeit zugesagt, wodurch dessen Machtbasis sich noch erweiterte. Nach unbestätigten Berichten wurde der Loyalitätswechsel der Kongreßabgeordneten durch die Zahlung nicht unerheblicher Summen erkauft, genannt werden drei bis vier Millionen Pesos (150 000–200 000 DM).

Im *Wahlkampf* hatte sich Estrada vor allen anderen Kandidaten durch eine perfekt organisierte Kampagne ausgezeichnet, die in einem gewissen Gegensatz zu seinem persönlichen Wahlkampfstil stand, der stark von populistischen Elementen geprägt war. Estrada nutzte den Nachteil, nicht zur etablierten Oligarchie in den Philippinen zu gehören, geschickt, um sich als „Anwalt der Armen und Benachteiligten" zu empfehlen. Seine Wahl wurde erst durch den Vertrauensvorschuß von Seiten der ärmeren Bevölkerung in dieser Größenordnung möglich. Diese sieht in ihm einen Vertreter ihrer Interessen, weil er als Vizepräsident und vor allem als Bürgermeister der kleinen Stadt San Juan seit 16 Jahren immer die Verbindung zum „Mann auf der Straße" gehalten hat.

Ein Gutteil seiner Popularität geht auf seine Zeit als Filmschauspieler zurück, als er in zahlreichen Filmen meist die Rolle des Underdog spielte, der sich für die Rechte der Armen und Unterdrückten einsetzt. Estradas persönliche Schwächen wie Glücksspiel, Frauengeschichten und Alkoholexzesse, die andere ihm vorwerfen, haben seine Popula-

rität jedenfalls bei den Wahlen eher erhöht. Auch der Versuch kirchlicher Kreise um Kardinal *Jaime Sin*, die Wahl Estradas zu verhindern, da er wegen seines zweifelhaften moralischen Verhaltens nicht zum Präsidenten tauge, haben nur gezeigt, daß die Bevölkerung eine kirchliche Einmischung in die Politik nicht länger als zeitgemäß ansieht. Der Nimbus der Rosenkranzrevolution und des Beitrags von Kardinal Sin zum Sturz von *Fernando Marcos* ist verblaßt. Andererseits hatte sich die mit vier Millionen Anhängern zahlenmäßig bedeutende und sehr disziplinierte El-Shaddai-Bewegung von *Mike Velarde* eindeutig für Estrada ausgesprochen. Nach seiner erfolgreichen Wahl zeigte dieser sich für die Unterstützung dankbar und machte den charismatischen Führer der El-Shaddai-Bewegung zu seinem „spirituellen Berater", weil er „größeren Einfluß hat als Kardinal Jaime Sin".

Ein neuer Führungsstil oder Vetternwirtschaft?

Das Etikett, Vertreter und Anwalt der Armen zu sein, das Estrada während der Wahlkampagne so geschickt benutzt hat, könnte sich jetzt als Belastung erweisen. Denn die einmal geweckten Erwartungen, daß sich das Los der ärmeren Bevölkerung unter einem Präsidenten Estrada schnell und nachhaltig ändern wird, sind angesichts der weitgehend leeren Staatskassen schwer oder gar nicht zu erfüllen. Die von ihm eingesetzte „Nationale Kommission für den Kampf gegen die Armut" verfügt über keine eigenen Mittel und kann gerade das eigene Personal bezahlen. Angesichts der herrschenden Wirtschafts- und Finanzkrise sind höhere Mittel zur Armutsbekämpfung nicht verfügbar.

Die *Personalpolitik* des neuen Präsidenten hat weiter dazu beigetragen, Erwartungen zu enttäuschen, die Belange der Armen hätten für die neue Regierung einen besonders hohen Stellenwert. Hat Estrada doch eine ganze Reihe der ehemaligen „Marcos-Kumpane" wieder in Positionen und hohe Ämter gebracht, aus denen sie nach der „Rosenkranzrevolution" unter Präsidentin *Cory Aquino* vertrieben worden waren. Jetzt erinnern sich viele an den Beinamen „Erap", gleichbedeutend mit „Kumpel", den Estrada im Volksmund trägt. Mit Unbehagen wird gesehen, wie einst so mächtige Männer wie *Eduardo Cojuangco* und andere Industrielle und Finanzgewaltige wieder Einfluß auf die Regierung gewinnen. Die Rückkehr von Cojuangco in das Amt des Vorstandsvorsitzenden der größten philippinischen Firma, der San Miguel Corporation, hat in der Bevölkerung den Eindruck verstärkt, daß Personen und Familien, die unter Marcos für den Niedergang der Philippinen verantwortlich waren, ungestraft in ihre alten Funktionen zurückkehren können.
Cojuangco hatte schon im Wahlkampf dem Kandidaten Estrada mit seinen nicht unerheblichen Finanzmitteln kräftig geholfen. Zur Belohnung wurde er Vorsitzender der Partei des Präsidenten, der *Labang ng Masang Pilipino* (Partei des Kampfes der philippinischen Massen), die aus dem Zusammenschluß der Demokratischen Partei der Philippinen, die Cory Aquino unterstützt hatte, und der Nationalistischen Volkskoalition hervorgegangen ist. Bei der Besetzung seines Kabinetts und anderer hoher Ämter läßt sich Estrada offensichtlich von sehr persönlichen Rücksichten leiten. Die Berücksichtigung von Verwandten und Freunden bei der Ämtervergabe entspricht ganz und gar nicht seinem Wahlversprechen, nur die „besten und geeignetsten" Personen in die Regierung zu berufen.

Die ersten Tage der Regierung Estrada zeichneten sich nicht gerade durch politische Geradlinigkeit und Konsequenz aus: Die Ankündigung, den einbalsamierten Leichnam von Fernando Marcos auf dem Heldenfriedhof in Manila zu bestatten, war als Geste der Versöhnung gegenüber der Familie und den Anhängern von Marcos gedacht. Öffentlicher Protest zwang Estrada dann, diese Absicht fallenzulassen. Andererseits ist der Marcos-Familie das politische Comeback gelungen. Imelda Marcos hatte zunächst selbst für das Präsidentenamt kandidiert, ihre Kandidatur während des Wahlkampfes aber zurückgezogen und ihren Anhängern empfohlen, für Estrada zu stimmen. Inwieweit die Gerüchte zutreffen, daß dieser Schachzug zu Gunsten der Kampagne von Estrada mit Zusagen von dessen Seite verbunden waren, Gerichtsverfahren gegen Frau Marcos niederzuschlagen, ist nicht eindeutig zu klären. Der einzige Sohn des alten Diktators, *Ferdinand Marcos Jr.*, wurde bei den letzten Wahlen zum Gouverneur von Marcos Heimatprovinz Ilocos Norte auf Luzon gewählt. Seine Schwester *Imee Marcos* errang den Kongreßsitz im ehemaligen Wahlbezirk ihres Vaters.

In den sechs Jahren der Präsidentschaft von Fidel Ramos (1992–1998) erlebten die Philippinen eine Periode ununterbrochenen Wirtschaftswachstums. Es ist das Schicksal des neuen Präsidenten, daß der Beginn seiner Amtsperiode zeitlich mit der Währungs- und Wirtschaftskrise in Asien zusammenfällt, an deren Zustandekommen die Philippinen zwar kaum einen Anteil haben, deren Folgen aber ihre Volkswirtschaft stark treffen. Die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen haben sich so stark verschlechtert, daß der Spielraum der neuen Regierung wirtschaftlich und daraus folgend auch sozial sehr eingeschränkt ist. So blieb Estrada in seiner Rede zur Situation des Landes nichts anders übrig, als die wirtschaftlich miserable Situation der Philippinen in klaren Worten zu benennen.
Im Haushalt für 1998 klafft eine Lücke von ca. 3,25 Milliarden DM, während die Auslandsverschuldung bei über 80 Milliarden DM liegt und die Zahl der Arbeitslosen auf 4,3 Millionen, das entspricht einer Quote von 14 Prozent der arbeitsfähigen Bevölkerung von 32,1 Millionen, gewachsen ist. Dazu kommen noch 15 Millionen Unterbeschäftigte als soziale Problemfälle. Die Öffentlichkeit nahm mit Zustimmung zur Kenntnis, daß Estrada die Mittel eines Investitions-Verfügungs-Sonderfonds in Höhe von 1,5 Milliarden DM, den sogenannten „pork barrel fund", der den Mitgliedern von Kongreß und Senat für besondere Vergünstigun-

gen zur mehr oder weniger freien Verfügung stand, abschaffen werde. Verbunden mit der Anordnung von Kürzungen in den öffentlichen Haushalten wurde diese Ankündigung als Anzeichen dafür gesehen, daß der neue Präsident den Kampf gegen Korruption und den angekündigten Sparkurs auch ernst meint. Wie die ersten Reaktionen zeigen, werden die betroffenen Politiker diese Maßnahme, die ihnen die bisher zugestandene Verfügung über öffentliche Mitteln beschneidet, nicht ohne Widerstand hinnehmen.
Anders als sein Vorgänger Ramos hat Estrada Schwierigkeiten, das Vertrauen der Wirtschaft zu gewinnen. Die Unbeständigkeit und Sprunghaftigkeit einiger seiner ersten Entscheidungen haben nicht dazu beigetragen, die Unternehmer von der Kompetenz des Präsidenten in Wirtschaftsfragen zu überzeugen. Im Zusammenhang mit der allgemeinen Verunsicherung durch die Asienkrise sind dies negative Faktoren, die die Zukunft der philippinischen Wirtschaft nicht in rosigem Licht erscheinen lassen. Immerhin ist die wirtschaftliche Situation der Philippinen im Vergleich zu einigen asiatischen Nachbarländern nicht ganz so dramatisch. Für 1998 wird ein leichter Rückgang der Wirtschaftsleistung um 0,2 Prozent erwartet und für 1999 wieder ein leichtes Wachstum von zwei Prozent als realistisch angesehen. Im tatsächlichen Pro-Kopf-Einkommen liegen die Philippinen mit 2530 US-Dollar im Vergleich zu Indonesien mit 3500, Malaysia mit 9800, Taiwan mit 13500 und Singapore mit 22900 US-Dollar hinter ihren Nachbarländern aber immer noch weit zurück.

Das Problem der philippinischen Arbeitskräfte im Ausland

Schon in der Vergangenheit gab es Vorwürfe gegen die Regierung, sie setze sich nicht hinreichend für die Rechte der philippinischen Arbeitskräfte ein, die in vielen asiatischen Ländern beschäftigt sind. Nach dem Amtsantritt Estradas hat sich die Bischöfliche Kommission für die Betreuung der Überseearbeiter aus den Philippinen im Juli an den Präsidenten gewandt und um politische Unterstützung für die Wahrung fundamentaler Menschenrechte philippinischer Gastarbeiter in *Saudi-Arabien* gebeten. Eine ganze Reihe von Filipinos sind dort im Juni dieses Jahres wegen des Besitzes von religiösen Gegenständen wie Kreuze, Bibeln, Gebetbüchern und ähnlichen an sich selbstverständlichen christlichen Symbolen ins Gefängnis geworfen und gefoltert worden. Manche Maßnahmen der Saudis wirken direkt skurril, wenn z. B. die Zustellung von Weihnachtskarten und von Paketen mit der Aufschrift „Frohe Weihnachten" von der Post verweigert wird. Auch ist von Anstrengungen saudiarabischer Regierungsstellen zu hören, katholische Filipinos zum Islam zu bekehren, indem ihnen Haftverschonung bei Konversion versprochen wird.
Nach Angaben der philippinischen Regierung beläuft sich die Zahl der philippinischen Arbeitskräfte, die gegenwärtig in Saudi-Arabien tätig sind, auf 221047, von denen fast 90 Prozent katholisch sind. Wie anderen katholischen Gastarbeitern sind ihnen alle Möglichkeiten genommen, öffentlich zugängliche Gottesdienste zu feiern oder kirchliche Versammlungsstätten zu eröffnen. Bei einer Gesamtzahl von bis zu 400000 Katholiken im Land – zu denen noch etwa 80000 protestantische und 30000 orthodoxe Christen kommen – ist diese Verweigerung der Anerkennung des Grundrechts auf öffentliche Religionsausübung für Christen und Angehörige anderer nicht-muslimischer Religionen ein bleibendes Ärgernis. Es ist erstaunlich, daß Länder wie die USA, die sonst die Menschenrechtsproblematik in ihren diplomatischen Beziehungen sehr ernst nehmen, im Fall Saudi-Arabien konsequent wegschauen.

Ein anderes Problemland ist *Taiwan*. Dort werden von den philippinischen Arbeitskräften über die vertraglich festgelegten „Plazierungs-Gebühr" in der Höhe eines Monatsgehalts hinaus erheblich höhere Gebühren verlangt, eine Praxis, die durch das Eingreifen der philippinischen Regierung abgestellt werden soll, so die Forderung aus den Kreisen der philippinischen Bischofskonferenz.
Allein im Jahr 1997 haben die philippinischen Überseearbeitskräfte – deren Zahl sich auf ca. 5 Millionen beläuft – mehr als 4 Milliarden US$ an ausländischen Devisen in ihr Heimatland überwiesen. Die philippinische Regierung spricht von den überseeischen Arbeitskräften gern als den „Helden der Nation" – ein schöner Titel, der aber nicht verdecken kann, daß die Regierung sich sonst nicht besonders für diese Gruppe einsetzt.
Die philippinischen Bischöfe haben in ihrem kürzlich veröffentlichten Wirtschafts-Hirtenwort der Regierung vorgeworfen, daß sie die positive Zahlungsbilanz der Philippinen im vergangenen Jahr als Erfolg ihrer Politik ausgebe und dabei verschweige, daß diese Bilanz nur durch den Exodus von Tausenden von Fachkräften aus den Philippinen ins Ausland ermöglicht wurde. Sie konnten in den Philippinen selbst keinen ihren Fähigkeiten entsprechenden Arbeitsplatz finden, an dem sie genug hätten verdienen können, um ihre Familien zu ernähren. So waren sie gezwungen, ins Ausland zu gehen, mit der Konsequenz daß sie beim wirtschaftlichen Aufbau der Philippinen fehlen – ein verhängnisvoller Kreislauf, der die wirtschaftliche Entwicklung des Landes ernsthaft gefährdet.

Islamisch-christlicher Dialog unter schwierigen Bedingungen

Im September 1996 hatte die Moro-Befreiungsfront (MNLF) durch ihren Vorsitzenden *Nur Misuari* einen Friedensvertrag mit der philippinischen Regierung unterzeichnet, der eigentlich das Ende der Kampfhandlungen zwischen islamischen Guerillas, die für eine muslimische autonome Region auf Mindanao jahrelang gekämpft hatten, und Regierungstruppen hätte bringen sollen. In dem Abkommen

wurde festgelegt, daß es auf Mindanao eine „Autonome Region der Muslime Mindanaos“ (ARMM) geben wird, die die vier Provinzen Maguindanao, Lanao del Sur, Sulu und Tawi-Tawi umfassen soll, in der die drei überwiegend islamischen Volksgruppen der Maranao, der Maguindanao und der Tausog leben. Die Bevölkerung von Mindanao ist zu 15–20 Prozent und die der Sulu-Inseln zu 95 Prozent muslimisch.

Als erster Governeur dieser autonomen muslimischen Region wurde Nur Misuari für eine Übergangszeit von drei Jahren gewählt; er übernahm zugleich auch den Vorsitz einer Kommission, des sogenannten „Südphilippinischen Rates für Frieden und Entwicklung“, der für die übrigen Provinzen auf Mindanao, in denen die Muslime eine Mehrheit darstellen, eingerichtet wurde. Nach der Vereinbarung soll 1999 eine Volksabstimmung stattfinden, in der über die geplante erweiterte autonome Region für die Muslime endgültig abgestimmt werden soll. Wegen der demographischen Verschiebungen durch die Einwanderung von Christen in die ehemals vornehmlich muslimischen Provinzen in Mindanao ist der Ausgang des geplanten Referendums ungewiß, da der Anschluß an die muslimisch beherrschte Region bei den Christen höchst unpopulär ist.

Auf seiten der Muslime haben sowohl die Moro Islamische Befreiungsfront (MILF) wie auch die extremistische Abu-Sayaff-Gruppe ihre Zustimmung zum Regierungsabkommen verweigert. Im Juli 1997 kam es zu heftigen Gefechten zwischen der Armee und militanten muslimischen Gruppen in der Provinz Maguindanao, bei denen vor allem unter der Zivilbevölkerung viele Opfer zu beklagen waren. Die Ermordung von Bischof *Benjamin de Jesus* von Jolo auf den Sulu-Inseln am 4. Februar 1997 löste große Erschütterung aus, galt der Oblaten-Bischof doch als einer der herausragenden Vertreter einer christlich-islamischen Verständigung und als Pionier beim Dialog unter den Religionsgruppen. Die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in den Philippinen sind daher auch weiterhin von einem weitverbreiteten Mißtrauen und Vorurteilen auf beiden Seiten bestimmt.

Hartnäckig halten sich Gerüchte, daß die muslimischen Befreiungsbewegungen in Mindanao durch ausländische muslimische Freiwillige unterstützt werden. Das sogenannte „Bischof-Ulama-Forum“, eine Kontaktgruppe von katholischen und protestantischen hohen Kirchenvertretern und islamischen Rechtsgelehrten und Gemeindeleitern hat diese Gerüchte zurückgewiesen und sie als Propaganda des philippinischen Militärs erklärt, dem es offensichtlich daran gelegen sei, den begonnenen Friedensprozeß zu stören. Das „Bischof-Ulama-Forum“ wurde 1996 von Erzbischof *Fernando Capalla* von Davao und den islamischen Gelehrten *Mahid Mutilan*, gegenwärtig auch Gouverneur von Lanao del Sur, gegründet. Ende Juli dieses Jahres wurden die beiden Gründer von der Jesuiten-Universität Ateneo de Manila für ihre Bemühungen um den christlich-islamischen Dialog mit einer Auszeichnung für Verdienste um die Öffentlichkeit geehrt.

Die Arbeit des Forums geht trotz der Behinderungen einer christlich-islamischen Verständigung durch Extremisten von beiden Seiten weiter. Vom 17. bis 19. August traf sich das Gremium jetzt in Iligan zu einer weiteren Konferenz, an der neun Bischöfe der 15 Diözesen Mindanaos und sechs Priester von katholischer Seite, vier protestantische Bischöfe und 25 muslimische Vertreter teilnahmen. Die muslimischen Vertreter traten bei diesem Treffen noch einmal für die Errichtung eines „islamischen Staates“ auf Mindanao ein, weil das Zugeständnis, eine „muslimische Region“ zu errichten, in keiner Weise den Erwartungen der Muslime entsprechen könne.

Es gelte, einen islamischen Staat zu errichten, charakterisiert „durch den Glauben an den einen Gott, die Anerkennung des Gesetzes Allahs, einem Bund zwischen den staatlichen Beamten und Allah, die Gesetze auszuführen und alle Nicht-Muslime zu schützen“, so die Wunschvorstellung der islamischen Seite, besonders der Vertreter der *Balik Muslim Bewegung*, einer Erneuerungsbewegung im Islam auf Mindanao. Es gibt aber auch weniger radikale Stimmen unter den Muslimen, die sich bewußt sind, daß die Forderungen der Eiferer bei vielen Muslimen, ganz zu schweigen unter der nicht-muslimischen Bevölkerung, nicht auf Zustimmung rechnen können.

Sorge der Kirche um die Stammesbevölkerung

In diesem Jahr häufen sich auf den Philippinen die kirchlichen Jubiläen. Dazu gehört die Erinnerung an die erste Weihe eines philippinischen Priesters vor 300 Jahren, die in der Erzdiözese Manila in einer besonderen Feierstunde begangen wurde. Am 21. Dezember 1698 war *Francisco Baluyot* als erster Einheimischer von dem spanischen Missionserzbischof *Diego Camacho* zum Priesteramt zugelassen worden. Interessant ist, daß Baluyot später nicht im Raum Manila als Priester gearbeitet hat, sondern in Mexico. Das Mißtrauen der spanischen Missionare gegenüber den einheimischen Filipinos hat den Aufbau eines philippinischen Klerus immer wieder behindert. Bis in die jüngere Vergangenheit wurden die Philippinen seelsorglich vornehmlich durch Priester der Missionsorden, Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten versorgt. Kardinal Jaime Sin hatte zum Beginn einer ganzen Reihe von Veranstaltungen zum jetzigen Jubiläum die Priester der Diözese Manila aufgefordert, ihr Weiheversprechen feierlich zu erneuern.

Als „Vater der asiatischen Theologie“ wurde *Catalino Arévalo SJ*, der lange Jahre als Professsor für Dogmatik an der theologischen Hochschule der Jesuiten in Manila unterrichtet hat, unlängst durch die Verleihung eines theologischen Ehrendoktors geehrt. Arévalo hat großen Anteil am Aufbau der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) und hat der theologischen Arbeit dieser kontinentalen Bischofskonferenz wichtige Impulse gegeben. Die Schlußerklärung der ersten Vollversammlung der FABC in Taipei im Jahr 1974 stammte in ihren Grundzügen von ihm. Die dort gefundene Formel vom dreifachen Dialog – mit den

Religionen, mit den Kulturen und mit den Armen – wurde so etwas wie die Magna-Charta der Theologie der FABC.
Auch die Errichtung der Theologischen Beratungskommission der FABC, die jetzt als „Office for Theological Concerns" eine offizielle Unterkommission innerhalb der FABC geworden ist, geht auf eine Initiative von Arévalo zurück. In den Philippinen hatte Arévalo als Berater der Bischofskonferenz, vieler einzelner Bischöfe und als Redenschreiber der Kardinäle Jaime Sin und Ricardo Vidal auf die theologische Richtung der philippinischen Kirche großen Einfluß. Weniger sichtbar, aber dafür von langfristiger Wirkung, war und ist seine Tätigkeit als Exerzitienmeister und spiritueller Berater für sehr viele Priester, Ordensleute und Schwestern.

Am 31. August beging Kardinal Sin seinen 70. Geburtstag. Bei den Feierlichkeiten aus diesem Anlaß wurde in besonderer Weise der Beitrag des Kardinals für die Missionsarbeit der philippinischen Ortskirche und für die Mission in Asien im allgemeinen herausgestellt. Die „Missionsgesellschaft der Philippinen" wurde im Jahr 1965 von der philippinischen Bischofskonferenz anlässlich der Vierhundertjahrfeier der philippinischen Kirche „in Dankbarkeit für das Geschenk des Glaubens" gegründet. Daß sie heute noch besteht und in Afrika und anderen asiatischen Ländern aktiv ist, verdankt sie aber Kardinal Sin, der als Protektor der nationalen Missionsgesellschaft entscheidende Impulse gegeben hat. Sin, der selbst chinesischer Herkunft ist, sein Vater stammte aus Xiamen in der Provinz Fujian in China, hatte immer ein starkes Interesse an der chinesischen Kirche, das durch seinen Besuch der VR China im Jahr 1984 noch gewachsen ist. Die von Sin gegründete „Lorenzo Ruiz Missionsgesellschaft" kümmert sich in erster Linie um Chinesen in den Philippinen, hofft aber auch, in naher oder ferner Zukunft auf dem chinesischen Festland aktiv werden zu können.

Schon vor Jahren haben sich die philippinischen Bischöfe in einem Hirtenschreiben zu den pastoralen Aufgaben unter den Angehörigen der *Stammesbevölkerung* in den Philippinen geäußert. Als philippinische Kultur und Lebensweise wird in den Philippinen selber und im Ausland die „Kultur der Ebene" (lowland culture) angesehen, während die Bräuche und Lebensformen der Stammesbevölkerung, die in den Bergregionen auf Luzon und Mindanao zum Teil lebendig geblieben sind, als eher exotisch und fremd gelten.
In der Öffentlichkeit wird man auf diese Bevölkerungsgruppen eigentlich nur dann aufmerksam, wenn durch den Bau von Staudämmen oder die Ausweitung der Anbauflächen der internationalen Obstkonzerne ihr Lebensraum gefährdet ist und ihre Besitzrechte an Grund und Boden von Enteignung bedroht werden. Durch ihre Zersplitterung in verschiedene Sprach- und Kulturgruppen, verbunden mit der geographischen Verteilung über die weite Inselwelt, fehlt ihnen eine gemeinsame Vertretung und Stimme im Land.
Die katholische Kirche auf den Philippinen hat an diesen Bevölkerungsgruppen einiges gutzumachen. Seit den Anfängen der christlichen Mission wurden die Missionare und später auch die einheimischen Priester und Kirchenvertreter nicht müde, die Sitten und Bräuche, die traditionellen Gesänge und Tänze und anderes Stammesbrauchtum als „Götzen- und Teufelsdienst" zu verdammen. Der philippinische Jesuit *Manuel Francisco* hat in jüngster Zeit im Norden von Luzon unter den Gemeinschaften der Ifugao in der Bergprovinz, mehr als 250 km nördlich von Manila, damit begonnen, das traditionelle Liedgut zu sammeln und neue Lieder im Stil dieser alten Traditionen für die christliche Liturgie einzusetzen. Francisco, der selbst nicht zur Stammesbevölkerung der Ifugao gehört, ist Musiker mit eigenen Kompositionen und gegenwärtig als Pfarrer in Kiangan im Apostolischen Vikariat Bontoc-Lagawe tätig, dem als Bischof *Francisco Claver* SJ vorsteht, der selbst aus der Stammesbevölkerung stammt.

Für eine Wirtschaftsreform aus dem Blickwinkel der Armen

In der Pastoralplanung von Bischof Claver für sein Vikariat nimmt die Arbeit an der Inkulturation der christlichen Botschaft in die Welt der alten Stammeskulturen einen großen Platz ein. Ein erstes Ziel besteht darin, die einheimische Bevölkerung der Ifugao und der anderen Stammesgesellschaften in ihrer Identität zu bestärken und ihnen das Gefühl des Stolzes auf ihre eigenen Traditionen wiederzugeben. Viele haben die Herabsetzung ihrer traditionellen Lebensweise so verinnerlicht, daß sie sich ihrer Herkunft und Sprache eher schämen, als daß sie darin einen Wert sähen, den es zu bewahren gilt.
Im Juli dieses Jahres veröffentlichten die philippinischen Bischöfe einen Hirtenbrief zur Lage der *Wirtschaft* im Land. Als erstes von vier Schreiben, die in Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr 2000 erscheinen sollen, hatten die Bischöfe 1997 schon einen Hirtenbrief zur Erneuerung der philippinischen Politik vorgelegt. Als Ausgangspunkt ihrer Situationsanalyse haben sich die Bischöfe für den Blickwinkel der Armen entschieden, um im Licht des christlichen Glaubens und der Soziallehre der Kirche pastorale Aussagen über die wirtschaftlichen Entwicklungen in den Philippinen und weltweit zu machen. Die Bischöfe sind sich bewußt, daß die Probleme der Philippinen nur im Kontext der generellen asiatischen Wirtschaftskrise zu analysieren sind und daß auch alle Maßnahmen zur Verbesserung der Lage auf diesem Hintergrund getroffen werden müssen.
Andererseits betonen die Bischöfe, daß die wirtschaftliche Lage der Philippinen im Zeitraum 1992–1996 sich kontinuierlich positiv entwickelt habe, so daß die Zahl der unter der Armutsgrenze lebenden Filipinos sich von 39 auf 35 Prozent verringert hat. Die Aufwendungen für Erziehung und Soziales seien aber weit hinter den Anforderungen zurückgeblieben. Negativ haben sich auch die Schäden an der Umwelt im Gefolge des Ausbaus der Wirtschaft ausgewirkt.
Als besonders gravierendes Problem für das Land stellen die Bischöfe die auf allen Ebenen weitverbreitete Korruption

heraus, die an sich mögliche Wege zu einer wirtschaftlichen Gesundung verbaut. Angesichts der Globalisierung seien nationale Lösungen nur im Verbund mit Maßnahmen auf regionaler und internationaler Basis machbar. Die Bischöfe erkennen an, daß das Phänomen der Globalisierung sozial, ökonomisch und kulturell durchaus auch positive Seiten habe. Seine Auswirkungen für die weniger entwickelten Länder seien jedoch eher negativ, da die Regeln des internationalen Handels die ärmeren Länder weiter ins Abseits dränge.

Nach der Analyse wenden sich die Bischöfe der Aufgabe zu, auf der Basis der kirchlichen Soziallehre eine „Entwicklung mit menschlichem Gesicht" zu beschreiben, wobei sie sich bewußt sind, kein allen Erwartungen entsprechendes Modell liefern zu können. Jedes Modell müsse jedoch von der zentralen Stellung der menschlichen Person und dem Prinzip der zwischenmenschlichen Solidarität ausgehen. Konkret bedeutet dies für die Bischöfe, daß eine Ausweitung der Kluft zwischen arm und reich vermieden werden muß, daß es keine Form eines wirtschaftlichen Imperialismus geben darf und vor allem die vorrangige Option für die Armen umgesetzt werden muß, als die von der Bibel geforderte spezifische Form der Solidarität. Die Bischöfe erinnern die Reichen und Besitzenden an die soziale Bindung allen Eigentums, das immer dem Gemeinwohl verpflichtet bleiben müsse.
Angewandt auf die Philippinen kritisieren die Bischöfe die Anhäufung von Besitz an Boden und Wirtschaftsunternehmungen in den Händen einiger weniger Personen oder Familien. Die Regierung wird daran erinnert, daß die oft angekündigte *Agrarreform* immer noch nicht oder nur unzureichend durchgeführt worden sei. Angesichts der Massenarbeitslosigkeit wird der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital und der Rechte der Arbeiter vor dem Profit eingeschärft. Die Bischöfe unterstützen die Initiative des Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen sowie die Initiativen vieler Aktionsgruppen auf lokaler Ebene, eine alternative Wirtschaftsform zu entwickeln, die die Sorge um den Menschen in den Mittelpunkt stellt und den Menschen als Subjekt der Entwicklung sieht.

Bei der Umsetzung dieser Aufgabe hätten in erster Linie die *Laien* eine prophetische Rolle zu erfüllen. Mit Blick auf die Jahrhundertfeier der Philippinen in diesem Jahr fordern die Bischöfe ihre Landsleute auf, eine neue Vision für die Zukunft zu entwickeln, im „Weltdorf" der Zukunft echte politische und wirtschaftliche Unabhängigkeit zu erlangen.

Georg Evers

Kurzinformationen

Kritik am Vatikanischen Dokument über die Shoa

Die Erklärung der „Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden" vom März dieses Jahres über die Shoa (vgl. HK, April 1998, 166 f., 189 ff.) wird in einer Anfang September veröffentlichten Stellungnahme des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken kritisiert. Trotz beachtlicher Aussagen bleibe das Dokument in seinen historischen und theologischen Äußerungen hinter früheren Erklärungen von Papst und Bischöfen zurück. Die Autoren wehren sich in einem Abriß der Geschichte des Verhältnisses zwischen Christen und Juden gegen eine undifferenzierte Sichtweise der Loslösung der Kirche vom Judentum und erinnern an die von Kirchenvätern „theologisch begründete Feindschaft" gegen die Juden, denen das Anrecht auf die biblische Erwählung abgesprochen wurde. Jedoch: „Gehört zum Respekt vor dem Mysterium Gottes nicht auch die Demut, nicht zu wissen, warum es zur dramatischen Trennung von Christentum und Judentum kam?" Vor allem aber wird beklagt, daß der vatikanische Text zwar einzelnen Christen Schuld zuweise, die Kirche aber davon ausnehme. Im Laufe der Kirchengeschichte habe aber die katholische Kirche Schuld auf sich geladen. Der These, die Wurzeln des Antisemitismus lägen außerhalb des Christentums, müsse deshalb widersprochen werden. Alles in allem sei die Haltung der katholischen Kirche zur Shoa „ambivalent, wenn nicht beschämend", lautet das Fazit. Die Autoren fordern deshalb dazu auf, „daß im bereits angekündigten päpstlichen Schreiben zum Versöhnungsjahr 2000 die Kirche, gerade auch als institutionelle Größe, ihre Mitschuld und Verantwortung erkennt und bekennt". Außerdem sollten die Vatikanischen Archive zum Studium der einschlägigen Dokumente geöffnet werden.

Bischof Lehmann würdigt Grundsätze zur ärztlichen Sterbebegleitung

Die Bundesärztekammer habe an den entscheidenden Stellen keine Zugeständnisse gemacht: So der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, zu den am 11. September vom Vorstand der Ärztekammer nach mehrjähriger Beratung verabschiedeten „Grundsätzen zur ärztlichen Sterbebegleitung" (vgl. HK, Juli 1997, 336 ff.). Die Richtlinien zögen eine klare Grenzlinie gegenüber aktiver Euthanasie. Ausdrücklich betonte Lehmann, es sei von großer Bedeutung, daß in den Richtlinien Wach-Koma-Patienten als Lebende

betrachtet würden. So betont die Ärztekammer, Patienten mit einer lebensbedrohenden Krankheit, an der sie trotz generell schlechter Prognose nicht zwangsläufig in absehbarer Zeit sterben, hätten wie alle Patienten ein Recht auf Behandlung, Pflege und Zuwendung. Auch für Wach-Koma-Patienten seien lebenserhaltende Therapie einschließlich einer gegebenenfalls künstlichen Ernährung geboten. Zu den „ärztlichen Pflichten bei Sterbenden" erklärt die Ärztekammer: „Maßnahmen zur Verlängerung des Lebens dürfen in Übereinstimmung mit dem Willen des Patienten unterlassen oder nicht weitergeführt werden, wenn diese nur den Todeseintritt verzögern und die Krankheit in ihrem Verlauf nicht mehr aufgehalten werden kann". Bei Sterbenden könne die Linderung des Leides so im Vordergrund stehen, daß eine möglicherweise unvermeidbare Lebenverkürzung hingenommen werden dürfe. Eine gezielte Lebensverkürzung durch Maßnahmen, die den Tod herbeiführen oder das Sterben beschleunigen sollen, sei unzulässig und mit Strafe bedroht. Problematisch dagegen erscheint Bischof Lehmann der in den Grundsätzen gewählte Begriff der „Sterbebegleitung". Um die grundsätzliche Position auch in Kurzformeln deutlich zu markieren, wäre der Rückgriff auf die bisher übliche Sprachregelung und Unterscheidung zwischen „aktiver" und „passiver Sterbehilfe" hilfreich gewesen. Kritik am Vorgehen der Ärztekammer sowie an einzelnen Aussagen der Richtlinien haben die Deutsche Hospiz Stiftung und einzelne Politiker von CDU, SPD und Bündnis 90/Die Grünen geübt. Sie plädierten für eine vorrangige rechtliche Klärung der behandelten Fragen in Regierung und Parlament.

Bischofskonferenz veröffentlicht Handreichung zur Seelsorge im Krankenhaus

Die Spendung des Sakramentes der Krankensalbung ist dem geweihten Priester vorbehalten, betonen die deutschen Bischöfe in einer jüngst veröffentlichten pastoralen Handreichung zur Seelsorge im Krankenhaus. Sie greifen damit die seit einigen Jahren immer wieder diskutierte Frage auf, ob nicht auch Diakone oder vom Bischof mit der Krankenseelsorge beauftragte Laien dieses Sakrament spenden können. Die pastorale Handreichung, betitelt mit „Die Sorge der Kirche um die Kranken" und datiert auf den 20. April 1998, ist in zwei in ihrer Anlage und Intention sehr unterschiedliche Teile gegliedert: Im ersten widmen sich die Bischöfe der theologischen Grundlegung, der besonderen Qualität und Aufgabe des seelsorglichen Dienstes an Kranken und Sterbenden. Dabei betonen sie auch die Bedeutung der liturgisch-sakramentalen Begleitung. Daran schließt sich an eine Auseinandersetzung mit Erfahrungen und Erwartungen von Kranken im Krankenhaus, mit der aktuellen Situation der unter dem Diktat von Leistung und Effizienz stehenden Krankenhäuser und den besonderen Herausforderungen und Chancen von Krankenhäusern in kirchlicher Trägerschaft. Der zweite Teil konzentriert sich auf die Auseinandersetzung um den Spender der Krankensalbung ebenso wie die Frage nach deren Feier als Sakrament beziehungsweise Sakramentale. Angesichts mancher Kompetenzverwischung und Grenzüberschreitung in den letzten Jahren solle mit der Handreichung vor allem das Verständnis des Sakramentes der Krankensalbung in Erinnerung gerufen werden, unterstreicht der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* im Vorwort. Schon vor zwei Jahren hatte der Rottenburger Bischof *Walter Kasper* im Amtsblatt seiner Diözese zur Frage der Krankensalbung eine „Klarstellung der verbindlichen kirchlichen Lehre und der kirchenrechtlichen Ordnung" vorgelegt (vgl. HK, September 1996, 438 f.). Die Handreichung zitiert jetzt eine Stellungnahme von Krankenhausseelsorgern und -seelsorgerinnen zur Intervention Kaspers: Das Sakrament der Krankensalbung und seine Spendung, so die beauftragten Laien, gehöre mitten in das Leben, in das Leiden, in das Bangen und Hoffen und auch in das Sterben des Menschen hinein. Es mache daher keinen Sinn, den Spender der Krankensalbung als Person vom Begleiter der Patienten abzuspalten. Dagegen betont die Handreichung: Bevor die Sakramente kommunikative Zeichen für die innerkirchliche Kommunikation seien, müsse eine viel grundsätzlichere Kommunikation zwischen Christus und seiner Jüngerschaft vom Herrn selbst gestiftet oder aktualisiert werden. Dies werde zeichenhaft aber gerade darin deutlich, daß ein durch Weihe und Sendung in Dienst genommener kirchlicher Amtsträger die Sakramente spende.

Schriften des Jesuiten Anthony de Mello verurteilt

Die römische Glaubenskongregation hat die Schriften des vor elf Jahren verstorbenen indischen Theologen *Anthony de Mello* (1931–1987) verurteilt. In einer entsprechenden „Notifikation", die Ende August zusammen mit einer erläuternden Erklärung veröffentlicht wurde, wirft die Kongregation dem Jesuiten vor, daß seine Bücher „nicht mit dem katholischen Glauben vereinbar" seien und „schweren Schaden verursachen" könnten. De Mellos Bücher wurden in viele Sprachen, unter anderem auch ins Deutsche, übersetzt und sind in hoher Auflage erschienen. Das vatikanische Papier berücksichtigt, daß de Mello nicht zu allen Veröffentlichungen seine Zustimmung gegeben hat und ihm manche der Texte nur zugeschrieben worden sind. Aus Sorge um die Bewahrung der katholischen Glaubenslehre müsse jedoch vor ihren Gefahren gewarnt werden. Konkret gerügt wird, daß de Mello in seinen Schriften, die „einige gültige Elemente der orientalischen Weisheit" enthielten, die Existenz eines persönlichen Gottes „praktisch leugnet", ebenso die Gottsohnschaft Jesu Christi: Gott werde nur als eine „kosmische, unbestimmte und allgegenwärtige Wirklichkeit betrachtet" und Je-

sus nur als „ein Meister neben anderen". Der Jesuitenprovinzial für Südostasien, *Lisbert D'Souza*, hingegen erklärte, daß die römische Kritik an de Mello auf „Mißverständnissen" beruhe. Die Anekdotensammlungen de Mellos, deren kurze Geschichten mit ihren Pointen spirituelle Wahrheiten veranschaulichen wollen, seien „nicht allein für eine christliche Öffentlichkeit bestimmt gewesen" und dürften deshalb nicht als theologische Interpretationen des Christentums und des katholischen Glaubens verstanden werden.

US-Bischöfe unterstreichen Bedeutung der Soziallehre

Der *katholischen Soziallehre* sei auf allen Ebenen und in den verschiedenen Institutionen und Programmen christlicher Erziehung ein deutlich höherer Stellenwert einzuräumen, fordern die US-Bischöfe in einer bei ihrer jüngsten Vollversammlung Ende Juni verabschiedeten Erklärung (Wortlaut in Origins, 2.7. 98). Pfarrer und Katecheten, Lehrer von Grund- und weiterführenden Schulen, Verantwortliche für die Aus- und Weiterbildung kirchlichen Personals sollten sich viel stärker als bisher um eine zusammenhängende, verständliche und vollständige Vermittlung der kirchlichen Soziallehre bemühen. Ausdrücklich wird in der Erklärung – betitelt „die Katholische Sozialverkündigung miteinander teilen: Herausforderung und Weisung" – dazu auch die Auseinandersetzung mit den jüngsten päpstlichen Sozialenzykliken und bischöflichen Dokumenten angemahnt. Dabei beklagen die Bischöfe, trotz vieler gemeinsamer Anstrengungen bilde die Soziallehre nach wie vor in Schulen, Seminaren und Bildungsinstitutionen höchstens einen Nebenaspekt. Insgesamt sei das Gros der Katholiken nur wenig oder gar nicht mit der kirchlichen Sozialverkündigung vertraut, besonders verstünden sie nicht, daß diese wesentlicher Teil des Glaubens sei. Werte und Prinzipien der Soziallehre würden heute mehr den je gebraucht, in einer Zeit grassierender Gewalt und des immer geringer werdenden Respekts für die Würde des Menschen. Auf der Grundlage eines ausführlichen Berichtes, den eine 1995 gebildete Arbeitsgruppe „Katholische Erziehung und Katholische Soziallehre", jüngst der US-Bischofskonferenz übergeben hat, werden in der Erklärung einige der wichtigsten Aussagen und Prinzipien der katholischen Soziallehre zusammengestellt und ihre aktuelle Bedeutung unterstrichen: Die Würde der menschlichen Person als Fundament aller weiteren Prinzipien sehen die Bischöfe heute vor allem bedroht durch die Praxis der Abtreibung, der Beihilfe zur Selbsttötung, durch die Todesstrafe oder den Wahn des „Machens" und der „Perfektionierung des Menschen" in der Bioethik. Vor dem Hintergrund einer durch exzessiven Individualismus geprägten Gesellschaft betonen die Bischöfe den Grundsatz von der Berufung des Menschen zur Gemeinschaft, insbesondere auch zum Leben in der Familie. Betont werden auch das Recht und die Pflicht zur Teilnahme am gesellschaftlichen Leben und die Gemeinwohlverpflichtung aller staatlichen sowie gesellschaftlichen Institutionen. Ausdrücklich bekräftigen die US-Bischöfe auch „die Option für die Armen und Verwundbaren", gerade in einer Gesellschaft in der sich der Graben zwischen arm und reich vertiefe.

Bücher

THOMAS J. REESE, Im Inneren des Vatikans. Politik und Organisation der katholischen Kirche. S. Fischer Verlag, Frankfurt 1998. 464 S. 49,80 DM.

Dieses Buch sollte Pflichtlektüre für jeden werden, der bei Diskussionen über den Vatikan und seine Rolle in Kirche und Welt kompetent mitreden möchte. Der amerikanische Jesuit Reese, durch Bücher über die katholische Kirche seines Heimatlandes ausgewiesen, informiert in diesem Band (das englische Original erschien 1996) verläßlich und ohne störenden Enthüllungsgestus über die universalkirchlichen Organe: Den Papst, das Bischofskollegium, die Bischofssynode, das Kardinalskollegium, die Kurie und ihre Mitarbeiter. Grundlage seines Buchs sind vor allem zahlreiche Interviews mit Kurienmitarbeitern und Bischöfen, die vielfach in Zitaten wiedergegeben werden, allerdings im Regelfall ohne Namensnennung. Bei Reese erfährt man neben Dingen, die auch anderswo nachzulesen sind, viel Aufschlußreiches über das dem Außenstehenden weithin verborgene „Innenleben" der Kurie: Wie läuft die Alltagsarbeit in und zwischen den verschiedenen Kurienbehörden ab, wer sind die Kurienmitarbeiter, wie kommen römische Dokumente oder Personalentscheidungen zustande? Reese analysiert und charakterisiert den Vatikan und seine Rolle mit dem nüchternen Blick des Organisationssoziologen wie mit der nötigen Sensibilität für eine traditionsreiche, in vieler Hinsicht einzigartige Institution. Dabei macht er auch gut begründete und unprätentiös vorgetragene Reformvorschläge für die Bischofssynode, die Papstwahl oder die Struktur der Kurie: An den Organisationsstrukturen des Vatikans habe man seit dem Zweiten Vatikanum nur herumgeflickt, sie aber nicht

wirklich reformiert. Einziger Schwachpunkt dieses empfehlenswerten Buches ist die Übersetzung. Sie verrät an vielen Stellen mangelnde Vertrautheit mit der kirchlich-theologischen Fachsprache. So werden aus Kanonisten „Kanoniker", ist von „säkularen Institutionen" statt von Säkularinstituten und sogar von „klerischer" statt von klerikaler Kleidung die Rede. Vielleicht erlaubt eine zweite Auflage die erforderlichen Nachbesserungen. *U. R.*

HERMANN LÜBBE, Modernisierung und Folgelasten. Trends kultureller und politischer Evolution, Verlag Springer, Berlin – Heidelberg, 1997. 414 S. 58,– DM.

„Wer in den Startlöchern seines guten Willens hockt, braucht Zielvorhaben pragmatischer Art" (262). Hermann Lübbe ist kein Denker, der die Notwendigkeit von Utopien beschwört. Der emeritierte Zürcher Philosophieprofessor konfrontiert die praktische Vernunft mit der Realität alltäglichen Handelns, zwingt der politischen Theorie ein kleinschrittiges Vorgehen auf und scheut auch nicht davor zurück, eine Lanze für die Sekundärtugenden Fleiß und Ordnung, Disziplin und Pünktlichkeit zu brechen. Als Pragmatiker, der sich wie wenige seiner Fachkollegen den aktuellen gesellschaftlichen Fragestellungen philosophisch nähert, war er denn auch stets ein gefragter Ratgeber – ob in der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages zu den „Gefahren von AIDS" oder in den Gründungsausschüssen deutscher Hochschulen. Jetzt hat Lübbe einen Band mit Aufsätzen, Vorträgen und Interviews aus den neunziger Jahren vorgelegt, die die breite Palette seiner Interessen widerspiegeln. Cantus firmus sind seine Thesen zur in der beschleunigten Spätmoderne zunehmenden Vernetzung von Waren- und Informationsströmen. Mit Blick auf den „real existent gewesenen Sozialismus" sieht Lübbe das Ende der Zentralverwaltungen gekommen, hingegen hätten die Regionen an Bedeutung gewonnen. In einer Zeit, in der selbst chronologisch Nahes historisch weit wegrückt, würden die Metropolen – denkmalpflegerisch herausgeputzte Freilichtmuseen für Städtetouristen – nur noch eine identitätsstiftende Funktion ausüben. Auch verteidigt Lübbe seine Thesen zur Bedeutung der Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis" gegen deren Kritiker. Auf der einen Seite sei die Religion mehr als Moral; auf der anderen Seite dürfe man den Reichtum religiösen Lebens nicht gegen die Dürftigkeit seiner konzeptuellen Kennzeichnung ausspielen. Wie ein Gesangbuch kein Werk der Religionstheorie sei, mache die Beschäftigung mit letzterer noch nicht mit der Wirklichkeit des religiösen Lebens in seiner Fülle bekannt. Lübbes Beiträge, die er in der Regel an anderer Stelle bereits veröffentlicht hatte, geraten aufgrund der vielfach selbstkreierten Wortungetüme („netzverdichtungsabhängig") zuweilen ein wenig schwerfällig und technokratisch, als Diagnose „dominanter Trends in der Entwicklung unserer Zivilisation" (IX) aber sind sie sehr luzide. *S. O.*

GERHARD LOHFINK, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 432 S. 39,80 DM.

Ein wissenschaftlich anspruchsvolles, gut lesbares Buch, das zugleich als eine Art „Apologia pro vita sua", konkret für das Engagement des Verfassers in der Münchner Integrierten Gemeinde, dienen soll – dies alles ebenso fundiert wie gekonnt vorzulegen, zeugt für die bleibende Meisterschaft dieses anerkannten katholischen Exegeten. Von der Konkretheit einer konsequent heilsgeschichtlichen Betrachtung der christlichen Botschaft und Wirklichkeit, angefangen bei der Schöpfungstat Gottes über die verwickelte Geschichte des auserwählten Volkes bis hin zur eindringlichen Darstellung der Jesus-Geschichte und deren geschichtlicher Fortführung in der Gemeinschaft der Kirche, zeugen die Darlegungen dieses spannend geschriebenen Buches. Wo Evolution als Grundmoment des Schöpfungsgeschehens begriffen wird, sind Geschichte, Versagen und befreiender Neubeginn nicht fern. Der „rote Faden" in der Geschichte dieses Gottesvolkes bleibt die ständig erneuerte Führung Gottes. Fragt man auf diesem Hintergrund nach dem „Neuen" im Neuen Testament, so ist dies nicht Jesus allein, sondern dieser mit den Zwölfen, mit seinen Jüngern. Im Abendmahls- und Todesgeschehen Jesu gründet die Kirche: Ihr Auftrag bleibt der beständige Exodus aus der von einem „neuen Heidentum" (268 u. ö.) geprägten Gesellschaft und die (freilich differenziert verstandene) „Rückkehr" zu neutestamentlich verfaßten Gemeinden. Konkret wird Kirche als Versammlung bestimmt, was weit über die liturgisch-eucharistische Versammlung hinausgreift und eine gesellschaftlich greifbare Größe meint, in der Gott handelt. Eine überaus scharfe Absage an jegliche Gestalt von „Religion", eine harsche Kritik an der nachkonstantinischen Entwicklung der (Volks-)Kirche sowie das klar favorisierte Kirchenverständnis der Integrierten Gemeinde als alleinige Entsprechung zum biblischen Zeugnis bestimmen diese Studie. Ob hier nur frühere „Verfallstheorien" wiederholt werden, ob die rein negativ-kontrastive Wahrnehmung jedweder Art von „Religion" im unvermittelten Gegenüber zum Glauben das letzte Wort sein kann, ob die Darlegungen tatsächlich exegetisch und theologisch stimmig, ob sie prophetisch sogar revolutionär sind, ob allein das hier vorgestellte Bild von Kirche wahrhaft „christlich" ist: All das sollte in engagierter Auseinandersetzung mit diesem bewußt provozierenden Buch eindringlich diskutiert werden. Das wird nicht leicht sein, da Lohfink damit ein ganz persönliches Bekenntnis und Plädoyer verbunden hat und jede (wissenschaftliche) Kritik unweigerlich ein (persönliches) Lebensgefüge trifft. Insofern bildet das biographisch-konfessorische Kapitel „Wie es mir mit der Kirche gegangen ist" wohl das eigentliche Problem beim kritischen Umgang mit diesem durchaus respektablen Werk. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

MCDOUGALL, JOY ANN. Läßt sich die praktische Bedeutung der Trinitätslehre wiedergewinnen? In: Evangelische Theologie Jg. 58 Heft 3 (1998) S. 231–242.

Seit Anfang der achtziger Jahre diskutieren britische und nordamerikanische Theologen wieder verstärkt über die Trinitätstheologie. Joy Ann McDougall (Chicago) skizziert die Grundzüge der Debatte. Den beteiligten Theologen gehe es darum, die praktische Bedeutung der Trinitätslehre für das christliche Leben wiederzugewinnen. Die Trinität sei nicht nur integraler Bestandteil des christlichen Gottesverständnisses, sondern habe auch bedeutsame ontologische Implikationen für das Verständnis der menschlichen Person, ihre sozialen Beziehungen und Gemeinschaftsstrukturen: Eine relationale Ontologie göttlicher und menschlicher Personalität werde als „Heilmittel gegen den stark individualistischen Personbegriff" begriffen. Aufgrund des postulierten Zusammenhangs zwischen dem Personsein von Gott und Mensch werde die menschliche Personalität allerdings zuweilen – wie bei der katholischen Theologin Catherine Mowry LaCugna – zur konstitutiven Bedingung der trinitarischen Personalität. Damit aber werde die Gratuität der Offenbarung untergraben. Der reformierte Brite Colin Gunton, der Gegenpol innerhalb der Debatte, betone zwar die bleibende Unterschiedenheit zwischen der göttlichen und der geschaffenen Wirklichkeit. Ihm gelinge es hingegen nicht, ausgehend von seiner Trintitätstheologie überzeugende Thesen zur konkreten menschlichen Existenz aufzustellen.

MÜLLER, WOLFGANG W. „Lex orandi, lex credendi": Wo Systematik und Liturgiewissenschaft heute zusammenarbeiten können. In: Münchener Theologische Zeitschrift Jg. 49 Heft 2 (1998) S. 145–154.

Das Axiom „lex orandi, lex credendi" gehört zu den ältesten Maximen theologischer Erkenntnislehre: Die Liturgie ist nicht nur Quelle, sondern auch Maßstab für theologisches Denken. Bereits im fünften Jahrhundert wurde mit dem Hinweis auf die Praxis von Bittgebeten um die Bekehrung der Heiden theologisch gegen den Semi-Pelagianismus argumentiert. Aber selbst wenn es ein Gemeinplatz heutiger Theologie sei, martyria, diakonia und leiturgia als die Grundfunktionen der Kirche zu bezeichnen, ignoriere die systematische Theologie das Axiom weitgehend, bemängelt Wolfgang W. Müller. Selbst dort, wo es Beachtung finde, werde es fast ausschließlich retrospektiv als dogmengeschichtliches Phänomen verstanden. Demgegenüber sei das Axiom als eine Einladung zur interdisziplinären Arbeit von Systematikern und Liturgiewissenschaftlern aufzufassen. Die Liturgiker könnten auf diese Weise zum „kritischen Gewissen" der Dogmatik werden, nicht zuletzt weil sich innerkirchliche Spannungen in Fragen der Gottesdienstgestaltung kristallisierten. Die sich angesichts des Priestermangels wandelnde Gemeindepraxis etwa werde nicht ohne Auswirkungen auf die systematisch-theologische Reflexion bleiben, prophezeit Müller. Neue Begräbnisriten, die Gottesdienste der lateinamerikanischen Basisgemeinden oder feministische Liturgien böten die Möglichkeit, auf die Erfahrungen einer „Liturgie des Volkes" zurückzugreifen, die auch dogmatisch relevant sei.

HERMS, EILERT. Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB 1965–1998. In: Theologische Literaturzeitung Jg. 123 Heft 7/8 (Juli/August 1998) S. 657–714.

Das Grundübel des seit dem Zweiten Vatikanum geführten lutherisch-katholischen Dialogs auf Weltebene besteht für den evangelischen Systematiker Herms darin, daß die lutherische Seite dabei das eigene Profil zugunsten einer Harmonisierung mit dem katholischen Verständnis von Glauben, Offenbarung, Überlieferung und Amt unterbelichtet habe: „Spitzenaussagen der Reformatoren, die sich dieser Einordnung entziehen, werden nicht etwa als grundsätzliche Infragestellung dieser Version lutherischer Lehre verstanden, sondern als Einseitigkeiten oder gar Ausdruck prsönlicher Befangenheiten Luthers ausgegliedert." Herms zeichnet unter dieser Leitperspektive den Weg des lutherisch-katholischen Dialogs vom „Maltabericht" von 1972 über die Texte zu Herrenmahl und Amt bis zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre detailliert nach. Er bleibt in seinen Ausführungen dem Grundansatz treu, den er schon in einer Kritik am Rahner-Fries-Plan für eine Einigung der Kirchen Mitte der achtziger Jahre vertreten hat: Für ihn besteht zwischen reformatorischem und katholischem Verständnis des Glaubensfundaments so etwas wie eine Grunddifferenz. Es ist zunächst Sache der lutherischen bzw. reformationskirchlichen Diskussion, sich mit dieser Position auseinanderzusetzen. Das gilt auch für seine Überlegungen zum Verhältnis Lutherischer Weltbund-Mitgliedskirchen bzw. zum lutherischen Lehramtsverständnis.

Kultur und Gesellschaft

WEISS, DIETER, Entwicklungspolitik als Wissenschafts- und Kulturpolitik. In: Universitas, Jg. 53, Nr. 626 (August 1998), S. 759–770.

Eine nüchterne Bilanz nach fünf Dekaden nationaler Entwicklungspolitik und internationaler Entwicklungshilfe zeige nicht nur, daß sich die Welt des Südens „dramatisch ausdifferenziert" hat und eine rasche Verringerung des Entwicklungsgefälles – betrachtet man Indikatoren wie Unterernährung von Kindern und Primareinschulungsquoten – nicht zu erwarten ist. Für den Berliner Volkswirtschaftler rückt dieser Befund vor allem die Abhängigkeit und Einbettung aller Entwicklungsbemühungen in kulturelle Grundmuster, Motivations- und gesellschaftliche Steuerungsprozesse, die kulturellen Rahmenbedingungen wirtschaftlicher Entwicklungspolitik in den Blick. Anhand konkreter Beispiele zeigt Weiss, daß in einigen Entwicklungsländern ohne Änderung grundlegender Werthaltungen eine Partizipation am internationalen technisch-wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungsprozeß kaum möglich sei. Immer deutlicher zeige sich: Erfolgreiche Entwicklung hängt nicht von physischen Ressourcen ab, sondern entscheidend von der Organisations- und Innovationsfähigkeit breiter gesellschaftlicher Gruppen; auf dem Weg in eine sich internationalisierende Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft werde die Öffnung einer Kultur gegenüber den Herausforderungen raschen Wandels, das Kreativitätspotential zu einer zentralen Erfolgskomponente. Daher fordert Weiss eine Entwicklungspolitik, die sich als Wissenschafts- und Kulturpolitik definiert.

Notizen

Alle Gemeinden und Verbände seien aufgerufen, die Perspektivelosigkeit junger Menschen zu bekämpfen und eine Option für die Jugend zu formulieren. Die Kirche werde mit Jugendlichen kaum über Glaubensfragen reden können, wenn sie nicht auch deren konkrete Existenzsorgen im Blick habe. Dies betonte „Jugendbischof" Franz-Josef Bode anläßlich der Veröffentlichung einer Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz zum Thema Jugendarbeitslosigkeit Anfang September. Mit der Arbeitshilfe sollen kirchliche Gemeinden und Verbände Anstöße und Ideen erhalten, um eigene Inititativen vor Ort zu starten. Jugendlichen Arbeitslosen sollten verstärkt Pfarrheime, offene Einrichtungen und Arbeitslosenprojekte als Kontaktstellen und Lebensräume angeboten werden. Überdies schlägt die Jugendkommission in der Arbeitshilfe die Einrichtung eines „Runden Tisches mit allen Betroffenen" vor.

EU-Kommissionspräsident Jacques Santer hat die Kirchen als „bevorzugte Partner" bezeichnet. Der erst seit rund zehn Jahren bestehende Dialog zwischen Kirchen und der EU-Kommission sei eine der positivsten Errungenschaften dieses Zeitraums, sagte Santer bei der Generalversammlung der Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS) in Brüssel. Besondere Bedeutung mißt er der Rolle der Kirchen in Fragen der Sozialpolitik und der Entwicklungshilfe zu. Ausdrücklich begrüßte der Kommissionspräsident Stellungnahmen der Kirchen zu politischen Vorhaben auf EU-Ebene. Selbst wenn man nicht mehr von einem „christlichen Europa" sprechen könne, sei ein Europa ohne das Christentum „undenkbar".

In der anhaltenden Verehrung Prinzessin Dianas kann der anglikanische Domkapitular Edward Norman (York) keine authentisch religiöse Dimension erkennen (vgl. Church Times, 28.8.98). Zwar habe es beim Aufkommen der christlichen Heiligenverehrung möglicherweise ähnliche öffentliche Reaktionen auf den Tod eines Menschen gegeben. Die von Diana verkörperte säkularisierte Liebe sei allerdings nur ein Ersatz für Religion und die allgemeine Trauer um Diana reflektiere lediglich die sentimentalen und individualistischen Hoffnungen der Menschen, die nicht mit Gott rechneten. Zudem habe Diana ihr humanitäres Engagement vor allem deshalb entwickelt, um sich als „Königin der Herzen" am britischen Königshaus zu rächen, von dem sie sich vernachlässigt gefühlt habe.

Die Gleichberechtigung der drei Volksgruppen und Religionsgemeinschaften in Bosnien-Herzegowina hat Johannes Paul II. beim Empfang für den ersten Botschafter des Balkanstaates beim Heiligen Stuhl am 11. September unterstrichen. Jede Gruppe brauche die gleichen Möglichkeiten zu wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Initiativen; jede müsse die Möglichkeit haben, ihrer eigenen Identität in vollem Respekt vor den anderen Ausdruck zu geben. Eine multi-ethnische und multireligiöse Gesellschaft wie die in Bosnien-Herzegowina müsse auf der Achtung vor der Vielfalt, der konkret gelebten Gleichheit, der tatkräftigen Zusammenarbeit, der konstruktiven Solidarität und dem ständigen und ehrlichen Dialog gegründet sein. Um ihren Auftrag erfüllen zu können, bestehe die katholische Kirche auf der Rückgabe der ihr während der kommunistischen Zeit oder des jüngsten Konflikts entzogenen Güter.

Mit Blick auf den 50. Jahrestag der Deklaration der Menschenrechte hat Mitte August die Deutsche Kommission Justitia et Pax Beiträge, Ergebnisse und Forderungen eines während der Zweiten Europäischen Versammlung in Graz abgehaltenen Hearings zu Menschenrechtsverletzungen an Frauen in Kriegs- und Friedenszeiten veröffentlicht. Die Handreichung mit dem Titel „Vergewaltigt, Verschwunden, Versöhnt" setzt sich mit den Hintergründen für Vergewaltigung im Krieg (im früheren Jugoslawien), Verschwindenlassen im Bürgerkrieg (in Mittel- und Südamerika) und dem Frauenhandel als Form moderner Sklaverei auseinander. Vor diesem Hintergrund werden die Kirchen aufgefordert, im gesellschaftlichen und kirchlichen Raum das Thema Gewalt gegen Frauen zu enttabuisieren; vor allem auch Männer sollten sich in gesellschaftlichen und kirchlichen Gremien der Themen annehmen. Die Kirchen könnten Orte sein, die Opfern und ihren Familien Beistand und Schutz gewähren. Überdies müßten sie sich aber auch auseinandersetzen mit ihrer eigenen Schuldverstrickung in Gewaltstrukturen, deren Opfer in erster Linie Frauen und Kinder seien.

Stabile Verhältnisse in der Kirche von Schweden dokumentieren die Zahlen der jüngsten Jahresstatistik: 1997 gehörten ungefähr 7,5 Millionen Personen der lutherischen Kirche Schwedens an. Das sind 84,8 Prozent der Gesamtbevölkerung. Die Zahl der getauften Neugeborenen fiel leicht auf 77,6 Prozent. Gleichzeitig wurden bei sinkenden Austrittszahlen 677 Erwachsenentaufen gemeldet. Am Konfirmandenunterricht nimmt knapp die Hälfte aller 15jährigen teil. Im vergangenen Jahr entschieden sich 62 Prozent aller Brautpaare für eine kirchliche Trauung. Während der allgemeine Gottesdienstbesuch etwas zurückgegangen ist, verzeichnen vor allem Themen- und Musikgottesdienste wachsenden Zulauf.

Kardinal Alois Grillmeier ist am 13. September im Alter von 88 Jahren verstorben. Der Jesuit Grillmeier, der auf dem Zweiten Vatikanum Konzilstheologe war, gilt als herausragender Dogmenhistoriker. Auf der Erforschung der theologischen Aussagen der Kirchenväter über Christus lag der Schwerpunkt seiner Arbeit als Hochschullehrer wie als Herausgeber. Die in mehrere Sprachen übersetzten Bücher – darunter die Bände des unvollendeten Werks „Jesus Christus im Glauben der Kirche" – wurden zu Klassikern der Christologie. Johannes Paul II. würdigte das Lebenswerk Grillmeiers, indem er den international anerkannten Theologen vor vier Jahren mit der Kardinalswürde ehrte.

Im nächsten Heft

- Die orthodoxe Kirche in der Krise Rußlands
- Deutschland nach der Bundestagswahl
- Jugendpastoral in Europa
- Der schwierige Dialog von Kunst und Kirche
- Rechtfertigung im ökumenischen Gespräch
- Die Dogmatik und der verborgene Gott

Wie man Dreifaltigkeit verstehen kann



144 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 26,80
öS196,– /SFr 25.–
ISBN 3-451-26669-5

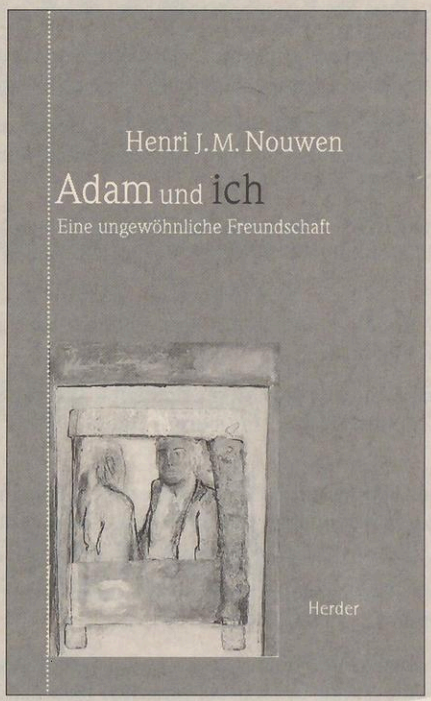
NEU

Muß man als Christ an einen Gott in drei Personen glauben? Vielen geht es damit wie jenen Schülern im Religionsunterricht, denen die Vorstellung eines trinitarischen Gottes wie eine Art theologisches Kreuzworträtsel erscheint. Und doch ist der Glaube an den drei-einen Gott nicht mehr und nicht weniger als eine Revolution des Gottesbildes, die auch unser Sebstverständnis und unser Verständnis von Welt betrifft. Warum das so ist, warum das Bekenntnis zum drei-einen Gott geradezu ein Schlüssel ist für den christlichen Glauben und für das Verstehen all dessen, was die Welt bewegt, erklärt Gisbert Greshake in diesem Band auf einprägsame und nachvollziehbare Weise.

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

Das bewegende Zeugnis einer tiefen Freundschaft



160 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag
DM 28,– /öS 204,– /SFr 27,–
ISBN 3-451-26633-4

NEU

Der Tod seines Freundes hat Henri Nouwen tief bewegt. Dieser schwerbehinderte junge Mann war völlig auf die Hilfe anderer angewiesen. Für Henri Nouwen wurde er zum Freund, Lehrer und geistlichen Begleiter. Er war es, der ihm Jesus und seine Botschaft näherbrachte. In bewegender Offenheit schildert Henri Nouwen das Wachsen der Freundschaft zu Adam, der ihn Geduld und die Sprache des Herzens lehrte, ihm aber auch seine eigene Armut vor Augen stellte und ihn tiefer in das Geheimnis der Liebe Gottes zu allen Menschen einführte.

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

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Amnesty international (Hg.), Menschenrechte im Umbruch. 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied 1998. 260 S. 26,– DM.

Eckhard Bieger/Norbert Blome/Heinz Heckwolf (Hg.), Schnittpunkt zwischen Himmel und Erde. Kirche als Erfahrungsraum des Glaubens. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1998. 224 S. 29,80 DM.

Heiner Bielefeldt/W. Heitmeyer (Hg.), Politisierte Religion. Verlag Suhrkamp, Frankfurt 1998. 492 S. 32,80 DM.

Ken Blanchard/Michael O'Connor, Die neue Management-Ethik. Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg 1998. 160 S. 36,– DM.

Norbert Brieskorn/Johannes Wallacher (Hg.), Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft? Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1998. 192 S. 49,80 DM.

Micha Brumlik (Hg.), Zuhause, keine Heimat? Junge Juden und ihre Zukunft in Deutschland. Bleicher Verlag, Gerlingen 1998. 216 S. 28,– DM.

Niccolò Del Re (Hg.), Vatikanlexikon. Pattloch Verlag, Augsburg 1998. 1008 S. 148,– DM.

Dieter Emeis, Gottes Nähe feiern. Predigten für die Sonntage im Lesejahr A. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 203 S. 32,– DM.

Ulrich Engel, City-Seelsorge. Perspektiven für Kirche und Staat am Ende des 20. Jahrhunderts. Benno Verlag, Leipzig 1998. 104 S. 24,80 DM.

Erhard Eppler, Die Wiederkehr der Politik. Insel-Verlag, Frankfurt – Leipzig 1998. 350 S. 39,80 DM.

Michael Hauskeller, Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik. Verlag C. H. Beck, München 1998. 135 S. 17,80 DM.

Christian Henning/Erich Nestler (Hg.), Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie. Bad Boller Beiträge zur Religionspsychologie. Verlag Peter Lang, Frankfurt 1998. 331 S. 89,– DM.

Bernd Jochen Hilberath/Matthias Scharer, Firmung – Wider den feierlichen Kirchenaustritt. Theologisch-praktische Orientierungshilfen. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz + Tyrolia Verlag, Innsbruck 1998. 152 S. 32,– DM.

Wolfgang Krüger, Die Faszination des Geldes. Begierde, Sehnsucht, Leidenschaft. Kösel-Verlag, München 1998. 236 S. 34,– DM.

Michael Kunzler, Amen, wir glauben. Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Bonifatius Verlag, Paderborn 1998. 696 S. 59,80 DM.

Gerhard Larcher/Franz Grabner/Christian Wessely (Hg.), Visible Violence. Sichtbare und verschleierte Gewalt im Film. LIT Verlag, Münster 1998. 232 S. 49,80 DM.

Herbert Lepper, Volk, Kirche und Vaterland. Wahlaufrufe, Aufrufe, Satzungen und Statuten des Zentrums 1870–1933. Eine Quellensammlung zur Geschichte insbesondere der Rheinischen und Westfälischen Zentrumspartei. Droste Verlag, Düsseldorf 1998. 780 S. 198,– DM.

Norman Mailer, Das Jesus-Evangelium. Verlag C. Bertelsmann, München 1998. 224 S. 36,90 DM.

Carlo Maria Martini/Umberto Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt? Zsolnay Verlag, Wien 1998. 160 S. 24,– DM.

Hanspeter Oschwald, Vatikan – die Firma Gottes. Piper Verlag, München 198. 391 S. 39,80 DM.

Arthur Peacocke, Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998. 216 S. 46,– DM.

Joseph Kardinal Ratzinger, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund. Verlag Urfeld, Hagen 1998. 131 S. 29,80 DM.

Chaim Seeligmann, Spuren einer stillen Revolution. Begegnungen eines Kibbuz-Mitgliedes mit der Katholischen Integrierten Gemeinde. Verlag Urfeld, Hagen 1998. 137 S. 29,80 DM.

Hermann Timm, Wie kommen wir ins nächste Jahrtausend? Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1998. 102 S. 34,80 DM.

Franz Josef Wetz, Die Würde der Menschen ist antastbar. Eine Provokation. Verlag Klett-Cotta, Frankfurt 1998. 440 S. 48,– DM.

Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. 353 S. 64,– DM.

Hubert Wolf (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1998. 397 S. 108,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 10/1998

Martin Maier SJ: Bischöfe als Friedensvermittler – *Peter Neuner:* Mißklänge im ökumenischen Dialog. Zur neuen Diskussion um die Rechtfertigungslehre – *Christian Troll SJ:* Christen und Muslime in Deutschland – *Walter Gut:* Eine Sternstunde der Menschheit. Rückblick auf die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte – *Paul Roth:* Zur Situation der Religionsgemeinschaften in der Mongolischen Volksrepublik – *Werner Trutwin:* Die neue vatikanische Erklärung zur Shoah

DIAKONIA
Heft 5/1998

Schwerpunkt: Kinder

Martina Blasberg-Kuhnke: Die Glücklichmaschine – oder: Kinder sind anders – *Karl Lenz:* Kinder – eine Minderheit – *Andrea Lehner-Hartmann:* Mädchen oder Bub – eine Leichtigkeit des Seins? Zur Bedeutung des Geschlechts in der Entwicklung des Kindes – *Anton A. Bucher:* Kinder als Ko-Konstrukteure ihrer Wirklichkeit – *Norbert Mette:* Er-Lebenswelten der Kinder heute

Verlag Herder

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 11 52. Jahrgang November 1998

Den Kirchen der Christenheit ist ihre Einheit in Jesus Christus sowohl vorgegeben als auch aufgegeben.

Wolfhart Pannenberg

Papst und Christenheit

Seit den Tagen des Apostels Paulus vollzieht sich das Leben von Kirche *zwischen zwei Polen*: der einzelnen Gemeinde, die sich zum Gottesdienst versammelt und an ihrem Ort das Evangelium bezeugt, und den größeren Zusammenhängen, in die diese Gemeinden eingebunden sind. Man könnte die inzwischen fast zweitausendjährige Geschichte des Christentums als eine Geschichte dieser Polarität in ihren verschiedenen epochalen, kulturellen und konfessionellen Varianten schreiben, aber auch als eine Geschichte der *Spannungen*, die aus dieser Polarität immer wieder erwachsen sind. Es gab Spannungen zwischen dem örtlichen oder regionalen Eigenprofil von Kirche und übergeordneten Instanzen, zwischen freien Bewegungen und eingespielten kirchlichen Strukturen.

Heute steht die Frage nach einer angemessenen Zuordnung von lokaler und universaler Dimension von Kirche gleich in mehreren Teilen der Christenheit auf der Tagesordnung. Auf der jüngsten Lambeth-Konferenz der *anglikanischen Bischöfe* aus aller Welt wurde in diesem Sommer darüber diskutiert, wie sich die Einheit der Anglikanischen Gemeinschaft institutionell stärken ließe, die nicht zuletzt wegen der Weihe von Frauen zum Priester- und Bischofsamt auf eine harte Probe gestellt ist. Der *Lutherische Weltbund* möchte die Gemeinschaft zwischen seinen Mitgliedskirchen vertiefen, sieht sich aber gleichzeitig dem Vorwurf ausgesetzt, bei der Rezeption der katholisch-lutherischen Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zu sehr über deren Köpfe hinweg gehandelt zu haben.

In der *orthodoxen Welt* hat das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel derzeit Mühe, seine traditionelle Vorrangstellung gegenüber den anderen orthodoxen Kirchen aufrechtzuerhalten. In der Frage der weiteren Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung ziehen die orthodoxen Kirchen nicht mehr am gleichen Strang. Der *Ökumenische Rat der Kirchen*, dessen Achte Vollversammlung in Harare kurz bevorsteht, bemüht sich um ein neues Selbstverständnis und eine neue Vision, um seine Mitgliedskirchen für das Engagement in diesem umfassendsten Zusammenschluß von Kirchen und Konfessionen zu motivieren.

Die Kirchen und der Druck der „einen Welt"

Und die *katholische Kirche*, die als einzige christliche Kirche weltweit einheitlich strukturiert ist und über eine mit fast unbeschränkten Befugnissen ausgestattete Leitungsinstanz verfügt? Sie erscheint auf den ersten Blick von Zerreißproben und Spannungen, wie sie derzeit andere Kirchen und Konfessionsfamilien plagen, fast unberührt, mit ihrem festen kirchenrechtlichen Korsett, ihrem „Weltkatechismus" und einem seit 20 Jahren amtierenden Papst, der in aller Welt und auch in weiten Teilen der Christenheit hohes Ansehen genießt. Aber bei genauerem Hinsehen kommen auch hier manche Grautöne ins Bild. Es gibt – wenn auch oft eher hinter vorgehaltener Hand – Klagen über zu viel römischen Zentralismus oder zumindest das weitverbreitete Gefühl, die Gewichte innerhalb der katholischen Weltkirche seien derzeit nicht so austariert, wie es den inneren und äußeren Herausforderungen entsprechen würde.

Es ist sicher kein Zufall, daß so viele Kirchen und kirchliche Zusammenschlüsse heute mit der Frage konfrontiert sind,

welches Maß an weltweiter Gemeinschaft sie anstreben sollen. „Globalisierung" ist zwar inzwischen zu einem wohlfeilen Schlagwort geworden, hinter dem sich alles und jedes verbergen kann und das oft ziemlich gedankenlos nachgesprochen wird. Aber es ist nicht zu leugnen, daß alle christlichen Kirchen, unabhängig von ihrer traditionellen Organisationsform, unter dem Druck globaler wirtschaftlicher und kultureller Entwicklungen stehen, auf die sie in irgendeiner Weise reagieren müssen. Sie können es entweder mit dem Rückzug auf ihre angestammte nationale oder regionale Identität versuchen, oder aber mit dem Bemühen um verstärkte Zusammenarbeit sowohl innerhalb der eigenen Konfessionsfamilie wie mit Kirchen anderer Traditionen.

Dazu kommt die *innere Logik der ökumenischen Bewegung*, die in den letzten Jahrzehnten jedenfalls auf der Ebene des theologischen Gesprächs, aber auch bei der Kooperation in gesellschaftlich-politischen Fragen manche Gräben zwischen den getrennten Kirchen zugeschüttet hat. Es gibt in Teilen der nichtkatholischen Christenheit inzwischen eine größere Unbefangenheit beim Nachdenken darüber, ob nicht ein Amt der Einheit für die ganze Christenheit sinnvoll sein könnte. In diversen Dialogen zwischen der katholischen Kirche und anderen Kirchen war oder ist das Petrusamt des Bischofs von Rom Thema, besonders intensiv im katholisch-anglikanischen Dialog auf Weltebene zur Frage „Autorität in der Kirche". Die letzte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela verabschiedete die Empfehlung, eine Studie über ein universales Amt der christlichen Einheit zu beginnen, aufbauend auf den bisherigen Ergebnissen bilateraler und multilateraler Dialoge.

Aber läuft die Entwicklung in der Christenheit wirklich auf die Stärkung zentraler Führungs- und Aufsichtsinstanzen oder gar auf ein von einer Person, nämlich dem Bischof von Rom, ausgeübtes Amt der Einheit hin? Wird der Druck der „einen Welt", die Kirchen in absehbarer Zeit so zueinanderzwingen, daß sie gemeinsam entsprechende weltweite Strukturen ausbilden müssen?
Zunächst einmal lassen sich die verschiedenen Kirchen- und Konfessionsfamilien auch in dieser Hinsicht nicht über einen Kamm scheren. Es gibt christliche Kirchen, zu deren Identität die weitgehende oder vollständige Autonomie der einzelnen Ortsgemeinden gehört. Entsprechend geringe Bedeutung für das kirchliche Selbstverständnis haben dann bei ihnen regionale, nationale oder internationale Dachorgane. Solche Kirchen wie etwa die Baptisten oder auch die Pfingstkirchen werden deshalb auch in Zukunft besonders dem einen Pol der Spannung verpflichtet bleiben, in der sich die Geschichte des Christentums von Anfang an abspielt.
Innerhalb des Luthertums sind trotz gemeinsamer Bekenntnistradition die Unterschiede zwischen den Mitgliedskirchen des LWB ziemlich groß, ganz abgesehen davon, daß ihm nicht alle lutherischen Kirchen angehören: Neben traditionsreichen National- bzw. Staatskirchen etwa in Skandinavien stehen junge, aus der europäisch-amerikanischen Mission hervorgegangene Kirchen in der Dritten Welt, die nur sehr locker mit dem klassischen Luthertum verbunden sind. Schon das setzt einer Stärkung der weltweiten lutherischen Gemeinschaft mit entsprechenden Strukturen und Mechanismen Grenzen.

Die Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft verfügen über eine gemeinsame Ämterstruktur einschließlich des Bischofsamtes und erkennen den Erzbischof von Canterbury, das Oberhaupt ihrer englischen Mutterkirche, als „primus inter pares" an; die Bischöfe aus aller Welt treffen sich alle zehn Jahre und symbolisieren so die Zusammengehörigkeit der einzelnen Mitgliedskirchen. Aber auch eine Aufwertung der Institutionen der Anglikanischen Gemeinschaft würde an der Autonomie der einzelnen Kirchen und dem damit notwendigen mühsamen Ringen um Einheit unter ihnen nichts ändern.
Und der Ökumenische Rat der Kirchen? Seine Stärke, daß er Mitgliedskirchen aller wichtigen konfessionellen Stränge der nichtkatholischen Christenheit umfaßt, wird auch weiterhin seine Schwäche bleiben. Deshalb dürften auch alle Appelle an die Kirchen, ihre Mitgliedschaft im ÖRK ernster zu nehmen und sich auf den oft spannungsreichen Prozeß der Begegnung und Konsultation im Rahmen des Ökumenischen Rates einzulassen, kaum etwas bewegen. Die Zeichen stehen vor allem aufgrund der orthodoxen Reserven gegenüber „Genf" eher auf einer stärkeren Verselbständigung und Eigenprofilierung der verschiedenen Kirchenfamilien innerhalb des Rates, seiner Gremien und Arbeitsweisen.

Ein gesamtchristliches Amt der Einheit?

Auf diesem zerklüfteten kirchlich-konfessionellen Hintergrund kann die Idee eines gesamtchristlichen Amtes der Einheit, eines „ökumenischen Papsttums", nicht mehr sein als eine vage Perspektive. Dabei ist als erstes festzuhalten: Keine der nichtkatholischen Kirchen ist dazu bereit, den päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimat, wie er sich seit dem Mittelalter herausgebildet hat, vom Ersten Vatikanum dogmatisch definiert und vom Zweiten Vatikanum voll und ganz bestätigt wurde, anzuerkennen bzw. zu übernehmen. Das gilt für die orthodoxen Kirchen ebenso wie für die anglikanischen, die in ihrem Dialog mit der katholischen Seite entsprechende Reserven und Kritikpunkte ja auch deutlich markiert haben. Hier ist der ökumenische Dialog an eine Grenze gestoßen, die sich kaum auf einen Konsens hin wird überschreiten lassen.
Gleichzeitig sind auch die verschiedenen Überlegungen zu einem möglichen oder sogar wünschenswerten Petrusdienst für die gesamte Christenheit oder jedenfalls über die katholische Kirche hinaus noch nicht mehr als Versuchsballons. Sie leiden in der Regel darunter, daß sie entweder die nichtkatholischen Christen und Kirchen zu sehr oder zu schnell für ein, wenn auch modifiziertes, katholisches Modell von Kirche und zentraler Kirchenleitung vereinnahmen, oder

aber im unklaren lassen, was denn eine Gemeinschaft „mit, aber nicht unter dem Papst" konkret für die beteiligten nichtkatholischen Kirchen und Konfessionen bedeuten, was sich gegenüber ihrer jetzigen Situation strukturell ändern würde, bzw. müßte. Weder in der einen noch in der anderen Richtung ist vermutlich entscheidend weiterzukommen.

Viele Konflikte sind den Kirchen gemeinsam

Das heißt aber gerade nicht, daß man die Dinge auf sich beruhen lassen dürfte. Gerade weil derzeit sowohl innerhalb der katholischen Kirche wie in ihren ökumenischen Beziehungen, aber auch in nicht wenigen Teilen der nichtkatholischen Christenheit so vieles in Gärung begriffen ist, ist es wichtig, die Frage nach möglichen institutionellen Formen und Strukturen für das Zusammengehen der Weltchristenheit in der „einen Welt" wachzuhalten, mit aller gebotenen Sensibilität und Sorgfalt über Zwischenschritte nachzudenken und sie gegebenenfalls dann auch umzusetzen.

Was die katholische Kirche betrifft: Das 20jährige Pontifikatsjubiläum Johannes Pauls II. lenkt den Blick wieder auf die besondere Art und Weise, in der dieser Papst sein Amt von Anfang an ausgeführt hat und trotz angeschlagener Gesundheit nach wie vor ausführt. Johannes Paul II. hat auf der einen Seite das Papstamt durch seine ungezählten Appelle zugunsten der Menschenrechte, für eine friedliche, gerechte und solidarische Welt und seine Offenheit gegenüber Vertretern anderer christlicher Kirchen wie nichtchristlicher Religionen auf eine für viele Zeitgenossen auch außerhalb der katholischen Kirche anziehende Weise profiliert. Zum anderen ist er durch seine Reisen, durch eine nicht mehr überbietbare Fülle von Verlautbarungen so sehr zu *dem* Repräsentanten der katholischen Weltkirche geworden, daß eine beträchtliche Kluft zwischen den großen päpstlichen Ideen, Zielvorstellungen und Festlegungen und der kirchlichen Wirklichkeit nicht zu übersehen ist.
So gut wie alle Konflikte, die anderen Kirchen und kirchlichen Zusammenschlüssen derzeit im Nacken sitzen, gibt es auch in der katholischen Kirche. Man denke nur an die Themen Frauenordination und Homosexualität, mit denen sich die Anglikanische Gemeinschaft zur Zeit in aller Öffentlichkeit herumschlägt und die auch die letzten beiden Lambeth-Konferenzen beherrscht haben. Beide Punkte sind auch in der katholischen Kirche seit Jahr und Tag ausgesprochen konfliktträchtig, genauso wie die Frage des Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen, die ja auch quer durch die weltweite Christenheit zu Kontroversen Anlaß gibt.

Der Unterschied besteht darin, daß es die Struktur der katholischen Kirche ermöglicht, die entsprechenden Streitfragen autoritativ zu entscheiden, bzw. bisherige Positionen einfach zu bekräftigen und abweichende Meinungen zu sanktionieren, während andere Kirchen solche Konflikte mit aller Härte öffentlich austragen, gelegentlich mit dem Ergebnis, die fehlende Übereinstimmung festzustellen und einen Konsens in der Sache der weiteren Entwicklung überlassen zu müssen. Die Vorteile und Chancen des katholischen Lösungswegs sind nicht zu leugnen; dann und wann blicken Vertreter anderer Kirchen ja auch mit einer gewissen Sehnsucht auf die Kompetenzen des katholischen Lehramtes bzw. des päpstlichen Jurisdiktionsprimats. Aber auch die Kosten sind enorm: Wegdrängen von Amtsfragen und Argumenten, zunehmende Spannungen zwischen „pays réel" und „pays légal", Überdehnung von Autorität.
Es besteht also keinerlei Anlaß zu katholischer Schadenfreude angesichts der Schwierigkeiten, die andere Kirchen bei der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung über nationale Grenzen wie innerhalb derselben haben. Es käme vielmehr darauf an, sowohl die eigenen Probleme mit der Spannung von Teilkirchen und Universalkirchen, mit der Ausübung des Papstamtes, mit der Rolle von Bischofssynoden und Bischofskonferenzen ehrlich einzugestehen, als auch die Versuche anderer Kirchen, aus ihrer Tradition heraus mit dem gesamtchristlichen, weltweiten Horizont zurechtzukommen, mit wohlwollendem Interesse und dem gebührenden Respekt zu begleiten, was kritische Anfragen ja nicht aus-, sondern durchaus einschließt.

Das Papstamt wird Stolperstein und Chance bleiben

Unter solchen Voraussetzungen könnte sich dann auch der weitere *Klärungsprozeß* im Blick auf das Petrusamt vollziehen, innerkatholisch wie ökumenisch. Schon jetzt ist absehbar, daß ein Nachfolger Johannes Pauls II. nicht einfach dessen Amtsführung wird kopieren oder ungebrochen fortsetzen können; schon rein quantitativ würde er dabei schnell an Grenzen stoßen. Weder die Zahl der Reisen noch die der Verlautbarungen oder auch der Selig- und Heiligsprechungen läßt sich ja beliebig steigern. Die Ambivalenz des jetzigen Pontifikats hat sich jetzt schon der Kirche tief eingeprägt und wird ihren Weg auch über Johannes Paul II. hinaus bestimmen. Aber gleichzeitig kann und wird sich im Verhältnis von Papst und Kirche manches neu einspielen.

Sicher ist, daß das Petrusamt auf absehbare Zeit sowohl ökumenischer Stolperstein wie ökumenische Chance bleiben wird. Welches dieser beiden Elemente in der weiteren Entwicklung die Oberhand gewinnt, ist demgegenüber nur schwer vorauszusagen. Aber die Aufforderung Johannes Pauls II. in seiner Ökumeneenzyklika, die anderen christlichen Kirchen sollten mit ihm gemeinsam über eine neue Gestalt des Petrusamtes nachdenken, steht im Raum. Vielleicht gelingt es ja, auf diesem Weg festere Formen zu finden, wie die weltweite Gemeinschaft der verschiedenen christlichen Kirchen gestärkt werden kann, sei es durch einen anders strukturierten Weltrat der Kirchen oder durch die institutionalisierte Zusammenarbeit von kirchlichen Leitungsorganen und -personen. Darin steckt eine Herausforderung für alle Kirchen und Konfessionen. *Ulrich Ruh*

Mißverständlich

Studie zeigt: Entwicklungshilfe sichert in Deutschland Arbeitsplätze

Die Botschaft war angekommen. Die Presse titelte: Entwicklungspolitik sichert Arbeitsplätze, Entwicklungshilfe zahlt sich volkswirtschaftlich aus, die Steuergelder für die Dritte Welt sind gut angelegt. Überraschend hatte sich das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) kurz vor der Bundestagswahl, in der heißesten Phase des Wahlkampfs zu Wort gemeldet. Und zwar mit guten Nachrichten, der Deutschen aktuell größte Sorge betreffend: Ohne die bilaterale Entwicklungszusammenarbeit wären in Deutschland bis zu 240 000 Arbeitsplätze gefährdet. Dies hatte eine vom Bundesministerium in Auftrag gegebene Studie über wirtschaftliche Rückwirkungen der Entwicklungshilfe ergeben.
Die Beschäftigungseffekte, die durch die Entwicklungszusammenarbeit entstünden, seien dabei deutlich größer als bislang vermutet, zeigte sich der noch amtierende Bundesminister *Carl-Dieter Spranger* freudig überrascht. Frühere Gutachten hatten diesen Effekt weitaus geringer eingeschätzt. Das mit der Studie beauftragte Münchner Institut für Wirtschaftsforschung (ifo), das insgesamt 43 repräsentativ ausgewählte Entwicklungsländer untersucht hatte, begründete den positiven Beitrag bilateraler Entwicklungshilfe für deutsche Exporte und die Beschäftigung in Deutschland vor allem mit den *indirekten Wirkungen* der Entwicklungshilfe: Diese funktioniere als „Türöffner" für deutsche Lieferungen. 80 Prozent der für die bilaterale Entwicklungshilfe aufgewandten Mittel fließen als Aufträge an die deutsche Wirtschaft zurück.

Der Zeitpunkt für die Veröffentlichung der Studienergebnisse war in jedem Fall gut gewählt. Ist doch die Gefahr derzeit besonders groß, daß entwicklungspolitische Belange durch das Raster öffentlicher Aufmerksamkeit fallen, der Probleme „vor der eigenen Haustüre" wegen völlig in den Hintergrund geraten. Nahezu bedeutungslos im Vorfeld der Bundestagswahlen hat die Entwicklungspolitik auch danach keine Rolle gespielt. Statt dessen waren während der Gespräche zu den Koalitionsvereinbarungen Spekulationen aufgetaucht, der Fortbestand des Bundesministeriums selbst sei gefährdet.

Die Entwicklungspolitiker können nun auch auf diese neuerliche Studie verweisen: gegen die chronische Mißachtung dieses Ressorts, vor allem aber gegen das nach wie vor grassierende Vorurteil, Entwicklungshilfe sei zum Fenster herausgeworfenes Geld, die meisten Entwicklungsländer ein Faß ohne Boden. Entkräftet wurde auch einmal mehr das Vorurteil, mit der Entwicklungshilfe fördere man in den Entwicklungsländern nur die künftige *Konkurrenz* unserer eigenen Wirtschaft. Die ifo-Daten belegen einmal mehr: Es liegt im eigenen Interesse eines Exportlandes, wie es nun einmal Deutschland ist, daß sich die Ökonomien in den Entwicklungsländern entwickeln und so neue Absatzmärkte entstehen. Entwicklungshilfe zahlt sich aus; und nicht nur ihrer langfristigen Folgen wegen, der Eindämmung der globalen ökologischen Probleme etwa oder der weltweiten Krisenprävention.

So wichtig es allerdings ist, diese „Erfolgsmeldungen" auch öffentlich zu machen – für die politische Begründung und gesellschaftliche Akzeptanz bleiben sie mißverständlich, das Argumentieren mit ihnen ambivalent. Höchst kontraproduktiv und letztlich fatal wäre in jedem Fall der Eindruck, Entwicklungshilfe nutze in erster Linie den Geberländern.
Denn bestätigen diese Erfolgsmeldungen auf der anderen Seite nicht ebenso den Grundverdacht, bei der Entwicklungspolitik handele es sich eben doch nur um verkappte Wirtschaftsförderung? Von daher war es durchaus verständlich, daß Bundesminister Spranger bei der Präsentation der Studienergebnisse eigens betonte: Die positiven Wirkungen auf den Standort Deutschland seien keinesfalls Folgen von Lieferbindungen, solche gebe es nicht. Die Entscheidungen über Entwicklungsprogramme und -projekte treffe das BMZ ausschließlich nach entwicklungspolitischen Gesichtspunkten. Und nur solche Vorhaben würden gefördert, die für die Partnerländer und die Lösung globaler Zukunftsaufgaben von prioritärer Bedeutung seien, Maßstab und Bezugspunkt sei immer die Verbesserung der Lebensbedingungen besonders für die armen Bevölkerungsschichten.
Die Gefahr besteht dennoch, daß sich die für unsere Wirtschaft positiven „Nebeneffekte" entwicklungspolitischer Arbeit, das eigene Interesse an dieser immer wieder und immer mehr in den Vordergrund drängt und als entscheidendes Motiv für Entwicklungshilfe und -politik überhaupt herhalten muß, in sogenannten „schlechten Zeiten" zumal.

Freilich gilt es gerade in diesem schwierigen politischen Bereich jede Blauäugigkeit zu vermeiden, steht doch die Entwicklungspolitik immer schon unter dem besonderen Druck wirtschaftlicher und außenpolitischer Interessen. Dieses Schicksal verbindet sie mit der ihr nahestehenden Menschenrechtspolitik. Entwicklungspolitiker und alle im Bereich der Entwicklungshilfe Engagierte müssen sich ohnehin immer besonders gegenüber dem Grundverdacht verwahren, anfällig für chronische „Appellitis", besonders anfällig für moralisierende Begründungen und idealistische Argumentationen zu sein. Schwer einzuschätzen aber ist, inwieweit (noch) ein gesellschaftlicher Konsens darüber besteht, daß Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik nötig sind; ein Konsens, der getragen ist von Verantwortungsbewußtsein und vom Willen zur Solidarität, auch über die Grenzen des Landes und des Kontinentes hinaus.

Auch wenn in der Entwicklungspolitik nicht auf die Argumentation mit einem wohlverstandenen Eigeninteresse verzichtet werden kann, bleibt sie den-

noch problematisch. Dies gilt in gleichem Maße für Versuche, mit verschiedenen Bedrohungsszenarien so etwas wie „Zwangssolidarität" erzeugen zu wollen: der Drohung mit Strömen von Armutsmigranten oder etwa dem ökologischen Kollaps. Gerade die kirchlichen Hilfswerke drängen von daher zu einer weiteren gesellschaftlichen Diskussion und Klärung der ethisch-normativen Begründung von Entwicklungshilfe und -politik. Denn keinesfalls lassen sich alle ihre im wörtlichen Sinne notwendigen Aufgaben und Funktionen mit dem Verweis auf die – auch defensiven – „eigenen Interessen" begründen, vor allem nicht der strikte Vorrang der *Armutsbekämpfung* in der Entwicklungszusammenarbeit. Gerade aber solche Länder sind von Entwicklungshilfe abhängig, die für unsere Wirtschaft, für den Erhalt unserer Arbeitsplätze – derzeit und wohl noch lange – ohne Bedeutung sind. *fo*

Signale

Der Papst, Edith Stein und Kardinal Stepinac

In seinem bisherigen Pontifikat hat Johannes Paul II. nicht weniger als 280 Frauen und Männer heilig- und 805 seliggesprochen. Dazu gehören mehrere größere Gruppen von Märtyrern, sei es aus der Zeit der Französischen Revolution oder aus den Christenverfolgungen des letzten Jahrhunderts in Korea und Vietnam, die jeweils gemeinsam zu Heiligen oder Seligen erklärt wurden.
Darüber hinaus lassen sich *zwei Gruppen* von Selig- und Heiligsprechungen unterscheiden: Auf der einen Seite Priester und Ordensfrauen, oft Gründer von Ordensgemeinschaften, die außerhalb ihres engeren Verehrerkreises kaum bekannt sind; auf der anderen Seite Menschen, die durch ihr Schicksal für ganze kirchengeschichtliche Epochen stehen und entsprechendes Interesse in Kirche und Öffentlichkeit finden.

Zu dieser zweiten Kategorie gehören sicher der frühere Zagreber Erzbischof Kardinal *Alojzije Stepinac* (1898–1960) und die Philosophin und Ordensfrau *Edith Stein* (1891–1942), deren Selig- bzw. Heiligsprechung kürzlich im Wochenabstand erfolgten. Den kroatischen Kardinal sprach Johannes Paul II. am 3. Oktober in seiner Heimat, im wichtigsten kroatischen Marienwallfahrtsort Marija Bistrica nördlich von Zagreb, selig. Edith Stein wurde am 11. Oktober in Rom heiliggesprochen, elf Jahre nach ihrer Seligsprechung beim zweiten Besuch Johannes Pauls II. in Deutschland.
Beide Gestalten verweisen auf das Schicksal der katholischen Kirche unter den totalitär-diktatorischen Regimen des 20. Jahrhunderts. Die Breslauer Jüdin Edith Stein, die 1922 katholisch wurde und 1933 in den Kölner Karmel eintrat, wurde 1942 im Konzentrationslager Auschwitz vergast. Alojzije Stepinac war Erzbischof während der Zeit des mit Hitler verbündeten kroatischen Staates unter "Führer" *Ante Pavelić* und wurde dann zum Opfer des kommunistischen Tito-Regimes, das ihn nach fünfjähriger Gefängnishaft bis zu seinem Tod in seinem Heimatort internierte.

Auf die Diskussion um die Rolle von Erzbischof Stepinac im „Unabhängigen Staat Kroatien" während des Zweiten Weltkriegs ging Johannes Paul II. in seiner Predigt bei der Seligsprechung nur indirekt ein. Er zitierte aus einer 1943 gehaltenen Predigt von Stepinac, in der es hieß, die Kirche unterstütze das System, das so alt sei wie die Zehn Gebote Gottes. In der Person des neuen Seligen, so der Papst, sei die „ganze Tragödie" zusammengefaßt, die das kroatische Volk und Europa im durch die drei „großen Übel" Faschismus, Nazismus und Kommunismus gezeichneten 20. Jahrhundert erlitten hätten.
Bei der Heiligsprechung von Edith Stein sagte der Papst: „Wenn wir fortan Jahr für Jahr das Gedächtnis der neuen Heiligen feiern, müssen wir uns auch an die Shoah erinnern, an den grausamen Plan, ein Volk zu vernichten – ein Plan, dem Millionen jüdischer Schwestern und Brüder zum Opfer fielen." Ein solches verbrecherisches Tun dürfe sich niemals wiederholen.

Die Auseinandersetzungen um Erzbischof Stepinac als Kirchenführer unter zwei Diktaturen wie um Edith Stein, die katholische Ordensfrau, die in Solidarität mit dem jüdischen Volk in den Tod ging, machen jeweils auf ihre Weise deutlich, daß die Kirche mit ihrem Verhalten bzw. ihrem Schicksal im „Zeitalter des Totalitarismus" noch nicht im reinen ist. Neben den Märtyrern und unerschrockenen kirchlichen Gegnern von Nationalsozialismus und Kommunismus stehen diejenigen, die sich angepaßt oder sogar kollaboriert haben; neben klaren Worten zu Menschenrechtsverletzungen und grausamen Verbrechen stehen vorsichtig-diplomatische Interventionen und problematische Gesten.
Selig- oder Heiligsprechungen können kein Ersatz für intensive historische Forschung zum jeweiligen Weg der Kirche unter totalitärer Herrschaft sein. Ganz im Gegenteil: Sie sollten dazu herausfordern, sich auch den weniger rühmlichen oder sogar dunklen Seiten kirchlichen Verhaltens ehrlich zu stellen. Die Kirche im früher kommunistisch beherrschten Teil Europas kann sich erst seit der „Wende" diesem Problem zuwenden und ihre eigene jüngere Geschichte differenziert aufarbeiten bzw. bei einer solchen Aufarbeitung mitwirken.

Bleibt die Frage nach Sinn und Bedeutung von Selig- oder Heiligsprechungen, die sich gerade angesichts der Häufung solcher Akte im Pontifikat Johannes Pauls II. stellt: Es muß sich in jedem einzelnen Fall zeigen, ob und in welchem Maß die Erhebung von Frauen und Männern zur „Ehre der Altäre" dazu beiträgt, sie als kirchlich-spirituelle Leitgestalten und exemplarisch herausfordernde Ausprägungen des Christseins im Bewußtsein der Gläubigen zu verankern. Heilige nur für den Heiligenkalender, das wäre zu wenig. *ru*

Öffnung?

Chatamis Versuche einer Befreiung aus der iranischen Selbstisolation

Als *Mohammad Chatami* im Sommer des vergangenen Jahres zum iranischen Staatspräsidenten gewählt wurde, ging ein vorsichtiges Aufatmen durch die westliche Welt – durchzogen von der Sorge, wie lange sich der als gemäßigt bekannte schiitische Geistliche im Amt werde halten können. Nachdem es jetzt schon seit Wochen wiederholt zu Machtkämpfen zwischen Reformern und radikalen Islamisten kommt – unter anderem wurden kritische Teheraner Tageszeitungen von der reformfeindlichen Justiz verboten – hat Chatami Ende September gleich zweimal für Schlagzeilen gesorgt.

Zum einen überraschte Chatami auf der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York, als er den Fall des britischen Schriftstellers indischer Herkunft, *Salman Rushdie*, für erledigt erklärte. Fast zehn Jahre lang mußte sich Rushdie versteckt halten, weil der damalige religiöse Führer im Iran, Imam *Ajatollah Chomeini*, in einer Fatwa (einem religiösen Rechtsgutachten) erklärt hatte, daß Rushdie mit der Veröffentlichung der als blasphemisch empfundenen Passagen seines Romans „Satanische Verse" ein todeswürdiges Verbrechen begangen habe (vgl. HK, April 1989, 148ff.). Dies kam einer Verurteilung zum Tode gleich und die islamistische Chordad-Stiftung hat denn auch eine Summe in Höhe von 2,5 Millionen Dollar für den Mord an Rushdie in Aussicht gestellt.
Auch Irans Außenminister *Kamal Charrasi* distanzierte sich jetzt gegenüber seinem britischen Amtskollegen von diesem Kopfgeld und versicherte, daß von den staatlichen Stellen des Iran keine Gefahr mehr für das Leben Rushdies ausgehe. Die britische Regierung kündigte unmittelbar darauf an, wieder volle diplomatische Beziehungen mit dem Iran aufzunehmen. Rushdie selbst zeigte sich höchst erleichert und genoß es sichtlich, an der Eröffnungsveranstaltung der diesjährigen Frankfurter Buchmesse teilzunehmen.
Allerdings: Die Fatwa als solche ist keinesfalls aufgehoben. Einige Mullahs haben es erneut als eine „heilige Pflicht" bezeichnet, Rushdie zu töten, und das Kopfgeld wurde nach den Ankündigungen der iranischen Regierung ein weiteres Mal aufgestockt. Rushdie ist noch nicht außer Gefahr. Allen Unsicherheiten zum Trotz, wie weit Chatamis Einfluß in der Islamischen Republik wirklich reicht, müssen die Erklärungen als ein kleiner Schritt in Richtung Rechtsstaatlichkeit und Achtung der Menschenrechte gewertet werden.

Zum anderen hat Chatami zum zweiten Mal einen Beitrag für die FAZ verfaßt, der faktisch die religionsphilosophischen Begründungen für die Kehrtwende im Fall Rushdie liefert (26.9. 98): Hatte sich Chatami bereits Anfang August zum Verhältnis des Irans zur westlichen Zivilisation geäußert (vgl. HK, September 1998, 486), hat er jetzt Überlegungen zur Religion zwischen der Absolutheit Gottes und der Endlichkeit des Menschen vorgelegt.
Grundsätzlich betont Chatami, daß das Leben des Menschen ohne Religion, ohne „eine Art von Ergebenheit gegenüber etwas Höherem", keinen Sinn habe; ein Leben ohne Gott könne nur „eng und dunkel" sein. Diese wichtigste Wahrheit für den Menschen zu vergessen und zu vernachlässigen, sei genauso fatal, wie das Endliche und das Veränderliche für beständig und unendlich zu halten.

Auf der anderen Seite aber weist Chatami auf die Endlichkeit menschlicher Erkenntnis hin. Die Erfahrung lehre, daß die Geschichte des Menschen „eine Geschichte des Wandels seiner Glaubensüberzeugungen und Ideen" sei. Als Beispiel führt Chatami den jahrhundertelangen zähen Widerstand der Religionen gegen die naturwissenschaftlichen Hypothesen über die Erschaffung der Welt an. Darüber hinaus bezeugten Konflikte sogar innerhalb einzelner Konfessionen einer Religion, daß niemand beanspruchen könne, über die „absolute Wahrheit zu verfügen".
Ohne daß Chatami dies als Agnostizismus mißverstanden wissen will, besteht seiner Überzeugung nach das Problem einer Gemeinschaft von Gläubigen darin, daß diese an Wahrheiten glaubt, die absolut, erhaben und heilig sind – ihre eigenen Verstehensmöglichkeiten und damit auch ihr Verhältnis zu jenen absoluten Wahrheiten und Wirklichkeiten aber nur relativ. Chatami folgert: „Solange sich diese Gemeinschaft ihrer Grenzen und Begrenztheiten bewußt ist, wird dieser Widerspruch nicht zum Verhängnis. Zur Katastrophe kommt es in einer Gemeinschaft von Gläubigen erst, wenn sie die Absolutheit und Heiligkeit der Religion auf die relativen, fehlerhaften zeitlich und räumlich gebundenen Wahrnehmungen des Menschen von der Religion überträgt."
Aufgrund dieses „großen Fehlers" habe man im Laufe der Geschichte Menschen zu Ketzern erklärt und viele Kriege geführt. Um der Religion selbst willen sei es jedoch geboten, zwischen ihrem erhabenen Wesen und den menschlichen und veränderlichen Wahrnehmungen der Religion zu unterscheiden. Chatami ruft deshalb in seinem Beitrag zur Toleranz gegenüber Andersgläubigen auf und fordert den „Austausch von Meinungen und Gedanken".
Zwar changieren Chatamis behutsam formulierte Ausführungen eigenartig zwischen der Beschränkung auf den Islam und der Tatsache, daß sie auch an Nicht-Muslime adressiert sind und außerdem reichlich vom gemeinsamen Erfahrungsschatz der großen monotheistischen Religionen zehren. Mit Blick auf einen Dialog der Religionen bleiben zudem sämtliche strittigen Punkte außer acht.
Allemal aber ist der Artikel im Zusammenhang der neuen Entwicklungen im Fall Rushdie ein Indiz für den Versuch einer Relativierung theokratischer Tendenzen im Iran und der Distanzierung vom schiitischen Fundamentalismus, die man – gerade angesichts der Reaktionen der islamistischen Kräfte im Iran auf diese Bestrebungen – am

besten mit Chatamis eigenen Worten kommentiert. „Alles, was man sich wünschen kann, ist, daß sich die Tore der Diskussion und des Gesprächs öffnen." *so*

Gesprächig

Was motiviert die Gäste einer Talkshow?

Wohin man auch zappt, es wird getalkt. Nicht weniger als elf Moderatoren erscheinen inzwischen Tag für Tag vom späten Morgen bis in die letzten Nachmittagsstunden auf dem Bildschirm und bitten zum Gespräch: keine Prominenten, sondern ganz „normale" Leute, die meist zum ersten Mal vor der Kamera stehen. Ob Hans Meiser oder Ilona Christen (RTL), Jürgen Fliege (ARD) oder Arabella Kiesbauer (Pro 7), kaum kann das Thema skurril und bizarr genug sein.
Vor den Augen eines Millionenpublikums, das einige Auserwählte als Stellvertreter ins Fernsehstudio schickt, streiten die Gäste über extravagante Lüste, berichten von ihren Süchten oder zeigen auch einfach nur, wie sie mit den kleinen und großen Schicksalsschlägen des Alltags und der eigenen Lebensgeschichte zu Rande kommen. Nachdem die privaten Fernsehsender Deutschlands Anfang Juli einen Verhaltenskodex zur Entschärfung der Nachmittags-Talkshows verabschiedet haben, ist die Zahl der Sendungen zu den Themenfeldern Sex und Erotik zwar gesunken. Weiterhin aber gilt: Banales wie Triviales wird zur Fernseh-Sensation und zugleich das Abstruse als normal dargestellt.

Wie dieses Phänomen einer enthemmten Plauderei über eigene Vorlieben und Abneigungen sowie die Variationsmöglichkeiten zwischenmenschlicher Beziehungen – bis in intime Details hinein – deuten? Was motiviert die Talkgäste zur „Selbstentblätterung" der Seele vor laufender Kamera und wieso schauen Millionen dabei zu? Kulturpessimisten werden das Geschehen auf eine Liaison von Exhibitionismus und Voyeurismus reduzieren.
Aus den weitreichenden Parallelen zwischen der Selbstdarstellung im Fernsehtalk und der ehemals flächendeckend verbreiteten kirchlichen Beicht-, Buß- und Gottesdienstpraxis kann man aber auch folgern, daß das von Ritualen durchzogene Geschehen im Studio lediglich eine akkommodierte religiöse Praxis ist: Das Publikum ist die Gemeinde, der Moderator Seelsorger und Priester, das Drehbuch die Liturgie, die Diskussionsrunde eine Metamorphose der Beichtgelegenheit. „Passen Sie gut auf sich auf", sagt Pfarrer Fliege jeweils am Ende seiner Sendung. Ein Segen, mit dem er seine Gemeinde in die Werbung entläßt?

Nun mag es in Talkshows viele Bekenntnisse und Geständnisse geben, auch von Schuld – aber natürlich keine Absolution. Als Ersatz gibt es im Einzelfall ein wenig Therapie, Lebenshilfe, Beratung und vor allem Verständnis für die jeweilige Situation. Statt Vergebung wird den Gästen, die sich selbst – unterstützt vom Talk-Master – vielfach lieber als Opfer denn als Täter stilisieren, höchstens Entlastung und Erleichterung angeboten an die Stelle des Auges Gottes ist die Linse der Kamera getreten.

Ein anderer Versuch der Interpretation, der dem Phänomen näherkommt, greift auf die Biographieforschung zurück und erklärt die große Bereitschaft, sich auf solche Gesprächsrunden einzulassen, mit den komplexer gewordenen Prozessen der Identitätsfindung. Zunehmend ist jeder für die Gewinnung, Entwicklung und Stabilisierung seiner Identität selbst verantwortlich. Nur die Vergewisserung im Erzählen der eigenen Lebensgeschichte, die den Lebenslauf erst zur Biographie macht und zugleich eine Suche nach Anerkennung ist, ermöglicht dies. Nachweislich bewerben sich viele Kandidaten mit der unterschwelligen Motivation, ihr Selbstwertgefühl zu steigern – und vielfach gelingt dies auch aufgrund der Tatsache, für kurze Zeit ein kleiner Fernsehstar zu sein.

In diesem – wenn auch nur fragmentarischen – Versuch der Ichwerdung ließe sich sogar eine religiöse Tiefenstruktur der Talkshows entdecken, ist Identitätsfindung aus einer christlichen Perspektive doch ohne den Bezug auf Gott, der die Personalität und Singularität des Menschen garantiert, nicht zu denken. Sich der eigenen Identität vergewissern zu wollen, führt in diesem Sinne immer an die Schwelle der Frage nach dem Transzendenten.

Im Gegenzug wird jedem Zuschauer, der von diesen Funktionen einer Talkshow nicht direkt profitiert, ein Laboratorium der Handlungsmöglichkeiten angeboten, das es ihm erlaubt, eigene Lebensentwürfe durchzuspielen oder sich zumindest über die angebotenen Alternativen zu empören und sich damit mehr oder weniger unbewußt selbst zu bestätigen. Die Talkgäste erkunden stellvertretend die Grenzen des Erlaubten, Tolerierten, Tabuisierten. Orientierte man sich früher an Vorbildern, besteht heute allerdings die Gefahr, daß es nur beim Abgleichen der eigenen Weltsicht mit den Normen und Wertvorstellungen der Gesellschaft bleibt, denen die Fernsehöffentlichkeit als Sprachrohr dient.

Dieser Interpretationsversuch – vor allem, was die religiöse Signifikanz des Geschehens angeht – ist jedoch so wohlwollend wie abstrakt. Das konkrete Medienereignis Talkshow ist zu stark dem Maß der Quote und den Gesetzen der Unterhaltungsindustrie unterworfen, als daß hier mehr als Versatzstücke des Religiösen zu finden wären. Nicht jede Anleihe bei der Religion ist schon eine Spur des Religiösen. Stattdessen werden Menschen, die sich von ihrem Fernsehauftritt Problembewältigung versprechen, regelrecht ausgebeutet, wenn sie nach ihrem Auftritt wieder allein gelassen werden. Die eigentliche Herausforderung – auch und gerade für die Kirchen – liegt darin, daß das „Affektfernsehen" ein enormes Gesprächsbedürfnis verrät, dem bisher offensichtlich nicht angemessen Rechnung getragen wird und das das Phänomen der Talkshows geradezu provoziert. *so*

Johannes Paul II.: Enzyklika über Glaube und Vernunft

Die neueste Enzyklika Johannes Pauls II. gilt dem Verhältnis von Philosophie und Theologie. Der Papst ruft eindringlich zu einer neuen Koalition von Glaube und Vernunft auf und verweist auf Thomas von Aquin als großes Vorbild.

Die am 15. Oktober zum zwanzigsten Jahrestag der Wahl Johannes Pauls II. veröffentlichte Enzyklika „Fides et ratio" gehört unbestreitbar zu den großen Texten dieses Pontifikats, auch wenn Zweifel darüber angebracht sind, ob sie die angezielten Wirkungen erreichen kann. Es handelt sich bei der nunmehr dreizehnten Enzyklika Johannes Pauls II. um ein Schreiben von dichter und ansprechender Diktion, mit klarem Aufbau und herausforderndem Gestus, das sich an Kirche und Welt gleichermaßen richtet. „Fides et ratio" schlägt einen weiten Bogen von der biblischen Weisheitsliteratur über die Kirchenväter und die Scholastik bis zu den Sinn- und Orientierungsproblemen des ausgehenden 20. Jahrhunderts und ist gleichzeitig stärker als andere Enzykliken des jetzigen Papstes auf *ein* Thema konzentriert.

Eindeutige Gewichtungen

Der Text ist dabei von *zwei Grundanliegen* bestimmt, die auch immer wieder zu programmatischen Sätzen verdichtet werden: Zum einen ist die neue Enzyklika ein eindringliches Plädoyer dafür, sich bei der Suche nach den Wahrheiten nicht mit einzelnen Einsichten oder Einzelergebnissen zufriedenzugeben, sondern der einen, objektiven Wahrheit nachzustreben, auf die der Mensch angelegt ist. Zum zweiten fordert Johannes Paul II. ein neues Zueinander von Glaube und Vernunft, Offenbarung und Philosophie, das die Eigenständigkeit und Unverwechselbarkeit beider Bereiche achtet, sie aber dennoch in eine harmonische, sich wechselseitig bereichernde Beziehung setzt.

Dem versucht auch der *Aufbau* des Schreibens zu entsprechen. Den Anfang machen eine doppelte Hinführung, einmal von der Philosophie (Einleitung) und dann von der Offenbarung in Jesus Christus aus (Kapitel I). Diese Doppelstruktur setzt sich in den Kapiteln II und III fort, die zunächst eine Bewegung vom Glauben zum Denken („Credo ut intellegam") und dann vom Denken zum Glauben (Intellego ut credam") unternehmen. Ein weiteres Kapitel widmet sich der Geschichte des Verhältnisses von Glaube und Vernunft; ihm folgt ein Teil über die „Wortmeldungen des Lehramts im philosophischen Bereich". Den Abschluß bilden zwei Kapitel über heutige Probleme und Herausforderungen im Bereich Philosophie und Glauben bzw. für die Theologie.

Der geschichtliche Teil von „Fides et ratio" nimmt *eindeutige Gewichtungen* vor. Johannes Paul II. skizziert die Geschichte der Zuordnung von Glaube und Vernunft als eine, die mit positiven Ansätzen bei den frühchristlichen Apologeten und den großen Kirchenvätern zwischen Origines und Augustinus beginnt und in der hochmittelalterlichen Scholastik, vor allem bei Thomas von Aquin, ihren maßgeblichen und seither nicht mehr eingeholten Höhepunkt erreicht. Im Denken des Thomas hätten „der Anspruch der Vernunft und die Kraft des Glaubens zur höchsten Zusammenschau gefunden, zu der das Denken je gelangt ist" (Nr. 78).

Demgegenüber erscheint die Entwicklung seit dem spätmittelalterlichen Nominalismus bis zum 19. und 20. Jahrhundert, die nur in sehr groben Strichen nachgezeichnet wird, als Zeit einer zunehmenden Entfremdung von Glaube und Vernunft, die in Positivismus und Nihilismus mündet. Die Enzyklika zieht das Fazit: „Nachdem die Vernunft ohne den Beitrag der Offenbarung geblieben war, hat sie Seitenwege eingeschlagen, die die Gefahr mit sich bringen, daß sie ihr letztes Ziel aus dem Blick verliert. Der Glaube, dem die Vernunft fehlt, hat Empfindung und Erfahrung betont und steht damit in Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein" (Nr. 48).

Das Schreiben sieht zwar nicht nur Schattenseiten der neuzeitlich-modernen Entwicklung der Philosophie, sondern hält auch einige positive Aspekte und Errungenschaften fest: Die Leistungen der Naturwissenschaften, die gegenüber der Philosophie in den Vordergrund getreten sind, die philosophischen Analysen „über Wahrnehmung und Erfahrung, über die Imagination und das Unbewußte, über Freiheit und Werte, über Zeit und Geschichte" (Nr. 48). Gleichzeitig steht aber für Johannes Paul II. fest, daß der Grundfehler moderner Philosophie im weitgehenden *Verzicht auf die Metaphysik* bzw. auf die metaphysische Dimension besteht – zum Schaden für Philosophie wie Theologie.

Erforderlich sei heute eine „Philosophie von wahrhaft metaphysischer Tragweite"; sie müsse imstande sein, „das empirisch Gegebene zu transzendieren, um bei ihrer Suche nach der Wahrheit zu etwas Absolutem, Letztem und Grundlegendem" zu gelangen (Nr. 83). Als Fundament und Ziel für die Philosophie bringt die Enzyklika den christlichen Glauben bzw. die Offenbarung in Jesus Christus ins Spiel, die nicht philosophisch konstruierbar ist, der Philosophie aber Entscheidendes zu denken gibt. Theologen und Philosophen sollten sich, so der Papst, von der „einzigen Autorität der Wahrheit" leiten lassen und eine Philosophie erarbeiten, „die im Einklang mit dem Wort Gottes steht" (Nr. 79).

Sehr dezidiert sind die Aussagen von „Fides et ratio" über die Bedeutung der Philosophie, genauerhin gesagt des metaphysischen Denkens, für die Theologie. Unter Rückgriff auf die einschlägigen Aussagen des Ersten Vatikanums in seiner Konstitution „Dei Filius" über Vernunft und Offenbarung warnt Johannes Paul II. vor „Versuchungen", die es auch heute wieder in der Theologie gebe: Einem „gewissen Rationalismus", der „angeblich philosophisch begründetete Aussagen" als normativ für die theologische Forschung übernehmen, oder einem „Biblizismus", dessen Bestreben dahin gehe, „aus der Lesung der Heiligen Schrift bzw. ihrer Auslegung den einzigen glaubhaften Bezugspunkt zu machen" (Nr. 55).

Philosophie, Theologie und Lehramt

Der Papst verweist auf die Grenzen von Hermeneutik und Sprachanalyse für die Auslegung der Glaubensbotschaft und fordert ein theologisch-philosophisches Denken, das nicht bei Bedeutungen und Erfahrungen stehenbleiben dürfe, sondern zur objektiven Wahrheit durchstoßen müsse. So setzt für ihn die spekulative dogmatische Theologie implizit eine „auf die objektive Wahrheit gegründete Philosophie vom Menschen, von der Welt, und radikaler, vom Sein voraus" (Nr. 66). Für die Bedeutung der Philosophie für die Moraltheologie beruft er sich auf seine Enzyklika „Veritatis Splendor" von 1993 (vgl. HK, November 1993, 569 ff.).

Innerhalb des in der Enzyklika mit Nachdruck vertretenen Grundkonzepts des Verhältnisses von Theologie und Philosophie sind die Ausführungen Johannes Pauls II. zur Begegnung des Glaubens mit *außereuropäischen Kulturen und Philosophien* konsequent. Auf der einen Seite würdigt der Papst mehrfach ausdrücklich die großen eigenständigen philosophischen Traditionen Asiens, besonders Indiens.

Auf der anderen Seite wird betont, eine Kultur dürfe niemals zum Urteilskriterium oder gar letzten Wahrheitskriterium gegenüber der Offenbarung Gottes werden. Wenn die Kirche mit großen Kulturen in Kontakt trete, „mit denen sie vorher noch nicht in Berührung gekommen war", dürfe sie sich nicht von dem trennen, „was sie sich durch die Inkulturation ins griechisch-lateinische Denken angeeignet hat" (Nr. 72).

Die Enzyklika widmet sich nicht nur früheren Äußerungen des Lehramts zum Verhältnis von Glaube und Vernunft, Philosophie und Theologie. Es wird auch als heute gültiger Grundsatz unterstrichen: „Das kirchliche Lehramt kann und soll daher im Lichte des Glaubens autoritativ seine kritische Unterscheidungskraft gegenüber den Philosophien und Auffassungen ausüben, die nicht mit der christlichen Lehre übereinstimmen" (Nr. 50). In Ausführung dieses Programms unternimmt „Fides et ratio" Abgrenzungen gegenüber einem philosophischen Eklektizismus (Nr. 86), einem Historizismus (Nr. 87), Szientismus (Nr. 88) und Pragmatismus (Nr. 89) als für ein angemessenes Glaubensdenken gefährlich bzw. unzureichend vor.

Der Grundton von „Fides et ratio" ist trotz mancher Warnungen und Kritikpunkte an die Adresse der Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen und Methoden und der deutlichen Einschärfung der lehramtlichen Kompetenz auch für die mit der Auslegung der Offenbarung verbundenen philosophischen Fragen *positiv*: Es handelt sich um eine eindringliche, an manchen Stellen geradezu beschwörende Einladung an die heutige Philosophie und Theologie, auf der Grundlage des großen Erbes neue Synthesen zu wagen, gemeinsam die eine und objektive Wahrheit anzustreben.

Es bleibt die Frage, wer wie dieser Einladung Folge leisten kann und will. Johannes Paul II. weiß, daß sich die hochmittelalterliche Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft nicht reprimieren läßt. Aber sein Programm in „Fides et ratio" wirkt ungeachtet aller Appelle für eine neue gemeinsame Zukunft von Theologie und Philosophie, Vernunft und Offenbarung, doch eher *rückwärtsgewandt* bzw. erscheint als ein zwar faszinierendes, aber kaum einlösbares *Wunschbild.* Ein großartiger Satz wie der aus Nr. 48, daß der Freimütigkeit des Glaubens die Kühnheit der Vernunft entsprechen müsse, ist eine Sache. Die mühsame Suche nach Verständigungsmöglichkeiten zwischen Theologie und Gegenwartsphilosophie bzw. um ein tragfähiges philosophisches Fundament für die Auslegung des Glaubens ist eine andere. *U. R.*

Deutschland: Wie das Sozialwort weiterdenken?

Das vor anderthalb Jahren veröffentlichte Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland sowie dessen Rezeptionsprozeß werfen eine Fülle von Fragen auf. Diese bündelte eine sozialethische Fachtagung zu der Frage: „Kann Kirche Politik möglich machen?"

Nicht nur, daß die Kirchen selbst in ihrem Gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland ausdrücklich betont haben, man wolle dieses keineswegs als letztes Wort verstanden wissen, es solle vielmehr Teil eines weitergehenden öffentlichen Gespräches sein (vgl. HK, April 1997, 177 ff.). Mit dieser für beide Kirchen einzigartigen Stellungnahme sowie dem ihr vorangegangenen Konsultationsprozeß stellen sich eine Fülle von Fragen, allen voran die nach den Wirkungschancen und der tatsächli-

chen Wirkung der Kircheninitiative. In der offiziellen Zwischenbilanz beider Kirchen anläßlich des Jahrestages der Veröffentlichung war das Urteil über die bisherige Wirkung des Wortes jedenfalls recht nüchtern ausgefallen (vgl. HK, April 1998, 167 f.).

Welches Politikverständnis leitet die Kirchen?

Aber nicht nur die vielfältigen Reaktionen auf das Wort verlangen nun ihrerseits von den Kirchen eine Reaktion: eine Auseinandersetzung mit der enormen Resonanz, die das Wort unmittelbar nach seiner Veröffentlichung in der Medienöffentlichkeit, bei Parteien, Verbänden und Organisationen fand; die Konfrontation mit der meist dann doch im Vordergründigen bleibenden weiteren Diskussion, mit den von den Kirchen beklagten parteipolitischen Vereinnahmungsversuchen. Ebenso ist nun vor allem auch ein offensiver Umgang mit der – in einer zweiten Rezeptionsphase – pointierten Kritik an einzelnen Aussagen, an Widersprüchlichkeiten, an dem Konsenscharakter des Wortes gefordert, auch mit der harschen Kritik aus den Reihen der Wirtschaft und der Fachökonomen, die sich an dem „strukturkonservativen Charakter" oder an der einseitigen Orientierung an Verteilungsfragen stießen (vgl. HK, September 1997, 441 ff.).

Unter dem Titel „Kann Kirche Politik möglich machen? Die christliche Sozialethik nach dem gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" griff Anfang Oktober eine Fachtagung in Bad Honnef aber auch einige für das Selbstverständnis der Kirche noch grundlegendere Fragen auf: die nach Formen und Chancen, nach Kompetenz, Grundlagen und Voraussetzungen des kirchlichen Beitrags zur politischen Willens- und Meinungsbildung. Es gelte, dies betonte der Vorsitzende der veranstaltenden, für gesellschaftliche und soziale Fragen zuständigen Kommission der Bischofskonferenz der Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer*, den theologisch-politischen Richtungssinn kirchlicher Weltsendung sensibel und klar abgegrenzt auszuweisen, wolle man „jakobinischem Rigorismus und fundamentalistischer Verlockung ebenso wehren, wie der vorauseilenden Sanktionierung des jeweiligen Status quo". Ausdrücklich sollte bei der Tagung jedoch nicht Bilanz gezogen, stattdessen das Gemeinsame Wort und das dahinterliegende Anliegen weitergedacht werden. Konkrete Schritte zu einer weiteren Umsetzung wurden nicht diskutiert.

Der programmatische Titel der Tagung war dabei in Anspielung auf eine ebenso vielzitierte wie vieldiskutierte Formulierung des Wirtschafts- und Sozialwortes selbst gewählt worden: „Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen." (Nr. 4). Mit dieser Formulierung suchten die Kirchen schon in der sogenannten „Hinführung" des Gemeinsamen Wortes ihre spezifische Kompetenz – nämlich Bewußtseinsbildung und Öffnung neuer politischer Handlungsräume – gegenüber möglichen Mißverständnissen abzusichern.
Diese Aussage blieb jedoch nicht unwidersprochen: Einen zu engen Politikbegriff monierten etwa die Bamberger Sozialethikerin *Marianne Heimbach-Steins* und *Andreas Lienkamp* in dem von ihnen herausgegebenen Text- und Kommentarband (Bernward bei Don Bosco Verlag, München 1997, S. 63). Dem Gemeinsamen Wort mangele es überhaupt an einem einheitlichen Verständnis von Politik, kritisierte auch der Frankfurter Sozialethiker *Friedhelm Hengsbach:* „Ein weiter, zivilgesellschaftlicher Politikbegriff steht einem engen, staatsbezogenen Politikbegriff gegenüber", beklagt er in einem Kommentar zum Gemeinsamen Wort (Reformen fallen nicht vom Himmel, Freiburg 1997, S. 91).

Auch die Diskussion unter den etwa hundert Sozialethikern und Vertretern kirchlicher Verbände und Organisationen in Bad Honnef spiegelte zu den verschiedenen Diskussionspunkten eine große Meinungsvielfalt wider – nicht zuletzt in der von Zustimmung bis heftiger Ablehnung reichenden Reaktion auf eine bewußt provokant gestaltete Stellungnahme des Kölner Ökonomen *Carl Christian von Weizsäcker.*
Er warf dem Gemeinsamen Wort fundamentale Schwächen in der Analyse und eine einseitige Rezeption volkswirtschaftlicher Daten vor. Diese sei nicht zuletzt auch durch den fehlenden Blick über den Tellerrand, den ausbleibenden Vergleich mit den europäischen Nachbarländern und den USA befördert worden. Viel zu sehr konzentriere sich die kirchliche Stellungnahme, diesen Punkt führte Weizsäcker exemplarisch aus, auf die Massenarbeitslosigkeit als ein Verteilungsproblem und übersehe so deren eigentliche Ursache: ein zu *geringes Arbeitsvolumen* in Deutschland, das von einem durch Überregelung extrem verzerrten Arbeitsmarkt herrühre.

Atmosphärischer Terraingewinn

Offen und vielschichtig fiel auch die Einschätzung des bisherigen Rezeptionsprozesses insgesamt aus. Der frühere Chefredakteur der Herder-Korrespondenz, *David Seeber*, gelangte in einer Skizze der verschiedenen Rezeptionsphasen und -muster zu der verhalten optimistischen Einschätzung: Die Wirkung des Gemeinsamen Wortes liege in erster Linie in einem „atmosphärischen Terraingewinn", sowohl in binnenkirchlicher wie in zwischenkirchlicher als auch in gesellschaftlicher Hinsicht: Das Gemeinsame Wort und der vorausgegangene Konsultationsprozeß hätten für die Kirchen selbst ein Stück *Selbstvergewisserung* im sozialen Wandel der Zeit geleistet. In bezug auf die Ökumene habe der ganze Prozeß einen Zugewinn an gemeinschaftlichem Bewußtsein in sozialethischen Fragen gebracht. Und gesellschaftlich hätten die Kirchen an Öffentlichkeit gewonnen, politisch an kirchlicher Selbständigkeit und parteipolitischer Unabhängigkeit.

Vor diesem Befund unternahm der Freiburger Religionssoziologe *Michael N. Ebertz* den Versuch einer Situ-

ierung der Kirchen im Spannungsfeld von Politik, Staat und Gesellschaft, zugespitzt zu der Frage: Wie steht es um das politische Potential zur Unterstützung kirchlicher Positionen? Das Gemeinsame Wort zeige exemplarisch, daß sich nicht nur die Inhalte kirchlicher Einrede, sondern auch deren Formen, Bedingungen und Chancen gewandelt hätten. In jenem Wechsel der kirchenoffiziellen Kommunikationsform manifestiere sich auch ein Wandel der kirchlichen Sozialform, ein Wandel des gesellschaftlichen Kontextes der Kirche.

Entwicklungsperspektiven für eine Christliche Sozialethik

In einer als insgesamt ambivalent beschriebenen Umbruchsituation – die politische Unterstützung der Kirche ist zwar geschwächt und ihr persönlicher Nutzen wird als relativ begrenzt veranschlagt, dem gesellschaftlichen Nutzpotential der Kirche aber traue man in weiten Bevölkerungskreisen noch einiges zu – sieht Ebertz vor allem eine Verlagerung des öffentlichen Engagements der Kirche, von der staatlich-politischen „Arena" zur zivilgesellschaftlichen: Auch wenn die Kirche in Deutschland als direkter Akteur ebenso wie als indirekter Akteur über eine bestimmte Partei, Verbände und eigene Massenmedien auf der politischen Ebene geschwächt sei, heiße dies nicht, auf den Anspruch zu verzichten, in Wort und Tat in das öffentliche Geschehen einzugreifen. Nur müsse dieser Anspruch auf Weltmitgestaltung politisch anders organisiert werden, im Sinne einer stärkeren Verortung im *zivilgesellschaftlichen* Raum.

Demgegenüber mahnte in radikaler Diktion der Bayreuther Politologe *Michael Zöller* die Kirche, die Grenzen direkter politischer Einflußnahme entschiedener zur Kenntnis zu nehmen. Mit dem Verweis auf Toquevilles Diktum von der „Herrschaft über die Herzen" unterstrich Zöller, die kulturelle Formung und Prägung durch die Kirche könne nur über das einzelne *Individuum* geschehen. In jeder öffentlichen Äußerung der Kirche müsse vor allem das spezifisch Christliche erkennbar, müßten die eigenen Prinzipien klar formuliert sein.

Vor dem Hintergrund der skizzierten Verschiebungen und Veränderungen bei den Bedingungen, Grenzen und Chancen politischer oder zivilgesellschaftlicher Einmischung der Kirchen sollte die Tagung auch einen Beitrag zur Aufgabenbestimmung, Rollen- und Funktionsklärung der Christlichen Sozialethik, auch als theologischer Fachdisziplin leisten (vgl. HK, Juli 1998, 351 ff.). Nicht zuletzt hatte der Konsultationsprozeß und das Gemeinsame Wort gerade innerhalb der Zunft der katholischen Sozialethiker sehr unterschiedliche und kontroverse Bewertungen gefunden (vgl. dazu auch die dem Gemeinsamen Wort gewidmeten Themenhefte der Zeitschrift für Evangelische Ethik 41. Jhg. Heft 4 [Oktober bis Dezember 1997] und Die Neue Ordnung 51. Jhg. Heft 2 [April 1997]).

Wie lassen sich normativ-ethische Orientierungen, die für die Identität von Christen und Kirche grundlegend sind, im öffentlichen Gespräch einer pluralen Gesellschaft geltend machen? Einem ausschließlich „katholisch" besetzten Podium war daher übertragen worden, zentrale Entwicklungsperspektiven der katholischen Sozialethik und Zukunftsmöglichkeiten einer sozialethischen „Einmischung" in gesellschaftliche Prozesse zu prüfen und zu skizzieren. Der Münchner Sozialethiker *Alois Baumgartner* zeigte sich dabei vorsichtig und besonders zurückhaltend gegenüber konkreten Festlegungen. Eine ethische Reflexion dürfe den gesellschaftlichen Teilbereichen mit ihrer je eigenen Rationalität und Moral nicht von außen übergestülpt werden; christliche Sozialethik könne solche Reflexionsprozesse aber initiieren und dazu ethische Grundkategorien anbieten. Der Hamburger Sozialethiker *Thomas Hoppe* unterstrich die Herausforderung, solche ethischen Einmischungen im Sinne eines „Engagements für die Überwindung leidverursachender Situationen", zuallererst in einer Sprache zu formulieren, die auch außerhalb des kirchlichen Bezugsfeldes verstanden werden könne.
Der Erfurter Sozialethiker *Michael Schramm* fokussierte das Problem der Kompetenz und Zuständigkeiten christlicher Sozialethik; ihre Aufgabe, ihren Beitrag zu ethischen Reflexionsprozessen bestimmte er eher vorsichtig als „kontingenz-eröffnende Heuristik", mithin der Aufgabe also, etwa gegenüber einer Absolutsetzung oder gar „Vergöttlichung" ökonomischer Rationalität eine transzendente Dimension offenzuhalten. Der Kölner systematische Theologe und Sozialethiker *Hans-Joachim Höhn* konzentrierte seine Aufgaben- und Funktionsbestimmung vor allem auf die Verhältnisbestimmung von Soziallehre und Kirche: Christliche Soziallehre habe eine doppelte Aufklärungsfunktion zu erfüllen „ad extra" wie „ad intra", indem sie sowohl die gesellschaftlichen Bedingungen als auch die politischen Folgen des Christseins reflektiere.

Sozialethische Prinzipien auf die Kirche selbst übertragbar?

Die Fachtagung widmete sich aber auch einem weiteren Komplex von Fragen und Herausforderungen, der sich vor allem mit dem für die Erarbeitung des Gemeinsamen Wortes gewählten Verfahren ergibt: der *breitangelegten Konsultation* vor der Abfassung einer von der Kirchenleitung verantworteten Stellungnahme. Denn die Kommentatoren waren sich einig, die Art und der Verlauf des Prozesses müsse auch Auswirkungen auf das kirchliche Selbstverständnis haben. So unterstrich beispielsweise Friedhelm Hengsbach: Zumindest aus katholischer Sicht seien die traditionellen sozialethischen und politischen Konzepte nicht mit dem Projekt des Konsultationsprozesses vereinbar, nämlich alle Christen an der gesellschaftsethischen Positionsfindung der Kirchen zu beteiligen (a.a.O., S. 79).
Auch für den Paderborner Weihbischof und Sozialethiker *Reinhard Marx* hat der Konsultationsprozeß „in-

nerkirchlich viel bewegt". Art und Verlauf habe das In- und Miteinander von Lehramt, wissenschaftlicher, sozialethischer Reflexion und engagierter Praxis der Sozialbewegung gestärkt. Im Bereich der sozialethischen Verkündigung und Praxis der Kirche sei eine neue „ekklesiologische Intersubjektivität" entstanden, die nicht mehr zurückgenommen werden könne. Theologisch sei zu prüfen, ob solche Verfahren für andere innerkirchliche und gesellschaftliche Vergewisserungsprozesse hilfreich und möglich seien (In einem Beitrag für den von *Bernhard Nacke* zusammengestellten und systematisch geordneten Diskussionsband „Das Sozialwort der Kirchen in der Diskussion", Verlag Echter, Würzburg 1997, S. 383 ff.).

Die Aufgabe dieser theologischen Prüfung, der Klärung der ekklesiologischen Dignität eines Konsulationsprozesses übernahm in Bad Honnef der Münsteraner Fundamentaltheologe *Jürgen Werbick*. Dabei filterte er zwei brisante ekklesiologische Fragestellungen heraus: Erstens die nach der Teilhabe des ganzen Volkes Gottes, nicht nur der hierarchischen Amtsträger, an der Lehrvollmacht der Kirche. Zweitens betonte Werbick, wenn die Kirchen in ihrem Gemeinsamen Wort die Schaffung gerechterer Strukturen forderten, die dem einzelnen die verantwortliche Teilnahme am gesellschaftlichen Leben erlauben, müsse doch geradezu zurückgefragt werden, „inwiefern speziell die katholische Kirche selbst die verantwortliche Partizipation ihrer Mitglieder am kirchlichen Normendiskurs, an der Lehrverkündigung strukturell ermöglicht und zum Tragen kommen läßt".

Angesichts einer „weitgehenden Mißachtung des Subsidiaritätsprinzips in der kirchlichen Praxis" und gegenüber dem Einwand, daß dieses Prinzip der hierarchischen Leitungsstruktur der Kirche wegen nicht einfachhin auf sie selbst übertragbar sei, verwies Werbick auf die Argumentation im Gemeinsamen Wort selbst: Dort werde das Subsidiaritätsprinzip auf die je einmalige Würde und damit Verantwortungsfähigkeit jeder menschlichen Person bezogen.

Durchaus ließen sich einige Beispiele finden, wo auf der unteren Ebene der kirchlichen Communio etwas besser geregelt und gestaltet werden könne als auf einer höheren und höchsten. Von daher sei ein offener Meinungsbildungsprozeß darüber wünschenswert, welche kirchlichen Aufgaben und Entscheidungen der „Basis" vorbehalten bleiben könnten und wo die Gestaltungs- und Entscheidungskompetenz höherer Instanzen von der Sache her gefordert sei. Das Wirtschafts- und Sozialwort selbst betont (Nr. 243): „Das kirchliche Engagement für Änderungen in der Gesellschaft wirkt um so überzeugender, wenn es innerkirchlich seine Entsprechung findet." *A. F.*

Nach der Bundestagswahl

Zäsuren – Erwartungen – Befürchtungen

Das Ergebnis der Bundestagswahl vom 27. September war mehr als eindeutig: Deutschland bekommt eine rot-grüne Regierung unter Gerhard Schröder. David Seeber analysiert die Gründe für den nicht ganz überraschenden Wahlausgang, die bei Fehlern der unionsgeführten Bundesregierung wie bei der geschickten Wahlkampfführung der SPD zu suchen sind, und fragt nach den Perspektiven für die neue politische Konstellation.

Diese Note fehlte noch im Reifezeugnis der deutschen Nachkriegsdemokratie: ein Regierungswechsel nicht durch Koalitionsschwenk, sondern durch Wählerentscheid. Fast fünfzig Jahre mußte die Bundesregierung darauf warten. Selbst die Wiedervereinigung des Landes kam früher. Wer hätte das gedacht? Am 27. September besorgten die Wähler den Eintrag allerdings so gründlich, daß sie selbst den künftigen Bundeskanzler mitten im Siegestaumel seiner Genossen in Verlegenheit brachten. Große Koalition? Von nichts wurde während des Wahlkampfes mehr geredet – von allen möglichen Seiten. So manche Prognose lief auf sie hinaus, und wenigstens zeitweise entstand tatsächlich der Eindruck, sie genau sei die Konstellation, die einer Mehrheit in Deutschland noch am ehesten behagte. Aber jetzt? Bei einem Verhältnis zwischen SPD und CDU/CSU von 40,9 zu 35,2 Prozent der Stimmen, die PDS mit 5,1 Prozent im Bundestag, aber für die Unterstützung einer rot-grünen Koalition nicht benötigt – welche Alternativen, und seien es auch nur rein taktische, blieben da *Gerhard Schröder* noch? Für die k.o.-geschlagene Union wäre es bei diesem Ergebnis Selbstmord gewesen, hätte sie sich auch nur zum Schein auf Gespräche mit den Sozialdemokraten eingelassen.

Die Vorstellung eines Dennoch-Zusammengehens der siegreichen SPD mit der tief abgestürzten Union geisterte nur noch durch einige Greisen-Talkshows des Wahlabends und verschwand bereits tags darauf vollends aus den Kommentaren. Und die FDP, mit 6,2 Prozent der Stimmen wieder im Bundestag auch sie, aber durch ihre Koalitionsaussage zugunsten der Union und wegen ihrer wirtschaftsliberalen Programmatik für Verhandlungen mit den Sozialdemokraten

nicht frei – noch nicht frei; das engte den Verhandlungsspielraum der Sozialdemokraten als des Hauptsiegers der Wahl (+ 4,5 gegenüber 1994) gewaltig ein.
Rot-Grün ergab sich damit gleichsam zwangsweise, und der SPD blieb nicht viel anderes übrig, als möglichst umstandslos die Verhandlungen mit den Bündnisgrünen aufzunehmen und die eigene Verhandlungsbereitschaft ein wenig kleinlaut mit der Warnung zu garnieren, die Fischers, Trittins, Müllers usw. möchten angesichts der eher mageren 6,7 Prozent, die die Bündnisgrünen trotz des völlig verkorksten Starts in den Wahlkampf noch zu erreichen vermochten, das mit der „grünen Handschrift" nicht allzusehr übertreiben.

Verhaltene Stimmung, geschäftsmäßiges Sichfügen

Hatte es vor allem auch damit zu tun, daß die Sozialdemokraten ihren Sieg zwar unbändig feierten, die politische Stimmung in Bonn am Wahlabend und erst recht in den Tagen danach aber eher verhalten blieb? Man hatte vom Wähler einen Regierungsauftrag erhalten, wie er deutlicher (auch entschiedener?) kaum hätte sein können. Aber jetzt stand man in der Verantwortung, die Erwartungen der Wählermehrheit aufzunehmen und umzusetzen, die Spielräume für die eigenen Reformvorstellungen auszuloten und dem In- wie dem Ausland und vor allem den europäischen Nachbarn und den Partnern jenseits des Atlantiks zu zeigen, daß auf die Deutschen trotz grüner Vorbehalte gegen Bundeswehreinsätze „out of area" und Nato Verlaß sei und man mit den Krisen ringsum in der Welt ohne deutsche Sonderwege zurechtkommen wolle. „Wirtschaftliche Stabilität, Sicherheit im Innern und Kontinuität in der Außenpolitik" waren die Zusicherungen, die Gerhard Schröder noch am Wahlabend festklopfte, indem er sie ständig wiederholte – als Beruhigung für alle, die es in Deutschland und anderswo hören konnten, und zugleich als Warnung an die eigenen Leute und den künftigen Regierungspartner. Aufbruch in eine neue Ära ja, aber mit unüberhörbar defensivem Begleitton.

Und die *Bündnisgrünen* selbst als künftiger Regierungspartner? Sie zeigten sich erst recht wie ein Mensch in seinem Widerspruch. Sie waren nicht Sieger der Wahl (mit –0,6), aber für ihre Verhältnisse der eigentliche Gewinner. Der Weg vom Bürgerschreck zum politischen Verantwortungsträger war geschafft – man wollte es selbst nicht recht glauben. Doch kaum war die Angst verflogen, man könnte wegen früherer Attacken auf die Autofahrer, den Urlaubstourismus und die Bundeswehr vom Wähler womöglich doch noch abgestraft werden, hatte man auch schon alle Hände voll zu tun, um Erwartungen zu bremsen und die eigenen Leute zusammenzuhalten. Hart würde es werden – *Joschka Fischer* brauchte das nicht erst zu sagen, man konnte es ihm vom Gesicht ablesen. Um so gelehriger erwiesen die Grünen sich in den Koalitionsverhandlungen – wenigstens zunächst.

Wie aber reagierte die weit abgeschlagene *Union?* Auch sie hatte es eilig, Geschlossenheit zu zeigen, auch und vor allem zwischen Bonn und München. *Edmund Stoiber,* der bayrische Ministerpräsident, hatte ja noch vierzehn Tage vorher bei den Landtagswahlen mit grandiosen 52,9 Prozent die vielbesungene „Steilvorlage" geliefert, die aber zwischen Freiburg und Kiel niemand hatte verwandeln können. Und *Kurt Biedenkopf* in Sachsen, inzwischen der einzige CDU-Landeschef, dem man noch eine absolute Mehrheit zutrauen konnte, sah angesichts von –15,3 Prozent für seine Union nach dem 27. September erst recht alt aus. So begriff man wenigstens an den Unionsspitzen rasch, daß nur Zusammenhalt das Überleben sichern kann. Fraktionstrennung? Angesichts der geradezu mitleiderregenden Niederlage war dies kein Thema. Noch am Wahlabend, die Rücktrittserklärung als CSU-Vorsitzender bereits in der Tasche, kündigte *Theo Waigel* die Fortsetzung der CDU/CSU Fraktionsgemeinschaft an – auch das ein erkennbar defensiver Akt, um andere Stimmen, die aus der CSU-Landesgruppe ja auch zu hören waren, schon im Ansatz zu ersticken.

Aber auch Waigel-Nachfolger Stoiber, seiner künftig starken Rolle innerhalb der Gesamtunion sich sehr wohl bewußt, sah angesichts des Zerfalls des „bürgerlichen Lagers" ringsum in Europa Gefahr im Verzug, und mahnte seinerseits „kämpferische Geschlossenheit" an. Reibereien werden trotzdem nicht ausbleiben. Und natürlich fehlte im Aufruf, jetzt Kraft im Zusammenhalt zu suchen, nicht der Hinweis auf die im Verhältnis zur CDU unvergleichliche Stärke der bayrischen Schwesterpartei. Schließlich hatte die CSU auch bei der Bundestagswahl mit –3,5 Prozent weit weniger verloren als die CDU in jedem anderen Bundesland (am wenigsten in Rheinland-Pfalz mit –4,7).
Ansonsten erstaunte, mit welcher Selbstverständlichkeit die Union sich in die ihr vom Wähler zugewiesene Oppositionsrolle fügte. Voran der scheidende Bundeskanzler: „Die Wähler haben entschieden. Die Sozialdemokraten haben die Wahl gewonnen. Ich war der Spitzenkandidat bei dieser Wahl. Damit ist klar, daß ich auch die Verantwortung für diese Wahlniederlage übernehme, ohne Wenn und Aber."

Einen „stilvollen Abgang" nannte das das sonst mit Attributen jeglicher Art sparsame „Parlament" in seiner ersten Nachwahlausgabe (2./9.10.98). Und selbst in den „Hamburger Magazinen", die dem Kanzler ein halbes Leben lang zusetzten und die Helmut Kohl ebenso ein halbes Leben lang ostentativ verachtete, fehlte jede Häme. Sogar der „Stern" fand anerkennende Worte für den Kanzler, der Deutschland „fest eingebunden (habe) in die Familie der europäischen Nachbarn", und meinte nur bedauernd, man werde nun „ohne diesen ewigen Fremdling in der Medienwelt auskommen" müssen (Ausgabe vom 30.9.98). Und Konkurrent und Nachfolger Schröder erwies dem Kanzler für seine „historische Leistung" und seine „noble" Haltung in der Niederlage gleich mehrfach Respekt, damit sich selbst als Erben legitimierend und eine Portion Bewunderung – von Machtmensch zu Machtmensch sozusagen – nicht verheimlichend.

Kein Gegreine, kein Geklage, kein Hadern mit sich und dem Wahlbürger aber auch im ersten und zweiten Glied der Union, ganz anders als seinerzeit 1972 bei der Brandt-Wahl und auch noch 1976, als Helmut Kohl bei seiner ersten Kanzlerkandidatur mit 48,6 Prozent die absolute Mehrheit gegen die sozialliberale Koalition unter *Helmut Schmidt* nur knapp verfehlt hatte. Der Rollenwechsel in die Opposition vollzog sich fast geschäftsmäßig. Angesichts der erdrutschartigen Verluste und der klaren neuen Mehrheitsverhältnisse war dies allerdings auch die einzig mögliche „Strategie". Dennoch gab das Verhalten der Union einige Rätsel auf. Bereits eine knappe Viertelstunde nach Schließung der Wahllokale trat *Peter Hintze*, der Generalsekretär der CDU, mit einem auffallend wohlformulierten Redetext vor die Kameras, würdigte die Verdienste Helmut Kohls, gestand die Niederlage der Union ein und kündigte eine harte, aber faire Opposition an. Hatte man die Wahl von vornherein verloren gegeben, und war das Managen der aussichtslos gewordenen Wahl als Kanzlerniederlage der gemeinsame Nenner, auf dem sich der scheidende Kanzler und die erschöpfte Partei trafen? Immerhin wurde so dem Nachfolger – den Nachfolgern – in der Partei nach sauberem Schnitt die Chance eines Neuanfangs nicht verbaut, auch wenn man sich über die Tiefe des Einschnitts gründlich verrechnet hatte.

Die Wähler wählten nicht den Wechsel, sondern Sicherheit

Wenig zu rätseln dagegen gibt es über die *Ursachen* des Wahlausgangs. Das wenigstens vordergründig hauptsächliche Handicap war bereits während des Wahlkampfs unaufhörlich beschrieben worden und diente – neben der landesweit hohen Popularität des SPD-Kanzlerkandidaten – post festum erst recht als allseits akzeptierte Erklärung. Dem Überdruß nach 16 Jahren Kohl-Kanzlerschaft war ein überzeugendes Argument auch wirklich schwer entgegenzusetzen. Aber „Wechselfieber", die Lust nach einer „anderen Politik"? Schon da empfiehlt es sich, mit Deutungen vorsichtig zu sein.

Drei Gründe wohl waren für den Sieg der Sozialdemokraten und die Niederlage der Union maßgebend: die höchst erfolgreiche Kampfstrategie *Oskar Lafontaines;* die innen- und gesellschaftspolitischen Versäumnisse der Union, die im Wahlkampf nicht mehr wettgemacht werden konnten, vielmehr diesen selbst beschädigten; die Unzufriedenheit der Arbeitnehmerschaft und breiter kleinbürgerlicher Schichten in ganz Deutschland, aber besonders in den neuen Bundesländern über die von der Union zu verantwortenden Sozialstaatsreformen.
Lafontaine hat nach der handstreichartigen Übernahme des Parteivorsitzes auf dem Mannheimer Parteitag im November 1995 eine große politische Leistung in drei Stufen vollbracht: Er einte die Partei mit Umsicht und Autorität und hielt sie trotz der für die Sozialdemokraten enttäuschenden Landtagswahlen im Frühjahr 1996 (vgl. HK, Mai 1996, 232 ff.) eisern zusammen; er nutzte die SPD-Mehrheit im Bundesrat – ohne Rücksicht auf staatspolitische Verluste – unerbittlich und konsequent gegen alle erfolgversprechenden Positionen der bisherigen Koalition. Die von den SPD-Länderchefs in erstaunlicher Geschlossenheit mitgetragene Lafontainesche Blockadepolitik im Bundesrat – insbesondere bei der Verhinderung der sog. „großen Steuerreform" – wurde nicht der SPD angelastet. Vielmehr konnten die Sozialdemokraten damit demonstrieren, wie handlungsunfähig die Regierung Kohl geworden sei.
Und schließlich – dritte Stufe: Als möglicher Kanzlerkandidat konnte sich Lafontaine zwar nicht gegen Schröder durchsetzen; durch die Niedersachsenwahl im März fiel die Kanzlerkandidatur Schröder wie von selbst zu; die Partei konnte nur noch das Ergebnis notifizieren. Aber Lafontaine unterstützte, ohne sich mit dessen wirtschaftspolitischen Positionen zu identifizieren, loyal den niedersächsischen Ministerpräsidenten und hielt so dem Kanzlerkandidaten von der Partei her den Rücken frei. Schröders „sanfter Populismus" konnte so um so wirkungsvoller ins Spiel kommen. Mit mehr Geschick und Fortune ließ sich eine Machteroberungspolitik kaum betreiben. Ob daraus auch eine gute Grundlage für sozialdemokratische Regierungszeiten insbesondere in einem rot-grünen Bündnis werden kann, muß sich allerdings erst zeigen.

Die innen- und gesellschaftspolitischen Versäumnisse der Union während der letzten Legislaturperiode: Man sollte nicht vergessen, daß der Rückhalt der Union und der bisherigen Bonner Koalition in der Bevölkerung lange Zeit keineswegs so schwach war wie in den Monaten vor der Wahl. Union und Koalition legten, was bei Regierungsparteien keineswegs die Regel ist, in den Umfragen gegenüber dem Bundestagswahlergebnis von 1994 längere Zeit sogar noch zu. Und bei den Landtagswahlen seither gelang zwar nirgends ein Durchbruch, es gab aber auch keinen Einbruch, sondern teilweise – wie im Frühjahr 1996 in Rheinland-Pfalz – beachtliche Zugewinne. Der Umschwung kam erst allmählich mit der Lafontaineschen Herrschaft über die SPD und endgültig mit der Freund und Feind verdrießenden zweiten Gesundheitsreform und der erst in höchster Not beschlossenen Absenkung der Zuwächse bei der Altersversorgung.

Der Hauptfehler aber: die dringend notwendige, aber viel zu spät eingeleitete Steuerreform, welche deutschland- und sonstige interessenpolitische Gründe sich dafür auch anführen ließen. Wer ein solches „Jahrhundertprojekt" gegen eine starke Opposition und gegen die Mobilisierungsmacht von Interessengruppen durchziehen will, muß es zu Beginn einer Legislaturperiode tun. Die SPD hätte sich dann ihre Blockadepolitik dreimal überlegen müssen. Von Reformstau oder zumindest von Handlungsunfähigkeit der Regierung hätte nach in Kraft gesetzter Reform, deren Ergebnisse und Auswirkungen vor dem Wahltag für jedermann ablesbar sind, jedenfalls niemand mehr reden müssen. Seltsam nur, die neue Koalition mit ihrem recht mager ausgefallenen Dreistufenplan scheint wenig daraus gelernt zu haben.

Die von der bisherigen Koalition zu verantwortenden sozialstaatlichen Reformen: Es ist nicht so, daß die abgewählte Koalition in der vergangenen Legislaturperiode außer der Privatisierung von Bahn und Post nichts bewegt hätte. Die Koalition hatte ein ganzes Bündel von Reformen vor allem im Sozialbereich vorzuweisen. Aber nach dem Scheitern der Steuerreform war dort nichts mehr dabei, womit die Kohl-Regierung hätte reüssieren können. Es lohnt sich zu zitieren, was die Allensbacher Demoskopin *Renate Köcher* dem „Rheinischen Merkur" (2.10.98) nach der Wahl in die Feder diktierte: „Man kann sagen, daß die Geschichte der Wahlniederlage der Union im Januar 1997 begann, und zwar mit der Gesundheits- und Rentenreform. Ende Januar 1997 sackte die Wahlneigung zu Gunsten der CDU steil nach unten." Das „Kernproblem" sei eine Reformdebatte gewesen, in der die Bevölkerung einfach den Überblick verloren habe. Es sei bedrückend gewesen, mit den Mitteln der Demoskopie zu verfolgen, wie die Bevölkerung immer weniger begriff, was konkret geplant war.

In schlichten Worten: die selbst von Fachleuten nur mit Mühe durchschaubare Finanzierungsreform des Gesundheitswesens mit ihren Selbstbehalten und Zusatzzahlungen und die nie endende, vor allem die ältere Generation verunsichernde Rentendiskussion haben zum Regierungswechsel mächtig beigetragen. Bedenkt man diese Seite der Vorgeschichte des Wahlergebnisses und vor allem die Tatsache, daß die gerade bei ihrer Stammwählerschaft, der Generation der über fünfzigjährigen und speziell unter den älteren Frauen an Zustimmung eingebüßt hat, versteht man erst recht, wie gut die Lafontaine-SPD wahlstrategisch beraten waren, als sie zum erstenmal einer Renten-Teilreform nicht zustimmte und neben der Revision der Absenkung des Anstiegsniveaus bei den Renten auch die Rücknahme der Kündigungsschutzeinschränkungen und der Kürzungen bei der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall ankündigte.

Allerdings beeinträchtigten nicht nur einzelne Einschnitte in soziale Besitzstände die Wahlchancen der Union. Der Wahlkampf selbst vermittelte durchgehend den Eindruck, die Union habe nach sechzehn Jahren Regierungszeit nicht mehr die Kraft zu einem neuen Aufschwung. Der *Lagerwahlkampf* ging schon im Ansatz daneben, Rot-Grün war – jedenfalls als Außenansicht – auch für traditionelle CDU-Wähler kein Schreckgespenst mehr, die x-te Variante einer „Rote-Socken-Kampagne" vermochte kaum mehr jemanden zu überzeugen. Eine Union, die noch neun Jahre nach dem Zusammenbruch des Kommunismus die Wähler noch mit Antikommunismus traktierte, erweckte auch bei „gut bürgerlichen" Wählern den Eindruck, nicht mehr von heute zu sein. Zu einem nicht geringen Teil brachte sie sich – besonders im Osten – damit ohne Not selbst um die Früchte ihrer Politik. 1994 konnte sie mit ihrer Anti-PDS-Kampagne der SPD noch einigen Schaden zufügen; jetzt wendete sich die Kampagne zu Gunsten der SPD wie der PDS und gegen sie.

Die Union wird noch lange daran zu tragen haben. Der Wahlkampf des Kanzlers selbst blieb vergangenheitsbezogen, war mehr Abschiedsfestival als Zukunftsvision, mehr großflächige Leistungsschau als problemlösungsorientierte Programmvorgabe... Vorwärtsweisende Ansätze z. B. zu einer ökologisch-sozialen Marktwirtschaft, wie sie *Wolfgang Schäuble* mit dem vor allem von ihm verantworteten „Zukunftsprogramm" versuchte, gingen im kleinlichen Streit um eine CO_2-Steuer und in immer neuen Personalquerelen um die Kohl-Nachfolge unter. Und was der Union vor allem schadete: Sie brachte das Thema *Gerechtigkeit* nicht über. Mehr noch als an sozialem Fühlen fehlte es vor allem dem Kanzler an gesellschaftspolitischer Phantasie. Und da der Durchschnittsbürger Wirtschaft nicht nach Wachstumsraten und Börsenkursen beurteilt, sondern danach, was an Arbeits- und/oder Transfereinkommen in seinem Geldbeutel landet, verdunkelte sich mit der Sozialkompetenz auch die Wirtschaftskompetenz der Union. Und nicht zuletzt fehlte die nötige Blickschärfe für den Wandel der Arbeitsgesellschaft. Angesichts von gut zwei Millionen Dauerarbeitslosen – nach dem Urteil von BA-Präsident, *Bernhard Jagoda,* die Hälfte davon „hochqualifiziert" – wirkte das krampfhafte Schielen auf die bescheidenen und größernteils konjunkturbedingten Rückgänge bei der amtlichen Arbeitslosenzahl schlicht hilflos.

Die Hoffnung, daß sich möglichst wenig ändert

Allerdings, wenn der Eindruck sozialer Kälte bei der Union und die Ablehnung der Sozialreformen der Koalition durch die Mehrheit der Bevölkerung für den Wahlausgang entscheidend waren, dann sagt das auch etwas aus über das Verständnis des „Wechsels" und die Erwartungen der Wähler an die „neue Politik".

Wenige Monate vor der Wahl hatte das Polis-Institut (Gesellschaft für Politik- und Sozialforschung) im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung eine umfangreiche demoskopische Befragung zum Standort Deutschland, zum Wertebewußtsein und zum Bürgerverhalten in Sozialstaatsfragen durchgeführt. Der Bericht darüber („Politische Meinungsbildung in Deutschland – Wandel und Kontinuität der öffentlichen Meinung in Ost und West") ist inzwischen im Dietz-Verlag erschienen. Die „Zeit" (vom 30. Juli) brachte Auszüge davon. Das Fazit: Die Bevölkerung will Reformen allgemein, sie beklagt den Stillstand, aber verursacht ihn im Grunde selbst. Reform mache Angst, und was den Sozialstaat betreffe, so sei eine Mehrheit in Ost und West, wenn auch deutlicher in Ost als in West, dafür, daß dieser „so erhalten bleibt, wie er ist", oder noch ausgebaut werde. Umbau und Abbau dagegen würden ganz eindeutig mit der Union verbunden, die Ablehnung aber reiche weit in die Unionswählerschaft hinein.

Wie dem im einzelnen auch sei, in die so diagnostizierte Meinungslandschaft paßten die Schröderschen Slogans („Neue Mitte", „Innovation und Gerechtigkeit") wie die Sahne auf den Erdbeerkuchen. Sie simulierten Erneuerung und lenkten zugleich ab von Befürchtungen. Alles klang modern und

alles beruhigte. Deshalb spricht eine ganze Menge für die These: Die Mehrheit hat am 27. September den Wechsel gewählt, in der Hoffnung, daß sich möglichst wenig ändert. Auf jeden Fall wollte man sich gegen Zumutungen beim Abbruch oder Umbau wohlfahrtsstaatlicher Besitzstände schützen. Es ist dies übrigens eine internationale Erfahrung. Die in den letzten Jahren durch Globalisierung und Kostenkrise ausgelösten Standort- und Risikodebatten haben in fast allen westeuropäischen Ländern politische Richtungen begünstigt, von denen man erwarten konnte, daß sie den Bürgern Veränderungsrisiken ersparten oder sie sozial wenigstens einigermaßen abfederten. Dies erklärt nicht ganz, aber zu einem guten Teil den derzeitigen europaweiten Erfolg sozialdemokratischer Parteien, das „Europe rose plurielle", wie es „Le Monde" (1.10.98) im Anschluß an das deutsche Wahlergebnis vom 27. September geschildert hat.

Die Sache wäre einfach, wenn es dabei nur um das Vertrauen in die größere Sozialkompetenz sozialdemokratischer Regierungen ginge. Aber die gegenwärtige Sozialstaatsdiskussion, insbesondere der Streit um die leistungsfähigste und bezahlbarste Absicherung von Lebensrisiken, bezeichnet nur die Spitze der Probleme, die mit dem Übergang von der industriellen Arbeits- zur modernen Wissens- und Kommunikationsgesellschaft verbunden sind. Künftig werden weniger DIN-Normen, der industrielle Arbeitstakt und der 8-Stunden-Tag das Leben bestimmen, sondern Arbeitsformen werden sich ebenso diversifizieren wie Einkommensarten. Sozialdemokraten verkörpern aber allein schon durch ihre Herkunft die industriegesellschaftlichen Sicherheitsmuster. Und keine politische Richtung denkt so exklusiv in (Vollzeit-)Arbeitsplätzen wie die Sozialdemokratie und speziell ihr gewerkschaftlicher Flügel. Man darf also gespannt sein, wie weit es Sozialdemokraten und ihrem grünen, der Angestelltengesellschaft als industrieller Spät- und Übergangskultur verpflichteten Bündnispartner gelingt, nicht nur soziale Härten im Wandel der Risiken abzufedern, sondern auch die alten industriellen Muster zu Gunsten einer pluraleren und selbstgestalteteren Arbeits- und Lebenswelt hinter sich zu lassen und dabei neue Formen bürgerschaftlichen Zusammenhalts zu begünstigen.

Eine Zäsur war die Wahl vom 27. September aber dennoch

Warnfried Dettling kommentierte die Polis-Studie seinerzeit in der „Zeit" mit der Bemerkung, es sei an der Politik, das nötige Vertrauen zu schaffen, damit „weniger arbeiten, weniger verdienen" eine verstehbare Perspektive für mehr Leute werde. Es wird wohl so sein, daß eine Politik behäbiger Beruhigung, die suggeriert, alle technologischen und politischen Veränderungen würden „existentiell" nichts kosten, das Grundübel Kohlschen Regierens war. Die „Ostpolitik" in der Vereinigungsphase war dafür gewiß nur ein besonders einprägsames Beispiel unter mehreren. Aber es „besser" oder gar anders zu machen, wird auch der neuen Regierung trotz des Lafontaineschen „Neuen Weges" nicht leicht fallen.

Falsch wäre es freilich zu meinen, da wirtschafts- und gesellschaftspolitische Durchbrüche kaum zu erwarten sind, habe nur die Regierung gewechselt und sonst ändere sich nichts oder wenig. Eine Zäsur ist die Wahl vom 27. September allemal. Schon rein personell. Nach sechzehn Jahren wechseln nicht nur der Kanzler und die Farbe des Kabinetts. Der Personalwechsel macht sich bemerkbar bis ins zweite und dritte Glied der Parteien. Das Politikmanagement wird sich verändern; in die Parteizentralen, jedenfalls bei den beiden großen Volksparteien ziehen neue Leute ein. Es kommt mit den jetzt 50- bis 60jährigen eine Generation zum Zuge, die ganz in der Bonner Republik aufgewachsen ist, die mit der Kriegszeit keine und der unmittelbaren Nachkriegszeit höchstens noch vage Erinnerungen verbindet. Es ist also allein von den Personen und deren Erfahrungshorizont her ein anderes Deutschland, das jetzt in die Verantwortung kommt, dies wird sich mit dem Umzug nach Berlin noch verstärken.
Die meisten der neuen Verantwortungsträger sind in einer Sorglosphase der Republik aufgewachsen, wo noch das Erhardsche Wirtschaftswunder seine Wirkung tat, wo Vollbeschäftigung herrschte, mit sicherem Wachstum und erklecklichen Lohnzuwächsen gerechnet werden konnte und über Arbeits-, Studienplätze und Renten die allermeisten sich keine Gedanken machen mußten. Sie haben im prallen Bewußtsein von der politischen Machbarkeit der Lebensverhältnisse die Gesellschaft von ihren Traditionen entstaubt, sich neue Freiheiten erkämpft und diese lebensweltlich durchexperimentiert. Sie sind knapp an der terroristischen Versuchung vorbei über die außerparlamentarische Opposition, über die Friedens-, Frauen- und Antikernkraftbewegung ihren Weg durch die Institutionen gegangen. Jetzt heißt es die Konzepte mit den Realitäten konfrontieren in einer Welt, in der Politik wieder gefragt ist, diese aber ihrem Primat gegenüber der Wirtschaft noch nicht wieder zurückgewonnen hat.

Die jetzt in die Verantwortung kommende Generation muß aber auch und hat die Chance, Politik in einer Zeit technologischer Umbrüche und kulturgesellschaftlicher Übergänge zu gestalten, in der viele alte Bindungen in Auflösung sind und neue Formen selbstverantworteten Lebens und gesellschaftlichen Zusammenhalts erst noch erprobt werden, wo aber Freiheit, Verantwortung und Chancengerechtigkeit in ein neues, tragfähiges Verhältnis gebracht werden müssen. Es wird nicht genügen, nur jedem einzelnen zu seinem Recht zu verhelfen, ihn vor Diskriminierung zu schützen und ihn bei der Absicherung von Lebensrisiken nicht allein zu lassen. Es bedarf eines *neuen Humanisierungsschubs* der Gesellschaft durch Schaffung von Anreizen zur Wahrnehmung bürgerschaftlicher Verantwortung im lebensweltlichen Umkreis wie in der politischen Öffentlichkeit.
Die Standortdebatten der letzten Jahre haben das *Konkurrenzprinzip* zum Oberregulativ gemacht. Daran droht sich

die Gesellschaft zu spalten. Ein angestaubter Feminismus kann dagegen ebensowenig ausrichten wie eine Armutsbekämpfungspolitik, die *allein* die sozialen Ursachen von Verarmung und nicht auch die existentiellen beachtet. Der einzelne wird um so eher Opfer ökonomischer Rücksichtslosigkeiten, je lockerer und anonymer das ihn umgebende soziale Gefüge ist und je mehr er sich selbst persönlichen Bindungen entzieht. Man darf schon allein deswegen gespannt sein, mit welcher *Familienpolitik* die neue Koalition darauf antwortet. Eine neue Wertedebatte darüber, die am Streit um die rechtliche Gleichstellung aller hetero- und homosexuellen Lebensformen nicht hängen bleibt und über eine per Gießkanne bewerkstelligte bescheidene Erhöhung des Kindergeldes hinausführt, dürfte nicht schaden.

Gewaltig verändert werden durch das Wahlergebnis vom 27. September und das neue Führungspersonal die *Gewichte im deutschen Parteiengefüge.* Laut Hamburger „Woche" (2.10.98) signalisierte das neueste Wählervotum gar eine „Zeitenwende" – eine gewaltige Übertreibung, wenn nicht schlicht Unsinn. Aber richtig ist schon, diese Wahl gewann nicht eine Partei und eine andere verlor sie, sondern die bestimmenden Einflüsse auf das politische Klima der Republik werden andere. Es geht auch nicht bloß um das Ende einer 16jährigen Kanzlerschaft, sondern zu Ende geht damit für Deutschland eine christlich-demokratische Epoche, die so nicht wiederkehren wird. Bisher galt die Union nicht nur als europaweit erfolgreichste Partei, sondern Deutschland als klassisches CDU-Land. Von den bisher 49 Jahren Bundesrepublik war die CDU zusammen mit der CSU 36 Jahre lang erste Regierungspartei und stellte den Kanzler. Und nur für eine Legislaturperiode, bei der Brandt-Wahl 1972 verlor sie auch die relative Mehrheit, aber auch damals nur knapp. Sonst war sie immer stärkste politische Gruppierung. Man bekämpfte sie, ertrug sie und gestand sich ein, daß gegen ihre Vorherrschaft wenig zu machen sei.

Damit ist es nun vorbei, wahrscheinlich war es bereits seit längerer Zeit damit vorbei und hat die 16jährige Kanzlerschaft Kohls, der nacheinander vier SPD-Kanzlerkandidaten buchstäblich verbrauchte, bis er durch das Tandem Lafontaine-Schröder selbst zu Fall kam, den Abstieg nur verdeckt. Denn es ging ja schon lange bergab, bis es auf der letzten Etappe zum Absturz kam: 1983: 48,8 Prozent, 1987: 44,5, 1990: 43,8, 1994: 40,8 – 1998: 35,2 Prozent.
Gewaltig überschätzt jedenfalls wurden die großen Anfangserfolge der Union zunächst noch in der DDR, dann in den neuen Bundesländern. Wer der ostdeutschen Bevölkerung die DM brachte, wurde zwischen Dresden und Rostock gewählt, nicht die CDU, wie man sie vor allem im Westen und Süden Deutschlands kannte: katholisch im Gemüt, im Kopf durch und durch bürgerlich, wirtschaftsfreundlich im Erhardschen Sinne, aber wählbar auch für den kleinen Mann. Insofern konnten die Wahlerfolge der CDU im Osten, wo es keinen nennenswerten Mittelstand gab, wo das christliche Milieu nur noch als versprengte Diaspora existiert und von der früheren Blockpartei Ost-CDU die Organisationskraft geliehen werden mußte, nur die zeitweise Verlängerung einer Zufallskonjunktur sein, in ihrer politischen Konsistenz ähnlich künstlich wie seinerzeit die durch die Wiedervereinigung in die Jahre 1992/93 hinein verlängerte wirtschaftliche Wachstumsphase.
Insofern sind die jetzigen enormen Verluste der CDU – im Durchschnitt des Ostens verlor sie rund elf Prozent und liegt jetzt nur noch bei 27 Prozent, im Osten Berlins sank sie gar auf 15 Prozent ab – nur Ausdruck östlicher Normalität, an der die Bundespartei wenig und die ohnehin vor sich hin kriselnden Landesparteien wenig werden ändern können. Die SPD wird auf lange Sicht versuchen, die PDS an sich zu binden. Da der CDU im Osten kein potentieller Koalitionspartner zur Verfügung steht, kann sie Stärke nur in der Opposition gewinnen.

Gerät das ganze Parteiengefüge ins Wanken?

Im Westen hatte sie in den Ländern und in den Kommunen längst verloren, noch bevor der Absturz im Bund kam. Im Westteil der Republik stellt die CDU nur noch in Baden-Württemberg und in Berlin den Regierungschef, in Bremen ist sie als Juniorpartner an der Regierung beteiligt; ansonsten färbt sich die Republik im Übergang von Bonn nach Berlin rot-grün oder rot-dunkelrot ein. Die CDU-Oberbürgermeister von Großstädten kann man inzwischen an einer Hand abzählen. Und noch weniger Hoffnung weckt der Blick auf das europäische Ausland. Vor dem 27. September galt noch die Bundesrepublik als Hort christlich-demokratischer Stärke, fürderhin muß sich diese Ehre Bayern mit Luxemburg teilen.
Gerät damit das ganze deutsche Parteiengefüge ins Wanken? Dies muß nicht sein, auch nicht ein Verfall des „bürgerlichen Lagers", was immer das inzwischen noch bedeutet. Wohl ist längst aus einem Drei-Parteien- ein Fünf-Parteien-System geworden – mit der Asymmetrie West-Ost wegen der PDS, die nicht mehr und nicht weniger besagt, als daß Deutschland zwar *ein* Staat ist, aber noch aus *zwei* Gesellschaften besteht. Und daran dürfte sich für absehbare Zeit auch wenig ändern.

Damit sind aber beiden Volksparteien nach oben Grenzen gesetzt. Bei 41 Prozent dürfte auch die SPD ihr Potential ausgeschöpft haben. Konzeptionell Politik machen läßt sich in der Opposition konsequenter als an der Regierung und von der Union jedenfalls leichter nach Kohl als unter Kohl. Gewicht in den Ländern läßt sich zurückgewinnen. Die Union ist mit Führungstalenten unter den 40jährigen eher besser denn knapper bestückt als die anderen Parteien. Darauf läßt sich aufbauen, wenn man sich nicht schon im Ansatz zerstreitet. Und die jetzigen Koalitionspartner werden bei der Versöhnung *ihrer* Konzepte mit der Wirklichkeit noch Probleme genug bekommen – nicht nur beim Ausstieg aus der Kernenergie und beim Transrapid. Allein schon die Personalauseinandersetzungen im Vorfeld der Regierungs-

bildung gaben einen Vorgeschmack davon. Als Opposition hat eine Union, die ihre Wurzeln nicht vergißt, aber zukunftsoffen argumentiert, den Wettbewerb nicht ideologisch überhöht, aber sich Zug um Zug sozialstaatliche Reformmodelle erarbeitet, eine Chance.
Zu hoffen ist, daß sie dabei der europäischen Perspektive treu bleibt und bei der Integration des rechten Randes nicht die Balance verliert. Rechtsradikale Splitterparteien haben bei den letzten Wahlen weder im Bund noch in den Ländern eine nennenswerte Rolle gespielt. Es wurde aber meist übersehen, daß in Bayern immerhin sieben Prozent der Erstwähler, in Mecklenburg-Vorpommern 15 Prozent, in den neuen Bundesländern insgesamt 20 Prozent der männlichen Erstwähler solche Parteien gewählt haben. Da haben alle demokratischen Parteien noch einiges an politikpädagogischen Aufgaben vor sich. *David Seeber*

„Das Pathos des Fragens“

Ein Gespräch mit Pater Friedhelm Mennekes

Bei der Begegnung von Kunst und Kirche gibt es Unsicherheiten im Umgang miteinander. Seit Jahren gehört der Jesuit Friedhelm Mennekes, Pfarrer der Kunst-Station Sankt Peter in Köln, außerdem Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, der Universität Mainz und der Hochschule für Bildende Künste Braunschweig, zu den erfolgreichsten Vermittlern zwischen beiden Welten. Wir sprachen mit ihm über das belastete Verhältnis und die Schwierigkeiten sowie die Chancen, moderne Kunst in Kirchenräumen auszustellen. Die Fragen stellte Stefan Orth.

HK: Pater Mennekes, im Mittelalter gab es ein harmonisches Miteinander von Kunst und Kirche, heute herrscht ein Neben-, wenn nicht ein Gegeneinander. Ist die Beziehung zwischen Kirche und Kunst eine Verfallsgeschichte?

Mennekes: Sicherlich gibt es auch Verfallsphänomene. Ich sehe die Entwicklung aber eher im Zusammenhang einer soziologischen Kultur- und Religionsbetrachtung, also sachlich. Danach müssen wir davon ausgehen, daß wir in der Neuzeit die Differenzierung der Kultur in verschiedene autonome Teilbereiche zu konstatieren haben. Ich versuche das immer in zwei Bilder einer Hand zu bringen: die geballte Faust und die gespreizte Hand. Die geballte Faust symbolisiert das Mittelalter. Die Faust ist angespannt und es gibt in der Mitte, irgendwo innen, so etwas wie einen imaginären, inneren und transzendenten Raum. Diese innere Mitte zieht die Aufmerksamkeit aller Kräfte an. Das Bild für unsere heutige Zeit ist dagegen die gespreizte Hand. Sobald ich meine Hand spreize, füllen sich die Fingerspitzen mit Blut, sie werden rot und zeigen an, wo die Energie sitzt. Dieser Sprung bezeichnet eine ganz normale Entwicklung: Wir haben in Gesellschaft und Politik das Aufkommen der Demokratie und der Pluralismen; entsprechend verläuft auch eine Entwicklung der religiösen Welt, der Devotion und ihrer gesellschaftlichen Organisation. Das Verhältnis von Kunst und Kirche wird jetzt ein soziologisch bestimmtes Verhältnis von Distanziertheit und Fremdheit. Nur muß man ebenfalls sagen, daß das Verhältnis beispielsweise zwischen der Kunst und dem Militär oder etwa zwischen der Kunst und der Literatur heute auch nicht sehr gut ist. Das sind die Gegebenheiten. Die Frage ist, wie man damit umgeht.

HK: Warum ist es zu dieser Ausdifferenzierung gekommen?

Mennekes: Nun, die Renaissance ist wohl der Schlüssel. Mit Joseph Beuys würde ich beispielsweise sagen: Die wichtigste Person der Neuzeit ist Ignatius von Loyola, sie war ihm wichtiger noch als Martin Luther. Für Beuys war Ignatius der erste moderne Mensch, der die Transformation vom mittelalterlichen Ordodenken zur ‚devotio moderna‘ vollzog, den Übergang von der gefestigten, objektiven Denk- und Bewußtseinsstruktur zu einer offenen, subjektiven, modernen. Der einzelne muß sich jetzt völlig anders verhalten. Er kann sich nicht mehr von selbst in ein bestimmtes Weltbild einfügen, sondern muß sein Weltbild praktisch selber individuell schöpfen. Da bleibt er zwar auch immer irgendwie rückgebunden an die Tradition, aber entscheidend ist die Ausbildung eines kreativen und freien Subjekts für die Gestaltung dieser Differenz zwischen Welt und Ich.

„Die Kunst unserer Zeit kommt in der Kirche praktisch nicht vor“

HK: Immer weniger Menschen besuchen regelmäßig Gottesdienste. Kunstausstellungen hatten dagegen in den vergangenen Jahren großen Zulauf. Spiegelt sich in dieser gegenläufigen Entwicklung eine Umstrukturierung des Sinnbedürfnisses der Menschen?

Mennekes: Es handelt sich nicht nur um Umstrukturierungen beim Sinnbedürfnis, sondern auch um Umstrukturierun-

gen bei der gesellschaftlichen Sinnverteilung und Sinnorganisation. Es gibt einen gewaltigen Erosionsprozeß der klassisch-religiösen Formationen, des Konfessionellen, und es gibt eine Abwanderung bei den Anhängern eines bestimmten Sinnbedürfnisses in andere Sinn-Zonen; dorthin, wo dieses Sinnbedürfnis vielleicht leichter, beliebiger, ‚sanfter' befriedigt wird. Viele Menschen versuchen, ihr Sinnbedürfnis in der Freizeit zu stillen, in der Literatur, im Feuilleton, im Film, in der Musik und natürlich ganz entscheidend auch in den Museen. Nur, sie bekommen es dort kaum voll ‚befriedigt', wenn ich das so sagen darf.

HK: Weshalb gelingt dies den Museen mit ihren Bildern nicht?

Mennekes: Der wesentliche Grund dafür liegt im Charakter des Bildes selbst, aber auch in der Organisation der Museen. Das Bild bringt die Dinge der Weltsicht nicht auf den Punkt, wie das Wort es beansprucht. Das Bild ist nicht rational exakt. Es stellt Definitionen in Frage. Das Wort ist dagegen distinkt, relativ klar und eindeutig. Hingegen ist das Bild in der Tendenz immer offener, eher vage. Das Bild ist deshalb nie eine klare Aussage, sondern ein sinnlich und geistig komplexer Eindruck, eine Wirkung, über die ich mir als Betrachter erst Klarheit verschaffen muß. Bilder erfordern deshalb interpretatorische Arbeit. Ich muß mir diese Arbeit machen. Diese Arbeit bekommen die Bilder aber in den Museen durch die Blicke kaum und deshalb wird diese Art der Vermittlung den Bildern nicht gerecht. Das Museum ist in seiner Präsentation diffus, überwältigend und chaotisch, so daß der einzelne, der vor der Kunst steht, sich überhaupt nicht zurechtfindet. Das Museum ist im Grunde auch keine Agentur, die diese Sinnbedürfnisse befriedigen will, sondern vielmehr ein gesellschaftliches Depot der Freiheit, das die unabhängige Existenz und die Notwendigkeit von Kunst demonstriert. Besser und interessanter sind dagegen Ausstellungen, Werkübersichten, Retrospektiven einzelner Künstler. Hier kann man dann versuchen, eine Brücke zu bauen zwischen einem Werkkomplex und einem Betrachter.

HK: Seit einigen Jahrzehnten gibt es viele Versuche und Bemühungen, den Gesprächsfaden zwischen Kunst und Kirche wieder neu zu knüpfen. Leben beide trotzdem weiterhin in getrennten Welten?

Mennekes: Aufs Ganze gesehen ganz bestimmt. Es gibt nicht nur eine strukturelle Spannung, die ja fruchtbar sein kann, sondern es gibt sogar vielfach Feindschaften zwischen Kunst und Kirche. Ich sage das trotz meiner vielen guten Erfahrungen, die ich im einzelnen Fall gemacht habe. Praktisch ist es so, daß die Kunst unserer Zeit in der Kirche nicht vorkommt; praktisch ist es so, daß das, was in der Kirche als Kunst gebraucht oder angeschafft wird, von der Kunst geradezu belächelt und verachtet wird.

HK: Sind die divergierenden ästhetischen Vorstellungen, das Mißverhältnis zwischen dem Kunstgeschmack von Verantwortlichen in der Kirche und dem Stilempfinden der gegenwärtigen Kunstszene, der entscheidende Grund dafür, daß es keine Verständigungsbasis gibt?

Mennekes: Ein Verstehen findet nicht statt, weil nicht nur die verwendete Ästhetik verschieden ist, sondern vor allen Dingen auch der Begriff von Kunst. Das Fatale daran ist: Die Kunst macht sich eine vorgestrige Vorstellung von der Kirche, und die Kirche macht sich ein vorgestriges Bild von dem, was Kunst ist. Verfangen in den Ästhetiken des neunzehnten und noch früherer Jahrhunderte, sieht die Kirche in der Kunst immer noch die Illustration, die wiedererkennbare Darstellung, die Repräsentation, die Symbolik, das heißt die ‚Verwortbarkeit' und Verstehbarkeit. Sie hat damit den Weg der Kunst – heraus aus solchen Umfangungen, hin zu sich selbst und zu neuen Ausdruckssystemen – nicht mitgemacht.

„Eine große Tradition religiösen Bemühens auf seiten der Kunst"

HK: Wo liegen dann die Schwierigkeiten der Kunst mit der Kirche?

Mennekes: Die Kunst ist – im Blick auf den Glauben – ein Vehikel für die kritische und permanente Reformation der Offenbarung. Sie ist nicht bereit, das ‚römische Prinzip' der Kirche zu akzeptieren, die Institutionalisierung des Glaubens. Die Kunst sieht die Religion in einem urprotestantischen Sinne eher in der Frage nach Sinn und nach den Ursprüngen. Deshalb stoßen im Verhältnis von Kunst und Kirche Verschiedenheiten höchster Komplexität aufeinander. Dieses strukturelle Problem muß man zuerst realisieren und die Trennung akzeptieren. Das ist eine Grundvoraussetzung, um miteinander vernünftig auszukommen. Weiterhin gilt es, weder die Autonomie der Kunst in Frage zu stellen noch die Kirche als ewiggestrig, autoritär und dogmatisch zu beschimpfen.

HK: Wieso darf man dann aber moderne Kunstwerke, die sich autonom verstehen und keine explizit religiösen Ansprüche erheben, in einem Kirchenraum ausstellen, wie Sie es in der Kunst-Station Sankt Peter tun?

Mennekes: Ich muß mir oft den Vorwurf machen lassen, ich würde etwas Unerlaubtes tun, ich würde eine Geistigkeit, die sich nicht binden will, in eine Kirche hineinholen, in der eine bestimmte Offenbarung als gegeben zelebriert wird. Da muß ich sagen: Ich kann gar nicht anders, weil ich nichts anderes auf der Ebene der Kunst habe. Im übrigen hat das Kunstwerk das gleiche Recht im Kirchenraum wie jeder Mensch ein Recht hat, einen Kirchenraum zu betreten. Auch die meisten Menschen kommen schließlich nicht nur als Gläubige, sondern sie kommen auch als Fragende, als ‚Antworthungrige', weil interessierte Menschen. Ich will nicht in Zweifel stellen, daß es ein gesundes Bedürfnis nach einer anschaulichen Kunst gibt. Die muß man dann aber aus den

Zeiten holen, in denen es sie gab. Heute gibt es im Grunde keine ‚anschauliche' Kunst mehr. Und wenn ich dann sage, ich brauche sie und lasse sie mir deshalb von irgendjemand machen, der sich mir billig anbietet, dann ist das Ergebnis etwas, das heute von der Kunst nicht als Kunst akzeptiert wird und das auch nicht die großen Chancen, wie sie zwischen Kunst und Kirche liegen, nutzt.

HK: Was ist das Verbindende zwischen den beiden Welten, das es lohnend macht, sich auch auf seiten der Kirche mit moderner Kunst zu beschäftigen?

Mennekes: Aus der Perspektive der letzten zwanzig Jahre meiner Praxis fällt auf: Sowohl Kunst als auch Religion sind von geistigen und geistlichen Innovationen abhängig. Diese Innovationen werden in der Religion Offenbarung genannt, als direkte – wenn auch menschlich, sprachlich und durch Erfahrung vermittelte – Einwirkung des Göttlichen. Sie werden auf der Ebene der Kunst Inspiration genannt, denn Kunst kommt meist aus einer großen Ratlosigkeit und geistigen Not. Das Werk ist immer in Zweifel und Glaube errungen. Für eine offenbarungsgeleitete Religion wie das Christentum kann es nichts Besseres geben, als auf die offenen Strukturen der Fragen Antworten zu geben, wenngleich die Antworten des Christentums natürlich nicht so platt, einfach und dogmatistisch sind, wie man von außen vielfach meint. Das Interessante ist ja, daß es im zwanzigsten Jahrhundert auf seiten der Kunst eine große Tradition religiösen Bemühens gibt.

HK: Welche Beispiele wären zu nennen?

Mennekes: Große Ausstellungen haben das weltweit demonstriert, etwa 1986 in Los Angeles die Ausstellung „The Spiritual in Art. Abstract Painting 1890–1985", in Chicago 1995 „Negotiating Rapture", in Melbourne dieses Jahr „Beyond Belief", in Deutschland gab es die epochemachenden Katholikentagsausstellungen 1980 und 1990 in Berlin. Stets wurde eine milieubestimmte Einengung der Kunst verlassen und die Kunst in ihrer gesamten Breite als für die Religion offen und lebensnotwendig gezeigt. Beispielsweise waren Kandinsky und Mondrian Menschen, die sich sehr stark religiös orientiert haben, gleichzeitig aber eine große Skepsis gegen die etablierten westlichen Religionen hegten. Vor aller Kritik ist jedoch wichtig, daß man sieht: Hier wird formal wirklich gefragt, und zwar offen gefragt. Aufgrund unterschiedlicher künstlerischer Positionen kommt es dann zu verschiedenen Antworten. Diese müßten die Religionen aufgreifen. Sie werden dabei manche Wunder erleben.

HK: Inwieweit ist bei dieser Öffnung der Kunst auf die Dimensionen des Religiösen hin das Christliche präsent?

Mennekes: Nehmen Sie zum Beispiel die Inkarnation, nehmen Sie die Herz-Jesu-Thematik. Da meint man weithin in der Kirche, es wäre eine spirituelle Tradition der Vergangenheit und wird vom Gegenteil überrascht. Da wird auf einmal diese klassische, alte Tradition der Herzens-, Gefühls- und Inbrunstreligion wieder angemahnt – und das von einem Mann wie Joseph Beuys. Wenn Künstler sich direkt auf das Christentum beziehen, schöpfen sie meistens nicht aus der Verkündigung heute, sondern aus dem Mystischen in der Vergangenheit: Raimundus Lullus bei Antoni Tàpies etwa oder Theresia von Ávila und Johannes vom Kreuz bei Arnulf Rainer, viele Künstler sind bei Meister Eckhart zu Hause. In summa sucht die Kunst, gerade wenn sie auch nach ihrem eigenen Weg fragt, entlang religiöser Fragestellungen, auch und gerade beim Christentum. Die Kunst steht, mit Karl Rahner, in einer anonymen Christianität und greift vage, sucht, fragt. Im übrigen meine ich, daß die Realität nicht so ‚schräg' und so esoterisch aussieht, wie uns das die Kunstkritik und Kunstgeschichte oft suggerieren wollen. Aber Kunst ist auf Verkündigung und Theologie angewiesen. Hier werden viele, viele Gesprächsfäden ausgelegt. Die Kirche aber greift sie nicht auf. Sie spricht die Sprache nicht – und will sie nicht lernen. Sie spricht ja nicht einmal mehr Latein, von Hebräisch ganz zu schweigen. Sie spricht aber auch kaum Englisch, kaum Spanisch. Es fehlt die Neugier. Es fehlt die Lust, Brücken zu bauen und hinüberzugehen.

„Den Eros und die Wucht der Kunst aushalten"

HK: Studiert man die Programme der kirchlichen Akademien und die Kataloge der Verlage, fällt auf, daß das Thema Kunst und Kirche derzeit en vogue ist. Kann man von einer Aufbruchsstimmung sprechen?

Mennekes: Man muß unterscheiden. Ich will gar nicht leugnen, daß es in der katholischen Kirche seit ein, zwei Generationen eine kleine Tradition eines solchen Bemühens gibt. Angefangen bei den französischen Dominikanern oder Msgr. Otto Mauer in Wien bis hin zu einzelnen Geistlichen in Deutschland und Österreich, die in Romano Guardinis großer kultureller Offenheit fußen. Es gibt auch zwei Institutionen: die Zeitschriften „Kunst und Kirche" und „Das Münster"; und die „Guardini Gesellschaft" in Berlin sowie die „Deutsche Gesellschaft für Christliche Kunst" in München. Insgesamt gibt es heute in Deutschland allein auf Pfarrebene schätzungsweise mehr als 700 bis 800 kirchliche Initiativen, und das bei steigender Tendenz. Dennoch würde ich sagen: So sehr an Ort und Stelle Gutes und Wunderbares für den Augenblick passiert, kaum einer macht es konsequent – da soll man sich keinen Illusionen hingeben. Für diese Kritik bekomme ich immer viele Einwände und verärgerte Zurückweisungen, aber keine Gegenargumente. Das Entscheidende an der Kunst ist nicht, Bilder in die Kirche zu holen, sondern den ‚Eros' und die ‚Wucht' der Kunst auszuhalten. Das Künstlerische kann nie das Religiöse definieren, weil dessen Bewegungsrichtung eine ganz andere ist. Deshalb mahne ich immer, daß es wichtig sei, sich als Ausstellender selbst vor die Bilder zu stellen, um die Präsenz des Religiösen dort finderisch zu behaupten. Man muß es selbst erfahren, was die Bilder ‚sagen', und es verbalisieren, wenn die Menschen mit ihren interessierten und einfachen wie klaren

Fragen kommen. Bilder sind nie mit Glaubensgeheimnissen identisch. Es sind immer nur Partialüberlagerungen. Die aber sind nicht gleich im Blick. Daher brauchen Bilder Zeit, Konzentration, Fragen, Sehen, Einsehen... alles Tugenden und Umstände, die in der Betrachtung eigentlich geübt werden. Doch diese Zuwendung wird den Bildern verweigert. Deshalb kommt es auch zu keiner fruchtbaren Begegnung im Alltag unserer Gemeinden.

HK: In der Kunst-Station Sankt Peter haben seit den achtziger Jahren regelmäßig bedeutende Künstler ihre Werke ausgestellt, allein mehr als 50 Künstler Triptychen im Altarraum. Was macht das Profil der Kunst-Station im Konzert der kirchlichen Aktivitäten aus?

Mennekes: Wir sind hier zunächst nicht die Kunst-Station Sankt Peter, sondern die Pfarrei St. Peter. Zunächst ist unsere Kirche ein sakraler Ort unserer Zeit, in dem man beten und in dem man etwa ein Licht an der Madonna aufstellen kann. Wir sind keine Galerie, kein Museum und auch keine Ausstellungshalle, sondern wir sind ein Ort moderner Christenheit mit dem langen Atem der Vergangenheit. Unsere Fundamente stammen aus dem Jahr 70, seit etwa 1400 Jahren steht hier eine Kirche. Wie alle Kirchen ohne viele Bewohner im Stadtviertel müssen wir kämpfen und uns vor einer bestimmten Zeitlichkeit verantworten. Wir versuchen, die Aktualität unserer Verkündigung durch die Auseinandersetzung mit der Kunst in unseren Kirchenraum zu bringen, um die Fragen der Zeit nicht zu verpassen, wie die Kirche etwa die sozialen Fragen des neunzehnten Jahrhunderts verpaßt hat – und doch ist die Kunst kein pastorales Konzept, um Leute an die Gemeinde zu binden. Wir geben der Kunst einen eigenen Raum in der Kirche, nämlich die Empore. Nur ein oder zwei Bilder werden unten im liturgischen Raum ausgestellt – früher waren dies die Triptychen im Altarraum, die aber eigentlich nach der Abrückung der Altäre in der Kirche keine Funktion mehr haben. Insofern haben wir bei uns die Koexistenz von Verschiedenheiten – und eine leichte Berührung, die wir in Frage und Antwort zu erspüren suchen.

HK: Die Akzeptanz moderner, abstrakter Kunst ist vielfach nicht sehr groß. Gibt es keinen Protest der Gemeinde, also derjenigen, die kommen, um in erster Linie Gottesdienst zu feiern?

Mennekes: Hier nicht mehr. Wir sind allerdings eine City-Gemeinde. Die Menschen, die oft von weit herkommen, erwarten hier die Kunst. Ich war zunächst Pfarrer in Frankfurt in einer klassischen Ortsgemeinde. Da gab es natürlich solche Probleme. Diese mußte man mit viel Geduld aufarbeiten – und auch mit vielen Beschlüssen. Wenn ich daran denke, daß ich eine Ausstellung mit Emil Schumacher nur machen konnte, weil ich gerade eine Stimme im Pfarrgemeinderat mehr hatte! Seinerzeit habe ich gemerkt: Kunst ist nichts zum Abstimmen. Es gibt nicht nur die Problematik der Demokratie in der Kirche, es gibt auch die Problematik der Demokratie in der Kunst. Bei geistigen Dingen ist es nicht nur eine Sache der Zahl, sondern auch der qualifizierten Einfühlung. Wir haben hier in Köln viel um dieses Problem gerungen: Das Ergebnis ist in eine Verfassung eingebracht worden. Der Gemeinderat hat einen Beirat für die Kunst berufen und vertraut ihm, behält aber ein Vetorecht. Ich taufe jeden Sonntag den ganzen Nachmittag, eine Taufe nach der anderen, weil das, was wir hier versuchen zu tun, eine gewisse Offenheit, eine Resonanz und Fruchtbarkeit produziert, die gleichzeitig katholisch ist. Bei Kardinal Meisner, dem ich für seine Offenheit immer wieder zu danken habe, habe ich hoffentlich das Image: Der ist zwar ein bißchen verrückt, aber der ist katholisch. Und das ist mir das Wesentliche.

HK: Künstler wehren sich in der Regel gegen eine christliche Vereinnahmung. Haben die Künstler, die Sie zu einer Ausstellung einladen, keine Berührungsängste?

Mennekes: Obwohl man das nicht laut sagen darf: Es gibt bei vielen Künstlern eine große Sehnsucht nach einer Berührung und sogar nach einer Versöhnung mit der Kirche. Berührungsängste gibt es nie, wenn die Bedingungen stimmen. Wenn ich aber ein Bild in eine Kirche stellen will, dann muß ich zuvor sehr vieles, nicht nur die fragwüdige Kunst, ausräumen. Schauen Sie sich doch landauf, landab einen normalen Altarraum an. Der ist vollgestellt mit allem Möglichen: Blumen, Tische, Hocker, Kerzen, Teppichen, Klingeln... Der Raum wird dadurch diffus. Der wichtigste Einrichtungsgegenstand in einer Kirche ist der Altar. Der Altar, gleich ob Tisch oder Block, hat eine klare Form. Aber wenn ich Dinge darauf stelle, ein Kreuz, eine Blume, ein Buch, dann ist diese klare Form verdeckt. Denken Sie auch an das Unwesen von überflüssigen Kerzenständern. Um eine innovative Form wie den Altar zu präsentieren, braucht man eine Kultur der Leere.

„Echte Kunst stachelt zur Bewegung des Transzendierens an“

HK: Wie verträgt sich diese Kultur der Leere mit den Erfordernissen der Liturgie?

Mennekes: Wenn wir eine Messe feiern wollen, müssen wir zuerst aufbauen: Wir tragen in Prozession alles hinein, was wir für die Liturgie benötigen, und nehmen nachher alles wieder mit. Das heißt, die Kirche ist zwar klar strukturiert – und wenn man so will – vielleicht auch leer, aber da sind dennoch sehr festliche, katholische und freudvolle Gottesdienste möglich. Man muß eben alles bewegen. Weiterhin: Grundsätzlich gehören alle Bilder am Aschermittwoch verhüllt, alle. Wir verhängen inzwischen nicht nur alle Bilder, sondern selbst die bunten Fenster mit Tüchern. Das ist die schöne Neuentdeckung eines alten Brauchs. Diese Praxis gab es um das Jahr tausend fast überall, sie ist nur später verkommen.

HK: Ist die nachwachsende, junge Künstlergeneration gleichermaßen sensibel für das Religiöse?

Mennekes: Seit etwa zehn Jahren bin ich an vielen Kunstakademien zu Gast, kann religiöse Räume auftun und junge Künstler dazu bringen, dort etwas zu gestalten. Dabei bin ich immer wieder von dem breiten religiösen Interesse überrascht. Letztens wollte ich an einer Akademie über Beuys reden, aber die Fragen der Studenten waren: Was sind Exerzitien? Was ist Wille Gottes? Welchen Bezug hat die Frage nach Gott zu meiner künstlerischen Arbeit? Wenn ich dann sage, daß das, was mit Religion zu tun hat, mit ihnen selbst zu tun hat, und vor allen Dingen, daß es mit ihrer Kunst zu tun hat und daß sie ohne diesen religiösen Impuls ihre Kunst gar nicht erst entwickeln können, dann entsteht etwas Neues, das religiöse Bezüge aufnimmt. Nur, es ist eine harte Arbeit. Es gibt zu wenig kirchliche Gesprächspartner. Als einzelner ist man machtlos. Und strukturell? Sisyphus. Nichts als Sisyphus. Aber es ist faszinierend.

HK: Was müßte sich ändern?

Mennekes: Die Struktur der kirchlichen Ausbildung ist das Problem. Ich gehöre nicht zu denen, die sagen, der Episkopat sei nicht dazu in der Lage, etwas zu verändern. Im Gegenteil. Es gibt sehr viele ‚Schöngeister' unter unseren Bischöfen und die Deutsche Bischofskonferenz hat erfreulicherweise auch neue Konzepte für die Ausbildung der Theologen entwickelt. Aber die Prüfungsordnungen der Fakultäten stehen unter dem Diktat der Dogmatik und den tausend Details der Exegese. Das ist zwar alles fraglos wichtig – aber unter den gegenwärtigen Strukturen bleibt für die Belange der Kunst kein Freiraum mehr. Das wird fatale Folgen haben. Die Kirche hat die Einsicht Pauls VI. nicht ernst genommen: Die Fragen unseres Jahrhunderts sind die kulturellen Fragen.

HK: Es ist nicht leicht und auch umstritten, allgemeine Kriterien sowohl für authentische als auch für religiöse Kunst anzugeben. Ist grundsätzlich jedes Kunstwerk geeignet, in eine Kirche gestellt zu werden?

Mennekes: Ich sage immer: Nur das Beste! Hier müßte die große Zeit der neuzeitlichen Renaissance in der Kirche von uns neu eingeholt werden. In dieser Zeit gab es, platt gesagt, den Anspruch: Für Gott ist nur das Beste gut genug. Heute gibt es kaum eine künstlerische Kompetenz in der Kirche. Es gibt dagegen leider viele Künstler, die sind längst in der Kunstszene gescheitert und in die Illustrationskunst abgesackt. Sie versuchen dann, durch die Hintertür mit ihrer Kunst in die Kirchen zu kommen. Ich sage: Jedes gute Kunstwerk ist geeignet, in einem Kirchenraum ausgestellt zu werden. Kunst ist das Treiben nach einer echten, neuen Formkreation, die so ist, daß sie mich selber als Betrachter zu Formkreationen, zur Bewegung des Transzendierens anstachelt. Dazu ist jedes Kunstwerk geeignet, sei es gegenständlich, prall figurativ oder sei es ungegenständlich oder abstrakt. Ich habe auch keine Angst vor kritischen Bildern. Man muß natürlich sehen, ob das, wovor ich keine Angst habe, unbedingt sofort in den Kommunikationsprozeß der Kirche hineingegeben werden muß, der ja auch vom guten Willen vieler abhängt. Aber das ist eine andere Frage, eine Frage der Klugheit.

„Ein gutes Bild für die Kirche ist schwer zu finden"

HK: Gibt es überhaupt so etwas wie blasphemische Kunst?

Mennekes: Das ist eine absurde Vorstellung. Gute Kunst kann gar nicht blasphemisch sein. Kunst folgt Fragen. Und echte Fragen wollen eine positive Antwort. Vielfach handelt es sich um schlechte Kunst, wo manche den Blasphemievorwurf erheben. Vielfach muß diese Kunst herhalten, damit fanatische Eiferer sich in Szene setzen können. Bei Künstlern, die wirklich suchen, habe ich noch keine Blasphemie gesehen. Natürlich schockt manches, wie die berühmte Madonna von Max Ernst, die das Jesuskind ‚versohlt'. Kunst ist oft unbequem und anstößig, weil sie neu ist oder neu ‚sieht'. Und das ist eine Anfrage an mich, wie ich damit umgehe, wie ich mich öffne.

HK: George Steiner hat in seinem Buch „Von realer Gegenwart" die These einer religiösen Dignität des Kunstwerks vertreten. Viele haben ihm widersprochen. Hat jedes Kunstwerk so etwas wie eine religiöse Dimension?

Mennekes: Man muß da vorsichtig sein, weil sich viele Künstler über diese Behauptung aufregen. Ich würde zwar sagen, daß Francis Bacon den vielleicht wichtigsten Beitrag der modernen Kunst zum Religiösen in diesem Jahrhundert geleistet hat, auch wenn er selbst nicht religiös war. Aber er war leidenschaftlich, passioniert, ernst, kreativ. Was macht ein Kunstwerk religiös? Es wird sicher nicht dadurch religiös, daß man bestimmte christliche, offensichtliche, bekannte Inhalte malt. Kunst ist nie Wissen. Kunst eröffnet das Staunen und gibt damit etwas vor, was wesentlich ist für den Glauben. Das Entscheidende bei der Kunst ist das Getriebensein, aus der Schöpfung noch mehr an Mitschöpfertum herauszuholen, die Perspektiven zu wechseln, die Formen zu ändern, die Visionen zu gestalten, das Unanschauliche anschaulich zu machen... In dieser Richtung muß man nach guter Kunst suchen. Dabei braucht man viel Geduld und muß man vieles sehen. Ein gutes Bild für die Kirche ist schwer zu finden.

HK: Schon das Alte Testament kennt ein Bilderverbot. Immer gab es das Eingeständnis, daß das Sinnliche das Übersinnliche nicht erreichen kann. In Philosophie und Theologie findet diese Tradition gegenwärtig angesichts des Aufschwungs der Ästhetik besonderes Interesse. Welche Bedeutung hat das Bilderverbot, wenn es um das Aufstellen von Bildern in Kirchenräumen geht?

Mennekes: Meine Position gegenüber dem Bild ist kritisch.

In einem bestimmten Sinn bin ich skeptisch. Bilder können gefährlich sein. Sie können zum Beispiel müde machen. Bilder aber, an die man sich gewöhnt hat, an die man sich gewöhnen kann, gehören nicht in die Kirche. Insofern bin ich für eine Reduzierung von Bildern in den Kirchen. Ein Beispiel: Wir haben Rubens'„Kreuzigung Petri" aus dem Jahr 1642 in unserer Kirche. Obwohl auf dem Hauptaltar, war das Bild früher lange Zeit nur wenige Tage im Jahr zu sehen. Es war verhangen oder durch ein anderes Bild verdeckt. Die katholische Kirche war immer bildoffen. Sie war aber nie ‚bildblind'. Das zeigen die Konzilien. Die Kirche muß jedoch ihre Einstellung zum Bild neu überdenken und spezifizieren. Daß wir alle Bilder immer und überall sehen können, ist der Grund für den Niedergang unseres Geheimnisbezugs und etwas, was nur unsere verdinglichende Weise des Glaubens fördert. Bilder ja, aber nur, wenn man sich viel ‚Arbeit' mit ihnen macht. Kunst ist der permanente Konflikt zwischen den offenen Formen des Fragens und des Antwortens, so daß man sich in die Fragen verbohrt und sucht, kämpft, ringt – auch um Koexistenzen zwischen der alten Tradition und meinen heutigen Fragen. Das ist unbequem, die Crux, aber auch das Glück der religiösen Existenz. Diese Arbeit macht jene Lust, die das Religiöse überhaupt erst erwecken kann.

HK: Was kann die Kirche von der Kunst lernen?

Mennekes: Die Kirche kann bei der echten Kunst das Pathos des Fragens und des Formschöpfens lernen. Die Einsamkeit eines Mönchs, die Einsamkeit eines Predigers vor dem Sonntag hat sehr wesentlich mit der Einsamkeit des Künstlers in seinem Atelier vor der leeren Leinwand zu tun. Sie teilen die Erfahrungen der Depression und des Selbstzweifels. Man kann sich nur fragen, ob man eine solche Kultur offener, demütiger Menschlichkeit auch in der Kirche findet.

HK: In der Theologie spielt das Wort nach wie vor die Hauptrolle. Inwieweit kann sie von der ästhetischen Erfahrung profitieren?

Mennekes: Schon mein Mitbruder Kardinal Alois Grillmeier hat gesagt, eigentlich fehle eine Theologie der Monumente. Christologie wie Theologie sollten nicht alleine vom Wort her gedacht werden. Die großen Traktate der Theologie müßten neu geschrieben werden, parallel zur Entwicklung des Kirchenbaus, der Malerei, der Skulpturen... Das kulturelle Nichtwissen der Theologie ist oft geradezu erschreckend und macht die abstrakte Theologie tief fragwürdig. Wie kann man eine Christologie ohne Bilder schreiben, wenn man katholisch ist?

HK: Selbst Luther sagt, der Mensch könne „nichts ohne Bilder verstehen noch denken". Kommt der Glaube also mehr vom Sehen als vom Hören?

Mennekes: Viele Künstler sagen mir oft: Mein Evangelium heißt „Im Anfang war das Bild". Nun, Bild und Wort sind gleichursprünglich. Ohne das Bild kein Wort. Ohne Wort kein Bild. Nur gegenseitig heben sie sich in den Sinn. Spätestens Bonaventura hat dies der Theologie bereits gelehrt. Ohne Anschauung geht nichts. Der Glaube muß ins Fleisch, muß in die Erfahrung, muß in die Emotion. Das soll keine Devise gegen den Kopf sein, auch nicht gegen die Theologie, auch nicht gegen die Glaubenstreue und gegen die Glaubensdisziplin. Aber ohne Anbindung der Sinne bleibt jede Spiritualität verkopft und tief fragwürdig.

Notwendigerweise vielgestaltig

Zur Situation des Religionsunterrichts in Ostdeutschland

An vielen Schulen in den neuen Bundesländern wird inzwischen katholischer und evangelischer Religionsunterricht erteilt. Aber dennoch unterscheidet sich die Situation deutlich von der im Westen: Die Verankerung des Religionsunterrichts an den Schulen ist vielfach nur schwach; es gibt einen ausgeprägten Zwang zur konfessionellen Kooperation. Werner Simon, Professor für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät Mainz, gibt für uns einen Überblick zum aktuellen Entwicklungsstand.

Sowohl die katholische Kirche als auch die evangelischen Kirchen sind in den ostdeutschen Bundesländern Minderheitskirchen in einer „säkularen und ökumenischen Diasporasituation" *(H.-J. Röhrig)*. Nach einer Erhebung des Instituts für Demoskopie/Allensbach vom Januar 1996 sind 31 Prozent der ostdeutschen Bevölkerung Mitglied einer christlichen Kirche: 26 Prozent der evangelischen, 5 Prozent der katholischen Kirche. 69 Prozent der ostdeutschen Bevölkerung gehören keiner Kirche an. Von ihnen sind 40 Prozent aus der Kirche ausgetreten. 60 Prozent waren nie Mitglied einer Kirche.

Es zeigen sich in diesem Zusammenhang beachtliche *altersgruppenspezifische Differenzen.* Nach den Angaben der großen Jugendumfragen nach 1990 waren zwischen 13 Prozent (Shell-Studie 1992) und 16 Prozent (IPOS-Studie 1995) der befragten Jugendlichen in Ostdeutschland Mitglied der

evangelischen, etwa vier Prozent Mitglied der katholischen Kirche. Etwa 80 Prozent der Jugendlichen gehören keiner Kirche an. Die Shell-Studie befragte Jugendliche der Altersgruppe der 13–29jährigen, die IPOS-Studie Jugendliche der Altersgruppe der 14–27jährigen.

Darüber hinaus sind *regionale Differenzen* zu beachten. So lag im Jahr 1996 der Anteil der Katholiken (bezogen auf die Gesamtbevölkerung des jeweiligen Bundeslandes) in Berlin bei 9,6 Prozent, in Thüringen bei 9,1 Prozent, in Sachsen-Anhalt bei 6,4 Prozent, in Sachsen bei 4,0 Prozent, in Mecklenburg-Vorpommern bei 4,0 Prozent, in Brandenburg bei 3,6 Prozent. Volkskirchlich geprägte Gebiete wie das thüringische Eichsfeld, die thüringische Rhön und das Gebiet der katholischen Sorben in der Oberlausitz sind atypisch für die Gesamtsituation und bilden Ausnahmen. Dies gilt auch für den Sonderfall des ehemaligen Westteils der Stadt Berlin. Ferner setzen dörfliche Streusiedlung in ländlichen Gebieten und (groß-)städtische Siedlungsstrukturen in Ballungsgebieten sehr unterschiedliche Rahmenbedingungen für die mögliche Organisation von Lerngruppen des schulischen oder gemeindlichen Religionsunterrichts.
Die beschriebenen Relationen werden sich in absehbarer Zukunft kaum ändern. Weder die demographische Entwicklung (Rückgang der Geburtenrate nach der „Wende") noch die Taufstatistiken lassen einen Umschwung erwarten. Auch führt Arbeitslosigkeit vor Ort vielfach zu einem Wegzug insbesondere junger Erwachsener, so daß Familien mit Kindern fehlen werden.

Was die Verfassungen und Schulgesetze vorsehen

Schulischer Religionsunterricht wird in den Verfassungen und Schulgesetzen der ostdeutschen Bundesländer unterschiedlich geregelt. In *Sachsen, Sachsen-Anhalt* und *Thüringen* wurden sowohl ein bekenntnisgebundener – d. h. „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" (Art. 7,3 GG) erteilter – Religionsunterricht als auch ein weltanschaulich neutraler Ethikunterricht als „ordentliche Lehrfächer" eingerichtet. In Sachsen und Sachsen-Anhalt sind Religionsunterricht und Ethikunterricht Wahlpflichtfächer. Das Schulgesetz des Landes *Mecklenburg-Vorpommern* sieht Religionsunterricht, der „in Übereinstimmung mit den Religionsgemeinschaften" erteilt wird, als „ordentliches Unterrichtsfach" vor. „Für Schüler, die vom Religionsunterricht abgemeldet worden sind oder sich abgemeldet haben, wird im Primar- und Sekundarbereich I Unterricht in Philosophieren mit Kindern, im Sekundarbereich II Unterricht in Philosophie erteilt."
In *Berlin* ist – bei Geltung der „Bremer Klausel" des Grundgesetzes (Art. 141 GG) – der Religionsunterricht „Sache der Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Er wird von Personen erteilt, die von diesen beauftragt werden ... Lehrer an öffentlichen Schulen haben das Recht, Religionsunterricht zu erteilen; diese Unterrichtsstunden werden ihnen auf die Zahl der Pflichtstunden angerechnet." Der bekenntnisgebundene evangelische und katholische Religionsunterricht und der weltanschaulich gebundene Lebenskundeunterricht des Humanistischen Verbands Deutschlands sind keine ordentlichen Unterrichtsfächer. Es bedarf einer Anmeldung. Der Unterricht wird innerhalb der Unterrichtszeit des Stundenplans, aber außerhalb der Stundentafel erteilt.

Das Bundesland *Brandenburg* ging – unter rechtlich umstrittener Inanspruchnahme der „Bremer Klausel" – einen von den Regelungen der anderen ostdeutschen Bundesländer abweichenden Weg. Mit der Verabschiedung des Schulgesetzes vom 12.4.1996 wurde L-E-R („Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde") als ordentliches und grundsätzlich für alle Schüler obligatorisches Unterrichtsfach – zunächst für die Sekundarstufe I (7.–10. Schuljahr) – eingerichtet. „Das Fach dient der Vermittlung von Grundlagen für eine wertorientierte Lebensgestaltung, von Wissen über Traditionen philosophischer Ethik und Grundsätzen ethischer Urteilsbildung sowie über Religionen und Weltanschauungen" (§ 11 Abs. 2). L-E-R soll wertorientiert, aber „bekenntnisfrei, religiös und weltanschaulich neutral" (§ 11 Abs. 3) unterrichtet werden. Kirchen und Religionsgemeinschaften haben das Recht, zusätzlich einen bekenntnisgebundenen Religionsunterricht in eigener Verantwortung anzubieten (in Räumen der Schule; wo schulorganisatorisch möglich, im Rahmen der Unterrichtszeit; aber außerhalb der Stundentafel).
Eine zunächst auf fünf Jahre befristete *Ausnahmeregelung* sieht vor, daß Schüler auf Antrag – „wenn ein wichtiger Grund dies rechtfertigt" (3 141 Abs. 2) – von der Teilnahme an L-E-R befreit werden können. Als wichtiger Grund gilt der Wunsch der Eltern, „daß ihr Kind Unterricht zu den Gegenstandsbereichen des Faches Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde nur in Form eines bekenntnisgebundenen Unterrichts erhalten soll" (VerwVorschr vom 7.6.1996). In diesem Fall ist für die befreiten Schüler hinreichender Unterricht oder eine angemessene Förderung zu gewährleisten. „Hinreichender Unterricht ist gewährleistet, wenn die Schülerin oder der Schüler an einem von einer Kirche oder einer Religionsgemeinschaft verantworteten Religionsunterricht gemäß § 9 des Brandenburgischen Schulgesetzes teilnimmt."

In *Thüringen* besuchten im Schuljahr 1997/98 etwa sechs Prozent der Schüler den katholischen Religionsunterricht, 22 Prozent den evangelischen Religionsunterricht und 62 Prozent den Ethikunterricht. Für etwa zehn Prozent der Schüler konnte bisher kein Unterricht angeboten werden. Katholischen Religionsunterricht erteilen rund 300 Lehrkräfte. Von ihnen sind fast 200 staatliche Lehrer(innen), gut 100 kirchliche Mitarbeiter(innen) im Gestellungsvertrag. Evangelischen Religionsunterricht erteilen etwa 800 staatliche Lehrkräfte und etwa 400 Mitarbeiter(innen) der evangelischen Kirche im Gestellungsvertrag. Während am evangelischen Religionsunterricht etwa 30 Prozent ungetaufte Schüler teilnehmen, ist dies im katholischen Religionsunterricht nur vereinzelt der Fall.

Annegret Beck, Schulabteilungsleiterin im Bischöflichen Ordinariat Erfurt, beschreibt die regional sehr unterschiedliche Situation: „Fast die Hälfte aller Schülerinnen und Schüler, die den katholischen Religionsunterricht besuchen, wohnt im Eichsfeld, dem kleinen volkskirchlich geprägten Landstrich im Nordwesten des Freistaates. Dort besuchen zwischen 70 und 100 Prozent aller Schüler den Religionsunterricht. Im krassen Gegensatz dazu stehen ländliche Gebiete im Süden und Südosten Thüringens, in deren Schulen sich manchmal nur ein oder zwei katholische Schüler überhaupt finden lassen. Dazwischen stehen die mittelgroßen Städte Thüringens, in denen der Prozentsatz katholischer Kinder bei ca. 3 Prozent liegt."
Katholischer Religionsunterricht wird daher in der Regel in klassenstufenbezogenen Lerngruppen (mit mindestens 14 Schülern) oder in klassenstufenübergreifenden Lerngruppen (mit mindestens 8 Schülern) in den Schulen, in einzelnen Ausnahmefällen in kirchlichen Gemeinderäumen erteilt. Erprobt wird auch das Modell eines „Religiösen Tages", zu dem Schüler aus mehreren Orten einmal im Monat am Samstag gemeinsam eingeladen werden.

In *Sachsen* besuchten im Schuljahr 1996/97 insgesamt 192 445 Schüler an Mittelschulen und 92 096 Schüler an Gymnasien den alternativ angebotenen Religions- bzw. Ethikunterricht, so daß an den Mittelschulen ein Unterrichtsangebot für rund 90 Prozent, an den Gymnasien für rund 60 Prozent der Schüler des Landes bestand. Von ihnen nahmen an Mittelschulen 18,5 Prozent am Religions- und 81,5 Prozent am Ethikunterricht, an Gymnasien 26,3 Prozent am Religions- und 73,7 Prozent am Ethikunterricht teil. An Mittelschulen besuchten 32 299 Schüler (16,8 Prozent) den evangelischen, 3 178 Schüler (1,7 Prozent) den katholischen Religionsunterricht. An Gymnasien besuchten 21 759 Schüler (23,6 Prozent) den evangelischen, 2 401 (2,6 Prozent) den katholischen Religionsunterricht.

Teilweise nur Unterrichtsangebote für eine Minderheit von Schülern

Der katholische Religionsunterricht wird überwiegend von kirchlichen Mitarbeitern im Gestellungsvertrag erteilt. Er findet weit überwiegend in kirchlichen Gemeinderäumen am Nachmittag statt. Pfarrer *Christoph Birkner* veranschaulicht am Beispiel von Freiberg/Erzgebirge die nicht untypische Situation einer Diasporapfarrei (3450 Katholiken in der Stadt und 36 umliegenden Orten bei einer Gesamtbevölkerung des Gebiets von 100 000 Einwohnern): „235 Schüler der 1.–12. Klasse gehen in 46 Schulen. Im einzelnen: 92 Schüler in 24 Grundschulen, 143 Mittelschüler und Gymnasiasten in 17 Mittelschulen und fünf Gymnasien. Religionslehrer sind zur Zeit: eine Gemeindereferentin, ein Kaplan, ein Pfarrer. Eine Lehrerin mit den Fächern Musik und Religion setzt drei Jahre aus wegen Erziehungsurlaub. Wir erteilen eine Stunde Religionsunterricht pro Woche in 14 Gruppen. Der Unterricht findet ausschließlich in kircheneigenen Räumen statt... Religionsunterricht in den Schulen wurde versucht, ist aber nicht flächendeckend möglich..."

In *Sachsen-Anhalt* wurden im Schuljahr 1995/96 der Ethik- und der evangelische und der katholische Religionsunterricht von 40 600 (10,7 Prozent) der insgesamt 380 000 Schüler des Landes besucht. Von ihnen nahmen 28 350 (69,8 Prozent) an 375 Schulen am Ethikunterricht, 11 350 (28 Prozent) an 358 Schulen am evangelischen Religionsunterricht und 900 (2,2 Prozent) an 38 Schulen am katholischen Religionsunterricht teil. Zur Zeit besteht ein geschätztes reguläres Unterrichtsangebot in den genannten Fächern für etwa 15 Prozent der Schüler des Landes. Da die Fächer einen Wahlpflichtbereich bilden, tritt eine Wahlpflicht für die Schüler erst dann ein, wenn alle drei Fächer gleichzeitig parallel angeboten werden. Vielfach kann ein regulärer schulischer Religionsunterricht nicht eingerichtet werden, obwohl qualifizierte Lehrkräfte für ihn zur Verfügung stehen, weil entsprechende Fachlehrkräfte für den Ethikunterricht fehlen. Das Stundenvolumen der vorhandenen Fachlehrkräfte wird nur zu einem sehr begrenzten Teil ausgeschöpft.
So standen im Schuljahr 1996/97 im Bereich der Grundschulen 85 qualifizierte Lehrkräfte für den evangelischen Religionsunterricht zur Verfügung (erteiltes Stundenvolumen: 385 Stunden), 25 qualifizierte Lehrkräfte für den katholischen Religionsunterricht (68 Stunden) und 304 qualifizierte Lehrkräfte für den Ethikunterricht (2206 Stunden). Im Bereich der Sekundarschulen/Gymnasien standen für den evangelischen Religionsunterricht 48 (181 Stunden), für den katholischen Religionsunterricht 24 (51 Stunden) und für den Ethikunterricht 106 qualifizierte Lehrkräfte (763 Stunden) zur Verfügung.

In *Mecklenburg-Vorpommern* wurde im Schuljahr 1997/98 schulischer evangelischer Religionsunterricht im Landesteil Mecklenburg von 172 Lehrkräften und drei katechetischen Mitarbeitern, im Landesteil Vorpommern von 95 Lehrkräften, 25 katechetischen Mitarbeitern und fünf Pfarrern erteilt. Der Versorgungsgrad lag im Jahr 1997 bei 17 Prozent. Die Akzeptanz des Faches bei den Schülern erweist sich als stark personabhängig. Bei starken Abweichungen im Einzelfall liegt sie im Durchschnitt bei 39 Prozent. Schulischer katholischer Religionsunterricht wird im Landesteil Mecklenburg in der Regel am Nachmittag und in kirchlichen Gemeinderäumen fast ausschließlich von kirchlichen Mitarbeitern im Gestellungsvertrag erteilt.
Nach Angaben des Erzbischöflichen Amtes Schwerin (Erzbistum Hamburg) nahmen im Jahr 1996 am katholischen Religionsunterricht etwa 3000 Schüler teil. Das sind etwa ein Prozent der Gesamtschülerschaft. „Die Stärke der auch klassen-, schul- und jahrgangsübergreifenden Gruppen variiert zwischen zwei (in Kleinstgemeinden zwischen 150 und 500 Katholiken) bis zu 35 Teilnehmern (in Rostock oder Neubrandenburg beispielsweise, wo die Lernenden aus einem Einzugsgebiet von 50 bis 80 Schulen aller Typen kommen)."
Im Landesteil Vorpommern (Erzbistum Berlin) besuchten

im Schuljahr 1997/98 insgesamt 781 Schüler den katholischen Religionsunterricht, der für 188 Schüler in Schulen, für 593 Schüler in kirchlichen Gemeinderäumen erteilt wurde.
In *Berlin* besuchten im Schuljahr 1996/97 100 142 Schüler an 656 Schulen den evangelischen Religionsunterricht, davon im ehemaligen Ostteil der Stadt 11 397 Schüler an 205 Schulen. Am katholischen Religionsunterricht nahmen im Schuljahr 1997/98 26 076 Schüler teil: davon in öffentlichen Schulen, Privatschulen und in den Kirchengemeinden 19 461 Schüler, in katholischen Schulen in freier Trägerschaft 6615 Schüler. Der katholische Religionsunterricht im ehemaligen Ortsteil der Stadt wird sowohl in Schulen als auch klassen-, jahrgangs-, schul- und schulformübergreifend in Räumen der Kirchengemeinden erteilt. Ihn besuchten im Schuljahr 1997/98 2244 Schüler. Für 477 Schüler wurde der Religionsunterricht in den Schulen, für 1767 Schüler in den Kirchengemeinden erteilt.

In *Brandenburg* wurde der Unterricht in dem neu eingerichteten Fach „L-E-R" seit Erlaß des Schulgesetzes kontinuierlich ausgebaut. Im Schuljahr 1997/98 unterrichteten 309 Lehrkräfte das Fach in 947 Klassen der Jahrgangsstufen 7–10 an 171 der 438 Schulen der Sekundarstufe I. Den Unterricht besuchten rund 24 400 Schüler. 483 Schüler wurden auf Antrag von der Teilnahme am Unterricht in L-E-R befreit. Im Schuljahr 1998/99 werden insgesamt 550 Lehrkräfte das Fach in rund 1600 Klassen an voraussichtlich 250 Schulen unterrichten. Die Zahl der Schüler der Jahrgangsstufen 7–10, die am Unterricht in L-E-R teilnehmen werden, steigt auf rund 40 000. Mit dem gleichen Schuljahr beginnt die Erprobung von L-E-R auch in den Schuljahren 1–6. In einer zweijährigen Erprobungsphase nehmen 600 Schüler der Primarstufen von sieben Grund- und Allgemeinen Förderschulen am Unterricht in L-E-R teil. Während das Fach in den Jahrgangsstufen 1–4 probeweise in den Sachunterricht integriert werden soll, wird es in den Jahrgangsstufen 5 und 6 als eigenständiges Fach erteilt. Hier haben die Schüler wie auch in der Sekundarstufe I die Möglichkeit, sich vom Unterricht in L-E-R befreien zu lassen.

Ein Nebeneinander von staatlichen und kirchlichen Religionslehrern

Die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg macht von der im Schulgesetz eingeräumten Möglichkeit Gebrauch und bietet evangelischen Religionsunterricht in Schulen außerhalb der Stundentafel an. Im Schuljahr 1996/97 besuchten mehr als 10 000 Schüler aller Jahrgangsstufen den an 240 Schulen angebotenen Unterricht. Zur gleichen Zeit nahmen in der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg 30 344 Kinder in 2784 Gemeindegruppen an der wöchentlichen Christenlehre teil. Im Schuljahr 1997/98 besuchten mehr als 16 000 Schüler den an 360 von insgesamt 1217 Schulen des Landes angebotenen evangelischen Religionsunterricht.
Die katholische Kirche erteilt den Religionsunterricht wie bisher in den Kirchengemeinden. Dieser Unterricht wird zugleich staatlicherseits als „hinreichender Unterricht" für die vom Unterricht in L-E-R befreiten Schüler anerkannt. In dem zum Erzbistum Berlin gehörenden Teil des Landes Brandenburg nahmen an ihm im Schuljahr 1997/98 2776 Schüler teil. Hinzu kommen 759 Schüler, die den als „ordentliches Lehrfach" erteilten Religionsunterricht an den beiden katholischen Schulen im Land Brandenburg besuchten. Städtische und ländliche Siedlungsstrukturen schaffen unterschiedliche Voraussetzungen für die Bildung von Lerngruppen in den Kirchengemeinden.

So besuchten im Schuljahr 1997/98 den Religionsunterricht in der Stadtpfarrei Heiligkreuz in Frankfurt/Oder 137 Schüler. Von ihnen waren 87 Schüler der Grundschule (Jahrgangsstufen 1–6) und 50 Schüler der Sekundarstufe I (Jahrgangsstufen 7–10). Dies ermöglicht eine altersstufendifferenzierte Bildung von Lerngruppen ausreichender Größe. Anders die Situation in der Pfarrei Christus König in Golzow, einer Kirchengemeinde des gleichen Dekanats, aber mit ländlichem Einzugsbereich. In ihr besuchten 18 Schüler den von der Pfarrei organisierten Religionsunterricht: 7 Schüler der Grundschule und 11 Schüler der Sekundarstufe I.

Ob und in welchem Umfang schulischer Religionsunterricht angeboten werden kann, hängt wesentlich davon ab, ob und in welcher Zahl sich Frauen und Männer finden, die bereit sind, sich für den Unterricht in diesem neuen Fach qualifizieren zu lassen. Die Zahl der katholischen Lehrerinnen und Lehrer, die in den vergangenen Jahren auf dem Weg der Weiterbildung die Lehrbefähigung für das Fach Katholische Religion erworben haben, ist einerseits beeindruckend. Sie ist andererseits verständlicherweise begrenzt. Das Potential der staatlichen Lehrkräfte, die über ein solches Ergänzungsstudium die Lehrbefähigung für das Fach Katholische Religion erwerben könnten, scheint zur Zeit ausgeschöpft zu sein. Der Stellenabbau aufgrund von „Überbesetzung" und von finanziellen Sparmaßnahmen sowie aufgrund des einschneidenden Rückgangs der Schülerzahlen macht die Einrichtung neuer zusätzlicher Planstellen für den Religionsunterricht (und den Ethikunterricht) wenig wahrscheinlich. Dies mindert nicht zuletzt auch die Berufschancen für die begrenzte Zahl derer, die sich in einem Hochschulstudium auf den Beruf des Religionslehrers vorbereiten.
Möglichkeiten einer grundständigen Ausbildung in einem Lehramtsstudiengang für das Fach Katholische Religion bestehen zur Zeit an der staatlich anerkannten Kirchlichen Hochschule des Philosophisch-Theologischen Studiums in Erfurt, am Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dresden und am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin. In Erfurt studierten im Wintersemester 1997/98 im Direktstudiengang für das Lehramt an Schulen 30 Studierende (Primarstufe: 18, Sekundarstufe I: 6, Sekundarstufe II: 5, Berufsbildende Schulen: 1), in Dresden 23 Studierende (Primarstufe: 2, Sekundarstufe I: 2, Sekundarstufe II: 19) und in Berlin 59 Studierende (Sekundarstufe I: 11, Sekundarstufe II: 48).

An der Theologisch-Pädagogischen Akademie des Erzbistums Berlin werden in einer kirchlichen Ausbildung zur Zeit 180 Frauen und Männer nach dem Fernkurs der Würzburger Domschule auf eine spätere religionspädagogisch-katechetische Tätigkeit vorbereitet. In einem religionspädagogischen Weiterbildungskurs erwerben darüber hinaus 17 Lehrerinnen und Lehrer im staatlichen Schuldienst des Landes Berlin die Zusatzqualifikation für die Erteilung von katholischem Religionsunterricht.

Um dem Mangel an Lehrpersonen für den schulischen katholischen Religionsunterricht abzuhelfen, wurden zwischen den einzelnen Bundesländern und den Bistümern des jeweiligen Bundeslandes *Gestellungsverträge* geschlossen bzw. Vereinbarungen getroffen, die es ermöglichen, daß entsprechend qualifizierte kirchliche Mitarbeiter mit der Erteilung des schulischen Religionsunterricht beauftragt werden können. Die Übernahme des schulischen Religionsunterrichts durch kirchliche Mitarbeiter ist angesichts des Mangels an ausgebildeten staatlichen Religionslehrern vielerorts die Möglichkeitsbedingung dafür, daß ein schulischer Religionsunterricht überhaupt angeboten werden kann. Welche Auswirkungen hat dieses Engagement auf die pastorale Arbeit in den Gemeinden? Es gibt zeitliche und personelle Grenzen. Wird es gelingen, einerseits bewährte Formen der gemeindlichen Arbeit mit Kindern und Jugendlichen zu erhalten und neu zu profilieren, andererseits darüber hinaus das Angebot des schulischen Religionsunterrichts auf- und auszubauen und mit Leben zu füllen?

Ohne konfessionelle Kooperation geht es nicht

Kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die an mehreren Schulen gleichzeitig unterrichten und die nicht als Lehrpersonen in die Kollegien und in das alltägliche Schulleben integriert und eingebunden sind, verstärken den Eindruck einer „Ausnahmestellung" des Religionsunterrichts in der Schule. Hinzu kommt, daß sich die Lerngruppen für den katholischen Religionsunterricht aufgrund der geringen Schülerzahlen in der Regel nur klassen-, klassenstufen-, schul- oder schulformübergreifend organisieren lassen. Dies führt dazu, daß der schulische Religionsunterricht aus organisatorischen Gründen nicht selten in Randstunden oder nachmittags stattfinden muß oder daß der schulübergreifend organisierte katholische Religionsunterricht als schulischer Unterricht nachmittags in Räumen der Kirchengemeinden stattfindet.
Findet aber der Religionsunterricht in der Regel „am Rande" des Stundenplans oder „außerhalb" der Schule statt, so verstärkt auch diese „extraterritoriale" Sonderstellung den Ausnahmecharakter des Fachs und erschwert seine Integration in den schulischen Lebens- und Lernzusammenhang. Der Erfurter Religionspädagoge *Franz Georg Friemel* betonte bereits 1992: „Religionsunterricht in der Schule bedeutet auch eine neue Form der Öffentlichkeit, der sich der christliche Glaube stellen muß". Was ist, wenn die „außerschulische" Organisationsform des schulischen Religionsunterricht dazu führt, daß diese Öffentlichkeitsverantwortung nicht mehr angemessen wahrgenommen werden kann?
Sowohl die begrenzte Zahl ausgebildeter staatlicher Religionslehrkräfte als auch die begrenzten Schülerzahlen erschweren die Einrichtung eines in die Schule integrierten katholischen Religionsunterrichts. Konfessioneller schulischer Religionsunterricht wird sich unter diesen Voraussetzungen als ein in die Schule integriertes Unterrichtsfach nur in vielfältigen Formen der konfessionellen Kooperation verwirklichen lassen, die der „ökumenischen Diasporasituation" angemessen Rechnung tragen.
Der Dresdner Theologe *Albert Franz* beschreibt die Situation in Sachsen: „Der schulische Religionsunterricht bereitet nicht nur Schulen, Eltern und Behörden große Probleme, sondern u. a. auch den Pfarrern. Die offizielle Position lautet: Religionsunterricht muß sein, aber konfessionsbezogen. Eine ökumenische Kooperation soll nur in Ausnahmefällen stattfinden. Das aber heißt: in der Realität der Schulen in Sachsen gibt es praktisch nur Ausnahmefälle. An so gut wie allen staatlichen Schulen sind es immer nur wenige Christen, erst recht ganz wenige Katholiken, die für den Religionsunterricht in Frage kommen. Rein praktisch ist es somit beinahe unmöglich, den Religionsunterricht getrennt zu etablieren."

Schon heute werden viele Formen wechselseitiger Absprachen und der Zusammenarbeit geübt. Es gibt Formen wechselseitig gewährter „Gastfreundschaft", aufgrund derer katholische Schüler über eine Zeit hinweg regelmäßig am evangelischen Religionsunterricht oder evangelische Schüler am katholischen Religionsunterricht teilnehmen. Ökumenische Gastfreundschaft kann aber auch heißen, daß dort, wo beide Kirchen aus personellen Gründen nicht in ausreichender Zahl ausgebildete Religionslehrer in die Schulen schicken können, katholische und evangelische Religionslehrer sich in die anfallenden Stunden teilen und den Unterricht in gemischtkonfessionellen Lerngruppen erteilen. So weist der frühere Dresdner Religionspädagoge *Joachim Maier* darauf hin, daß sich „die ökumenische Offenheit... in den neuen Bundesländern primär nicht in der konfessionellen Kooperation an einzelnen Schulen erweisen (muß), sondern in einer gegenseitigen Abstimmung der Konfessionen. Das heißt: Es ist besser, wenn überhaupt Religionsunterricht angeboten werden kann, als daß an einer Schule beide Konfessionen vertreten sind und an anderen Schulen keine von beiden." Solche Kooperation bedarf der Vorbereitung, Einübung und Begleitung in der religionspädagogischen Aus-, Fort- und Weiterbildung sowie einer Abstimmung und Zusammenarbeit bei der Erstellung von Lehrplänen für den evangelischen und den katholischen Religionsunterricht in den einzelnen Ländern.

Sowohl der evangelische als auch der katholische Religionsunterricht verstehen sich als Unterrichtsfächer, die sich nicht nur an die Kinder und Jugendlichen der eigenen Konfession

wenden, die vielmehr auch interessierten Schülerinnen und Schülern offenstehen, die keiner Konfession angehören. Die Akzeptanz des Religionsunterrichts seitens der konfessionell nicht gebundenen Eltern und Schüler ist unterschiedlich und insbesondere von der Situation in den einzelnen Schulen und von der Person der unterrichtenden Lehrkraft abhängig. In der Regel nehmen konfessionell nicht gebundene Eltern und Schüler eher die Einladung zum evangelischen als zum katholischen Religionsunterricht an. Religionsunterricht wird von konfessionell nicht gebundenen Eltern und Schülern dort eher angenommen, wo er in Räumen der Schule und nicht in Räumen der Kirchengemeinden erteilt wird.

„Das" Modell für die neuen Bundesländer kann es nicht geben

Ein nicht alltägliches Beispiel beschreibt eine Religionslehrerin im Rückblick auf sieben Jahre Unterricht an einem staatlichen Gymnasium in Halle: „Seit 1991 haben 236 Schüler den Katholischen Religionsunterricht bei mir besucht; vorrangig in den Klassen 11 und 12, seit 1995 auch ab Klasse 10 und seit 1996 ab Klasse 5 und 6. 57mal habe ich im Fach Katholische Religion die mündliche Abiturprüfung abgenommen. Übrigens, von den 236 Schülern waren meines Wissens etwa 20 evangelisch und etwa 8 katholisch."
Evangelischer Religionsunterricht, katholischer Religionsunterricht und Ethikunterricht bzw. Philosophieren mit Kindern/Philosophie bilden gemeinsam einen Lernbereich aufeinander verwiesener Unterrichtsfächer. In Sachsen und Sachsen-Anhalt bilden sie einen Wahlpflichtbereich. Das Schulgesetz von Mecklenburg-Vorpommern sieht in diesem Zusammenhang ausdrücklich die Möglichkeit vor, daß die Fächer für einen bestimmten Zeitraum als Fächergruppe unterrichtet werden: „Die Unterrichtsfächer evangelische Religion, katholische Religion und Philosophieren mit Kindern oder Philosophie können zeitweilig auch als Fächergruppe angeboten werden. Innerhalb dieser Fächergruppe sollen die einzelnen Fächer unter Wahrung ihrer Eigenständigkeit und ihrer Besonderheiten und der Rechte der Schüler und Erziehungsberechtigten in kooperativer Form unterrichtet werden" (§ 7 Abs. 3).
Auch in Sachsen-Anhalt werden an Schulen, an denen weder regulärer Ethik- noch Religionsunterricht angeboten werden kann, in Modellversuchen „Projekte zwischen Religion und Ethik" erprobt, die auf kooperativer Grundlage vorbereitet und durchgeführt werden. Nur ein in der Schule beheimateter Religionsunterricht wird auf Dauer auch Dialogpartner in solchen Aufgabenfeldern fächerverbindenden schulischen Lernens sein und bleiben können.
Es dürfte deutlich geworden sein: „das" Modell des schulischen Religionsunterrichts, das den oft sehr verschiedenen regionalen und lokalen Bedingungen in den ostdeutschen Bundesländern in gleicher Weise gerecht werden könnte, gibt es nicht. Situationsangemessene Lösungen müssen gesucht und erprobt werden. Formen der Kooperation zwischen den christlichen Konfessionen, aber auch zwischen bekenntnisgebundenem Religionsunterricht und bekenntnisfreiem Ethikunterricht müssen entwickelt werden. Schulischer Religionsunterricht in den ostdeutschen Bundesländern wird auch in Zukunft vielgestaltig sein. *Werner Simon*

Glaubwürdige Zeugen

Europäischer Jugendpastoralkongreß des Päpstlichen Laienrates

In Zusammenarbeit mit der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz veranstaltete der Päpstliche Laienrat vom 21.–24. September in Paderborn den „Dritten Europäischen Kongreß für Jugendpastoral". Eingeladen waren die für die Jugendpastoral Verantwortlichen der europäischen Bischofskonferenzen, Vertreter von internationalen Zusammenschlüssen, Bewegungen und Gemeinschaften.

Wieviel Gemeinsamkeit und damit welches Maß an Zusammenarbeit in der Jugendpastoral der europäischen Kirchen ist überhaupt realistisch vorstellbar? Sind die Ausgangspunkte, Aufgaben und Ziele in der Jugendpastoral, die religionspädagogischen Ansätze und Konzepte überhaupt vergleichbar? Müssen nicht schon Welten liegen zwischen einer Pastoral für Jugendliche, die in ehemals verordnet-atheistischen Gesellschaften aufwuchsen und denen, die entweder noch eingebunden in volkskirchlichem Umfeld oder ganz schon in den sogenannten „Konsumgesellschaften" des Westens leben? Sind grundlegende Mentalitätsunterschiede, die das Leben der verschiedenen Ortskirchen Europas umfassend prägen, nicht gerade bei der Jugend und der Jugendpastoral besonders offenkundig?

Wo können sie sich berühren, treffen: eine durch ausschließlich geistliche Angebote, Wallfahrten oder Großtreffen geprägte Jugendpastoral der oft im südeuropäischen Raum entstandenen sogenannten neuen geistlichen Gemeinschaften, Bewegungen und die Jugendarbeit etwa in den demokratisch strukturierten Jugendverbänden im Bund der Deutschen Katholischen Jugend, die selbstverständlich politische Bildung und gesellschaftspolitisches Engagement zu ihren Aufgaben zählen?

Begegnungsmöglichkeit und Fachtagung in einem

Mit dem erklärten Ziel, zuallerst und vor allem ein gegenseitiges Kennenlernen ermöglichen zu wollen, aber auch Wege der Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Ländern des Kontinentes, zwischen „traditionellen" Trägern, den Bewegungen und Gemeinschaften zu suchen, hatte der Päpstliche Laienrat in Zusammenarbeit mit der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (afj) Ende September nach Paderborn geladen: zu einem „Europäischen Kongreß für Jugendpastoral" mit dem gleichermaßen anspruchsvollen wie reichlich abstrakten Thema: „Welche Christen braucht das Jahr 2000? Ein Lebensentwurf für junge Menschen".
Es war das dritte Treffen dieser Art, das der Laienrat wiederum unter dem gemeinsamen Leitwort – oder Programm? – „Gemeinsam auf den Straßen Europas" veranstaltete. Die beiden vorangegangenen Kongresse hatten im Mai 1994 in Rom und im September 1995 in Loreto stattgefunden, letzterer im direkten Anschluß an die große europäische Jugendwallfahrt (zu beiden Kongressen liegen ausführliche Dokumentationen vor). Mehr und mehr entwickelte sich die Veranstaltung zu einer Mischung aus „Meeting" und Fachtagung, sowohl, was die Teilnehmer, als auch, was den konkreten Kongreßverlauf betrifft. Waren zum ersten Treffen zunächst die für die Jugendpastoral Verantwortlichen in den europäischen Bischofskonferenzen geladen, kamen in Loreto auch die Vertreter der international tätigen Verbände, Organisationen, Bewegungen und geistlichen Gemeinschaften hinzu. Die Repräsentanten der bischöflichen Jugendarbeit waren angehalten, sich, wenn möglich, von einem oder zwei Jugendlichen aus ihrem Land begleiten zu lassen. Auch die Jugendlichen selbst sollten bei diesen Jugendpastoral-Kongressen gehört werden.

In Paderborn stand so den – von einigen Teilnehmern als zu abstrakt und praxisfern kritisierten – Vorträgen zu jugendlichen Lebenslagen, zu den theologischen, psychologischen, pädagogischen und methodologischen Grundlagen der Jugendpastoral am Vormittag der erfahrungs- und praxisbezogene Austausch für den Rest des Tages gegenüber. Dem dienten vor allem eine Vielzahl von Arbeitsgruppen oder auch die Vorstellung repräsentativ nach Ländern und Trägerschaft ausgewählter *konkreter Projekte und Konzepte*: Jugendpastoral auf Pfarreiebene in Österreich, Hochschulpastoral in Budapest, das jugendpastorale Konzept der Spanischen Bischofskonferenz, die „Akademien für Evangelisation", die die Gemeinschaft *Emmanuel* in Altötting und in dem französischen Wallfahrtsort Paray-le-Monial, ihrem geistlichen Zentrum, abhält, oder das bereits vor der „Wende" in der Tschechischen Republik gegründete Haus, in dem ein Diözesanpriester – als Konzept dort mittlerweile mehrfach kopiert – Jugendliche für eine frei gewählte Zeit einfach mitleben läßt.
An dieser Stelle nahm der Kongreß damit fast Züge einer „Fachmesse für Jugendpastoral" an; von besonderem Nutzen für die noch nach Expansion strebenden kleineren geistlichen Gemeinschaften auf der einen Seite und von besonderem Interesse für einige Repräsentanten osteuropäischer Länder auf der anderen, die sich, trotz erklärtem Willen zu einer starken Jugendpastoral, letztlich erst in der Aufbauphase, auf der Suche nach einem tragfähigen Konzept befinden.

In Paderborn waren bei insgesamt 180 Teilnehmern 32 europäische Bischofskonferenzen (mit zehn Diözesanbischöfen oder Weihbischöfen) und – Voraussetztung für die Teilnahme war ein jugendpastorales Engagement auf europäischer Ebene – 28 internationale Jugendverbände, Bewegungen und Gemeinschaften vertreten: darunter die internationalen Zusammenschlüsse der Pfadfinder (ICCS), der Studierenden Jugend (JECI), der Arbeiter- und der Pfarrjugend (CIJOC und FIMCAP), das internationale Jugendforum der Katholischen Aktion (FIAC), die weibliche – und männliche Jugend in der *Gemeinschaft Christlichen Lebens* (CVX), das internationale Jugendforum bei *Pax-Christi,* die *Salesianer- und die Schönstattjugend*, die *Eucharistische Jugendbewegung, Focolare*, *S. Egidio*, die *Gemeinschaft von Taizé*, *Comunione e Liberazione, Foi et Lumière*, *Emmanuel,* die *Gemeinschaft der Seligpreisungen*, *Claire Amitié*, *Equipes Notre-Dame Jeunes, Regnum Christi* oder auch die *Pfadfinderschaft Europas* (zu den Gemeinschaften und Bewegungen vgl. HK, März 1996, 133 ff.). Auch die Konferenz Europäischer Kirchen hatte zwei Delegierte nach Paderborn geschickt.

Blick über den Tellerrand

In mehrfacher Hinsicht bemerkenswert und von seiten des verantwortlichen Laienrates ausdrückliches Programm war aber auch der Veranstaltungsort dieses Dritten Europäischen Kongresses für Jugendpastoral; zum ersten Mal fand der Kongreß außerhalb Italiens statt. Mehrfach unterstrich der Leiter der Jugendabteilung des Päpstlichen Laienrates, Monsignore *Renato Boccardo*, Ziel des Kongresses solle auch sein, die Jugendpastoral des gastgebenden Landes konkret und direkt kennenzulernen. Auch folgende Kongresse sollten in unterschiedlichen europäischen Ländern stattfinden.
Zu Beginn des Kongresses hatte der Vorsitzende der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz, der

Osnabrücker Bischof *Franz-Josef Bode* seinerseits Erwartungen an die Begegnungen und den gemeinsamen Erfahrungsaustausch formuliert: Der deutschen Kirche könne der mit dem Kongreß gewährte Blick über den Tellerrand nur gut tun. Lernziel solle eine „weite und unbefangene Katholizität" sein. Umgekehrt könne die deutsche Kirche und die in ihrer Jugendpastoral Verantwortlichen auch etwas bieten, nämlich die Erfahrung einer Jugendpastoral in einer weitgehend modernisierten Gesellschaft.
Zeichencharakter hatte es aber auch, wenn von seiten des päpstlichen Laienrates wie vom Leiter der afj, *Paul Hüster*, immer wieder auf die gute Zusammenarbeit bei der Organisation des letzten Weltjugendtreffens in Paris hingewiesen wurde, um jetzt die Einladung beziehungsweise die Wahl einer deutschen Stadt zum Veranstaltungsort des Kongresses zu erklären. Nicht nur, daß diese Kooperation in eine Zeit fällt, in der das Verhältnis zwischen der deutschen Ortskirche und dem Apostolischen Stuhl – Stichwort: Schwangerschaftskonfliktberatung – erklärtermaßen reichlich gespannt ist. Die distanzierte Haltung der deutschen Jugendverbände, bzw. ihres Dachverbandes gegenüber den früheren Weltjugendtreffen hatten einige Bischöfe, besonders auch der Kölner Erzbischof, Kardinal *Joachim Meisner*, zum Anlaß genommen, ihrem grundlegenden Unmut über die Jugendverbandsarbeit und damit über den Hauptträger der Jugendpastoral in Deutschland Ausdruck zu verleihen. Mit der im Kontext der Weltjugendtreffen neugegründeten „Jugend 2000" sollte ein Netzwerk der „wirklich" katholischen Jugend aufgebaut werden. Nicht zuletzt in diesen Vorgängen zeigt sich denn auch die notwendige Neuverständigung und Klärung des jugendpastoralen Konzeptes auch innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. HK, Juli 1997, 345 ff.).

Die Angleichung der Lebenseinstellung

Vor diesem Hintergrund setzte mit dem Kongreß in Paderborn aber auch die Arbeitsstelle für Jugendseelsorge als Mitveranstalterin – vor knapp vier Jahren erst im Konflikt mit der Bischofskonferenz organisatorisch und personell von der Bundesleitung des BDKJ getrennt – ein deutliches Signal: Trotz eines äußerst dicht gedrängten Kongreßprogrammes fand, von seiten der „Römer" gewünscht und forciert, eine mehrstündige Begegnung mit der Bundesleitung des BDKJ und Vertretern der Diözesan-Leitung Paderborn statt; in der Jugendbildungsstätte Hardehausen, der Geburtsstätte des BDKJ also. Vor dieser Entwicklung war es dann fast schon konsequent, daß die afj dem Päpstlichen Rat am Ende des Paderborner Kongresses vorschlug, so bald wie möglich, das hieße frühestens 2004, realistisch aber 2006 oder 2008, das Weltjugendtreffen in Deutschland zu feiern.

Trotz aller Unterschiede zwischen Ländern, Kirchen und kirchlichen Gruppen versicherte man sich unter den Fachreferenten ebenso wie unter den Praktikern eines gemeinsamen Ausgangspunktes: Die Einstellungen, Probleme und Lebensauffassungen der Jugend Europas gleichen sich schon jetzt im wesentlichen und sind noch dabei, sich immer mehr anzugleichen. *Hans Hobelsberger*, Referent bei der afj, faßte in seiner Analyse umfangreichen Datenmaterials diese jugendliche Befindlichkeit in der These zusammen: Die Suche nach dem „Eigenen", das Streben nach Autonomie sei *die* strukturelle Herausforderung modernen Lebens, der sich die Jugendlichen zu stellen haben, ob sie wollen oder nicht. Vorgefertigte Sinnmuster verlieren an Bedeutung, „Sinn" muß das Individuum selbst herstellen, dabei weicht auch der Transzendenzbezug. Zwangsläufig gerate aber eine mühevoll selbst zusammengebastelte „eigene Religion" in Spannung zur tradierten „objektiven Religion".

Johannes Paul II. – der charismatische Jugendseelsorger

Freilich zeigte der Kongreß mehr oder weniger ausgeprägte Unterschiede im Umgang mit diesem Befund. Sekundiert von dem Soziologen der Salesianeruniversität in Rom, *Mario Pollo*, und dem französischen Psychoanalytiker *Tony Anatrella,* zeichnete vor allem der Präsident des Laienrates, Kardinal *James Francis Stafford,* in dunklen Farben ein Gefahrenszenario für das Aufwachsen in der „modernen, demokratisch verfaßten Gesellschaft". Deren Signatur: Subjektivismus und Relativismus, soziale Bindungslosigkeit und mentaler Zynismus, Geschichts- und damit Zukunftslosigkeit, die Opposition von Freiheit und Religion.
In dieser Gesellschaft drohten den Jugendlichen nicht nur Sinn und Orientierung verlorenzugehen. Es mangle ihnen mehr und mehr an der Fähigkeit zu Vertrauen, Verantwortung und Verbindlichkeit. Immer weniger gelinge es Jugendlichen diese spezifische Lebensphase in einen umfassenden Lebensentwurf zu integrieren. Sowohl in seiner Analyse wie auch in der Skizze eines grundlegenden Aufgabenprofils von Jugendpastoral – das Öffnen der Jugendlichen für die Frage nach letztem Sinn – stützte sich Stafford dabei auf *Luigi Giussani,* den Gründer von *Comunione e Liberazione;* letztere in der Einschätzung des Kardinals, „eine der bedeutendsten Laien-Bewegungen in der katholischen Kirche".

In einer gewissen Spannung zu diesem düsteren Gemälde betonte Stafford zugleich aber auch die Erwartungen und Hoffnungen der Kirche in ihre Jugendlichen, die er zu dem Begriff des opferbereiten und mutigen, das Zeugnis auf der Straße suchenden „Laien-Bekenners" bündelte. Diese enorme, fast an die Grenze der Überforderung reichende Erwartung an die Jugendlichen, die freilich verbunden ist mit einer hohen Wertschätzung und einem großen Vertrauen in ihre Dynamik, ihren Enthusiasmus, ihre Begeisterungsfähigkeit und ihr Engagement unterstrich auch der Sekretär des Laienrates und frühere Leiter seiner Jugendabteilung, Erzbischof *Stanislaw Rylko,* in einem Portrait *Johannes Pauls II.* als dem charismatischen Jugendseelsorger. Wenn in diesen Tagen Bilanz über das nun zwanzigjährige Pontifikat

zu ziehen sei, werde dieser Einsatz des Papstes, diese Begeisterung und Sorge für die Jugend eines der zentralen Merkmale bilden; sein Brief an die Jugend, anläßlich des Internationalen Jahres der Jugend von März 1985, sei so etwas wie die Magna Charta der Jugendpastoral.

Unterschiedlich urteilten die Kongreßteilnehmer dabei über den „jugendpastoralen Nutzen" der vom Papst 1984 initiierten, vom Laienrat alle zwei Jahre organisierten *Weltjugendtreffen* und den in den Diözesen gewöhnlich am Palmsonntag gefeierten Jugendtagen. Einmütig betonten die für die Jugendpastoral Verantwortlichen aus den unterschiedlichsten Kontexten, welch eindrückliches Erlebnis das zwölfte Weltjugendtreffen in Paris im Sommer letzten Jahres für die Beteiligten gewesen sei (vgl. HK, Oktober 1997, 500 ff.). Diskussions- und Klärungsbedarf zeigte sich in den Arbeitsgruppen eher bezüglich der Rück- und Einbindung – der päpstlichen Initiative selbst wie der begeisterten Weltjugendtreffen-Gemeinde – in vorhandene, teilweise eingespielte und bewährte jugendpastorale Konzepte. In den neuen Gemeinschaften und Bewegungen dagegen scheinen die Weltjugendtage meist als wichtiger und neuer Impuls der eigenen Jugendarbeit integriert, erst recht wenn wie etwa bei *Comunione e Liberazione* (Rimini) oder *Emmanuel* (Altötting) Großtreffen für Jugendliche ein fester Bestandteil des Jahres sind.

Die Suche nach glaubwürdigen Zeugen

Eine Schlüsselsituation für den ganzen Kongreß war dabei sicherlich eine ins Plenum geöffnete Podiumsdiskussion, auf der Jugendliche selbst ihr Engagement, aber auch ihre Erwartungen an die Kirche zur Sprache bringen konnten: Eine belgische Medizinstudentin schilderte engagiert, wie sie in ihrer Gemeinschaft *S. Egidio* versucht, ihren Mitstudierenden, als Alternative zu einer grassierenden Spiritualität des New Age, den Weg zur persönlichen Begegnung mit Jesus Christus zu zeigen. Eine Maltesin, zugehörig zur weiblichen Jugend der *Gemeinschaft Christlichen Lebens,* zitierte aus einem Brief ihrer Gruppe an die Kirche: ein eindrückliches Plädoyer, eine fast flehentliche Bitte, zuerst einmal sensibel und offen für die Fragen der Jugendlichen zu werden, sie nicht mit Antworten zuzuschütten und doch darauf zu vertrauen, daß auch aus der Jugend der Kirche der Geist spreche.
Eine Jugendliche aus Sarajevo beschrieb ihre Erfahrungen und die ihrer Altersgenossen aus dem Krieg: Die einen hätten gerade in dieser Zeit, nach der langen „Phase des verschwiegenen Glaubens", zu einem starken persönlichen Glauben gefunden, andere hätten ihn völlig verloren. Die nun für den Aufbau einer neuen Gesellschaft nötige Toleranz und Versöhnungsbereitschaft sei aber nur im Glauben zu finden. Der von der Deutschen Bischofskonferenz delegierte Jugendliche und Vertreter eines deutschen Jugendverbandes mahnte, Jugendpastoral zuerst auch als Dienst am jungen Menschen und seinem Lebensglück zu verstehen, Rekrutierungsabsichten in den Hintergrund zu stellen.
Unabhängig von den verschiedenen kulturellen und zeitgeschichtlichen Kontexten, den völlig unterschiedlichen Lebenssituationen und auch spürbar divergierenden kirchlichen Verortungen, die von Totalidentifikation bis zur Absetzbewegung reicht – in den in vielen Facetten während des Kongresses vorgetragenen Erwartungen der Jugendlichen an Jugendpastoral, an die (Erwachsenen-) Kirche und ihre Leitungen fand sich ein zentrales und gemeinsames Grundmotiv immer wieder: die Suche nach authentischem Zeugnis, wirklichen Zeugen, nach Vorbildern, glaubhaften und glaubwürdigen Begleitern. Unabhängig von eigenen Sympathien gegenüber der Initiative Johannes Pauls II. hatten Beobachter unisono genau an diesem Punkt auch den Erfolg der Weltjugendtreffen, die eigentlich erstaunliche Begeisterung der Jugendlichen zu erklären gesucht: Der alte Papst stellt für sie eben dieses Vorbild, eben diesen Zeugen dar.
„Wichtiger als Bildungsprogramme sind heute glaubwürdige Menschen, überzeugende Gemeinschaften". Das „Zeugnis ohne Wort" erst könne den Prozeß der Evangelisierung in Gang setzen, brachte der Leiter des Jugendpastoralinstitutes der Salesianer Don Boscos, *Martin Lechner,* diesen grundlegend gemeinsamen Ausgangspunkt aller jugendpastoraler Bemühungen auf den Punkt.
Wie allerdings läßt sich auf dieses Grundbedürfnis antworten? Stark vereinfachend und typisierend gesprochen, ließen die Diskussionen in Paderborn *zwei Grundrichtungen* erkennen. Und gerade in der Reaktion auf die Mahnung einiger Jugendlicher, nicht Lehrer sondern Begleiter haben zu wollen, auf ihren Einwand, sie suchten nicht nur nach Antworten, sondern auch das gemeinsame Fragen und Zweifeln in der Kirche, auf das von ihnen eingeforderte Vertrauen in Selbsterziehungsprozesse war in Ansätzen eine Kontroverse zu spüren: Die einen betonen eben die „Antworten", die sie der Jugend schuldeten, die Verpflichtung, Jugendlichen Orientierung zu bieten, die Aufgabe, sie zur Unterscheidung zwischen Gut und Böse zu befähigen, das „Angebot der Wahrheit" und das „der Liebe zu Jesus Christus".
In Nuancen unterschied sich dieser Ansatz von denjenigen, die zunächst die Fragen, die Bedürfnisse und die Probleme der Jugendlichen zu verstehen suchen, die Art und Weise wie sie diese selbst artikulieren. Jugendpastoral müsse daher die Jugendlichen in ihren unterschiedlichen Lebenssituationen und -kontexten aufsuchen, den je eigenen Ausgangspunkt jedes einzelnen Jugendlichen wahrnehmen, respektieren und anerkennen, betonte dazu *Liliana Stefani* bei ihrer Vorstellung des jugendpastoralen Konzeptes der Katholischen Aktion Italiens. Eine solchermaßen differenzierte und differenzierende Pastoral bräuchte deshalb nicht überspezialisiert sein. Mit der Aufmerksamkeit für alle Dimensionen des jugendlichen Lebens lasse sich besonders aber auch verhindern, daß Jugendliche aus der Komplexität ihres Alltags in kirchliche Gruppen und ein religiöses Leben fliehen. Die spanische Pädagogin und Angehörige des Laieninstitutes der „Theresianischen Gemeinschaft" *Aránzazu Aguado* schloß ihren Kata-

log fundamentaler Kriterien und Aspekte einer christlichen Jugendpädagogik mit der Mahnung zu einer „inklusiven Pädagogik“: einer Erziehung, die jede Person und ihre ganze Persönlichkeit einschließt, eine Pädagogik, die nicht nur, wie so oft, durch den Ausschluß bestimmter Gruppen von Jugendlichen und deren Lebensumfeldes funktioniere.
Offenkundig wurde auf dem Kongreß in jedem Fall, wie schwer es ist, über Mentalitäten, kulturelle und spirituelle Prägungen überhaupt erst eine gemeinsame Sprache zu finden, um gemeinsame oder auch trennende Vorstellungen über den kirchlichen Dienst an der Jugend artikulieren zu können.
In einer Bilanz des Europäischen Kongresses betonte Monsignore Boccardo nicht nur eine spürbare Entwicklung seit dem ersten Treffen: Immer mehr nähme der Respekt und die Offenheit untereinander zu, wandelten sich die Konfrontation zwischen unterschiedlichen Traditionen, Konzepten und Zielrichtungen innerhalb der europäischen Jugendpastoral zu einem fruchtbaren Austausch, einer wechselseitigen Bereicherung. Das gelte besonders dort, wo die eine Seite erkenne, daß sie in den zurückliegenden Jahren die spirituelle und geistliche Dimension ihrer Jugendarbeit vernachlässigt habe, die andere Seite aber ebenso die gesellschaftliche und politische Aufgabe und Präsenz wertzuschätzen lerne. Für den Leiter der afj, Paul Hüster, bestätigten der Kongreß, die Diskussionen und Auseinandersetzungen, daß eine „versöhnte Verschiedenheit“ innerhalb der Jugendpastoral nicht nur möglich, sondern auch anzustreben ist.

Alexander Foitzik

Modernisierung mit Hindernissen

Frankreichs linke Mehrheit auf der Suche nach dem „dritten Weg“

Anderthalb Jahre ist es her, daß bei vorgezogenen Parlamentswahlen in Frankreich die Linke die Mehrheit in der Nationalversammlung zurückeroberte. Die Gewichte zwischen Präsident und Ministerpräsident haben sich unterdessen zugunsten des letzteren verschoben. Lionel Jospin genießt ein hohes Ansehen, auch wenn die wichtigsten Probleme des Landes ungelöst bleiben.

Während sich in Deutschland nach dem 27. September eine rot-grüne Koalition zusammenfindet und erst noch die politischen Weichen auf Zukunft gestellt werden müssen (vgl. ds. Heft, 552), hat die linke Parlamentsmehrheit in Frankreich den „honey-moon“ ihres politischen Neuanfangs langsam hinter sich. Was unterscheidet die gegenwärtige Regierung von ihrer gaullistischen Vorgängerin unter *Alain Juppé*? Um ein Wort des SPD-Kanzlerkandidaten *Gerhard Schröder* aufzunehmen: Auch Jospin kommt nicht mit dem Gestus daher, er würde alles anders machen. Ob er es tatsächlich besser macht, muß sich in manchen Punkten erst noch zeigen.

Die Bäume der Regierung Jospin wachsen nicht in den Himmel

Jospins erste sozial- und ausländerpolitische Maßnahmen waren vorsichtige Hinweise für ein Umsteuern in Richtung auf mehr Sensibilität für die Schwachen der Gesellschaft. Innerhalb des europäischen Einigungsprozesses setzte er sich für eine größere Aufmerksamkeit für die Sozialverträglichkeit der anstehenden Veränderungen ein.
Jospin verkörpert eine sich betont realistisch gebende Variante sozialdemokratischer Politikansätze – auch wenn man ihm mehr sozialdemokratischen Stallgeruch nachsagt als seinem britischen Amtskollegen und Modernisierer *Tony Blair*. Ob der eingeschlagene Weg tatsächlich die Bezeichnung als „dritten Weg“ verdient? Die alles in allem relativ freundlich gestimmten Wirtschaftsdaten verdecken zur Zeit manche Problemzonen.
Über den Mangel an Spannungen innerhalb der Gesellschaft jedenfalls kann sich auch eine Regierung Jospin nicht beklagen. Die „sans emplois“ (Arbeitslose), „sans domicile fixe“ (Obdachlose) und „sans papiers“ (Einwanderer ohne Aufenthaltsstatus) machten in den vergangenen Monaten wiederholt auf zum Teil äußerst öffentlichkeitswirksame Weise auf ihre schwierige Lage aufmerksam und setzten so die französische Regierung erheblich unter Druck. Die Air-France-Piloten zögerten nicht, ihre quasimonopolistische Stellung ausgerechnet im Vorfeld der Fußballweltmeisterschaft auszunutzen, um den eigenen Forderungen Nachdruck zu verleihen. Eisenbahner wollten da in den letzten Wochen nicht nachstehen. Die Schüler folgten.
Wenn jedoch die Bäume der Regierung Jospin auch nicht in den Himmel wachsen – große Sorge braucht sich die Regierungsmehrheit derzeit nicht zu machen. Zu den verläßlichsten Daten im politischen Betrieb unseres westlichen Nachbarlandes gehört eine kaum mehr zu überbietende Zerrissenheit der politischen Rechten. Solange diese dermaßen mit sich selbst beschäftigt ist, wie sie dies in den zurückliegenden anderthalb Jahren seit den letzten Parla-

mentswahlen war, dürfte sie selbst bei Sympathisanten und Anhängern im Rufe stehen, schlicht nicht handlungsfähig zu sein.
Es fängt damit an, daß Frankreichs gaullistischer Präsident *Jacques Chirac* eigentlich bis heute hinter dringend benötigten Erfolgen hinterherläuft. Zu den für die bürgerliche Rechte verhängnisvollsten Entscheidungen gehörte die überraschende Parlamentsauflösung im Frühjahr 1997. Nachdem sich die rechtsbürgerliche Regierung unter Alain Juppé, nicht zuletzt bedingt durch den anstehenden europäischen Integrationsprozeß, durch ihren rigiden Sparkurs selbst isoliert hatte, entschied sich der Wähler für eine Parlamentsmehrheit, von der er sich mehr Sensibilität für die dramatischen sozialen Konflikte des Landes erwartete.
Was Chirac eine sichere Ausgangsposition für die weitere Bewerkstelligung verschiedener sozial- und europapolitischer Vorhaben bringen sollte, wurde zum Beginn einer nachhaltigen Erschütterung der gesamten Arbeit der politischen Rechten. Aus einer erdrückenden bürgerlichen Mehrheit, die aus den Wahlen von 1993 hervorgegangen war, wurde eine solide arbeitsfähige linke Mehrheit bei der Wahl zur Nationalversammlung Ende Mai, Anfang Juni 1997. An die Spitze der Regierung trat der Vorsitzende der Sozialistischen Partei, *Lionel Jospin*, ein Protestant, dem trotz Niederlage gegen Chirac bei den Präsidentschaftswahlen von 1995 ein so durchaus nicht erwarteter Achtungserfolg gelungen war.

Mit Jospin ist gegenwärtig in Frankreich jemand an den Schalthebeln der Macht, dem gerade nicht der Stallgeruch der „politique politicienne" anhaftet, von der sich die Stimmbürger seit geraumer Zeit angewidert abwenden. Jospin gehört zwar dazu – und ist doch nicht einer von ihnen. Was anderen zum Nachteil gereichen würde, seine Sprödigkeit, wird ihm positiv zugerechnet. In den Augen der Bürger ist die „ehrliche Haut" Jospin ein gern gesehener Kontrast zu jener Politikerschicht, die – gerade auch im Umfeld von Chirac bleibt dies ein Dauerthema – mit ihrem privaten wie parteipolitischen Finanzgebaren in die Netze der Justiz geraten war.

Die „cohabitation" hat ihren Schrecken verloren

Was zu Zeiten von Präsident Mitterrand noch als Fehler im System der Fünften Republik galt, nämlich, daß Präsident und Parlamentsmehrheit aus unterschiedlichen politischen Lagern stammen, die viel beschworene „cohabitation" also, hielt den Wähler jedenfalls 1997 überhaupt nicht ab, einem gaullistischen Präsidenten eine linke Parlamentsmehrheit entgegenzustellen.
Im Gegenteil. Die „cohabitation" scheint geradezu populär geworden zu sein. Solange man sich noch nicht entschließen konnte, die Amtszeit des Präsidenten von heute sieben Jahren zu reduzieren – was seit langem verlangt wird –, solange wirkt die cohabitation wie ein pragmatisches Gegengewicht zum nicht sehr geliebten Präsidenten. Im Vergleich zur Ära Mitterrand besitzt heute das Palais Matignon, der Sitz des Premierministers, jedenfall im Verhältnis zum Elysée, dem Sitz des Staatspräsidenten, höheres Gewicht.
Präsident Chirac muß einige Anstrengungen unternehmen, um das Gesetz des Handelns nicht gänzlich an andere zu verlieren. Im Gefolge der durch den Sieg bei der Fußballweltmeisterschaft im eigenen Land ausgelösten Optimismuswelle (vgl. HK, August 1998, 384f.) versuchte er daher erneut, sich als „Einer" wenigstens innerhalb seines politischen Lagers zu profilieren. Mit mäßigem Erfolg.

Nicht nur, daß man auf der Rechten durch Affären aller Art angeschlagen ist – kaum einer traut mehr dem anderen über den Weg. Tiefe Zerwürfnisse innerhalb und zwischen den Parteien der Rechten haben sich in den vergangenen Monaten entlang der Frage aufgetan, wie man es mit dem Front National eines *Jean-Marie Le Pen* hält. Die Frage entzündete sich diesmal an der Bereitschaft von Politikern aus dem bürgerlichen Lager, sich von Vertretern des rechtsextremen Front National zu Präsidenten von Regionalparlamenten mitwählen zu lassen.
Nicht als wäre dies zum erstenmal so geschehen: Aber die Haltung zum Front National nimmt in der gegenwärtigen Lage von Staat und Gesellschaft eine zentrale Rolle ein. Nicht nur die höchsten Vertreter der wichtigsten Kirchen und Religionsgemeinschaften Frankreichs haben hier deutliche Worte gefunden, sondern kein geringerer als Präsident Chirac selbst. Die Folge waren Parteiausschlüsse für solche, die sich trotzdem gegen den erklärten Willen ihrer Parteioberen, von Mandatsträgern des Front National mitwählen lassen wollten. Betroffen waren hiervon nicht nur politische Hinterbänkler.

Damit wurden die Oppositionsparteien auf ungewöhnlich drastische Weise auf ihre seit langem bekannten Zerwürfnisse, Empfindlichkeiten und Interessen zurückgeworfen. Die oft wiederholte Ausgrenzung des Front National aus dem Spektrum derjenigen Parteien, die zu den im Prinzip akzeptablen demokratischen Parteien zu zählen sind, forderte nun Konsequenzen. Angesichts der Stimmenverhältnisse kommt dem Front National vielerorts eine Schlüsselstellung bei der Bildung von regierungsfähigen Mehrheiten zu.
Auch wenn das Wählerpotential des Front National nicht ausschließlich der (extremen) Rechten zuzurechnen ist – für die bürgerlichen Parteien geht es hierbei um die Frage, wie sie die Mehrheitsfähigkeit auf absehbare Zeit je wiedergewinnen wollen, wenn sie sich prinzipiell einer Zusammenarbeit mit dem Front National verschließen.
In Momenten wie diesen treten im übrigen die Eigenheiten des französischen Parteiensystems stärker denn je zutage. Im Gegensatz etwa zur gegenwärtig führenden Regierungspartei PS, der Sozialistischen Partei, gibt es auf der Rechten ein Sammelsurium unterschiedlicher Parteien, die in einem schwierigen Gleichgewicht zueinander gehalten sein wollen. Dem noch vergleichsweise kompakten gaullistischen Rassemblement pour la République (RPR), dem auch Chirac entstammt, steht die liberalkonservative Union pour la Démocratie Française (UDF) gegenüber, ein Aktionsbündnis

verschiedener Kleinparteien der bürgerlichen Mitte: Zentristen, Republikaner und andere.
Auch selbst wenn man es in Frankreich gewöhnt ist, Parteien und Parteienbündnisse nach je wechselnden strategischen Bedürfnissen und – nicht zuletzt – persönlichen Ambitionen ihrer Spitzenleute folgend, zurechtzuschneidern: Die überhastet zusammengeschusterte „Alliance pour la France" scheint noch keine sonderlich befriedende Wirkung zu entfalten, sondern sich eher im undurchsichtigen Gestrüpp der Profilierungsbedürfnisse einzelner und deren Strategieüberlegungen zu verheddern.

Zwischen Ehe und Konkubinat

Seit langem ist in Frankreich Modernisierung angesagt, wobei der Wunsch danach, daß vieles anders werden muß, zuweilen größer ist als die Fähigkeit, ihm auch Taten folgen zu lassen. Zu den Themen, an denen sich in den vergangenen Monaten das Thema Wandel am deutlichsten ablesen läßt, gehört das, was man jenseits des Rheins hinter der Abkürzung PACS versteckte, der „pacte civil de solidarité".

Hinter dieser umständlichen Bezeichnung verbirgt sich nichts anderes als der Versuch, die Gesetzeslücken bezüglich der *nichtehelichen Lebensverhältnisse* zu schließen. Das Gesetzesvorhaben ist der vorläufige Schlußpunkt einer bereits über Jahre sich erstreckenden Diskussion. Was zunächst nur auf homosexuelle Paare zielte, weitete sich in der Zwischenzeit aus auf heterosexuelle wie homosexuelle nichteheliche Lebensgemeinschaften. Dabei herausgekommen ist eine Art Zwischeninstitution zwischen Ehe und Konkubinat, die einen begrenzten rechtlichen Schutz bieten soll.
Der Anfang Oktober in der Nationalversammlung eingebrachte Gesetzentwurf sah unter anderem eine gemeinsame Versteuerung des Einkommens, Begünstigungen im Zusammenhang mit der Übernahme von Erbschaften und Mietwohnungen vor. Man war bemüht, Unterschiede zur Ehe zu wahren: So soll etwa die Registrierung der Paare über die Präfekturen, nicht in den Rathäusern erfolgen.

Das gesamte Gesetzesvorhaben führte zu einer hitzigen Debatte im Lande. Wenn auch mit unterschiedlichen Begründungen sprach sich die bürgerliche Opposition gegen das Gesetzesvorhaben aus. Den an der Regierung beteiligten Kommunisten und Grünen geht der Entwurf nicht weit genug. Mancher Abgeordnete auch der Regierungsmehrheit mußte sich von den Bürgern seines Wahlbezirkes einiges Unverständnis über den Gesetzentwurf anhören. Auch der designierte Ministerpräsident Jospin galt zunächst nicht als Freund eines solchen Gesetzesvorhabens. Selbst unter denjenigen, die in den Genuß dieses Gesetzes kommen könnten, wenn sie es denn wollten, waren die Meinungen durchaus geteilt.
Das parlamentarische Schicksal des Gesetzesvorhabens zeugt von der emotionalisierten Stimmung, mit der es insgesamt in der französischen Öffentlichkeit verfolgt wurde. Anfang Oktober scheiterte es bei der ersten Abstimmung in der Nationalversammlung. Viele Abgeordnete der Regierungskoalition waren der Abstimmung ferngeblieben. Wen wundert's, daß die Rechte Morgenluft witterte? Sollte eine vereinte Rechte die Linke vielleicht doch schlagen können? Im November will die Regierung einen weiteren Versuch unternehmen, mit ihrem Gesetzesentwurf die erste parlamentarische Hürde zu nehmen.
Die katholische Kirche gehörte zu den Kräften im Lande, von denen der entschiedenste Widerstand gegen den Entwurf ausging. Der Ständige Rat der Bischofskonferenz sprach in einer an Deutlichkeit nicht zu überbietenden Stellungnahme von einem „unnützen und gefährlichen" Gesetzentwurf. Nach Ansicht der Bischöfe enthält das geltende Recht ausreichende Möglichkeiten, den sozialen und wirtschaftlichen Bedürfnissen derjenigen gerecht zu werden, die „nicht heiraten wollen oder können". Mit dem Gesetzentwurf laufe man Gefahr, die Bedeutung von Ehe und Familie weiter zu verringern.

Die Bischöfe sehen durchaus, daß mit dem Gesetz offiziell keine zweite Form von Ehe eingeführt und die Institution der Ehe nicht beschädigt werden solle. In den Gesetzentwurf würden die „meisten Rechte der Ehe" aufgenommen – freilich aber ohne die entsprechenden Verpflichtungen. Damit werde die Ehe letztlich überflüssig. Dem hinter dem Gesetzentwurf stehenden prinzipiellen Anliegen verschließen sich die Bischöfe bewußt nicht. Für unzumutbare Lebensbedingungen ließen sich jedoch angemessene Lösungen finden.
Die Bischöfe wenden sich auch gegen das ursprüngliche Anliegen, das mit dem Gesetzesvorhaben verbunden wurde: Der Einführung einer Art Heirat von Homosexuellen und dem damit verbundenen Adoptionsrecht für ein Homosexuellen-Paar. Ihr Unverständnis äußerten sie gerade mit dem Verweis auf die allseits beschworene Notwendigkeit, Jugendliche in ein Familienleben einzubinden. Es stelle einen eklatanten Widerspruch dar, einerseits Eltern an ihre soziale Aufgabe Kindern und Jugendlichen gegenüber zu erinnern und zugleich das „soziale Bild von Ehe und Familie zu schwächen".

Folgen die Katholiken ihren Bischöfen bei deren Protest?

Die Diskussion über die Einführung eines neuen rechtlichen Status nichtehelicher Lebensgemeinschaften, unbeschadet ihrer jeweiligen sexuellen Präferenz, wurde für die Regierung Jospin zu einem Schlüsselprojekt auf dem Weg zu dem, was man gerne die Modernisierung der französischen Gesellschaft nennt.
Unabhängig davon, wie das weitere Schicksal dieses Gesetzesvorhabens in den nächsten Wochen aussieht: Ein Kommentar der katholischen Tageszeitung „La Croix" läßt erahnen, daß dies erst der Beginn einer weiteren tiefgehenden Selbstreflexion der französischen Gesellschaft ist. Den PACS bewertete ein Leitartikler als ein Zeichen dafür, daß die Gesellschaft zunehmend darauf verzichte, deutliche Prä-

ferenzen auf dem Gebiet der Lebensformen zum Ausdruck zu bringen: Indem die Gesellschaft es ablehne, die Zukunft zu gestalten, und nur auf Wünsche des Augenblicks reagiere, „organisiert sie ihre eigene symbolische und praktische Destrukturierung" (La Croix, 8.10.98).
Aber auch dieses darf in dem Zusammenhang nicht übersehen werden: Die französische Bevölkerung scheint den Bischöfen beim Thema PACS nicht zu folgen. Nach einer von der katholischen Wochenzeitschrift „La Vie" veröffentlichten Umfrage erklärten sich 53 Prozent der nach repräsentativen Kriterien ausgewählten und befragten Personen mit dem Nein der Bischöfe zur rechtlichen Anerkennung nichtehelicher Lebensgemeinschaften „überhaupt nicht" oder „überwiegend nicht" einverstanden. Die Hälfte der Befragten sprachen den Bischöfen zudem das Recht ab, sich in dieser Frage überhaupt einzumischen. Lediglich 34 Prozent unterstützten dagegen ganz oder überwiegend die Ansicht der Bischöfe.

Wie stark ist das Band zwischen Bischof und Bistum?

Die Auseinandersetzung um die nichtehelichen Lebensgemeinschaften und die rege kirchliche Beteiligung an ihr sind momentan jedoch wenig typisch für die Lage der Kirche in Frankreich. In den letzten Monaten war diese relativ stark mit sich selbst beschäftigt. Vor allem deshalb, weil zahlreiche Bischofssitze in den vergangenen Monaten den Inhaber wechselten, ein Revirement, wie man es in dieser Breite nicht oft erlebt. Mehrere Bischöfe verstarben im Amt: Kardinal *Jean Balland*, Erzbischof von Lyon, Bischof *Michel Moutel* von Nevers und Bischof *René Picardet* von Orléans.
Mit der großen Zahl an neuen Ernennungen zeichnet sich ein Generationenwechsel ab: Der jüngste unter den Neuernannten, der neue Bischof von Moulins, gehört dem Jahrgang 1950 an. Unter den Neubesetzungen fiel auf, daß bei einer Reihe von vakanten Bischofssitzen Bischöfe von anderen Bischofssitzen lediglich „transferiert" wurden, ohne daß damit Wechsel (und Aufstiege) auf Erzbischofssitze verbunden waren: So wurde der bisherige Bischof von Soisson Bischof von Créteil, der Bischof von Viviers wechselte auf den Bischofssitz nach Nizza, der bisherige Bischof von Nancy und Toul wurde Ordinarius in Arras und der Bischof von Troyes ist seit dem Sommer Bischof von Orléans.

In zwei prominenten Fällen handelte es sich obendrein um Bischöfe, die in ihrem bisherigen Bistum nur kurze Zeit waren, jeweils drei Jahre. Der bisherige Erzbischof von Aix-en-Provence und – seit 1996 – Vorsitzender der Französischen Bischofskonferenz, *Louis-Marie Billé*, wurde neuer Erzbischof von Lyon, und damit mit dem alten Titel des „Primas Galliae" versehener ranghöchster französischer Bischof. Und der Erzbischof von Reims, *Gérard Defois*, wechselte – ein ungewöhnlicher Schritt – nach Lille, einem Suffragan-Bistum, als „Erzbischof-Bischof" und wurde dort Nachfolger

Neuerscheinungen

Ulrike Hörster-Philipps
Joseph Wirth 1879-1956
Eine politische Biographie
1998. 938+X Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 185,-/öS 1.351,-/sFr 164,80 ISBN 3-506-79987-2

Albrecht Langner
Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert
Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene
1998. 778 Seiten, Festeinband,
DM 128,-/öS 934,-/sFr 114,- ISBN 3-506-75111-5

Konrad Repgen
Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede
Studien und Quellen
Hrsg. von *Franz Bosbach* und *Christoph Kampmann*
1998. XXII+889 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 178,-/öS 1.299,-/sFr 158,50 ISBN 3-506-73382-6

Gunda Brüske
Anruf der Freiheit
Anthropologie bei Romano Guardini
1998. 336 Seiten, kart.,
DM 88,-/öS 642,-/sFr 78,50 ISBN 3-506-71805-3

Joseph Görres:
Gesammelte Schriften
Bd. XVII: Schriften zum Kölner Ereignis 1: Athanasius
bearbeitet von *Heinz Hürten*
1998. XX+187 Seiten, geb.,
DM 68,-/öS 496,-/sFr 60,80 ISBN 3-506-73517-9

Dirk Schlochtermeyer
Bistumschroniken des Hochmittelalters
Die politische Instrumentalisierung von Geschichtsschreibung
1998. 222 Seiten, Festeinband,
DM 68,-/öS 496,-/sFr 60,80 ISBN 3-506-77898-6

Basil Studer
Schola christiana
Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon
1998. XIV+335 Seiten, Festeinband,
DM 88,-/öS 642,-/sFr 78,50 ISBN 3-506-78758-6

Thomas Schieder
Weltabenteuer Gottes
Die Gottesfrage bei Hans Jonas
1998. 291 Seiten, kart.,
DM 78,-/öS 569,-/sFr 69,50 ISBN 3-506-70198-3

Schöningh
Postfach 2540 • D-33055 Paderborn

von Bischof *Jean Vilnet*, einem früheren Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz.
Erzbischof Billé konnte sich in dem Zusammenhang einer kritischen Anmerkung über die vatikanische Ernennungspolitik nicht enthalten: In einem Zeitungsinterview gab er zu bedenken, daß „das sakramentale Band eines Bischofs an seine Diözese sehr stark" sei und eine „bestimmte Dauerhaftigkeit" voraussetze. „Den Episkopat wird man nicht nur einfach neu zusammenstellen können. Man muß ihn erneuern" (La Croix, 4.9.98).
Erneuern müssen sich in Frankreich nicht nur Staat und Gesellschaft. Anstöße für die Erneuerung der Kirche gaben der Brief der Bischöfe an die Katholiken (vgl. HK, Juni 1997, 283 ff.) und die überraschenden Erfahrungen bei den Weltjugendtagen vor gut einem Jahr (vgl. HK, Oktober 1997, 500 ff.). Wenn sich die Bischöfe bei ihrer Vollversammlung in Lourdes vor einem Jahr mit der missionarischen Dimension des Glaubens und dem Verhältnis von Christen und Muslimen beschäftigten, dann geht es auch in jedem dieser Themen um das Bemühen um ein erneuertes, verändertes Verständnis der Präsenz von Glauben, Kirche und Christentum unter heutigen Bedingungen.
Ob es um die Anerkennung nichtehelicher Lebensformen und eine humane, aber auch bezahlbare Sozialpolitik geht, um die Suche nach einer nationalen Rolle zwischen der kleinen Weltmacht von gestern und der Integration in ein Europa der Vaterländer oder um die Veränderungen der religiös-kirchlichen Landschaft – Frankreich weiß darum, daß am Wandel kein Weg vorbeiführt. Der Weg dorthin wird jedoch allenfalls tastend gegangen. *Klaus Nientiedt*

Jenseits der Arbeitsgesellschaft?

Sozialethische Maßstäbe für eine Zeit des Umbruchs

Das Problem der Massenarbeitslosigkeit stand im Mittelpunkt des Bundestagswahlkampfs 1998. Darüber hinaus kreist die gesellschaftlich-politische Diskussion seit längerem um die Frage, wie sich die moderne Arbeitsgesellschaft weiterentwickelt. Ein wissenschaftliches Symposium in München bemühte sich um Antworten.

Arbeit ist für den Menschen nicht nur das wichtigste Mittel der individuellen Existenzsicherung, sondern auch für sein Selbstverständnis und seine gesellschaftliche Anerkennung von großer Bedeutung. Arbeit ist damit wesentlicher Bestandteil eines sinnvollen Lebensvollzuges. Die anhaltend hohe Massenarbeitslosigkeit deutet darauf hin, daß sich die traditionelle *Arbeitsgesellschaft* in den Industrieländern in einem tiefem Umbruch befindet. Aber auch in den Entwicklungsländern im Süden und den Transformationsländern im Osten stellen Arbeitslosigkeit und die damit verbundene Armut die zentrale wirtschaftliche und soziale Herausforderung dar.
Für die betroffenen Menschen bedeutet Arbeitslosigkeit einen Sinnentzug und eine Verminderung ihrer Lebensqualität. Das traditionelle Konzept, Arbeitslosigkeit vor allem durch wirtschaftliches Wachstum zu bekämpfen, erweist sich immer mehr als unzureichend, wie das Phänomen des „jobless growth" zeigt. Zudem ist ein wachstumsorientiertes Lösungsmodell nicht weltweit übertragbar, weil der damit verbundene Ressourcenverbrauch die natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen zerstören würde.
Daher ist auch im Hinblick auf die globale Dimension der Arbeitslosigkeit nach neuen Wegen zu suchen, wie die gesellschaftliche Zuordnung und Verteilung von Arbeit gestaltet werden kann. Welcher Begriff von Arbeit ist einer solchen Neuorientierung zugrundezulegen? Welche anthropologischen und sozialethischen Maßstäbe müssen dabei berücksichtigt werden, und welche politischen Handlungsperspektiven ergeben sich daraus? Das Forschungs- und Studienprojekt der Rottendorf-Stiftung an der Hochschule für Philosophie in München hat sich auf dem wissenschaftlichen Symposion „Arbeit im Umbruch: Sozialethische Maßstäbe für die Arbeitswelt von morgen" am 26./27. Juni 1998 mit diesen Fragen befaßt und im interdisziplinären Gespräch nach möglichen Antworten gesucht.

Worin liegt der Sinn des menschlichen Tätigseins?

Gerd Haeffner (Professor für Philosophische Anthropologie, München) skizzierte einige grundlegende Elemente einer Anthropologie der Arbeit. Ausgangspunkt seiner „anthropologischen Besinnung" bildete die Erarbeitung einer Definition von Arbeit, da das Wort „Arbeit" inklusiv der verschiedenen Abwandlungen sehr vielfältig verwendet wird. Das Subjekt der Aussagen philosophischer Anthropologie ist der einzelne Mensch, so daß die „menschliche Tätigkeit" die Basis eines solches Begriffes darstellt, den Haeffner folgendermaßen einführte: „Eine regelmäßig in sehr ähnlicher Weise vollzogene, oft mühevolle menschliche Tätigkeit, die einen beträchtlichen Teil der aktivitätsfähigen Lebenszeit

ausfüllt und die primär um eines ihr äußeren Zweckes willen getan werden muß". Die so bestimmte Arbeit umfaßt sowohl die Erwerbsarbeit als auch die verschiedensten Formen der Nichterwerbsarbeit wie Haus- oder Erziehungsarbeit und kann von Weisen des Untätigseins sowie von anderen Formen menschlicher Tätigkeiten wie der Muße unterschieden werden.

Die Lebenskonzepte des Menschen waren schon immer eng mit der Wertung der verschiedenen menschlichen Tätigkeiten verbunden. So diente nach Aristoteles das Herstellen (poiesis) den Sklaven und niederen Freien zum notwendigen Lebenserwerb, während das ethisch-politische Handeln in der Öffentlichkeit (praxis) und das wissenschaftliche Erkennen (theoria) seinen Sinn in sich selbst trugen und dem freien Mann vorbehalten blieben. Andere antike Philosophen, die dem Adel verbunden waren, konzipierten das Leben von der Muße her, was mit einer Mißachtung der Arbeit verbunden war.
In der „Arbeitsgesellschaft" modernen Zuschnitts ist die Verteilung gesellschaftlicher Güter, gesellschaftlichen Ansehens und des individuellen Selbstwertgefühls vorwiegend an die Erwerbsarbeit geknüpft. Aus der Tatsache, daß „die Arbeit Halt verleiht, indem sie die Zeit gliedert, dem Dasein jeweils Ziele und damit Sinn gibt", läßt sich ein objektives menschliches Bedürfnis nach Arbeit ableiten. Da menschliche Freiheit in ihrem vollen Umfang erst durch die Fähigkeit erreicht wird, die eigene Umwelt zu gestalten und sich damit selbst zu verwirklichen, gehört Arbeit (auch) ganz maßgeblich zum Wesen des Menschen.

Neue Chancen für eine Humanisierung der Arbeit

Karl Marx stellt den Aspekt „der Tätigkeit des Menschen als Erfinder" in das Zentrum seiner Wertung von Arbeit und verbindet damit die Hoffnung, daß der Mensch die Natur zur Menschenwelt „humanisiert", wenn er sich selbst realisiert. Dieses „Ideal der Selbstherstellung des Menschen durch den technischen Umbau der Natur", dessen Wurzeln sich bis in die Antike zurückverfolgen lassen, hat sich jedoch in der Moderne verselbständigt „zu einem immer gigantischeren und verzehrenden Wettlauf". Die Arbeit hat nicht die erhoffte „Erlösung aus der Knechtschaft" gebracht, im Gegenteil desorientiert der hohe Rationalisierungs- und Flexibilisierungsdruck der Arbeit „auf lange Sicht jedes Handeln, löst Bindungen von Vertrauen und Verpflichtungen und untergräbt die wichtigsten Elemente der Selbstachtung", wie es *Richard Sennett* in seinem aktuellen Buch „Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus" formuliert.
Mit der Vita activa, die von Heideggers Distanzierung zur Marxschen Arbeitsdeutung beeinflußt ist, setzt *Hannah Arendt* einen Gegenpol zu der einseitigen Betonung der Arbeit in der modernen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Bereits die benediktinische Regel des „ora et labora" enthält Elemente der Arbeit und der Muße und drückt damit aus, daß beide nicht als Gegensatz zu verstehen sind. Dieses Konzept gibt eine Ahnung davon, an welchen Existenzdimensionen der Mensch partizipiert und was für ein gelungenes Leben in eine sinnvolle Balance zu bringen ist. Wenn man, so Haeffner, „die durch die Arbeitsbelastung früher vernachlässigten Lebensbereiche" neu entdeckt und den gesellschaftlichen Wert der nicht-erwerbstätigen Arbeit wie Haus- und Erziehungsarbeit anerkennt und dementsprechend entlohnt, kann der Umbruch der Arbeitswelt neue Chancen für eine „Humanisierung" der Arbeit eröffnen. Dazu gelte es vor allem auch, „den inneren Wert des schlichten ‚Daseins' neu zu lernen".

Angesichts der anhaltenden Massenarbeitslosigkeit und der Diskussion um das drohende Ende der Arbeitsgesellschaft hält es auch *Dietmar Mieth* (Professor für Theologische Ethik, Tübingen) für dringend geboten, bei der Suche nach möglichen Auswegen aus der Arbeitskrise die Frage nach dem Sinn menschlichen Tätigseins in das Zentrum zu stellen. Nicht nur die Besorgung der Mittel zur Existenzerhaltung, sondern auch die anderen menschlichen Grundbedürfnisse – das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung, das Bedürfnis nach persönlichen Beziehungen sowie das Bedürfnis nach Sinn – suchen, in den verschiedenen Formen menschlicher Tätigkeit Erfüllung zu finden. Ein Blick auf biblische Schöpfungsüberlegungen verdeutlicht, daß die mühevolle Arbeit, die der Mensch zur Sicherung seiner Existenz erbringen muß, Teil der „Begrenztheit des Geschaffenen" darstellt und „unter dem Fluch der Sünde" steht.
Ebenbild Gottes ist der Mensch nicht als Arbeiter, der „im Schweiße seines Angesichtes" das Notwendige besorgen muß, sondern im schöpferischen Wirken in der Welt gibt er seinem Leben Sinn. Dadurch verwirklicht er sich selbst und vollzieht so die Gottesebenbildlichkeit. Ausgehend von dieser Deutung entwickelte Mieth ein ebenso weitgespanntes wie miteinander verzahntes ethisches *Kriteriengefüge*, um damit mögliche Lösungen bewerten und den Umbruch der Arbeit in einer sozialen und umweltverträglichen Weise gestalten zu können.

In der katholischen Soziallehre werden im Zusammenhang mit der Arbeit vor allem zwei Prinzipien besonders herausgestellt, das *Personprinzip*, welches den Vorrang der Arbeit vor anderen ökonomischen Faktoren wie dem Kapital betont, sowie das *Solidaritätsprinzip,* welches die „Option für das beschädigte Leben" bzw. die „Option für die Armen" einschließt. Der „Vorrang der Arbeit" umfaßt zugleich das Arbeiten und das Wirken und ist in dem Sinne zu interpretieren, daß „die Definitionsmacht des Kapitalverwertungsprozesses für Investitionen und technologische Vorgänge zugunsten der Menschenwürde in der Tätigkeit eingeschränkt werden muß".
Die Option für die Benachteiligten läßt sich durch das sogenannte Differenzprinzip umsetzen, welches der liberale Gesellschaftsphilosoph *John Rawls* im Rahmen seiner Theorie der Gerechtigkeit entwickelt hat. Danach muß die Zunahme

des gesellschaftlichen Wohlstands vor allem den bisher am schlechtesten Gestellten zugute kommen. Das Kriterium der Subsidiarität beinhaltet den prinzipiellen Vorrang des einzelnen vor der Gemeinschaft und stellt damit ein Hilfsprinzip sowohl für die Solidarität als auch für die Personalität dar. Danach hat die Konsolidarität der Betroffenen Vorrang und im Bedarfsfall muß die Prosolidarität der Gesellschaft hinzutreten.
Um künftigen Generationen die Lebensgrundlage zu sichern, muß das Kriterium der Ökologieverträglichkeit diese klassischen Prinzipien der Soziallehre ergänzen. Bei der derzeitigen gesellschaftlichen Organisation von Arbeit wird die Partizipation an der Gesellschaft und die Möglichkeit, sich seine eigene Subsistenz selbst mitverdanken zu dürfen, vor allem durch die Teilhabe an den Arbeitsprozessen gesteuert. Aus dem Grundrecht auf Selbstverwirklichung läßt sich daher ein moralisches Recht auf Arbeit ableiten.

Eine neue Form von Tätigkeitsgesellschaft?

Aufgrund der Zweideutigkeit der Arbeit, welche einerseits derzeit die Voraussetzung für die Teilhabe an der Gesellschaft darstellt, andererseits aber auch immer mehr den Sinn menschlicher Tätigkeit verfehlt, weil durch erhöhten Leistungs- und Flexibilisierungsdruck die Wirkelemente entfallen, plädierte Mieth dafür, bei der Lösung der aktuellen Probleme eine Doppelstrategie zu verfolgen. In einer kurzfristigen Perspektive sollte unter gegenwärtigen Bedingungen gehandelt werden. Dies bedeutet, möglichst viel humane Erwerbsarbeitsplätze zu schaffen und eine gerechte Verteilung von Erwerbsarbeit anzustreben. Im Hinblick auf die globale Dimension der Arbeitslosigkeit kann man jedoch nicht dauerhaft auf dieses Arbeitsplatzmodell bauen. Daher sollte gleichzeitig in einer weitergreifenden Strategie der Übergang in eine *neue Form von Tätigkeitsgesellschaft* eingeschlagen werden, in der nicht mehr alles über das Modell der Erwerbsarbeit gesteuert wird.
Alle Menschen müssen die Möglichkeiten haben, ihr Existenzminimum zu sichern und Subjekte ihrer eigenen Lebensführung sein zu können. Dies würde die Chance zu einer neuen Zeiteinteilung des Alltags eröffnen und die Möglichkeit bieten, Arbeit als eine Form menschlicher Tätigkeit im Wechsel mit Beziehungs-, Weiterbildungs- und Regenerationszeiten in die Lebenszeit zu integrieren. Als Gegengewicht gegen ein unreflektiertes Fortschrittsparadigma, das davon ausgeht, alle möglichen Folgeprobleme auch lösen zu können, formulierte Mieth ein Prinzip der Folgenabschätzung, das sich aus der ethischen Verantwortung für die Handlungsfolgen ergibt: „Löse Probleme nicht so, daß die Probleme, die sich aus den Problemlösungen ergeben, größer sind, als die Probleme, die gelöst werden."

Karl Georg Zinn (Professor für Volkswirtschaftslehre, Aachen) widersprach den gängigen Thesen von dem „rapiden Verschwinden der Erwerbsarbeit" und dem „Ende der Arbeitsgesellschaft". Die gegenwärtigen Veränderungen in der Arbeitswelt sind seiner Meinung nach nicht fundamental neu und überraschend, sondern durch langfristige Prozesse zu erklären, „die auch schon vor längerer Zeit in ihren wesentlichen Zügen klar analysiert und prognostiziert worden waren". Die Wirtschaftstheorie und die Wirtschaftspolitik haben diese Signale jedoch ignoriert und die notwendige Gegensteuerung unterlassen, was die Arbeitsgesellschaft in ihre derzeitige Krise geführt hat.

Die Rationalisierung bildet seit der Industrialisierung die wesentliche Grundlage für das Produktivitätswachstum, was seitdem ein intensives Wachstum ermöglicht hat. Dieses intensive Wachstum ist unabdingbar mit einem wirtschaftlichen Strukturwandel verbunden, der sowohl durch den produktivitätssteigernden technischen Fortschritt als auch durch ein verändertes Konsum- und Sparverhalten verursacht wird. In Zeiten der Vollbeschäftigung verläuft der Strukturwandel allmählich und kann durch begleitende sozialpolitische Maßnahmen abgefedert werden.
Als Resultat eines sich selbst verstärkenden Prozesses von steigender Arbeitslosigkeit, mangelnder Nachfrage und Investitionszurückhaltung hat sich jedoch die Situation der Massenarbeitslosigkeit eingestellt. Der kaufkraftbedingte Nachfragemangel der Arbeitslosen trifft in reifen Volkswirtschaften auf eine sättigungsbedingte Nachfrageschwäche der Mittel- und Oberschichten, welche den Kreislauf weiter verstärkt. Ein sättigungsbedingter Nachfragerückgang führt dazu, daß nur noch ein Teil des Einkommens für Konsum und Investition verwendet wird. Die daraus resultierende Arbeitslosigkeit bewirkt einen einkommensbedingten Nachfrageausfall bei den Arbeitslosen, was die Arbeitslosigkeit weiter ansteigen läßt usw.

Unter der Bedingung der Massenarbeitslosigkeit führt der Strukturwandel, der derzeit eine Verlagerung der Beschäftigung vom industriellen Sektor in den Dienstleistungsbereich bewirkt, zu rapiden Veränderungen. Die Arbeitnehmer und die Gewerkschaften sind durch die Arbeitslosigkeit in die Defensive geraten, mit der „propagandistisch zu einem Mythos hochstilisierten" Globalisierung wird eine Bedrohungskulisse aufgebaut, mit der niedrigere Löhne und der Abbau von sozialstaatlichen Interventionen gerechtfertigt werden.
Nach Zinn wird es trotz anhaltender Rationalisierungprozesse auch in den nächsten Jahrzehnten nicht zur Auflösung der Arbeitsgesellschaft kommen. Auch in Zukunft wird die Erwerbsarbeit das zentrale Element der Existenzsicherung darstellen, und wenn der gesamte Arbeitsbedarf vernünftig umverteilt werden kann, wird auch künftig für alle Arbeitssuchenden genügend Erwerbsarbeit zur Verfügung stehen. Allerdings wird sich der seit etwa 100 Jahren abzeichnende Trend einer deutlichen Verringerung der Arbeitszeit vermutlich weiterentwickeln. Für die ersten Jahrzehnte des 21. Jahrhunderts läßt sich eine Art „Entwicklungskorridor" angeben, innerhalb dessen der sozialökonomische Prozeß verlaufen wird. Nach dieser Prognose wird sich der Prozeß der *Tertiarisierung*, d. h. der Anteilsgewinn des Dienstlei-

stungsbereiches bei Abnahme des sekundären Sektors, auf jeden Fall fortsetzen.
Wenn die „neoliberalistische Ideologie des Konkurrenzegoismus“ weiter vorherrscht und die „Entsolidarisierung der Gesellschaft und die ökonomische und soziale Spaltung“ fortgeführt wird, wird die Dienstleistungsgesellschaft nach Zinn in eine „tertiäre Krise“ münden, worauf die Verhältnisse in den USA einen Vorgeschmack geben. Das Beschäftigungswunder der letzten 15 Jahre wurde dort mit wachsender sozialökonomischer Ungleichheit und hoher sozialer Armut erkauft. Um die Tertiarisierung in die Richtung einer „tertiären Zivilisation“ zu lenken, muß ihr zufolge die wohlfahrtsstaatliche Politik der ersten Nachkriegsjahre wiederbelebt werden.

Wider die moderne Arbeitsbesessenheit

Der „Rückgriff auf den sozial- und beschäftigungspolitischen Interventionismus“ biete die Chance, zur Vollbeschäftigung zurückzukehren, soziale Errungenschaften zu bewahren bzw. wiederzubeleben und durch sukzessive Arbeitszeitverkürzungen die Frage der Beschäftigung vom Wachstumsparadigma zu trennen, das auf Dauer nicht umweltgerecht ist. Da diese Maßnahmen im Zeitalter der Globalisierung auf nationaler Ebene nur beschränkt möglich sind, bedarf es dazu einer Wohlfahrtspolitik auf internationaler Ebene, die durch grenzüberschreitende Zusammenarbeit der Gewerkschaften einzufordern und zu unterstützen ist.
Bernd Guggenberger (Professor für Politikwissenschaften, Berlin) vertrat dagegen die These, daß die Arbeitsgesellschaft der Neuzeit dem Ende entgegengehe. Diese Entwicklung sollte jedoch nicht beklagt, sondern als „Chance einer aktiven persönlichen wie gesellschaftlichen Lebensgestaltung“ erkannt und genutzt werden. Mit dem Begriff der Arbeitsgesellschaft wird weniger eine strukturelle als vielmehr eine Wahrnehmungstatsache ausgedrückt, da die Arbeitsgesellschaft nicht durch die Arbeit an sich definiert wird, sondern durch deren Stellung und Sichtweise in der Gesellschaft. Die Neuzeit hat eine bisher nicht gekannte „Entfesselung“ der Arbeit bewirkt und den materiellen Produktionsprozeß und damit das Hervorbringen in der Arbeit in das Zentrum des Lebensvollzuges gestellt.
Das Zeitalter der Industrialisierung wird durch die dominante menschliche Eigenschaft des Fleißes (lat. industria) charakterisiert, wobei neben dem „schicksalshaften Lastfleiß“ zur Sicherung der Existenz immer mehr der „Lustfleiß der Akkumulation“ in den Vordergrund tritt. Die spezifisch moderne Arbeitsbesessenheit hat nicht nur die sichtbare Schädigung der natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen hervorgebracht, sondern auch zu psychischen und sozialen Schäden beim Menschen selbst geführt und damit eine Krise der sozialen Gemeinschaft und des menschlichen Selbstbewußtseins ausgelöst.

Die durch die hohen Produktivitätsfortschritte ausgelösten Rationalisierungsschübe werden, so Guggenberger, eine *er-*





Gustav Faber
Auf den Spuren des Paulus
Eine Reise durch den Mittelmeerraum
Band 4099, DM 19,80
öS 145,- /SFr 19.80
Eine faszinierende Reise durch das versunkene Imperium Romanum auf den Spuren einer der bedeutendsten und leidenschaftlichsten Persönlichkeiten der Urkirche.

J. Christoph Arnold
Wer vergibt, heilt auch sich selbst
Geschichten und Erfahrungen
Vorwort Johannes Rau
Band 4702, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80
Geschichten über die Erfahrung normaler Menschen, in deren Leben Verrat, Verbrechen oder Krieg Narben hinterlassen haben.

Anselm Grün
Herzensruhe
Im Einklang mit sich selber sein
Band 5023, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80
Leistung und äußerlicher Wohlstand allein können nicht bringen, wonach sich Menschen wirklich sehnen: innere Ruhe und Seelenfrieden. Der moderne Seelenführer zu einem tieferen Leben.



Earl A. Grollmann
Laß deiner Trauer Flügel wachsen
Wenn man von einem lieben Menschen Abschied nehmen muß
Mit einem Beitrag von Liliane Juchli
Band 5021, DM 14,80
öS 108,- /SFr 14.80
Einfühlsame Texte, die helfen, Trauer zu wandeln und neue Lebensenergien zu finden.

Karl Heinrich Waggerl
Als den Hirten der Stern erschien
Meine schönsten Weihnachtsgeschichten
Band 4383, DM 12,80
öS 93,- /SFr 12.80
Kaum ein anderer hat die lichte Wärme einer vom Geheimnis umstrahlten Weihnacht so in seine Erzählkunst gefaßt wie Karl Heinrich Waggerl. Weihnachten, ein Fest, „damit wir gütiger werden“.

Es gibt nichts Gutes, außer man tut es
Geschichten von wahren Engeln
Hrsg. von Rudolf Walter
Band 5022, DM 16,80
öS 123,- /SFr 16.80
Wahre Engel brauchen keine Flügel. Geschichten von Helden des Alltags, von der ansteckenden Freundlichkeit des Herzens und von der Kunst des Helfens.

HERDER / SPEKTRUM
Leben ist mehr

Erhältlich in jeder Buchhandlung oder beim: Freiburger Buchversand, Habsburgerstr. 116, 79104 Freiburg, Tel. 0761-27 17-328, Fax 0761-27 17-360
Das Taschenbuch-Gesamtverzeichnis schickt Ihnen: Verlag Herder, Frau Thomann, 79080 Freiburg

hebliche Verkürzung der Arbeitszeiten notwendig machen. Die daraus erwachsende zentrale Herausforderung besteht darin, das geistige, kulturelle und psychologische Kreisen der Gesellschaft um das Zentrum der Arbeit zu überwinden. Da der bisherige „Arbeitnehmer" nicht gewohnt ist, mit der neuen Freizeitfreiheit umzugehen, steht er in der Gefahr, zum „betreuungsbedürftigen Zerstreuungspatienten" zu werden, wenn er sich fast blind „den Freizeit-Gehilfen" der modernen Freizeit- und Unterhaltungsindustrie anvertraut.

Der fremdbestimmte Freizeitkonsum erweist sich quasi als das „alter ego" der Arbeitszentrierung, wenn der Freizeitnehmer auch in seiner Freizeit unbewußt „unter dem Deckmantel der Unterhaltung und des Nervenkitzels nach der arbeitsbegleitenden Routine und der entscheidungsentlastenden Sicherheit im Rhythmus der Arbeitsmonotonie" sucht. Angesichts dieser Entwicklung ist die „Pflicht zur Muße" aktueller als das „Recht auf Arbeit". Da die Arbeit nicht mehr den einzigen gesellschaftlichen Ordnungsfaktor darstellen wird und der Mensch in der Arbeit auch nicht seine volle Identität erfahren kann, werden die Menschen in der Gesellschaft nach der Arbeitsgesellschaft vor allem eines benötigen: „den Mut und die Muße, an sich selbst interessiert zu sein."

Die Tatsache, daß die Arbeitsbesessenheit kein Spezifikum der abendländischen Tradition darstellt, verdeutlichen für Guggenberger die gefesselten Hände, die in der persischen Kultur ein uraltes Freiheitssymbol ausdrücken. Dieses Symbol deutet darauf hin, daß die unentwegt emsig tätigen Hände erst in Fesseln gelegt werden müssen, damit der Mensch den verinnerlichten, „naturgeschichtlichen" Arbeitszwang bezwingen und auf diese Weise frei werden kann. Die „vincula manuum" der späteren Arbeitsgesellschaft sind für den Berliner Politologen nicht Handschellen, sondern die Befreiuung von der Arbeitszentrierung, als welche die ungeheuren Fortschritte in der Arbeitsproduktivität angesehen werden sollten. Wenn die Produktion einer in vielen Bereichen immer intelligenter werdenden Technik überlassen wird, kann die frei werdende Zeit zur individuellen und kollektiven kulturellen Vervollkommnung genutzt werden. Damit dies auf lange Sicht allen gesellschaftlichen Schichten ermöglicht werden kann, sollten die Anstrengungen im Bildungsbereich intensiviert und die Beteiligung am Produktivvermögen breiter gestreut werden. *Johannes Wallacher*

Sperrige Vorgaben

Der dunkle Gott und die Theologen

Bei ihrer jüngsten Tagung Ende September in Bensberg beschäftigten sich die deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen mit dem Thema „Der dunkle Gott". Die dunklen Seiten Gottes sind weder aus der Bibel noch aus der Erfahrung vieler Menschen in der Geschichte wie heute wegzuerklären. Dennoch müssen Glaube und Theologie daran festhalten, daß Gott die Liebe ist.

„Gott ist das umfassende und einzige Thema der Theologie wie des Glaubens" (*Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie, Band 1, Göttingen 1988, S. 69). Wo Theologie und Glaubensverkündigung heute der damit gestellten Aufgabe gerecht zu werden versuchen, geschieht das auf einem in mehrfacher Hinsicht schwierigen Gelände. Einschlägigen Untersuchungen zufolge (vgl. *Klaus-Peter Jörns*, Die neuen Gesichter Gottes, München 1997) wird die Gottesvorstellung in den Köpfen vieler Zeitgenossen unschärfer, verschiebt sie sich vom persönlichen Gott zu einer diffusen „universalen Kraft", zum Gott in der Natur oder im Menschen. Das Schlagwort von einer „Religiosität ohne Gott", das in Analysen der religiösen Gegenwartssituation die Runde macht, ist nicht aus der Luft gegriffen: Tatsächlich sind am ehesten religiös-lebenshilfliche Vorstellungen attraktiv, die Krisenbewältigung, Ausnahmeerfahrungen oder kosmische Geborgenheit verheißen, ohne dabei auf Gott als überweltliches Gegenüber zu rekurrieren.

Die deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen befaßten sich bei ihren Tagungen während der letzten zehn Jahre zum einen mit eher kirchenbezogenen Themen (Wie geschieht Tradition?, Was meint die Rede vom „Glaubenssinn des Gottesvolkes"?), zum anderen mit neuen Herausforderungen für ihre Arbeit durch gesellschaftlich-religiöse Veränderungen (Frauenfrage, religiöser Pluralismus, kontextuelle Christologie). Bei der jüngsten Tagung vom 21. bis 25. September in Bensberg kehrten sie zu ihrem nach Pannenberg „umfassenden und einzigen" Thema zurück: Es ging um Gott, und zwar als den „dunklen Gott".

Sich dem „dunklen Gott" bzw. den dunklen Seiten Gottes zu stellen, bedeutet zweifellos einen Gegenakzent zu vielem, was derzeit in kirchlicher Verkündigung und christlichem Normalbewußtsein an Gottesvorstellungen vorherrscht. Vom Ernst der Gottesfrage ist oft vor lauter „liebem Gott" wenig zu spüren. Gleichzeitig wird häufig Gott mehr oder weniger deutlich mit dem Schicksal identifiziert, das sich ein-

mal als Glück und dann wieder als Unglück meldet. In beiden Fällen wird die Spannung zwischen dem unaufgebbaren christlichen Bekenntnis zu Gott als den Inbegriff von Liebe („Gott ist die Liebe", sagt der Erste Johannesbrief) und den verstörenden, negativen Erfahrungen mit Gott unterboten oder eingeebnet.

Der anstößige Zorn Gottes

Allerdings ist die Rede vom „dunklen Gott" zunächst nicht mehr eine Problemanzeige, die sich in unterschiedlichen Richtungen ausfalten läßt. Dazu gehört sicher die klassische und nach wie vor brennende *Theodizeefrage*, die Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens in der Welt, der sich zwei bemerkenswerte neuere Veröffentlichungen widmen (*Armin Kreiner*, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg 1997; *Harald Wagner* (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg 1998). Die dunklen Seiten Gottes lassen sich auch einfügen in den größeren Kontext der Frage nach *Gott und dem Bösen*, die sich dualistisch, mythologisch oder auch im Rückgriff auf den Teufel als widergöttliche Kraft angehen läßt. Schließlich geht es auch darum, wie sich die verschiedenen Facetten des biblisch-christlichen Gottesbildes miteinander vereinbaren lassen.
Auch bei der Dogmatiker- und Fundamentaltheologentagung zum „dunklen Gott" war das thematische Spektrum recht breit. Nach dem Einstieg mit Überlegungen zum dunklen Gott im Film der neunziger Jahre (der Freiburger Theologe und Filmexperte *Reinhold Zwick* stellte besonders die Filme „Fearless" von *Peter Weir*, „Naked" von *Mike Leigh*, „Breaking the waves" von *Lars von Trier* und „Jude – Herzen in Aufruhr" von *Michael Winterbottom* vor) kamen ein Alttestamentler und ein Judaist zu Wort. Die Opferproblematik war ebenso einbezogen wie die Deutung von Erfahrungen des dunklen Gottes in der mystischen Tradition und die Auseinandersetzung mit neueren Versuchen, eine Biographie Gottes zu schreiben.

Im *Alten Testament* ist nicht weniger als 3745mal vom „Zorn Gottes" die Rede – so der Tübinger Alttestamentler *Walter Groß*, der gleichzeitig den Systematikern ins Stammbuch schrieb, in der gegenwärtigen Dogmatik werde dieses Motiv weitgehend vernachlässigt oder eher defensiv angegangen. Das nimmt angesichts der alttestamentlichen Belege mit ihrer Sperrigkeit oder sogar Anstößigkeit zunächst auch gar nicht wunder. In Klgl 2,21 heißt es beispielsweise: „Du hast am Tag deines Zorns getötet. Du hast geschlachtet, schonungslos." Und in Psalm 88 ist zu lesen: „Über mich dahingefahren sind deine Zornesgluten, deine Schrecken haben mich zum Verstummen gebracht."
Groß unterschied zwischen alttestamentlichen Texten über den Zorn Gottes, die dem Schema „Schuld – Zorn – Strafe" folgen, und anderen, die nicht in diesem Schema unterzubringen sind bzw. es offensichtlich bewußt durchbrechen, indem das menschliche Schuldeingeständnis unterbleibt. Im Alten Testament, so Groß in seiner Analyse des Gesamtbefundes, werde der Zorn Gottes nie zu anderen Eigenschaften Gottes in Beziehung gesetzt und so auch nie im Gegensatz zur Liebe Gottes gedeutet. Der Zorn Gottes ziele im Alten Testament auf Vernichtung des Widerstandes gegen ihn; er stehe auch für Gottes Fremdheit und Anstößigkeit.

Vom Alten Testament bzw. der hebräischen Bibel führt ein Weg zum frühen Christentum mit seinem „Wort vom Kreuz", das nach dem Ersten Korintherbrief (1,17), „denen die verlorengehen, Torheit", den Geretteten aber „Gottes Kraft" ist. Der andere Weg führt zum rabbinischen Judentum, das auf seine Weise und vielleicht auch in Reaktion auf das christliche Bekenntnis zum „gekreuzigten Gott" dem Gott Israels und die leidvolle Geschichte der Menschen bzw. seines Volkes zusammenzubringen versuchte und dabei ein polares Gottesbild entwickelte.
In seinem Vortrag über „rabbinische und halakhische Deutungen des rätselhaft, hilflos und zerstörend wirkenden Gottes" beschränkte sich der Luzerner Judaist *Clemens Thoma* weitgehend darauf, die jüdische Überlieferung selbst zu Wort kommen zu lassen, unter Verzicht auf Erläuterungen zu den Methoden und Eigenheiten rabbinischer bzw. kabbalistisch-mystischer Schriftauslegung. In den Texten, die Thoma anführte, finden sich etwa so eindrückliche wie rätselhafte Aussagen über die Mitgefangenschaft Gottes mit seinem Volk in Ägypten („Solange ich bei ihnen bin, geraten sie nicht in schlechten Ruf"), über die Not des Volkes, die gleichzeitig auch die Not Gottes ist, oder über die „Shekhina", die bei den Israeliten gerade auch inmitten ihrer Unreinheit wohnt.

Die Glaubensnacht auf dem Lebensweg

Das Thema *Opfer* kam bei der Dogmatikertagung von zwei Seiten zur Sprache, aus der Sicht eines katholischen (*Theodor Schneider*, Mainz) und eines evangelischen Theologen (*Ulrich F. Körtner*, Wien). Im Mittelpunkt ihrer Beiträge stand aber nicht die katholisch-reformatorische Kontroverse über den Opfercharakter der Eucharistie, die durch das ökumenische Gespräch der letzten Jahrzehnte weitgehend entschärft und auf eine gemeinsame Sicht hin geöffnet wurde. Große Verdienste hat sich hier nicht zuletzt der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischen Theologen erworben (vgl. *Karl Lehmann/Edmund Schlink* (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche, Freiburg/Göttingen 1983).
Schneider wie Körtner gingen vielmehr mit jeweils eigenen Akzentsetzungen der Frage nach, was denn das Spezifikum eines christlichen, an Leben und Sterben Jesu abgelesenen Opferverständnisses, ausmacht. Beide waren sich dabei der Tatsache bewußt, daß einer angemessenen theologischen Sicht viele Belastungen und kritische Anfragen aus der Geschichte des Glaubens im Wege stehen. Schneider wies in

diesem Zusammenhang hin auf die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury, die in einer vergröberten Deutung („Gott braucht ein Menschenopfer") den Zugang zum Kreuzesopfer Jesu bis heute vielfach verstelle. Und Körtner ließ die neuzeitliche Kritik an der traditionellen Versöhnungslehre Revue passieren, die sowohl historische wie logische und moralische Gesichtspunkte gegen die Rede vom stellvertretenden Opferleiden des Sohnes Gottes ins Feld führte. Der evangelische Systematiker kam in Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Opferkritik wie mit deren Bestreitern in der neueren Theologie zu der These, es sei zwar möglich, aber nicht notwendig, den Tod Jesu Christi als Opfer zu verstehen. Das Opfer-Interpretament werde im christlichen Verständnis von innen her aufgebrochen. Sein katholischer Korreferent hob eindringlich auf die Selbsthingabe aus Liebe als den Kern des christlichen Opfergedankens ab, auf die Rückbindung der Liebe Jesu an die hingebende Liebe des Vaters. Nicht umsonst hatte Schneider im Untertitel seines Vortrags über Gottesbild und Kreuzesopfer auf Röm 8,32 verwiesen: „Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?"

Daß die Gewißheit, von Gott in Tod und Auferstehung Jesu endgültig angenommen und erlöst zu sein, die aus diesem Satz des Paulus wie auch aus anderen Passagen seines Römerbriefes spricht, die Erfahrung des dunklen Gottes nicht aus-, sondern gerade einschließt, zeigt sich besonders in der christlichen *Mystik*. Deshalb war es sehr sinnvoll, daß bei der Dogmatiker- und Fundamentaltheologentagung über den dunklen Gott die lange und vielfältige Tradition der Mystik mit einbezogen war. In einem souveränen Durchblick arbeitete *Michael Schneider*, Dogmatiker in Frankfurt/Sankt Georgen, verschiedene Deutungsmodelle der Erfahrung des dunklen Gottes in der Geschichte der christlichen Mystik heraus.

Demnach kann die Erfahrung der Dunkelheit, der Entzogenheit Gottes sowohl als eine Art zu überwindender „Betriebsunfall" in der Berufungsgeschichte erscheinen (so vor allem in der östlichen Tradition christlicher Mystik) wie als das entscheidende Reifestadium auf dem Lebensweg (so etwa beim mittelalterlichen Dominikanermystiker *Johannes Tauler*). Am Beispiel des *Juan de la Cruz* machte Schneider die neuzeitliche „Kopernikanische Wende" in der Mystik deutlich: Jetzt ist die Glaubensnacht ein zu erleidendes Durchgangsstadium, das nicht nur asketisch, sondern nur christologisch zu verstehen ist. Am Ende des Wegs, den Schneider mit seinen Deutungsmodellen abschritt, stand für ihn die moderne Radikalisierung, in der die Glaubensnacht zum gewählten Endstadium wird, so bei *Therese von Lisieux* und noch massiver und dunkler dann bei *Simone Weil* oder *Reinhold Schneider* („Winter in Wien").
Bei seiner Auswertung des Materials aus der Mystik verschiedener Glaubensepochen warnte Schneider davor, die Erfahrung des dunklen Gottes vorschnell in die spirituelle Theologie abzuschieben und damit die Theologie insgesamt aus ihrer Verantwortung für dieses Problem zu entlassen. Gleichzeitig verwies er auf die Bedeutung von einzelnen Biographien als Indizien für gesamtkulturelle Veränderungen und gab zu bedenken, ob nicht aus der Mystik zu lernen sei, daß nicht in jedem Lebensabschnitt alles am Glauben vollzogen werden könne.

Wie sich Gott selbst behauptet

Aber kann man analog auch von verschiedenen Lebensabschnitten Gottes sprechen? Gibt es im Leben Gottes selber gewissermaßen hellere und dunklere Phasen? Vor zwei Jahren erschien die deutsche Übersetzung eines Buches des Amerikaners *Jack Miles* mit dem lapidaren Titel „Gott. Eine Biographie" (vgl. HK, Januar 1997, 51), das sich mit dem Gott des hebräischen Kanons als einer literarischen Figur befaßt, die eine nacherzählbare Geschichte hat. Auch andere neuere Veröffentlichungen unternehmen den Versuch, Gottes Geschichte mit der Welt und den Menschen in Form einer Biographie darzustellen.
Bei der Dogmatikertagung in Bensberg griff der Münsteraner Fundamentaltheologe *Jürgen Werbick* diesen Faden auf. In seinem Referat über „Theo-logie als Biographie: Das ‚Leben Gottes' als Geschichte seiner Selbstbehauptung?" vertiefte er die Anfragen durch neuere Gottesbiographien auf die theologisch entscheidenden Punkte: Wie gehen Gott und Geschichte zusammen? Wie lassen sich die dunklen Seiten Gottes in das christliche Gottesbild integrieren, ohne sie entweder zu verdrängen oder mythologisierend abzuspalten?
Werbick versuchte eine Antwort im kritisch-unterscheidenden Nachdenken über den Begriff der Selbstbehauptung Gottes im Rückgriff auf die biblischen Zeugnisse über Gottes Handeln. Gott muß sich der Schrift zufolge nicht für sich selbst behaupten, Selbstbehauptung als eigene Selbststeigerung betreiben. Vielmehr besteht seine Selbstbehauptung in der Mühe, von seinem Volk verstanden zu werden, Mißverständnisse abzuwehren, seine Identität gerade gegen falsche Identifikationen zu behaupten. Gegen die Versuchung, das Schicksal mit dem Handeln Gottes zu identifizieren, stellte Werbick die Forderung, die Dramatik von Freiheit in der Begegnung von Gott und Mensch ernst zu nehmen und gleichzeitig Gott Gott sein zu lassen. Es komme darauf an, Gott das Entscheidende zuzutrauen, auch wenn sich sein Handeln nur erahnend identifizieren lasse.

In Jack Miles' Biographie Gottes wird der alttestamentliche Gott als eine multiple Persönlichkeit beschrieben, die im Verlauf der Entwicklung eine „weit ausgreifende Bewegung vom Handeln zum Reden und dann zum Schweigen" (S. 23) erfährt. Die philosophische und theologische Frage nach Existenz und Wesen Gottes in seinem Verhältnis zur Geschichte bleibt dabei bewußt ausgeklammert. Der Philosoph *Hans Blumenberg* hat in seinem so anregenden wie herausfordernden Buch „Matthäuspassion" (Frankfurt 1988), auf

das in Bensberg Ulrich F. Körtner verwies, demgegenüber so etwas wie eine Biographie Gottes geschrieben, die im Tod Jesu als dem Tod Gottes gipfelt: „In der Passion des ‚Menschensohnes' scheiterte das Weltabenteuer der Allmacht endgültig" (S. 13).

Christliche Theologie kann so nicht denken, das wurde bei der Beschäftigung mit dem „dunklen Gott" auf der Dogmatiker- und Fundamentaltheologentagung immer wieder deutlich. Sie muß vielmehr Gott als die Liebe denken, die sich in der Schöpfung und in unüberbietbarer Weise in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi gegenüber allen Mächten des Dunklen und Bösen als Liebe erwiesen hat. Sie muß Gott als den verstehen, der sich in die Geschichte verstricken läßt, darin aber nicht wie in Blumenbergs „Matthäuspassion" umkommt, sondern sie im letzten trägt und deshalb auch vollenden kann. Sie muß Gott dementsprechend als unveränderlich *und* veränderlich, allmächtig *und* ohnmächtig, ewig *und* geschichtsbezogen denken, ohne daraus einen innergöttlichen Dualismus zu machen wie etwa in Schellings berühmter Schrift von 1809 über das Wesen der menschlichen Freiheit, mit der sich Jürgen Werbick in seinem Referat auseinandersetzte.

Damit fangen die theologischen Fragen aber erst an, auch das war bei der Tagung in Bensberg durchweg zu spüren. Sie betreffen zum einen die Methoden theologischen Arbeitens, die theologische Erkenntnislehre und Hermeneutik: Wie kommen systematische Verstehensversuche zum Verständnis Gottes und seines Handelns mit dem komplexen exegetischen und historischen Befund zurecht? Läßt sich unvermittelt und erfahrungsgestützt mit bibeltheologischen Zusammenhängen und Einsichten etwa zur Liebe Gottes oder zum Kreuz Jesu argumentieren, ohne fundamentaltheologisch an sie heranzuführen? In welchem Maß und mit welchen Konsequenzen ist und bleibt Theologie an ihre auch sperrigen Vorgaben aus der Tradition gebunden?

Zum zweiten muß die christliche Botschaft vom dunklen und dennoch liebenden Gott ja auch im weltanschaulich-religiösen Gespräch der Gegenwart und in den gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen vertreten und begründet werden. Dieser Kontext war bei der Dogmatikertagung nur in wenigen, mehr zufälligen Facetten präsent. Daß, wie Reinhold Zwick zu Beginn der Tagung darlegte, im zeitgenössischen Film da und dort die Gottesfrage aufbricht, indem Gott gerade als der verdunkelte wiedergefunden wird, ist sicher ein bemerkenswertes Symptom. Aber es bleibt die solche einzelnen Symptome übergreifende Frage, welcher Gott oder vielleicht auch welches Göttliche sich heute in den Köpfen und Herzen der Menschen anmeldet oder entzieht. *Ulrich Ruh*

Schwierige Gratwanderung

Die Orthodoxe Kirche in der Krise Rußlands

In Rußland erfreut sich die Orthodoxe Kirche neuer Wertschätzung in der Bevölkerung. Die neue Verbindung zwischen Orthodoxie und russischem Nationalbewußtsein geht einher mit einer Ablehnung aller ökumenischen Bemühungen. Gerd Stricker schildert die derzeitigen Herausforderungen für die Russische Orthodoxe Kirche.

„Wir durchleben augenblicklich eine schwierige Zeit des radikalen Umbruchs in allen Bereichen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens in unserem Lande. Opfer dieser Veränderungen sind immer mehr Menschen – Rentner und Kinder, Studenten und Wehrpflichtige, Arbeiter und Bauern, Lehrer und Ärzte, Wissenschaftler und Künstler. In dieser schwierigen Situation rief die Bischofssynode die Gläubigen auf, entsprechend Gal. 6,2 ‚Einer trage des anderen Last' unermüdlich Vorbild zu sein im barmherzigen Dienst am Nächsten und darin unserem Herrn nachzueifern, sich der Bedrängnisse der Notleidenden anzunehmen und dort tatkräftige Hilfe zu leisten, wo sie am nötigsten ist…" So beschreibt Patriarch *Alexij II.* von Moskau und ganz Rußland das soziale Aufgabenfeld, dem sich die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) in einer Zeit stellen muß, da alle wirtschaftlichen Fundamente, auf denen das Leben des Individuums und der Familie ruhte, wegzubrechen drohen. In seinem Rückblick auf das Jahr 1997 (abgedruckt in G2W 10/1998, S. 19–25) verweist der Patriarch auf Aktivitäten in vielen Gemeinden, mit denen sie dem wirtschaftlichen Zusammenbruch in Stadt und Land zu begegnen suchen – Suppenküchen werden eingerichtet, alte und kranke Gemeindeglieder durch Besuchsdienste betreut, Kinderkrippen und die Betreuung gefährdeter Jugendlicher (Straßenkinder) organisiert.

Andererseits klagt der Patriarch: „Es ist schon eigenartig – die eine Gemeinde engagiert sich, um schon ein zweites Waisenhaus einzurichten, und in einer anderen… gibt es nicht einmal eine Sonntagsschule!… Wir müssen Armenhäuser einrichten, uns um die Waisen- und Straßenkinder kümmern!" Der Patriarch weist dabei der Geistlichkeit die entscheidende Initiative zu: „Es hängt ausschließlich von den Priestern ab, wie wir unser Leben in Rußland gestalten, in welchem Umfeld unsere orthodoxen Kinder leben werden."

Wenn er an anderer Stelle dieses Rechenschaftsberichtes die Trägheit vieler Priester beklagt, die die Hände in den Schoß legen, dann wird die Gefahr offenbar, die die Zentrierung alles Lebens in der Gemeinde auf den Priester mit sich bringt. Hervorzuheben ist das Bemühen mancher Priester, Sträflingen in Gefängnissen und Lagern seelsorgerlichen Beistand zu leisten; es gelingt ihnen auch oftmals, die Häftlinge zum Bau von Kapellen innerhalb der Strafanstalten anzuregen.

Neue Wege der Finanzbeschaffung notwendig

Viele Initiativen gerade im sozialen Bereich gehen dennoch von den Laien aus, die ihren Priester zuweilen vor vollendete Tatsachen stellen und nur noch seine Zustimmung, seinen Segen zu diesem oder jenen Werk erbitten. Bruder- und Schwesternschaften, von denen sich Anfang der 90er Jahre ein Teil als Stoßtrupp orthodox-nationalistischer und antiökumenischer Strömungen entpuppte und gegen die Patriarch Alexij deshalb scharf vorging, leisten jetzt im sozialen und im katechetischen Bereich (Druck geistlicher Literatur) oft Hervorragendes.

Zu Sowjetzeiten konnte die Kirche sehr gut von dem leben, was die Gläubigen auf den Kollektenteller legten. Bei der heutigen *Verarmung der Gesellschaft* sind die Kollekten jedoch kaum mehr als ein Almosen. Die Kirche ist genötigt, andere Wege der Finanzbeschaffung zu beschreiten. So sind die Werkstätten zur Herstellung kirchlicher Gebrauchsgegenstände und Devotionalien eine wichtige Einnahmequelle der Kirche, die bis zu 30 Prozent des kirchlichen Budgets decken. Allerdings nutzen die kirchlichen Werkstätten ihr Monopol, indem sie eine willkürliche, nur am Gewinn orientierte Preisgestaltung betreiben. Immer wieder verlangt Patriarch Alexij, daß beispielsweise die wucherischen Preise für Kerzen in den Kirchenkiosken herabgesetzt werden.
Erheblichen Gewinn zieht die Kirche aus dem Hotelkomplex am Sitz der Kirchenleitung, im Daniil-Kloster. Versuche der Kirche, im Bankgeschäft, im Diamantenhandel, im Ölgeschäft oder anderswo tätig zu werden, sind nicht immer von Erfolg begleitet; zuweilen fehlt auch das Fingerspitzengefühl dafür, worin sich Kirche in Sachen Finanzbeschaffung engagieren kann – und worin nicht. So machte vor zwei Jahren der „Tabakskandal" Schlagzeilen: Es stellte sich heraus, daß der Russischen Kirche, die vom Staat offiziell nicht subventioniert werden darf, bestimmte Zolleinnahmen „zugeschanzt" worden waren: Im Rahmen der Humanitären Hilfe durfte die Kirche 10 000 Tonnen Tabakwaren zollfrei importieren und den Gewinn für sich abschöpfen. Sie wurde so zum größten Tabakimporteur in Rußland. Als Patriarch Alexij diese Art der Geldbeschaffung, von der er angeblich nichts gewußt hatte, scharf tadelte, verlangte er auch, daß sich die Kirche aus moralischen Gründen aus dem Alkoholgeschäft zurückziehen müsse.
Der Unterhalt der 6800 Gemeinden, 18 Klöster, zwei Geistlichen Akademien und drei Priesterseminare, der 70 Bischöfe und 7000 Geistlichen durch die Kollektenopfer war vor 1989 kein Problem. Seit der Perestroika hat die orthodoxe Kirche 11 000 Gotteshäuser zurückerhalten – freilich meist in baufälligem Zustand; die Gemeinden müssen diese erst wieder für den gottesdienstlichen Gebrauch herrichten. Es ist ihnen nur unter größten Mühen möglich, das dafür notwendige Material zu erwerben, und zur Anstellung von Handwerkern fehlt das Geld völlig. Monatelang, oft jahrelang arbeitet ein Teil der Gemeindeglieder an der Wiederherstellung ihrer Kirche, Kirchenfremde wachsen in die Gemeindearbeit hinein.

So entsteht vielerorts eine *neue kirchliche Basis,* die engagiert und zupackend die Geschicke ihrer Gemeinde in die Hand nimmt. Die Zahl der Klöster liegt jetzt bei etwa 450, die Zahl der geistlichen Ausbildungsstätten wuchs auf über 50; die Zahl der Eparchien auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion – dem „Kanonischen Territorium der Russischen Orthodoxen Kirche" –, hat sich auf etwa 125 knapp verdoppelt. All diese Einrichtungen und die darin wirkenden Menschen muß die Kirche irgendwie unterhalten.
Viele problematische Entwicklungen in der Russischen Kirche (Chauvinismus, Antiökumenismus, Antisemitismus) werden dem niedrigen Bildungsstand der Priester angelastet, den Patriarch Alexij immer wieder öffentlich beklagt. Den meisten russischen Priestern aber fehlen die geistlichen und theologischen Fundamente, die sie befähigen, den Gläubigen zu erläutern, wie weit ein gesunder Nationalismus gehen darf und wo ein krankhafter Chauvinismus beginnt, der Haß gegen alles Nichtrussische, alles Nicht-Orthodoxe predigt. Im Moskauer Patriarchat gibt es nur wenige Geistliche, die gegen die nationalistische Bedrohung der Kirche von innen Stellung nehmen – und diese wenigen werden von der Mehrzahl ihrer Priesterkollegen diskreditiert.

Seit *Chruschtschow* war die Zahl der geistlichen Schulen auf drei Seminare (Moskau, Leningrad und Odessa) und zwei Akademien (Moskau und Leningrad) beschränkt (bis 1917: vier Akademien und 57 Priesterseminare). Die drei Priesterseminare vor 1989 reichten nicht annähernd aus, um für die 6800 Gemeinden genügend Priester heranzubilden. Sobald sie nach einigen Monaten am Seminar die Riten nur einigermaßen zelebrieren konnten, mußten die meisten Seminaristen eine Pfarrei oder gleich mehrere übernehmen. Deshalb waren einzelne mutige Bischöfe dazu übergegangen, pensionierte Männer, die keine beruflichen Nachteile mehr befürchten mußten, zum Priester zu weihen. Diese hatten natürlich gar keine theologische Ausbildung. Heute verfügt die ROK über fünf Akademien; dazu kommen etwa 25 Priesterseminare sowie 25 Geistliche Lehranstalten (zur Ausbildung des niederen Klerus: Hypodiakone, Lektoren, Chorleiter, Ikonenmaler). Da die Zahl der Gemeinden innerhalb weniger Jahre auf das Zweieinhalbfache (angeblich auf 18000) angestiegen ist, ist der Priestermangel weiterhin gravierend: Viele Seminaristen werden nach wie vor nach einer Schnellausbildung zu Priestern geweiht. Auch verfügt die Kirche noch nicht über den plötzlich notwendig gewordenen

Stab von Dozenten, so daß das Niveau der neuen Bildungseinrichtungen bisher meist recht niedrig ist.

Gorbatschows liberale Religionspolitik hatte einen „religiösen Boom" zur Folge gehabt. Darin äußerte sich nicht allein der Nachholbedarf auf religiösem Gebiet, sondern wohl mehr noch die Verunsicherung des „Homo sovieticus", dem nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion plötzlich die ideologischen Leitplanken, die sein Leben – ob er das wollte oder nicht – bestimmt hatten, entzogen waren. Eine Sinnkrise und Frustrationen bemächtigten sich der Menschen, von denen viele ihre Hoffnungen auf die Kirche richteten.
Mit der Zeit wurde deutlich, daß es vielen, die die Taufe begehrten, selten darum ging, ein echtes Glied der Kirche zu werden (davon konnten sie ja gar keine Vorstellung haben). Vielmehr degenerierte die Taufe vielfach zu einem *Initiationsritus für russisches Volkstum* – zu einem Akt, der den Homo sovieticus mit den wieder in Mode gekommenen national-russischen Traditionen verknüpfen sollte. Denn russisches Volkstum und Russische Kirche gehören in der Vorstellung der Menschen, die sich vom Kommunismus abwenden und zum echten Russentum zurückkehren wollen, zusammen – wie in Zarenzeiten, als die Formel „Staat – Kirche – Volkstum" die Gesellschaft prägte. Heute sind für einen Großteil der Bevölkerung „russisch" und „orthodox" wieder gleichbedeutend.

Die Kirche genießt höchstes Vertrauen in der Bevölkerung

Die Russische Orthodoxe Kirche genießt trotz der erwähnten „Skandale" und mancher Sensationsberichte und trotz noch immer amtierender Bischöfe, denen Verbindungen zum sowjetischen Geheimdienst (KGB) nachgesagt werden, unter allen öffentlichen Institutionen das höchste Vertrauen in der Bevölkerung und hat darin sogar die Armee überflügelt. Sie ist heute im öffentlichen Leben wieder allgegenwärtig, und die Frage, wie viele Bürger Rußlands ihr eigentlich angehören, ist von großem Interesse.
Demoskopische Untersuchungen ergaben, daß 47 Prozent der Bevölkerung Rußlands an Gott glauben; von diesen bezeichneten sich etwa drei Viertel als orthodox. Dabei zeigte sich aber, daß nur 1,5–2 Prozent von ihnen tatsächlich praktizierende Orthodoxe sind (allsonntäglicher Empfang der Eucharistie im Rahmen der Liturgie; Beichte alle 6–8 Wochen); einem weniger strengen Maßstab genügen rund 12 Prozent (mehrmals im Jahr Empfang der Eucharistie; Beichte etwa einmal pro Jahr). Es stellte sich bei den Umfragen heraus, daß viele, die sich als „orthodox" bezeichnen, nicht einmal getauft sind. Die von der ROK zuweilen genannten Zahlen (50 bis 70 Millionen Orthodoxe in Rußland bei einer Bevölkerung von 148 Mio.) sind daher mit Skepsis aufzunehmen.
Als mitgliederstärkste Organisation in Rußland wird die Russische Kirche von den säkularen Kräften im Staat heftig umworben. Ebenso buhlen Rechtsradikale wie *Viktor Shirinowski* oder der Kommunist *Gennadi Sjuganow* in Wahlkampfzeiten um die Gunst der ROK. Die Kirche hat Schwierigkeiten, Enthaltsamkeit gegenüber staatlichen und gesellschaftlichen Umarmungsversuchen zu üben. Sie geht auch mit schlechtem Beispiel voran, wenn ihre Repräsentanten Flaggen, Staatsgebäude, Kampfflugzeuge, Kriegsschiffe, Atomwaffen und anderes kirchlich weihen. Patriarch Alexij hat Präsident *Jelzin* nach dessen Wahl und Wiederwahl zum Präsidenten im Rahmen der jeweiligen Staatsakte den kirchlichen Segen erteilt (10.7. 1991; 9.8. 1996); die Anwesenheit von Patriarch Alexij beim Abschluß des Freundschaftsvertrages zwischen der Russischen Föderation und Weißrußland (1997) ist noch in lebendiger Erinnerung. Die Mitwirkung des Patriarchen an besonderen Staatsakten wurde zu einem Bestandteil des staatlichen Zeremoniells.

Es herrscht ein orthodox fundierter Patriotismus

Patriarch Alexij und die leitenden Bischöfe der ROK betonen vehement, daß sich das Moskauer Patriarchat keineswegs die Rolle der Staatskirche, wie sie der Kirche von 1721 bis 1917 aufgezwungen war, wiederwünsche. Der Patriarch verglich die Situation der Kirche zur Zarenzeit mit einem goldenen Käfig: Einerseits hätte die Kirche, namentlich die Bischöfe, eine Vielzahl von Privilegien genossen, andererseits hätten staatliche Einflußnahme, Bevormundung in der Personalpolitik sowie die Eingliederung der Kirche in den Verwaltungsapparat des Staates das kirchliche Leben bedenklich eingeengt. Die Kirche weiß aber heute die Privilegien, die sie im Zarenstaat genossen hat, sehr wohl zu schätzen und versucht, sie wiederzuerlangen – lediglich das Gitter jenes goldenen Käfigs, nämlich die staatliche Einflußnahme, lehnt sie ab. Die ROK begibt sich damit auf eine Gratwanderung: Sie will sich den einengenden staatlichen Umarmungsversuchen entziehen, sich aber zugleich das Wohlwollen der Repräsentanten des Staates erhalten.

Ein besonderes Kapitel ist die Präsenz der ROK in der Armee. Militärpriester wurden seit 1994 in die bewaffneten Kräfte integriert, und seit Ende 1995 gibt es einen Militärbischof. Die erschreckend hohe Mord- und Selbstmordrate in der russischen Armee zeigt an, daß geistlicher Beistand für die Rekruten in der Tat von höchster Dringlichkeit ist. Aber bei der *Präsenz der Kirche in der Armee* geht es bisher offenbar kaum um Seelsorge und Lebenshilfe für Soldaten und Rekruten. Die Vereinbarungen zwischen Kirche und Staat heben vielmehr die „Zusammenarbeit im Interesse des Vaterlandes und der Völker Rußlands" hervor; für die Armee ist ein „Programm zur patriotischen Erziehung der Jugend" entwickelt worden. Der Staatsführung geht es offenbar darum, das ideologische Defizit, das nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion eingetreten ist, durch einen orthodox fundierten Patriotismus auszugleichen. Der frühere Polit-Offizier wird durch den orthodoxen Priester ersetzt.

Die neue Armut und den politischen Niedergang Rußlands empfinden viele frühere Sowjetbürger als Demütigung. Zudem hat sich nach dem Zusammenbruch der Sowjetmacht im Dezember 1991 ein erheblicher Teil der seit Jahrhunderten zum russischen Staatsgebiet gehörigen Territorien verselbständigt (etwa ein Viertel des Gebiets der früheren UdSSR und die Hälfte ihrer Bevölkerung – 150 Mill. Menschen). Diese „Schmach" führte Erzkommunisten und Erzreaktionäre zusammen in dem gemeinsamen Wunsch, das großrussische Reich in den Grenzen der Sowjetunion wiederherzustellen. Das Bündnis von frustrierten Altkommunisten mit Erzkonservativen und Hypernationalisten bestimmt das öffentliche Klima in Rußland schon seit einigen Jahren. Die Notlage vieler Menschen ist so groß, daß sie – wie in solchen Situationen häufig – dem nationalistischen Pathos von Demagogen, die nationale Illusionen nähren, erliegen.

Die geforderte Heiligsprechung des Zaren stellt die Kirche vor eine Zerreißprobe

Im Zusammenhang mit den restaurativen Strömungen in Rußland erlebt der Monarchismus eine Renaissance, auch in der Kirche. Die Stimmung im Kirchenvolk und der mächtige patriotische Flügel unter den Bischöfen zwangen die Kirche, die brisante Debatte um die Heiligsprechung der 1918 erschossenen Familie von Zar *Nikolaus II.* aufzunehmen. Diese Frage stellt die Russische Kirche vor eine Zerreißprobe. Entsprechend der sowjetischen Sprachregelung galt der Zar auch in der Kirche als Repräsentant des „reaktionären imperialistischen Unterdrückerregimes"; die Notwendigkeit der Ermordung der Zarenfamilie wurde von der Kirche offiziell nie in Frage gestellt. Zar Nikolaus nun plötzlich in einem ganz neuen – positiven – Licht zu sehen und gar seine Heiligsprechung zu erwägen, lehnt ein erheblicher (aber nicht bezifferbarer) Teil der orthodoxen Russen weiterhin entschieden ab. An der Bischofssynode von 1997 legte die Kommission, die die Frage der Kanonisierung der Zarenfamilie prüfen sollte, eine als sensationell empfundene Stellungnahme vor, wonach die Kommission die Kanonisierung der kaiserlichen Familie empfehle. Allerdings entzog sich die Bischofssynode einer Entscheidung und verwies das Problem an das Große Landeskonzil, das kaum vor dem Jahre 2000 zusammengerufen wird.

Am 17. Juli 1998 wurden die Gebeine der ermordeten Mitglieder der Zarenfamlie in der Grablege der *Romanow-Zaren*, der Peter-Pauls-Kirche in St. Petersburg, beigesetzt, nachdem Experten aus aller Welt mit Hilfe modernster Untersuchungsmethoden diese Gebeine mit Sicherheit als diejenigen der ermordeten Romanows bestimmt hatten. Das Moskauer Patriarchat jedoch blieb bei seiner unentschiedenen Haltung: Trotz aller positiven Untersuchungsergebnisse fehle die letzte Sicherheit. Diese merkwürdige Position der Kirchenleitung wird verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Russische Orthodoxe Kirche auch in der Frage der Heiligsprechung der Romanows zutiefst gespalten ist. Um die äußere Spaltung zu verhindern, mußte der Patriarch eine Formel finden, die die gegnerischen Gruppen in der Kirche – die Monarchisten und die Antimonarchisten – akzeptieren. Diese Formel lautet: „Wir sind noch nicht sicher, ob das die echten Gebeine sind!" So kann die Kirche die Entscheidung in dieser Frage hinauszögern.

Nationalistische Strömungen und die Tatsache, daß das liberale Religionsgesetz von 1990 auch anderen Religionsgemeinschaften und Sekten den Zugang nach Rußland geöffnet hat, führten zu einer sich verhärtenden antiökumenischen Haltung (nicht nur) innerhalb der Russischen Orthodoxen Kirche. Russische Nationalisten schieben die Schuld der Misere Rußlands gern dem Westen und den Juden in die Schuhe: Der Kapitalismus sei die Waffe, mit deren Hilfe der Westen Rußland nun endlich unterjochen könne. Die wirtschaftliche Unterjochung durch den Westen werde begleitet von der Zerstörung der orthodoxen Grundlagen Rußlands – und zwar durch westliche Mission und pseudoreligiöse Sekten, die mit Dollar-Millionen und mit Subventionen aus dem Vatikan Proselytenmacherei im großen Maßstab betrieben.

Orthodoxe Geistliche, die dem kleinen demokratischen Flügel der ROK angehören, erklären unumwunden, die Vorwürfe des Patriarchats, Rom treibe in der ehemaligen Sowjetunion Proselytenmacherei, seien in höchstem Maße übertrieben. Und sie kritisieren die Theorie vom „Kanonischen Territorium der Russischen Orthodoxen Kirche", das sich über die gesamte frühere UdSSR erstreckt: Auch ungläubige Russen, deren Vorfahren alle orthodox waren, dürfen von anderen Kirchen nicht missioniert werden; allein die Russische Kirche habe das Recht, die dem Glauben ihrer Vorfahren Entfremdeten zum Christentum zurückzuführen.
Neben täglichen Beschimpfungen von Katholiken und Protestanten in der orthodoxen Presse („Radonesh", „Reichs-Rußland"/‚Rus Dershavnaja', „Orthodoxes Moskau"/‚Pravoslavnaja Moskva' u. a.) äußert sich das *antiwestliche Klima* auch sonst im kirchlichen Alltag. Orthodoxe Geistliche weigern sich, katholische Kollegen zu treffen; orthodoxe Priester, die Sympathien für die katholische Lehre zeigen, werden in der Kirchenpresse als „Fünfte Kolonne des Vatikans" gebrandmarkt und auch vom Patriarchen gemaßregelt; 1996 ist das katholische Priesterseminar aus Moskau nach St. Petersburg verlegt worden, weil das antiökumenische Klima in der Metropole die Studenten so belastete; der Apostolische Administrator für das europäische Rußland, Erzbischof *Tadeusz Kondrusiewicz*, erwägt aus denselben Gründen immer wieder einmal die Übersiedlung nach St. Petersburg.
Nicht nur schlichte evangelische Gemeindeabordnungen, sondern auch hochrangige evangelische Delegationen sind in den vergangenen Jahren von ihren orthodoxen Partnern vor dem Höhepunkt der orthodoxen Liturgie, dem Großen Einzug und der Eucharistie, oftmals aus der Kirche gewiesen worden mit dem Hinweis: „Ihr seid nicht richtig getauft!"

Am 5. Mai kam es in Jekaterinburg zu einem Vorgang, der den Eindruck, der russische Fundamentalismus sei weiter im Vormarsch, noch bestärkte: Das Fernsehen berichtete, auf Anordnung des orthodoxen Bischofs *Nikon* von Jekaterinburg seien auf dem Hof der Geistlichen Lehranstalt Werke der wegen ihrer ökumenischen Offenheit hochgeachteten orthodoxen Theologen, der Erzpriester *John Meyendorff*, *Alexander Schmeman* und *Alexander Men*, verbrannt worden. Die Moskauer Kirchenleitung schwieg zunächst, dann wurde verlautbart, es seien in Jekaterinburg nicht Bücher, schon gar nicht die der genannten Autoren, verbrannt worden, sondern lediglich alte Zeitungen. Und außerdem bausche die Öffentlichkeit ein unbedeutendes Ereignis in der Provinz ungebührlich auf. – Westliche orthodoxe Kreise in Frankreich und Amerika sind ob dieser Vorgänge, in welcher Form sie auch stattgefunden haben, entsetzt.

Obwohl Patriarch Alexij und sein „Außenminister", Metropolit *Kirill von Smolensk* im Westen immer wieder die ökumenische Haltung der ROK betonen, ist unübersehbar, daß die meisten Bischöfe heute *antiökumenische Positionen* vertreten. Auf den beiden letzten Sitzungen der Bischofssynode, im Dezember 1994 und im Februar 1997, wurde darüber debattiert, ob die ROK die Mitarbeit in den ökumenischen Gremien aufkündigen solle. 1994 hatte der Patriarch durch seine Aufzählung alles dessen, was das Moskauer Patriarchat an materieller Hilfe aus dem Westen erhalte, einen sich gegen die Ökumene richtenden Beschluß verhindert; im Februar 1997 konnte der Patriarch den fast sicheren Ausstieg seiner Kirche aus der Ökumene verhindern, indem er formal argumentierte: Eine Entscheidung von so weitreichender Bedeutung könne die Russische Kirche nicht im Alleingang treffen; man müsse mit den orthodoxen Schwesterkirchen zu einer gemeinsamen Haltung finden.

Es droht eine Spaltung

In Episkopat und Priesterschaft der Russischen Kirche sind offenkundig die stark antiökumenischen Kräfte in der Überzahl. Es sei an den Besuch des Generalsekretärs des Weltkirchenrates, *Konrad Raiser*, in Moskau (30.1.–4.2.1998) erinnert, wo er von den Studenten der dortigen Geistlichen Akademie mit Pfiffen und Plakaten „Raiser go home!" empfangen wurde und wo sich *Nikolas Lossky*, Professor am Pariser orthodoxen Institut St. Serge, beschimpfen lassen mußte, Orthodoxe aus dem Westen wie er seien „gar nicht richtig orthodox". Die Moskauer Kirchenleitung versucht verständlicherweise, die antiökumenische Stimmung im Westen zu verdecken oder zu bagatellisieren. Auffällig ist auch, daß Repräsentanten des Moskauer Patriarchats sich im Westen weltoffen und ökumenisch geben, in Rußland jedoch oftmals nationalistische und antiökumenische Töne anschlagen.

Der Moskauer Patriarch und „Außenminister" Metropolit Kirill von Smolensk verbinden die Betonung ihrer ökumenischen Haltung jetzt mit der bekannten orthodoxen Kritik an der Ökumene: an die Adresse der katholischen Kirche der Vorwurf der Proselytenmacherei sowie des aggressiven Auftretens der Griechisch-Katholischen (Unierten) in Galizien und der dadurch heraufbeschworenen kritischen Situation der Orthodoxie dort; an die Adresse der protestantischen Seite der Vorwurf der Massenmission auf dem „Kanonischen Territorium der Russischen Orthodoxen Kirche" sowie der Frauenordination, der Einsegnung gleichgeschlechtlicher Partner, der „inclusive language" und ökumenischer Gottesdienste.

In den vergangenen Jahren sind die ökumenischen Aktivitäten des Moskauer Patriarchats deutlich zurückgegangen. Und wenn es solche gab, waren sie in ihrer Qualität gemindert. Es sei an den Besuch einer hochoffiziellen Delegation der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) unter Leitung ihres damaligen Ratsvorsitzenden, Landesbischof *Klaus Engelhardt*, Karlsruhe, erinnert (26.3.–1.4.1997), der sich Patriarch Alexij fast gänzlich entzog; vergeblich bat die Delegation, mit den Gastgebern gemeinsam eine Göttliche Liturgie feiern zu dürfen. Seit 1992 haben die theologischen Gespräche zwischen deutschen (der katholischen und den evangelischen) Kirchen und dem Moskauer Patriarchat geruht. Es häuften sich auch Fälle, daß sich Hierarchen des Moskauer Patriarchats ökumenischen Begegnungen verweigerten wie etwa Metropolit *Nikodim von Charkiw*, der sich einer Begegnung in Nürnberg (11.7.1998) durch eine diplomatische Erkrankung entzog, wobei er selbst keinen Zweifel daran ließ, daß die „Krankheit" von der Kirchenleitung verordnet worden war.

Neben dem dominierenden antiökumenisch-nationalen Flügel gibt es in der ROK aber auch Geistliche und Laien, die sich gegen die antiökumenische und antidemokratische Grundstimmung in der Kirche wenden. Sie setzen in ihrem Wirken unterschiedliche Akzente – die einen pflegen Kontakte zu katholischen, die anderen zu evangelischen Christen, jene machen sich für eine stärker am heutigen Russisch orientierten Liturgiesprache stark, jene wenden sich gegen das die nicht-orthodoxen Religionsgemeinschaften benachteiligende Religionsgesetz, das am 1.10.1997 in Kraft getreten ist. Ihnen allen ist eines gemeinsam: eine dezidiert ökumenische Position, die sie auf unterschiedliche Weise vertreten:

– in Medien mit katholischer Tendenz: Erzpriester *Ioann Swiridow*, die Priester *Georgi Tschistjakow* und *Wladimir Lapschin*, *Igumen Innokenti* (Pawlow) werden in der Kirchenpresse diffamiert, Patriarch Alexij hat sie in seinem Rechenschaftsbericht auf das Jahr 1997 namentlich scharfer Kritik unterzogen; dem *Igumen Ignati* (Krektschin) wurden vor diesem Hintergrund am 20. Juli 1998 die Leitung eines Klosters bei Kolomna sowie alle sonstigen Ämter entzogen;

– im lutherischen Umfeld: Erzpriester Prof. *Wladimir Fjodorow,* Geistliche Akademie St. Petersburg, Christliche Humanistische Hochschule, wurde im September 1998 von Patriarch Alexij und „Außenminister" Metropolit Kirill gewarnt, weiterhin Kritik an der Kirchenleitung zu üben; die kirchliche Presse wirft ihm Verrat an der Orthodoxie vor;

– im Zusammenhang mit Versuchen einer Liturgiereform: Priester *Georgi Kotschetkow* wurde in diesem Zusammenhang 1997 suspendiert; im Rechenschaftsbericht auf das Jahr 1997 warf ihm der Patriarch vor, die Liturgie entstellt zu haben;
– durch Kritik am Religionsgesetz: *Igumen Weniamin* (Nowik) wurde deswegen im Oktober 1997 seiner Professur an der Petersburger Geistlichen Akademie enthoben: Da die Kirchenleitung das Gesetz begrüßt, offenbare Weniamins öffentliche Kritik das Fehlen jeglicher Kirchendisziplin;
– in der praktischen Gemeindearbeit: Mönchspriester *Martiri* (Bagin), ein Freund des 1990 ermordeten Erzpriesters *Alexander Men*, wurde am 8. Juli suspendiert und von Patriarch Alexij am 9. September nochmals verwarnt – wenn er seine „schismatische Tätigkeit" nicht beende, drohe ihm die endgültige Amtsenthebung.

Natürlich hat die Kirchenleitung zu jedem einzelnen „Fall" viel zu sagen, und was Patriarch Alexij in seinem Jahresrückblick auf 1997 zu einzelnen der Genannten an Vorwürfen vorbrachte, berührt schmerzlich, wenn man die dort Gemaßregelten persönlich kennt. Sicherlich haben alle Vorwürfe auch irgendwo einen Grund – aber es bleibt der Eindruck, daß ihre eigentliche „Schuld" in ihrem ökumenischen Engagement liegt.
Wie in seinem Rückblick auf das Jahr 1996 hätte Patriarch Alexij seinen Rechenschaftsbericht für das Jahr 1997 schließen können: „Und wir danken Gott, daß er uns in diesem Jahre die Spaltung [unserer Kirche] nicht auferlegt hat." Die *Spaltung* ist eine aktuelle Gefahr. Um sie zu verhindern, nähert sich der Patriarch in vielen seiner Äußerungen dem – jedenfalls nach außen – tonangebenden rechten Flügel in der Kirche an. Als „Primus inter pares" hat er nicht die Macht, der Kirche seine eigene Überzeugung aufzuzwingen, die – mißt man ihn an früheren mutigen Erklärungen – um einiges ökumenischer ist als manche seiner heutigen Äußerungen.

Die Tatsache, daß die antiökumenische Haltung in vielen orthodoxen Kirchen entweder latent vorhanden ist oder offen zutage tritt (Georgien, Serbien, Bulgarien, Rußland), wird in den westlichen Kirchen mit großer Enttäuschung zur Kenntnis genommen und schmälert deren Hilfsbereitschaft. Aus diesem Grunde mag die Moskauer Kirchenleitung eine Beruhigungsstrategie eingeleitet haben: Schon am 6. Juni 1997 hatte die „Einheit IV" des Weltkirchenrates („Teilen und Dienst") in Minsk getagt. 1998 nahm das Patriarchat die seit 1992 ruhenden theologischen Gespräche mit den deutschen Kirchen wieder auf – aber die ökumenischen Begegnungen wurden aus dem antiökumenisch aufgeheizten Moskau in die Provinz, wiederum in das weißrussische Minsk, verlagert (mit der Deutschen Bischofskonferenz: 13.–17.5.1958; mit der Evangelischen Kirche in Deutschland/EKD: 23.–28.5.1998). Die russischen Delegationen sind zudem hinsichtlich der Präsenz von Bischöfen (ein wichtiges Signal in der Russischen Kirche für den Stellenwert einer Delegation) im Vergleich zu früher deutlich herabgestuft. Von einzelnen Gesprächsteilnehmern auf evangelischer Seite wurde die Dialogrunde 1998 – trotz eines wohlklingenden Kommuniqués – allerdings als frustrierend bezeichnet.

Auch die Kirche denkt noch in den alten Strukturen

Von der Russischen Kirche zu erwarten, daß sie in einer Zeit geistiger Umbrüche und wirtschaftlicher Zusammenbrüche wie der heutigen plötzlich zur Führerin einer *orientierungslos gewordenen Nation* werden würde, ist einfach unrealistisch. In den letzten fast 300 Jahren hat sie als „Staatskirche im goldenen Käfig" eine solche Führungsrolle nie spielen können. Die orthodoxe Kirche in Rußland ist Teil der Gesellschaft und leidet mit ihr am schweren Erbe einer inhumanen Ideologie. Auch in der Kirche wirken Menschen (Bischöfe, Priester, Laien), die in ihren Denkstrukturen noch immer Homines sovietici – Sowjetmenschen – sind.
Was die Russische Kirche im vergangenen Jahrzehnt an Aufbauleistung vollbracht hat, ist bewundernswert – unabhängig davon, ob dies nun das Verdienst kirchlicher Funktionäre oder aber der Priester und Gemeinden an der Basis ist. Uns erschrecken aber jene Wege, die Kirchen in Rußland und in anderen Staaten des früheren sozialistischen Blocks beschreiten. Es führt jedoch nicht weiter, verständnislos zu reagieren und sich zu empören. Wahrscheinlich werden wir noch eine Weile auf „Normalisierung" warten müssen. Die Kirchen können diese Normalisierung nicht herbeiführen – sie können bestenfalls dazu beitragen, daß diese erreicht wird, aber auch dazu sind die Voraussetzungen, die die Kirchen aus dem „real existierenden Sozialismus" mitgebracht haben, denkbar ungünstig.

Wir im Westen werden uns bis zur „Normalisierung" in Geduld üben, sicher auch noch manche Enttäuschung hinnehmen müssen – aber wir dürfen uns im Bemühen um Annäherung nicht entmutigen lassen. Wir müssen auch manches dazulernen. Der Illusionismus, der jahrzehntelang oftmals den orthodox-westlichen, zumal den russisch-deutschen kirchlichen Dialog bestimmt hat, muß endlich einer neuen Sachlichkeit weichen. Nicht Probleme verschweigen hilft im ökumenischen Dialog weiter, sondern Probleme thematisieren. Und man sollte auch anerkennen, daß außerdogmatische Aspekte im theologischen Dialog eine wichtige Rolle spielen – wie etwa in Jahrtausenden gewachsene nationale Mentalitäten, die man akzeptieren und die man in die ökumenischen Überlegungen ganz konkret einbeziehen muß. Das künftige Gespräch zwischen Christen in Rußland und Christen in Deutschland wird nicht zuletzt davon abhängen, wie illusionslos wir die Situation in Rußland und die geistliche und wirtschaftliche Lage dort in unsere ökumenischen Überlegungen hineinnehmen. Es führt nicht weiter, die Russische Kirche lediglich nach unseren westlichen Kriterien zu be- und verurteilen. Konstruktives Mitdenken tut not. Dazu gehört aber auch kritisches Nachfragen. *Gerd Stricker*

Kurzinformationen

Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischöfe in Fulda

Ohne spektakuläre Ergebnisse ging Ende September die Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda zu Ende. Im Vordergrund stand die Arbeit an Erklärungen, die erst zu einem späteren Zeitpunkt veröffentlicht werden. Mit der weiterhin heftig diskutierten Frage nach der Beteiligung der katholischen Kirche an der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung beschäftigten sich die Bischöfe lediglich anhand eines Zwischenberichts aus der nach dem Papstbrief vom Januar eingesetzten Arbeitsgruppe (vgl. HK, April 1998, 211), deren Lösungsvorschlag erst auf der nächsten Vollversammlung im Frühjahr diskutiert werden soll. Große Beachtung in der Öffentlichkeit fand auch das Eröffnungsreferat des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, der zur ökumenischen Kontroverse um die „Gemeinsame Erklärung" zur Rechtfertigungslehre Stellung bezog. Lehmann würdigte den erreichten „Konsens in Grundwahrheiten" und strich heraus, daß sowohl die römische Kurie als auch der Lutherische Weltbund der Überzeugung sind, daß noch offene Fragen zu klären seien. Eine rasche Unterzeichnung der Erklärung habe deshalb nur Sinn, wenn die derzeitigen Streitpunkte und die notwendigen Schritte zu ihrer Aufarbeitung in dem Text auch benannt werden, um keine weiteren Unklarheiten aufkommen zu lassen. Verabschiedet wurden auf der Herbst-Vollversammlung unter anderem: ein Hirtenwort zur Bedeutung von Ehe und Familie, dessen erster Teil im kommenden Januar am Familiensonntag verlesen wird; eine Erklärung der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen zum Thema „Handeln für die Zukunft der Schöpfung"; ein Text über die Forderung nach einem Schuldenerlaß für die armen Länder im Jahr 2000, der zusammen mit der Evangelischen Kirche in Deutschland Ende Oktober publiziert wurde. Eine Rahmenordnung, die die Leitung gottesdienstlicher Feiern durch beauftragte Laien regelt, soll nach einer Überarbeitung noch in diesem Jahr vom Ständigen Rat beschlossen werden.

Kirchenvolksbewegung widmet sich der „heiligen Herrschaft"

Unter der Thema „Christliche Freiheit statt heiliger Herrschaft?" fand Anfang Oktober in Würzburg die diesjährige Bundesversammlung der kirchlichen Reforminitiative „Wir sind Kirche" statt. Den thematischen Schwerpunkt der Versammlung von Delegierten aus 20 deutschen Diözesen und einigen ausländischen Vertretern der internationalen Kirchenvolksbewegung bildete ein Referat des emeritierten Limburger Domkapitulars und Frankfurter Kirchenrechtlers *Werner Böckenförde* zu Freiheit und Gehorsam in kirchenrechtlicher Perspektive sowie eine Analyse der jüngsten römischen Verlautbarungen. Dabei unterstrich Böckenförde unmißverständlich: Was den Gläubigen in der real existierenden Kirche zugemutet werde, heiße, die „heilige Herrschaft" als die wahre Form christlicher Freiheit zu verstehen und zu akzeptieren. Freiheit gegen die Hierarchie, gegen das Lehramt könne es nach dem Selbstverständnis der Kirche nicht geben. Gläubigen, die jenseits von Resignation oder Fundamentalopposition „in ihrer Kirche etwas bewegen wollen", gab Böckenförde – neben der grundsätzlichen Mahnung an die Reformkatholiken, sich mit dem Kirchenrecht auseinanderzusetzen – dazu einige Empfehlungen: Als erstes mahnte er einen klaren und illusionslosen Blick auf die rechtlich so verfaßte Kirche an. Kirchenträume sollten nicht mit der Realität verwechselt, die Realität solle

„Warum kommst Du?"
Kranke Kinder als Aufgabe der Seelsorge



Barbara Städtler-Mach
Seelsorge mit Kindern
Erfahrungen im Krankenhaus.
1998. 142 Seiten, kartoniert
DM 26,– / öS 190,– / SFr 24,–
ISBN 3-525-60401-7

Wenn ein Kind ins Krankenhaus kommt, ist nicht nur das Kind selbst betroffen, sondern natürlich auch die Familie und Freunde sowie die im Krankenhaus Tätigen. Was die Krankheit, die Erfahrungen des Krankseins und eventuell auch des Sterbens im Krankenhaus für alle Betroffenen bedeuten kann, wird in diesem Buch einfühlsam dargestellt.

Die Autorin – eine erfahrene Seelsorgerin in einer Kinderklinik – beschreibt verschiedene Krankheitssituationen, gibt Anregungen und praktische Hilfen zur Seelsorge mit kranken Kindern. Darüber hinaus reflektiert sie die Herausforderungen für alle, die Kinder in dieser Situation begleiten wollen. Theologische Überlegungen und eine Predigt runden die Darstellung des Themas ab.

Weitere Informationen:
Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie,
37070 Göttingen

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

weder banalisiert noch verharmlost werden. Damit wandte er sich auch gegen die häufige Personalisierung struktureller Probleme. Grundsätzlich unterstrich der Kirchenrechtler, das Augenmerk der Gläubigen solle sich mehr noch auf die *Diözesanbischöfe* richten: Unmittelbare Forderungen nach Rom seien Don-Quichoterien. Die Stärkung des Bewußtseins für die Notwendigkeit und Möglichkeit von mehr Partizipation solle nicht subversiv an den Bischöfen vorbei geschehen. Geduldig, aber geschlossen gelte es, die Diözesanbischöfe immer wieder um Auskunft über ihre Position zu den verschiedenen Anliegen der Gläubigen zu bitten; und dies in angemessener Form, damit sie nicht durch Kritik am Stil um die Sachdiskussion herumkämen. Es gehe darum zu vermitteln, daß keine kirchenfeindliche Gruppe am Werk sei, sondern Gläubige, die an der Weitergabe des Glaubens und am Weiterleben der Kirche interessiert seien. Nicht erspart werden aber sollten dem Diözesanbischof Begründungen dafür, wieso er rechtlich mögliche Maßnahmen für mehr Partizipation der Gläubigen nicht ergreife.

Evangelische Denkschrift zur Zukunft der Diakonie

Vor 150 Jahren hat Johann Hinrich Wichern zur Sorge um die Mitmenschen in Not aufgerufen und damit die Tradition eines organisierten diakonischen Handelns der evangelischen Kirche begründet. Für den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Vereinigung der Evangelischen Freikirchen ist dieses Jubiläum der Anlaß, in einer Denkschrift mit dem Titel „Herz und Mund und Tat und Leben" eine Bestandsaufnahme vorzunehmen und über die Zukunft der Diakonie und deren Einrichtungen mit ihren mehr als 400 000 Angestellten nachzudenken. Die diakonische Arbeit der Kirche habe angesichts der „Spuren sozialer Kälte" gegenüber der Zeit Wicherns nichts von ihrer Aktualität verloren. Die Denkschrift erinnert an die theologische Grundlegung der Diakonie in der biblisch bezeugten Barmherzigkeit Gottes und benennt die „Nöte unserer Zeit", die es erforderlich machten, sich verstärkt diakonisch zu engagieren: Anhand von Beispielen wie etwa Massenarbeitslosigkeit, Armut oder der Situation alter Menschen erläutern die Autoren differenziert die verschiedenen gesellschaftlichen Herausforderungen und beschreiben detailliert die konkreten Hilfestellungen, die die Diakonie anbietet. Von besonderer Bedeutung sei es, die Freiheit, Mündigkeit und Selbständigkeit der hilfesuchenden Menschen zu fördern, heißt es in den folgenden Überlegungen, die sich den Zielsetzungen der diakonischen Arbeit widmen. Das Eintreten für das Recht des Menschen gelte auch der humanen Gestaltung der Strukturen, aufgrund derer der Hilfesuchende seinen Anspruch auf Menschenwürde selbst verwirklichen kann. Die Diakonie solle deshalb „gegen die Entsolidarisierung und die Erosion der sozialen Sicherungen in Staat und Gesellschaft" eintreten. Zwar müsse die Diskussion über die Grenzen des Sozialstaats geführt werden, auch bejahe die Diakonie den Wettbewerb; der „Reglementierungsdruck" durch die Kranken-, Pflegekassen und Sozialhilfeträger aber erschwere es ihr jedoch, als unabhängiges kirchliches Werk zu arbeiten. Ferner gelte es, das Ehrenamt, das zu den konstitutiven Wurzeln kirchlicher sozialer Arbeit gehöre, aufzuwerten. Als „Ideengeberin, Vorbild, Gestalterin, Moderatorin im gesamtgesellschaftlichen Gespräch und Mahnerin" nehme die Diakonie auf diese Weise ihre Aufgabe wahr, „der Stadt Bestes" zu suchen.

Scientology soll in der Schweiz nicht präventivpolizeilich beobachtet werden

Die Konsultative Staatsschutzkommission des Eidgenössischen Justiz- und Polizeidepartementes hat eine Arbeitsgruppe damit beauftragt, die aktuelle Lage und die Gründe, sich mit sogenannten Sekten zu befassen, darzustellen, dabei namentlich Scientology zu beschreiben und die Frage zu prüfen, ob und wie gegebenenfalls aus der Sicht des Staatsschutzes zu reagieren sei. In bezug auf Scientology hält der eben veröffentlichte Bericht fest, daß die „Scientology-Kirche" ein „hybrides Phänomen" ist, Züge eines totalitären Systems erkennen läßt und insbesondere zum Selbstschutz nachrichtendienstliche Aktivitäten entfaltet. Weil aber keine konkreten Anhaltspunkte vorliegen, wonach Scientology versucht, in die schweizerischen Staatsstrukturen einzudringen, sei auf eine Beobachtung durch die präventive Polizei zu verzichten; hingegen sei die Lage weiterhin aufmerksam zu verfolgen und nach einer gewissen Zeit neu zu beurteilen. Dabei sollen insbesondere Erkenntnisse anderer europäischer Länder berücksichtigt werden; der Schweiz sei allerdings das Konzept der Verfassungsfeindlichkeit in der Konsequenz, wie es ihre deutschen Nachbarn entwickelt hätten, fremd. Weil die Aktivitäten der „Scientology-Kirche" bedeutende finanzielle Komponenten aufweisen, sei diesbezüglich die Aufmerksamkeit von Behörden und Verbraucherschutzorganisationen gefragt. Um schädlichen Aktivitäten von sogenannten Sekten entgegentreten zu können, genügten die verschiedenen bestehenden privat-, öffentlich- und strafrechtlichen Normen. In bezug auf die sogenannten Sekten, die zunächst als Religionsminderheiten verstanden werden, verlangt der Bericht, jeden Fall einzeln zu beurteilen. Die überwiegende Mehrheit dieser Gruppen stelle weder für ihre Mitglieder noch für den Staat eine Gefahr dar. In den meisten Fällen sollten die Kontroversen um sie „im Rahmen einer Debatte auf ideeller Ebene ausgetragen werden". Weil zutreffende und objektive Auskünfte über fragliche Organisationen manchmal nur schwer zu erhalten sind, wäre es nützlich, wenn „neutrale Informationen über die Entwicklungen auf religiösem Gebiet zur Verfügung stünden". Die „Scientology-Kirche" warf dem Bericht umgehend Manipulation und Desinformation vor,

und der Sektenkritiker *Hugo Stamm* kritisierte ihn als verharmlosend, während die Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen" der Schweizer Bischofskonferenz die mit dem Bericht eingeleitete gesellschaftliche und staatliche Auseinandersetzung mit der Sekten-Thematik begrüßte.

Englische Bischöfe verurteilen die Interkommunion

Eine strengere Beachtung des katholischen Eucharistieverständnisses und der aus ihm resultierenden Regeln für die Praxis des Kommunionempfangs haben die Bischöfe von England und Wales, Schottland und Irland gefordert. Das Ende September veröffentlichte Dokument der drei Bischofskonferenzen, die zum ersten Mal gemeinsam eine Erklärung erarbeitet haben, trägt den Titel „One Bread One Body" („Ein Brot ein Leib"). Zwar könne ein Nicht-Katholik im Notfall die Kommunion in einem katholischen Gottesdienst empfangen, den Ausnahmecharakter einer solchen Situation gelte es aber stärker zu berücksichtigen. Einem Katholiken sei es hingegen unter keinen Umständen erlaubt, in einer Kirche der Reformation zur Kommunion zu gehen. Vor allem die laxe Haltung vieler Priester bei der Anerkennung einer „schweren Notlage" wird in dem Dokument gerügt – wenn die Bischöfe auch darauf verzichten, Strafen bei Verstößen gegen die neuen Weisungen anzudrohen. Sie begründen die strikten Vorschriften der Kirchendisziplin mit dem katholischen Eucharistieverständnis, das in dem Lehrdokument theologisch breit entfaltet wird und dessen Kenntnis Voraussetzung für den Empfang der Kommunion sei. Jeder Kommunionempfang verbinde den Gläubigen mit der katholischen Kirche weltweit. Die katholische Wochenzeitschrift „The Tablet" (3.10. 98) sieht in den Regelungen, die sich an den Normen des CIC orientieren, eine teilweise Rücknahme der Richtlinien des „Direktoriums zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus", das der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen 1993 erlassen hatte. Wurde bisher dem Ortspfarrer zugestanden, in Anlehnung an die allgemeinen Normen den Einzelfall individuell zu entscheiden, wird diese Kompetenz jetzt ausdrücklich auf die Todesgefahr beschränkt. In allen anderen Fällen ist der Diözesanbischof die Instanz, an die zu appellieren sei. Zwar werde beispielsweise ein nicht-katholischer Partner, der in seiner Brautmesse kommunizieren möchte, diese Sondererlaubnis erhalten, nicht aber ein anderer Nicht-Katholik, der dem Gottesdienst beiwohne. Der Erzbischof von Canterbury, *Edward Carey*, gab gegenüber Kardinal *Basil Hume* zu bedenken, daß das Dokument vor allem die konfessionsverschiedenen Eheleute enttäuschen werde, weil es ihre Situation nicht ernst genug nehme (Church Times, 2.10. 98).

Bücher

CHRISTA NICKELS (Hrsg.), Begründete Hoffnungen... Bündnisgrüne Politik und christlicher Glaube. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1998. 240 S. 29,80 DM.

Wer sich in diesen Tagen fragt, was von der neuen Regierungskoalition in Bonn und namentlich von bündnisgrüner Seite für die Kirchen zu erwarten, zu erhoffen oder zu befürchten ist, könnte auf diesen Band zurückgreifen. Seine Erwartungen würden aber gleichermaßen erfüllt und enttäuscht. 23 Autoren und Autorinnen widmen sich darin dem vor nicht zu ferner Zeit noch höchst komplizierten und gespannten Verhältnis zwischen den Grünen und der Kirche, 14 von ihnen gehören selbst der Partei an, zum Teil in den obersten Rängen. So beschreiben etwa der nordrhein-westfälische Bauminister *Michael Vesper* oder die Vorstandssprecherin von Bündnis 90/Die Grünen, *Gunda Röstel*, die Wurzeln ihres politischen Engagements in ganz konkreter Erfahrung von Kirche, im einen Fall ein katholischer Jugendverband, im anderen die evangelische Kirche als „politische Nische", als Heimat zur Zeit der SED-Diktatur. Das in den Erfahrungen dieser Zeit begründete durchschnittlich positivere Verhältnis der Ost-Grünen zur Kirche geht allerdings einher mit starken Vorbehalten gegen eine vom Staat nicht ausreichend distanzierte Kirche. Offen sprechen aber auch die West-Grünen, gerade die kirchenpolitische Sprecherin der Partei und Herausgeberin des Sammelbandes, das auch in Fragen von Kirche und Politik breite Spektrum ihrer Partei an. Wollte man aus den Beiträgen der grünen Politiker Gemeinsamkeiten in ihrer Haltung gegenüber den Kirchen herausfiltern, so wären dies eine hohe Übereinstimmung auf der Ebene der Werteüberzeugungen, die Sympathie mit den Reformkräften innerhalb der Kirche, ein mal mehr, mal weniger ausgeprägtes Distanzverhältnis zur institutionellen Seite von Kirche überhaupt, sowie eine hohe Kooperationsbereitschaft, die bis zum konkreten Bündnisangebot in den zahlreich beschriebenen gemeinsamen gesellschaftspolitischen Anliegen besteht. Diesem ersten Teil des Buches steht ein zweiter, „Beobachtungen aus Kirchen, Politik und Gesellschaft" gegenüber. Während für die evangelische Seite die Präsidentin des Deutschen Evangelischen Kirchentages, *Margot Käßmann*, „ein relativ entspanntes Verhältnis" beschreibt, skizzieren der Präsident des ZdK, *Hans Joachim Meyer*, und der Sekretär der Deutschen Bi-

schofskonferenz, *Hans Langendörfer*, im Ton freundlich und distanziert zugleich, ein spannungsvolles Verhältnis: Durchaus wird ein Prozeß der Annäherung, des Dialogs begrüßt, vor allem aber werden *die* Bündnisgrünen differenziert wahrgenommen. Vorsichtig betrachten beide vor allem vor dem Hintergrund der grünen Forderung nach weiterer Trennung von Kirche und Staat die Bündnisangebote, benennen aber auch unmißverständlich die bekannten, fortbestehenden Knackpunkte künftiger Auseinandersetzungen: vor allem in der Frage des Schutzes ungeborenen Lebens. In ihrer sehr unterschiedlichen Herangehensweise und Perspektive auf dieses spannende Verhältnis bleiben die Beiträge des ersten und zweiten Teiles leider etwas unverbunden und wecken beim Leser auch eine gewisse Ratlosigkeit darüber, ob sich das unbestrittene Tauwetter zwischen Bündnis 90/Die Grünen und den Kirchen nun zu einem Frühling weiterentwickeln wird oder nicht. *A. F.*

HANS-JOACHIM HÖHN, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt. Patmos Verlag, Düsseldorf 1998. 200 S. 39,80 DM.

Wie kann der christliche Glaube, wie können die Kirchen gegenüber den sich heute herausbildenden Zugangsweisen zum Religiösen und zur Sinnfrage „anschlußfähig" sein, ohne sich dabei selbst aufzugeben bzw. ihre kritische, herausfordernde Dimension zu vernachlässigen? Dieser Frage widmet sich Hans-Joachim Höhn in einem Buch, das nicht bei gängigen Klischees zur religiös-kirchlichen Gegenwartslage stehenbleibt, sondern durchweg differenziert analysiert und argumentiert. Höhn plädiert dafür, die heutige „Erlebnisgesellschaft" mit ihrer „Mentalität des Wahlhandelns, der Innenorientierung und der Erlebnisrationalität" (S. 71) nicht einfach zu verteufeln, sondern genauer hinzusehen, „Affinitäten und Divergenzen" zum christlichen Glauben auszumachen (S. 73). Er weist dabei gleichermaßen auf die Einseitigkeiten, Brüche und inneren Widersprüche einer Haltung hin, die Religion vor allem zur Selbststeigerung, nach persönlichem Geschmack und in unterschiedlich zusammengesetzten Arrangements ohne festes dogmatisches Sinnsystem und verbindliche Gemeinschaftsformen nachfragt, wie auf die Defizite in dem kirchlich-christlichen Umgang mit dieser gesellschaftlich-religiösen Entwicklung. So hält er z. B. fest, viel von der Attraktivitätsschwäche des kirchlichen Christentums resultiere aus seiner „Schwäche, eine Alternative zur dogmatischen und moralischen Selbstdarstellung zu pflegen" (S. 99). Die Sache des Evangeliums könne heute angesichts weitreichender Indifferenz und Ignoranz nur dann überzeugend vertreten werden, wenn Christen zugleich verstünden, was es schwierig mache, daran zu glauben: „Wer diesen Schwierigkeiten ausweicht, ist entweder naiv oder arrogant" (S. 130). Im letzten Teil seiner „Zerstreuungen" unternimmt Höhn den Versuch, die christliche Antwort auf die heutige Sinnfrage zu skizzieren, sondern sie dem Zeitgnossen überzustülpen. Es geht ihm um eine christliche „Lebenskunst", die mit der Endlichkeit des Lebens zurechtkommen kann, weil sie sich auf einen vom Menschen nicht herstellbaren Sinngrund bezieht, Dasein als Gegebensein versteht. *U. R.*

BERNHARD CASPER, Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens. Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1998. 176 S. 48,– DM.

Nach der Überzeugung von Bernhard Casper ist das Gebet der „Ernstfall" von Religion. In allen Religionen wird gebetet, meditiert, und es werden Feste gefeiert, die zur Mitte des religiösen Lebens gehören. Gleichwohl erschließt sich das Beten nicht ohne weiteres dem Denken. Mit seinem Band über das „Ereignis des Betens" lädt Casper deshalb zu einer philosophischen Meditation über das Gebet ein – ohne den Anspruch zu erheben, daß seine Thesen der Praxis aller Religionen im gleichen Maße gerecht werden. Ganz Asket, was das Referieren historischer Positionen betrifft, stellt Casper in gut phänomenologischer Tradition die Sache selbst in den Mittelpunkt. Martin Heidegger sowie die jüdischen Denker Franz Rosenzweig und Emmanuel Lévinas sind dabei die Stichwortgeber und geistig-geistlichen Väter der Gedanken Caspers. Ausgehend vom Aufmerksam-Werden als der Voraussetzung jedes Zwiegesprächs steht das Beten sowohl als zeitliches Geschehen als auch als geschichtliches Ereignis im Zentrum: Es ist die „Ausnahmszeit in unserer Zeit" (62). Um den Sinn des Betens in der Epoche des „transzendenzlos" gewordenen Bewußtseins mit seinem „instrumentell-technizistischen Verständnis von Wirklichkeit" zu erhellen, thematisiert Casper die Rolle des anderen Menschen für das Beten, die Bedeutung der Sprache und die Tatsache, daß Beten kein leibloses Geschehen der Innerlichkeit meint. Unter Gebet versteht Casper ein „Sich-überschreiten des Menschen in ein ihm Unverfügbares hinein"; das Gebet könne aus diesem Grund jenseits der „psychologischen Selbsthilfe" angesiedelt werden (15). Weil es die Beziehung des Menschen zu demjenigen zur Sprache bringe, von dem er sich getragen wisse, sei es immer schon Antwort – bereits „das Innehaltenkönnen selbst ist Gabe" (70). Zwar könne man sich in einer vorgefundenen Sprache wie die der Psalmen oder der Worte Jesu wiederfinden, in jedem Fall aber müsse jeder Beter sich diese Gebetssprache zu eigen machen. Besondere Beachtung findet die Institutionalisierung des Gebets im Fest. Casper unterschlägt dabei nicht das Faktum des Bösen und widmet sich intensiv den Verfallsformen des Betens, um die Religion von der Ideologie scheiden zu können. So könne die regelmäßige Wiederholung eines Gebets sowohl der Vertiefung und Versenkung dienen als auch zu einer Zwangsvorstellung degenerieren. Der Leser, der Caspers „Hermeneutik des religiösen Geschehens" mit Gewinn lesen will, wird schon zu Beginn die vom Autor beschriebene Haltung der Aufmerksamkeit einnehmen müssen. Tut er dies, wird er dafür mit Bedenkenswertem belohnt. *S. O.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

DALFERTH, INGOLF U. Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jg. 95 Heft 3 (September 1998) S. 379–409.

In Auseinandersetzung mit den Thesen des Göttinger Neutestamentlers Gerd Lüdemann zum leeren Grab und zur Auferstehung unternimmt der Tübinger Systematiker Dalferth grundsätzliche Klärungen zum theologischen Verständnis der Auferstehungsbotschaft. Er insistiert darauf, daß sich die Theologie hier nicht unter Verweis auf die Methoden und Ergebnisse anderer Wissenschaften (Geschichte, Psychologie) aus ihrer Verantwortung davonstehlen kann: Die sachgemäße Rede von der Auferweckung Jesu hängt vielmehr daran, daß es dabei um Gott geht. Dalferth versteht das urchristliche Bekenntnis zur Auferweckung als Tat Gottes, als die Antwort auf die Spannung zwischen dem Faktum des Kreuzestodes Jesu einerseits und den Ostererfahrungen der Jünger, die Jesus als in Gott Lebenden bezeugen, andererseits. Entscheidend ist demnach nicht das leere Grab. Im Gegenteil: „Wäre es unmöglich, daß der auferweckte Gekreuzigte im Grab verwest ist, wäre er kein Grund für die Hoffnung auf unsere Auferweckung in Gottes Leben." Dalferth betont auch den unlösbaren Zusammenhang zwischen Auferweckung, Auferweckungsglauben und Gott als dem Urheber beider: „Die Auferweckung betrifft nicht nur Jesus, sondern nicht weniger uns (und alles sonst), weil sie zuerst und vor allem Gott betrifft."

FREYER, THOMAS. Die Theodizeefrage – Eine Herausforderung für eine heutige Christologie? In: Catholica Jg. 52 Heft 3 (1998) S. 200–228.

Seit längerer Zeit bereits plädiert Johann Baptist Metz für eine leid-empfindliche Theologie, die das Menschen zugefügte Unrecht ernst nimmt. Mit dem Eingeständnis, daß die Theodizeeproblematik eine theologisch fundamentale Aporie aufwirft, wird jede Rede vom Heil in Christus mit einem eschatologischen Vorbehalt versehen. Angesichts mancher Einwände, aufgrund dieser korrektivischen Betonung der Aspekte negativer Theologie und einer Relativierung des Neuen Testaments gegenüber dem Alten nehme der Traktat Christologie Schaden, erörtert der Tübinger Dogmatiker Thomas Freyer die Notwendigkeit und die Möglichkeiten einer theodizee-nahen „Christologie nach Auschwitz", die auch im Gespräch zwischen Juden und Christen bestehen kann. Besonders in bezug auf die „zeittheologische Tiefenstruktur des Christusereignisses" zeichne sich eine „erstaunliche Nähe des christlichen Gesprächspartners zum jüdischen Gegenüber" ab: „Das schon Gekommensein Jesu Christi, dessen verborgene Gegenwart in Wort und Sakrament, impliziert keine Abschwächung der Erwartung seiner eschatologischen Parusie, sondern – im Gegenteil – deren Forcierung." Christologisch sei die Einsicht zur Geltung zu bringen, daß die christlichen Positionsbestimmungen und Markierungspunkte auf die jüdischen hin transparent sein müssen. Ihr Maß und ihre Norm habe eine theodizee-nahe Christologie in der „gesamtbiblisch und liturgisch bezeugten Theozentrik".

Kultur und Gesellschaft

DIETZFELBINGER, DANIEL, Der Stilbegriff als Paradigma der Wirtschaftsethik. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jg. 42 (Juli bis September 1998) S. 191–207.

Christliche Wirtschaftsethik habe generell zwei Rationalitäten miteinander zu versöhnen: auf der einen Seite die ökonomische, in der mit knappen Ressourcen unter möglichst geringem Aufwand von Mitteln und Energie das bestmögliche Ergebnis zu erzielen sei, und auf der anderen die der christlichen Liebesethik, in der es um den maximalen Einsatz des Subjektes für den Nächsten unter minimalem Nutzen für den Handelnden gehe. Dietzfelbinger untersucht dazu zwei aktuell prominente wirtschaftsethische Ansätze, die diesen Rationalitätenkonflikt zu versöhnen suchen: den institutionenethischen Ansatz Karl Homanns und den tugendethischen Horst Steinmanns. Gegenüber den Schwächen beider schlägt der Autor vor, über den Begriff des Wirtschaftsstils – der in der Volkswirtschaftslehre derzeit eine erstaunliche Renaissance erfahre – ein Fundament zu definieren, auf dem die Unterschiedlichkeit der Rationalitäten integrierbar werde. Dazu erfolgt eine knappe Skizze des Konzeptes der Sozialen Marktwirtschaft, wie es Alfred Müller-Armack vorgelegt hat, und in dem der Begriff des Wirtschaftsstils eine zentrale Rolle spielt. Dietzfelbinger kommt dabei zu dem Ergebnis: Mit Hilfe dieses Begriffes werde es möglich, die unterschiedlichen Rationalitäten aufzunehmen, da der Mensch in seinem individuellen Lebenstil für beide Rationalitäten offen sei, in ihnen und zwischen ihnen lebe.

ÉTIENNE, JACQUES. Les droits de l'homme sont-ils d'inspiration individualiste? In: Revue théologique de Louvain Jg. 29 Heft 3 (1998) S. 297–306.

Der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948 wird in regelmäßigen Abständen vorgeworfen, daß sie ihre Wurzeln in der Tradition der europäischen Aufklärung habe und deshalb die Bedeutung des Individuums überbetone. Mit dem Hinweis darauf, daß andere Gesellschaften größeren Wert auf den Aspekt der Gemeinschaft legen, wird der Universalitätsanspruch der Menschenrechte bestritten. Demgegenüber vertritt Étienne mit Blick auf Immanuel Kants Autonomiebegriff die These, daß man der Aufklärung keinen „Individualismus" vorwerfen dürfe. Das „‚autos' der Autonomie", das „Selbst", sei bei Kant nie eine „individuelle Phantasie", sondern müsse sich vor der Menschheit als ganzer verantworten. Ausgehend von diesen Thesen untersucht der Autor genauer verschiedene Artikel der Menschenrechtserklärung: Inwiefern werden die Rechte des einzelnen in Beziehung zu den Ansprüchen der Gemeinschaft gesehen? Tatsächlich zeige die Erklärung – abgesehen von der Wertschätzung der Familie – wenig Interesse an den Vergemeinschaftungsformen der Menschen. Aber selbst wenn die Singularität der Person im Mittelpunkt stehe, werde diese Einzigartigkeit doch jedem Menschen zugeschrieben. Aus dem Universalitätsbegriff der Begründung, der es erlaube, jedem Menschen dieselbe in jedem Fall zu respektierende Würde zuzusprechen, solle zudem keine Uniformität folgen. Allerdings sei es weitaus einfacher, diese Ideale zu postulieren, als sie in die Praxis umzusetzen.

Notizen

Aus den Reihen der Kirche gibt es Kritik am neueröffneten Potsdamer Platz in Berlin. Anders als in den gewachsenen Stadtteilen Berlins gibt es bisher keine kirchlichen Räume in dem neuen Viertel. Nach Ansicht des Leiters der Beratungsstelle „Offene Tür Berlin", des Jesuiten Werner Herbeck, der sich seit Jahren für ein ökumenisches Kirchenzentrum einsetzt, müsse die Kirche auch auf dem Daimler-Benz-Areal präsent sein und dort Gottesdienste sowie Beratungsgespräche anbieten. Allerdings seien die Mietforderungen, die sich nach den marktüblichen Preisen berechnen, viel zu hoch, um Räume anmieten zu können. Der Berliner Erzbischof Kardinal Georg Sterzinsky bezeichnete die Präsenz am Potsdamer Platz ebenfalls als „wichtige Aufgabe".

Die deutschen Bischöfe sollen sich nachdrücklich für einen Verbleib katholischer Beratungsstellen im staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung einsetzen, fordert die Arbeitsgemeinschaft katholischer Frauenverbände und -gruppen in einer Ende September beschlossenen Resolution. Die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft, der nach eigenen Angaben 23 Verbände und Gruppen mit rund anderthalb Millionen Frauen angehören, unterstreicht dazu: Wenn die katholischen Beratungsstellen keinen Nachweis mehr über eine Konfliktberatung ausstellten, habe dies zur Folge, daß sich die Kirche aus existentiellen menschlichen Notsituationen zurückziehe. „Sie verzichtet auf die durch Solidarität in Krisensituationen eröffnete Möglichkeit nachhaltiger Wertevermittlung und läßt die größte praktische Chance für tatsächlichen Lebensschutz ungenutzt."

Erneut haben die deutschen Bischöfe zur Rückführung bosnischer Flüchtlinge entschieden Stellung bezogen. Anläßlich des Welttages der Migranten und Flüchtlinge Anfang Oktober kritisierten die Vorsitzenden der Migrationskommission und der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, Weihbischof Josef Voß und Bischof Walter Kasper, daß nach wie vor Druck auf die in Deutschland lebenden Flüchtlinge ausgeübt werde. Eine vorschnell erzwungene Rückkehr zur Unzeit schaffe nur neue Belastungen für den mühsamen Friedensprozeß und sei keine Hilfe für den Wiederaufbau. Die in vielen Bereichen ungeklärte politische Situation in Bosnien-Herzegowina und auch im Kosovo dürften nicht den Flüchtlingen angelastet werden.

Eine neue Sozialkultur als „Beteiligungsgesellschaft" forderte der Hildesheimer Bischof Josef Homeyer im Eröffnungsgottesdienst der offiziellen Feiern zum Tag der Deutschen Einheit in Hannover. Eine Solidargemeinschaft lebe von der Beteiligung, aber auch den Möglichkeiten zur Beteiligung. Es müßten daher neue Räume der Mitgestaltung geöffnet werden, in denen nicht immer schon alles verwaltet und verteilt sei.

Zu noch größeren Anstrengungen für die Versöhnung ihres Landes mahnte Papst Johannes Paul II. die ruandischen Bischöfe anläßlich ihres Ad-limina-Besuchs Mitte September in Rom. Ausnahmslos sollten sie sich aller Menschen annehmen. Ebenso drängte der Papst die Bischöfe, den Geschehnissen von 1994, dem Genozid, nicht den Rücken zu kehren und wahrzunehmen, daß Mitglieder der Kirche der Verpflichtung zur Prüfung ihres Gewissen untreu geworden seien (vgl. OR 18.9.98).

Der polnische Erzbischof Zenon Grocholewski ist zum neuen Präfekten der Apostolischen Signatur und damit zum obersten kirchlichen Richter ernannt worden. Der aus Posen stammende, 58 Jahre alte Erzbischof war bisher Sekretär des Obersten Gerichtshofs der katholischen Kirche und löst den Schweizer Kardinal Gilberto Agustoni ab, der die Kurienbehörde seit 1992 geleitet hat und aus Altersgründen ausscheidet.

In Form von Antworten auf „zehn häufig gestellte Fragen" hat sich die Glaubenskommission der US-amerikanischen Bischofskonferenz entschieden gegen Forderungen nach einem Priesteramt für Frauen gewandt. Nach Aussagen des Erzbischofs von Cincinnati, Daniel E. Pilarczyk, habe die Erklärung der Catholic Theological Society of America eine theologische Antwort der Bischöfe notwendig gemacht (vgl. HK, August 1997, 414ff.). Niemand habe durch die Taufe ein Recht auf die Priesterweihe, da dieses Sakrament zur Heiligung einer Person nicht notwendig sei, argumentieren die Bischöfe. In einem weiteren Dokument der amerikanischen Bischöfe, das zeitgleich veröffentlicht wurde, werden mehr Ämter für Frauen in der Kirche gefordert. Innerhalb der Grenzen des Kanonischen Rechts stünden Frauen alle Stellen offen. Die Zusammenarbeit zwischen Männern und Frauen, die mehr leitende Positionen in der Kirche einnehmen sollten, müsse verbessert werden. Dies erfordere ein Umdenken.

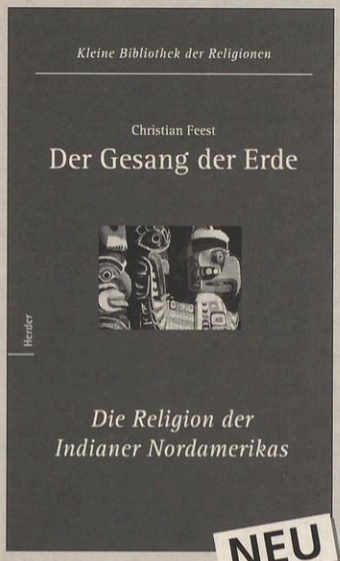
Eine Bibelübersetzung mit antijüdischen Anmerkungen, die 1996 von den französischen Bischöfen beanstandet wurde, wird jetzt in der Demokratischen Republik Kongo verlegt. Die beiden Autoren, Priester der Diözese Versailles, haben von den dortigen Bischöfen die kirchliche Druckerlaubnis erhalten. In Frankreich erscheint der Text ohne die inkriminierten Anmerkungen als sogenannte „Volksbibel". Sowohl eine kirchliche Expertenkommission als auch die „Liga gegen Rassismus und Antisemitismus" (Licra) lehnen diesen Text jedoch ebenfalls ab, weil die Übersetzung ideologische Anspielungen enthalte.

Das Schisma der orthodoxen Kirche in Bulgarien ist überwunden. Bei einer erweiterten Synode unter dem Vorsitz des Ökumenischen Patriarchs von Konstantinopel, Bartholomaios I., Ende September in Sofia hat die bulgarische Orthodoxie ihren Kirchenstreit beendet. Der von der Weltorthodoxie anerkannte Patriarch Maksim wurde von seinen Gegnern, die Anfang der neunziger Jahre einen „Gegen-Patriarchen" gewählt hatten, der Kollaboration mit dem früheren kommunistischen Regime beschuldigt. Jetzt hat „Gegen-Patriarch" Pimen Maksim als rechtmäßigen Patriarchen anerkannt. Im Gegenzug wurden die schismatischen Bischöfe in ihren Funktionen bestätigt, die von ihnen erteilten Weihen bleiben gültig. Auch die bulgarische Staatsführung drängte seit einiger Zeit darauf, das Schisma zu beenden.

Im nächsten Heft

- Wo steht der „Dialog für Österreich"?
- Religiöse Erfahrung in der Literatur
- Der ÖRK vor seiner Achten Vollversammlung
- Was tut sich in der Esoterikszene?
- Was Katastrophenhilfe leisten kann
- Entwicklungen in der Volksrepublik China

Neu in der Reihe Kleine Bibliothek der Religionen



Das Interesse an den Indianern Nordamerikas nimmt ständig zu. Sie verkörpern die Sehnsucht nach dem, was in unserer zivilisierten Kultur verlorenzugehen droht: Leben im Einklang mit der Natur und ehrfurchtvoller Umgang mit der Schöpfung. Wer mehr über Geschichte, religiöse Traditionen und Mythen der Ureinwohner Nordamerikas erfahren will, wird in Christian Feest einen sachkundigen und sensiblen Führer finden. Eine spannende Reise in eine faszinierende Welt.

Christian Feest
Der Gesang der Erde
Die Religion der Indianer Nordamerikas
Kleine Bibliothek der Religionen
224 Seiten, Paperback,
DM 26,80 /öS 196,– /SFr 25.–
ISBN 3-451-23849-7

Bereits erschienen sind:

Konrad Meisig
Klang der Stille
Der Buddhismus
ISBN 3-451-23841-1

Angelina Pollak-Eltz
Trommel und Trance
Die afroamerikanischen Religionen
ISBN 3-451-23842-X

Roman Malek
Das Tao des Himmels
Die religiöse Tradition Chinas
ISBN 3-451-23844-6

Konrad Meisig
Shivas Tanz
Der Hinduismus
ISBN 3-451-23843-8

Peter Heine /
Adel Th. Khoury
Im Garten Allahs
Der Islam
ISBN 3-451-23846-2

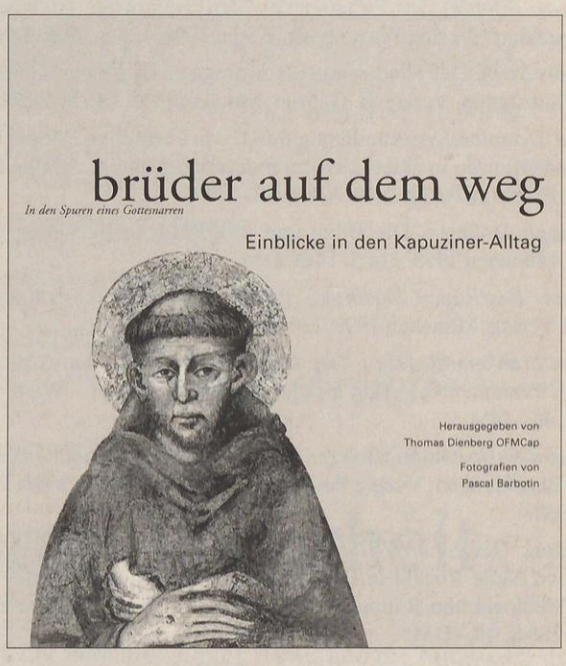
Dieter Vetter
Die Wurzel des Ölbaums
Das Judentum
ISBN 3-451-23845-4

Corinna Erckenbrecht
Traumzeit
Die Religion der Ureinwohner Australiens
ISBN 3-451-23848-9

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

Faszinierende Einblicke in den Kapuziner-Alltag



brüder auf dem weg
NEU
In den Spuren eines Gottesnarren
Einblicke in den Kapuziner-Alltag
Herausgegeben von Thomas Dienberg OFMCap
Fotografien von Pascal Barbotin
72 Seiten, durchgehend zweifarbig bebildert im Duoton, gebunden,
DM 29,80 /öS 218,– /SFr 28.–
ISBN 3-451-26601-6

Männer verschiedenster Herkunft leben in einer Brüdergemeinschaft zusammen, um im Geist franziskanischer Armut ein Leben nach dem Evangelium zu führen. Aus einer lebendigen Gottesbeziehung heraus wollen Sie Antwort geben auf das, was die Gegenwart bewegt: durch Offenheit und Solidarität, Versöhnung und Barmherzigkeit, Geschwisterlichkeit und Ehrfurcht vor allen Geschöpfen.
Dieser ansprechend durchgestaltete Text-Bildband erlaubt einen unmittelbaren Einblick in das Leben der Kapuziner aus der Rheinisch-Westfälischen Ordensprovinz, typisch für kapuzinisches Leben im ganzen deutschsprachigen Raum.

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

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Norman A. Beck, Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert. Die antijüdische Polemik des Neuen Testaments und ihre Überwindung. Institut Kirche und Judentum, Berlin 1998. 448 S. 34,80 DM.

Werner Beierwaltes, Platonismus im Christentum. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1998. 222 S. 78,– DM.

Gerhard Besier, Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Oldenbourg Verlag, München 1998. 148 S. 68,– DM.

Norberto Bobbio, Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar? Verlag Wagenbach, Berlin 1998. 128 S. 29,80 DM.

Andreas Bsteh, Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Verlag St. Gabriel, Mödling 1998. 546 S. 54,50 DM.

Daniel Detambel, Verkündigung durch das Fernsehen. Möglichkeiten und Grenzen in einem sich verändernden Kontext. Verlag Peter Lang, Frankfurt/Main 1998. 306 S. 89,– DM.

Christoph Dohmen, Die Bibel und ihre Auslegung. Verlag C. H. Beck, München 1998. 114 S. 14,80 DM.

Matthew Fox/Rupert Sheldrake, Engel. Die kosmische Intelligenz. Kösel Verlag, München 1998. 335 S. 44,– DM.

Hubert Frankemölle (Hg.), Der ungekündigte Bund. Antworten des Neuen Testaments. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 276 S. 46,– DM.

Gotthard Fuchs/Guido Knörzer (Hg.), Tier, Gott, Mensch – Beschädigte Beziehungen. Verlag Peter Lang, Frankfurt/Main 1998. 207 S. 65,– DM.

Wolfgang Gessenharter/Helmut Fröchling (Hg.), Rechtsextremismus und Neue Rechte in Deutschland. Neuvermessung eines politisch-ideologischen Raumes? Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1998. 288 S. 48,– DM.

Ute Haese, Katholische Kirche in der DDR. Geschichte einer politischen Abstinenz. Patmos Verlag, Düsseldorf 1998. 237 S. 49,80 DM.

Martin Heckel, Religionsunterricht in Brandenburg. Zur Regelung des Religionsunterrichtes und des Faches Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (LER). Verlag Duncker & Humblot, Berlin 1998. 112 S. 78,– DM.

Hermann Kochanek, Spurwechsel. Die Erlebnisgesellschaft als Herausforderung für Christentum und Kirche. Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1998. 188 S. 29,80 DM.

Josef Kraus, Spaßpädagogik. Sackgassen deutscher Schulpolitik. Universitätsverlag, München 1998. 272 S. 39,90 DM.

Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.), Wissenschaft und Weltethos. Piper Verlag, München 1998. 511 S. 44,– DM.

Michael Langer/Armin Laschat (Hg.), Wertevermittlung im Wandel. Die Diskussion über Religionsunterricht und LER. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1998. 197 S. 28,– DM.

Albrecht Langner, Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1998. 780 S. 128,– DM.

Klaus Lefringhausen, Religionsfrieden 2000? Plädoyer für einen Weltrat der Religion. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1998. 135 S. 29,80 DM.

Gerd Lüdemann, Theologie und Kirche am Abgrund. Die Zukunft der theologischen Fakultäten in Deutschland. Zu Klampen Verlag, Lüneburg 1998. 134 S. 28,– DM.

Hans Maier (Hg.), Was hat Europa zu bieten? Sein geistig-kultureller Beitrag in einer Welt des Geldes. Verlag F. Pustet, Regensburg 1998. 127 S. 29,80 DM.

Thomas Meyer, Politik als Theater. Die neue Macht der Darstellungskunst. Aufbau Verlag, Berlin – Weimar 1998. 144 S. 29,90 DM.

Wolfgang Nethöfel/Matthias Schnell (Hg.), Cyberchurch? Kirche im Internet. Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, Frankfurt/Main 1998. 217 S. 29,80 DM.

Daniel Pipes, Verschwörung. Faszination und Macht des Geheimen. Gerling Akademie Verlag, München 1998. 352 S. 64,– DM.

Günter Rombold, Ästhetik und Spiritualität. Bilder – Rituale – Theorien. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1998. 224 S. 46,– DM.

Johannes Röser (Hg.), Christsein 2001. Erwartungen und Hoffnungen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 384 S. 39,80 DM.

Antje Schneeweiß, Mein Geld soll Leben fördern. Hintergrund und Praxis ethischer Geldanlage. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998. 240 S. 34,– DM.

Martin Tschirren, Ehe- und Sexualmoral im Schweizer Katholizismus 1950–1975. Universitätsverlag, Fribourg 1998. 220 S. 47,– DM.

Ökologie und Wirtschaft. Warum wir eine ökologische Steuerreform brauchen. Die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau nimmt Stellung. Spener Verlagsbuchhandlung, Frankfurt/Main 1998. 40 S. 8,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 11/1998

Johannes Baar SJ: Holocaust-Mahnmal – *Roman Bleistein SJ:* Die Menschenrechte im Kreisauer Kreis – *Ladislas Örsy SJ:* Von der Autorität kirchlicher Dokumente. Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben „Ad tuendam fidem" – *Paul M. Zulehner/Rainer Volz:* Die Religiosität der Deutschen – *Thomas Brose:* Gottesrede in säkularisierter Gesellschaft – *Bernhard Grom SJ:* Der Tod in der neueren Lyrik – *Ferdinand Hahn:* Rechtfertigung und Christusmystik bei Paulus. Ein Beitrag zum Gespräch mit Eugen Biser

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE
Heft 4/1998

Kurt Anglet: Thesen zur Theologie im Diskurs der Moderne – *Dieter Witschen:* Amnestie – Wahrheitskommission – Strafrecht. Rechtsethische Überlegungen zum Umgang mit schweren Menschenrechtsverletzungen – *Karin Blumer:* Sind Tiere Personen? Eine Analyse terminologischer Kontroversen in der gegenwärtigen bioethischen Diskussion dargestellt am Beispiel der Position von Peter Singer – *Gisbert Greshake:* Auferstehung im Tod. Ein parteiischer Rückblick – *Hans-Ludwig Ollig SJ:* Habermas und das Religionsproblem

Verlag Herder

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 12 52. Jahrgang Dezember 1998

Nur durch das dauernde gegenseitige
Sich-Entlasten und Entbinden können
Menschen in der Welt frei bleiben.
Hannah Arendt

Versöhnung durch Wahrheit

Versöhnung folge nicht automatisch aus der Wahrheit. Aber das Offenlegen der Wahrheit sei sicherlich die Voraussetzung für Versöhnung, bekräftigte wieder und wieder der anglikanische Erzbischof *Desmond Tutu* seine Hoffnung und seinen Glauben in das Konstruktionsprinzip, in Aufgabe, Weg und Ziel der südafrikanischen „Wahrheits- und Versöhnungskommission". Nach zweieinhalbjähriger Arbeit konnte er als Vorsitzender der Kommission Ende Oktober deren Abschlußbericht der Öffentlichkeit vorstellen, die Dokumentation unzähliger Menschenrechtsverletzungen im Apartheid-Staat (vgl. HK, Oktober 1998, 500 ff.).

Sollte ein durch Gewalt so extrem polarisiertes Land ausgerechnet im Offenlegen der Wahrheit zur Versöhnung finden? Heißt dies doch Konfrontation mit dem Geschehenen, Auseinandersetzung mit einer durch Mord und Folter, Haß und Angst, tiefgehende Verletzungen und wechselseitiges Mißtrauen geprägten Vergangenheit: Opfer mußten Entwürdigung, Entmenschlichung, traumatisierende Erfahrungen ein weiteres Mal, nun vor den Augen der Öffentlichkeit, durchleben; Täter mußten sich ihren Taten, ihrer Schuld stellen, in Angst vor dem Rachebedürfnis der Opfer das eine Mal, in tiefer Scham das andere; einen Amnestieantrag durfte nur stellen, wer seine Tat persönlich und vollständig offenlegte.

Opfer sahen sich mit einem Mal als (Mit)täter, Täter als Opfer. Mitwisser, wirtschaftliche Profiteure, schweigende Zuschauer waren – zumindest in ihrem Inneren – gezwungen, sich zu dem Offengelegten zu verhalten, mußten sich durch das von Opfern und Tätern Geschilderte der Illusion berauben lassen, sie hätten damit doch nichts zu tun gehabt. Augenzeugen haben in den vergangenen 30 Monaten immer wieder berichtet: Opfer, Täter und die Mitglieder der Kommission selbst befänden sich am Rande ihrer psychischen Belastbarkeit.

„Viel Wahrheit, wenig Versöhnung" kommentierten entsprechend – mal mit Fragezeichen, mal ohne – Beobachter das Ergebnis der langen und schmerzvollen Kommissionsarbeit. Und wie Umfragen gezeigt haben, scheint dies ein Großteil der weißen Bevölkerung Südafrikas, aber auch ein großer Teil der schwarzen derzeit ebenso zu sehen. Bezeichnenderweise war im In- und Ausland bald nur noch von der „Wahrheitskommission" die Rede, obwohl sie doch eine Doppelaufgabe hatte. Der ihr zugrundeliegende Gesetzestext bestimmte, „daß die Kommission die nationale Einheit und Versöhnung fördern möge im Geiste des Verstehens, das die Konflikte und Teilungen des Vergangenen transzendiert". Scheint es vor diesem Hintergrund aber nicht geradezu naiv, auf Versöhnung durch Wahrheit zu hoffen?

Versöhnung durch Wiederherstellung der Würde der Opfer

In einer zeitgeschichtlich außerordentlich spannenden und spannungsvollen Phase, in der sich Länder auf allen Kontinenten in einem freilich sehr unterschiedlich verlaufenden Umbruchprozeß befinden, dem Übergang von Diktaturen, von autoritären Systemen, von Zwangsregimen hin zu demokratisch verfaßten Staatsgebilden, wurde das Schicksal der südafrikanischen „Wahrheits- und Versöhnungskommis-

sion", der dort gewählte Weg der Bearbeitung einer hochbelasteten Vergangenheit international mit hohem Interesse und Sympathie im wörtlichen Sinne verfolgt. Oftmals schien dieses Interesse, vor allem aber die Wertschätzung und Begeisterung für das südafrikanische Modell im Ausland gar sehr viel höher als im Land selbst: Bietet der von Südafrika eingeschlagene Prozeß die größere Chance auf Versöhnung, nationale Einheit, auf Heilung der Wunden – im Vergleich zu den Wegen, die in Süd- und Mittelamerika, auch in Zentralafrika nach Diktatur und Bürgerkrieg beschritten wurden, in Osteuropa nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems?

Gerade in Deutschland verfolgte man den Prozeß in Südafrika mit großer Aufmerksamkeit und Sympathie, nicht nur sensibilisiert in der latenten und immer wieder aufbrechenden Diskussion um das rechte Maß des Erinnerns an die Verbrechen des Nationalsozialismus (vgl. ds. Heft, 598). Nicht zuletzt mit dem Einzug der SED-Nachfolgepartei PDS in die Landesregierung von Mecklenburg-Vorpommern brach wieder die Diskussion um die Aufarbeitung und den Umgang mit der DDR-Vergangenheit, auch die um das weitere Schicksal der Stasiakten, auf. Durchaus umstritten war doch auch die im Einigungsvertrag festgeschriebene strafrechtliche Verfolgung des in der DDR begegangenen systembedingten Unrechts, mithin die Rolle der Strafjustiz für die Aufarbeitung und Bewältigung geschehenen Unrechts überhaupt. In Deutschland beklagten die Opfer, man habe Gerechtigkeit gewollt und den Rechtsstaat bekommen und auch hier gab es eine Schlußstrichdebatte.

Wahrheit der Opfer oder Verfolgung der Täter?

Für das gesteigerte Interesse am Modell Südafrika im besonderen und den verschiedenen Strategien der Vergangenheitsbewältigung im allgemeinen sorgte aber – Ironie der Geschichte – noch ein anderes Ereignis: Die Nachrichten aus Südafrika fielen zeitlich mit der Verhaftung des chilenischen Exdiktators *Augusto Pinochet* zusammen. Auf Antrag eines spanischen Untersuchungsrichters war der Ehrensenator auf Lebenszeit während eines gesundheitsbedingten Aufenthaltes in London verhaftet worden – eine hochbrisante Frage für Völkerrechtler; ein weiterer Beweis, wie dringlich die Einrichtung eines internationalen Strafgerichtshof ist; ein alarmierender Vorgang für all die anderen lateinamerikanischen Exdiktatoren, die sich selbst großzügig amnestiert haben oder sich bislang der Rechenschaft für ihre Taten entziehen konnten.
Auch in Chile hatte es wie in Argentinien oder in El Salvador eine „Wahrheitskommission" gegeben. Pinochet, der die Verantwortung für Folter, Mord und „Verschwinden" Tausender trägt, hat sich jedoch vor dieser nie verantworten, nie aussagen müssen – der Preis für die relative politische und wirtschaftliche Stabilität des Übergangsprozesses. Die durch die Verhaftung des chilenischen Ex-Diktators ausgelösten Straßenschlachten zwischen Anhängern und Gegnern aber zeigten vor allem dies: Auch nach neun Jahren – im Jahre 1989 hatte Pinochet durch seinen freiwilligen Rücktritt als Staatspräsident selbst die „transición" in die Demokratie eingeleitet – geht ein tiefer Riß durch die chilenische Gesellschaft, ist die Vergangenheit noch lange nicht bewältigt, ist eine Versöhnung in Wahrheit nicht erfolgt.

Südafrika hat – freilich wie andere Länder auch zum Kompromiß gezwungen mit dem aktuell politisch, wirtschaftlich und gesellschaftlich überhaupt Möglichen – einen Mittelweg gesucht, um das Vergangene zu bewältigen und ein Zusammenleben von Opfern und Tätern in dieser Übergangsphase zu ermöglichen. Stark vereinfacht: Zwischen strafrechtlicher Verfolgung der Täter und Generalamnestie, zwischen Tribunal und „Wahrheitskommission", zwischen der Suche nach historischer Wahrheit und juristischer Gerechtigkeit, zwischen „Versöhnung" ohne Gerechtigkeit und Gerechtigkeit ohne Versöhnung; eine Alternative und Absage in jedem Fall zu „Schlußstrich", Schweigen und Vergessen.
Gleichwohl, die Versöhnung und „Heilung" des Landes sollte Vorrang vor der Verfolgung der Schuld haben, Maßstab war die Wiederherstellung der Würde der Opfer durch die Anhörung ihrer Geschichte, der Versuch der Wiedergutmachung. Ganz pragmatisch gesehen, ohne das Angebot der Amnestie an die Täter aber wäre die Wahrheit der Opfer in der Form nicht ans Licht gekommen. Die Themen der „Wahrheits- und Versöhnungskommission" waren Bekenntnis und Umkehr, nicht Verfolgung und Strafe.

Zweifelsohne zeichnen diesen Weg der Versöhnung die Spuren der christlichen Erlösungsbotschaft, so wie politische Versöhnungsprozesse, die sich der „Wahrheit" des Vergangenen stellen, immer auch eine religiöse Dimension aufweisen: Es ist dies zuallererst das Vertrauen darauf, daß es in jeder Situation einen Neuanfang geben kann, daß Zukunft trotz und mit Schuld und Sünde möglich ist, allerdings nur dort, wo diese bekannt wird, wo sich Schuldige ihrem Schuldigsein stellen, wo sie bereit sind, Verantwortung zu übernehmen. Es ist dies aber auch die Überzeugung, daß Vergebung, als zwischenmenschliches Geschehen ebenso wie als transzendentes, Bekenntnis, Reue und – in biblischer Diktion – „Umkehr" voraussetzt.

Erst dann ist eine Befreiung von der Last der Schuld, im Sinne der Wiederherstellung der geschenkten Freiheit, möglich. Im gemeinsamen Glauben an einen persönlichen Gott betrachten auch Judentum und Islam wie das Christentum das persönliche Bekenntnis, die Reue und die damit einhergehende Umkehr sowie die Wiedergutmachung als Stationen der Befreiung von Schuld. Der Glaube aber ist aus theologischer wie psychologischer Sicht die Voraussetzung der schließlich erreichten Vergebung, Versöhnung und Befreiung.

Auf die religiöse Dimension politischer Prozesse der Schuldbewältigung, -entlastung und -befreiung und damit aber

auch auf eine gewisse Begründungsnot verweist die Berliner Politologin *Gesine Schwan* in ihrer Studie „Politik und Schuld" (Frankfurt 1997), in der sie, in exemplarischer Auseinandersetzung mit individueller und kollektiver Schuldbewältigung im Nachkriegsdeutschland, die zentrale Rolle der Schuldfrage in der Politik überhaupt und besonders bei Aufbau und Aufrechterhaltung von Demokratien nach dem Zusammenbruch von Diktaturen herausarbeitet. Im Glauben an Gott sei es psychologisch leichter, das Wagnis einzugehen und sich seiner Schuld zu stellen, weil man auf Gottes Liebe und sein Erbarmen hoffen könne und sich auch in der Verfehlung von ihm getragen wisse.

Unter säkularen Bedingungen des Glaubensverlustes, so Schwan, bedarf es eines „funktionalen Äquivalents" für beides – die tragende Liebe und die Verzeihung. Ohne diese verringert sich die Chance eines ehrlichen Umgangs mit Schuld so drastisch, „daß – ohne einen derartigen positiven Befreiungshorizont – Wegschieben und Beschweigen nicht nur naheliegen, sondern psychologisch zur einzig verbleibenden Überlebensstrategie werden."

Die Wahrheit erfahren, um sie teilen zu können

Zur Absage an jede „billige" Versöhnung in Verschweigen, Wegschieben und Vergessen verpflichtet *Christen* in doppelter Hinsicht Jesu Tod, seine Hingabe am Kreuz als Zentrum der Versöhnungsbotschaft: Die Überzeugung zum einen, daß in dieser Tat die Logik von Gewalt und Gegengewalt, die Logik des Sühneopfers und des Sündenbockmechanismus durchbrochen ist. Zugleich motiviert und verpflichtet sie zur vorrangigen Solidarität mit den Opfern: Nicht noch einmal sollen die Täter über die Opfer triumphieren im Verschweigen ihrer Wahrheit, ihrer Erfahrungen und ihrer Erinnerung. Diese Solidarität, die vorrangige Option für die Opfer verbietet Versöhnungsversuche auf ihre Kosten.

Diese Versöhnungsbotschaft auferlegt damit auch den *Kirchen* die besondere Pflicht, sich in den verschiedenen Übergangsprozessen, freilich nach Maßgabe sehr verschiedener gesellschaftlicher und politischer Bedingungen, mit dieser doppelten Zielrichtung zu engagieren: Als Kritiker billiger Versöhnungsversuche, als Anwälte der Wahrheit und damit der Opfer. Und nicht zuletzt sind sie gefordert als Träger und Bewahrer der Hoffnung, wo die Rede von Versöhnung durch Wahrheit nicht nur naiv, sondern – wie etwa nach den Bürgerkriegen und ethnisch motivierten Genoziden in Zentralafrika – gar absurd oder zynisch klingt.

In Erfüllung dieses Auftrages dürfen die Kirchen nicht vergessen, daß sie, aufgrund ihrer Geschichte, ihren vielfachen Verflechtungen in Politik, Geschichte und Kultur ihres Landes, nicht zuletzt ihrer konfessionellen Spaltungen wegen, „zweideutige Zeugen der Versöhnung" bleiben, wie es ein Arbeitsdokument der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz formuliert hatte. Unter dem Leitwort „Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens" suchte die Versammlung diesen Versöhnungsbeitrag der Kirchen in den weltweiten Umbruchs- und Übergangsprozessen zu bestimmen. Der Auseinandersetzung mit dem eigenen Anteil in „Verfeindungsprozessen" – wie sie für die Kirchen etwa im ehemaligen Jugoslawien oder auch in Ruanda und Burundi anstehen – kommt hierbei zweifelsohne eine Vorbildfunktion auch für die politischen Versöhnungsprozesse zu.

Die Bischofskonferenz in *Guatemala* hat einen eigenen Weg gesucht, dieser Verpflichtung zur Versöhnung in Wahrheit Rechnung zu tragen. In Ergänzung und über die Arbeit einer von den Vereinten Nationen eingerichteten „Wahrheitskommission" für Guatemala hinaus rief sie nach dem historischen Friedensschluß 1996 das Projekt der Recuperación de la Memoria Histórica (Zur Wiedergewinnung der historischen Erinnerung) ins Leben: eine Dokumentation der Menschenrechtsverletzungen eines über dreißig Jahre dauernden grausamen Bürgerkriegs. In einem Hirtenbrief erklärten die guatemaltekischen Bischöfe dazu: Historische Aufklärung sei unerläßlich, ohne sie würden sich die Wunden der Vergangenheit nicht schließen.

Im Frühjahr dieses Jahres veröffentlichte das Menschenrechtsbüro des Erzbischofs von Guatemala den auf der Grundlage von hunderten von Interviews mit Opfern und Tätern erstellten tausendseitigen Abschlußbericht, eine wegen der darin geschilderten Grausamkeiten kaum zu ertragende Anklage vor allem an die Streitkräfte und paramilitärische Gruppen. Der Koordinator des Projektes, Bischof *Juan Gerardi Conedera*, bekräftigte bei der Veröffentlichung des Berichtes: Es sei Aufgabe der Kirche, in dieser zerrissenen Gesellschaft Versöhnung zu stiften, indem versucht werde, Opfern und Tätern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Es gehe darum, die Wahrheit zu erfahren, um sie teilen zu können. Die Kirche wolle Räume der Umkehr bieten. Vor allem aber müsse das Schweigen, in dem Tausende von Kriegsopfern jahrelang verharrten, durchbrochen, die Möglichkeit geschaffen werden, „daß sie sprechen können, ihre Geschichte des Schmerzes erzählen, um sich so endlich von der Last befreit fühlen zu können."

Zwei Tage nach der Veröffentlichung wurde Gerardi vor seinem Haus ermordet; kaum verwunderlich, daß im In- und Ausland sofort politische Motive vermutet wurden. Der Mord ist aber auch nach einem halben Jahr und mittlerweile zwei Autopsien nicht aufgeklärt.

Gleich, ob das Verbrechen unter den Bedingungen eines unversöhnten Landes jemals wahrheitsgemäß aufgeklärt wird oder nicht – Bischof Gerardi kann für die Unzähligen stehen, deren Einsatz für eine Versöhnung in Wahrheit bis hin zum Martyrium reicht. Ein Martyrium, das zeigt, daß der Glaube an die Möglichkeit der Versöhnung in Wahrheit, der Wahrheit über Täter und Opfer und die Absage an Verschweigen, Vergessen und „Schlußstriche" aller Art keineswegs naiv ist.

Alexander Foitzik

Heikel

Die Kontroverse um das rechte Erinnern ist neu entflammt

Applaus. *Martin Walser* hat soeben seine Dankesrede bei der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels beendet und wird beklatscht. Nicht weil es die Etikette so vorsieht, sondern weil die allermeisten der Zuhörer ihre Zustimmung äußern wollen: Walser hat in seiner Rede Mitte Oktober davor gewarnt, das Erinnern in Routine und Ritualen aufgehen zu lassen.
Erst als *Ignatz Bubis*, der Vorsitzende des Zentralrates der Juden in Deutschland, den Schriftsteller wenige Tage später heftig angreift und als „geistigen Brandstifter" bezeichnet, beginnt man den Text des Festvortrags nachzulesen. Und tatsächlich finden sich etliche Formulierungen, die für sich genommen, stutzen lassen. Aber es ist richtig, daß sich Walser für eine „Kultur des Wegschauens" ausspreche, wie Bubis ihm wiederholt – unter anderem auch auf der Gedenkfeier zum 9. November – vorwirft?
Fest steht: Unmißverständlich spricht Walser in seiner Rede davon, daß kein ernstzunehmender Mensch Auschwitz leugne, kein zurechnungsfähiger Zeitgenosse an der Grauenhaftigkeit herumdeutele, daß Auschwitz Schuld und Schande bedeute. Keinen Zweifel kann es auch daran geben, daß Walser dem Erinnern an die Verbrechen und die mit ihnen verbundenen Leiden eine grundsätzlich positive Funktion zuerkennt.

Das Problem, um das es im Kern geht, ist die Frage der Dosierung von Erinnerungsritualen, um eine Abstumpfung zu vermeiden und nicht dem Verdrängen Vorschub zu leisten – wie Bundespräsident *Roman Herzog* in seiner Rede zum 9. November mit Recht eingewandt hat. Grundsätzlich droht, daß der, der sich immer und jederzeit an zu vieles erinnern will, der Wucht der Erinnerung nicht standhalten kann: Wer sich zu sehr auf die Vergangenheit fixiert, behindert sich möglicherweise selbst bei dem Versuch, in der Gegenwart die richtigen Entscheidungen zu treffen, damit sich das Grauen nicht wiederholen kann.
Das ritualisierte Erinnern und Trauern, so bedeutsam Rituale für die Gesellschaft sind, kann zu einer rein äußerlichen, im schlechten Sinne formelhaften Pflichterfüllung werden. Es mag paradox klingen, aber das Entscheidende ist die Erinnerung, nicht, daß der Pflicht zur Erinnerung genüge getan wird. Wer an das Gewissen appellieren will, muß zumindest darum wissen, daß gerade ein solcher Appell auch Abwehrreaktionen hervorrufen kann.

Und gibt es nicht tatsächlich hier und da eine „Instrumentalisierung von Auschwitz"? Bubis selbst hat beklagt, daß der US-amerikanische Anwalt *Ed Fagan*, der ehemalige Zwangsarbeiter wortgewaltig gegen europäische Firmen vertritt und sich dies teuer bezahlen läßt, den Holocaust für seine Zwecke nutze (Frankfurter Rundschau, 19.10.98). Nicht übersehen werden darf die Gefahr, „Auschwitz" reflexartig wie eine Chiffre zu verwenden, mit der bestimmte eigene Interessen rhetorisch effektvoll eingebracht werden können, ohne daß das Gedenken der Opfer im Mittelpunkt steht.

In seinem Werk und mit seiner Rede in Frankfurt hat sich Walser darüber hinaus der hermeneutischen Problematik gestellt, daß es im nachhinein vergleichsweise einfach ist, über die Vergangenheit zu urteilen. Seit Jahren und jüngst in einem Interview in der „Zeit" (8.10.98) kämpft der nationalistischer Umtriebe mehr als unverdächtige Philosoph *Paul Ricœur* darum, bei der Bewertung geschichtlicher Fakten auch die Sichtweise der historischen Akteure hinzuzuziehen, um der Geschichte ihre „Ungewißheit" zurückzugeben. Sonst könne es, wie er mit Blick auf Frankreich kritisiert, zu einem Mißbrauch der Erinnerung kommen.
So wichtig diese Einwände sind, und so richtig es ist, daß die heikle Debatte um das rechte Erinnern erst noch zu führen ist. Walsers Worte haben die Kontroverse der vergangenen Wochen ausgelöst. Vergebens hat er gehofft, daß seine Thesen als das aufgefaßt werden, was sie eigentlich sind: nur zum Teil vorsichtig geäußerte Zweifel an der Authentizität der bundesdeutschen Erinnerungskultur, wie sie sich ihm im Gespräch mit sich selbst aufdrängen.

Seine Rede war jedoch eine öffentliche Meinungsäußerung und muß sich deshalb an den Maßstäben der gesellschaftlichen Diskussion messen lassen. Und da fällt auf, daß manche von Walsers bewußt provozierenden Worte dazu benutzt werden können, gegen jedes Erinnern und für ein böswilliges Vergessen und Verdrängen zu polemisieren. Auschwitz ist *die* Zäsur deutscher Geschichte. Jeder Ruf nach Normalität von den Nachfahren der Täter bleibt deshalb eine höchst verdächtige Forderung. Man muß dem Dichter mangelnde Behutsamkeit vorwerfen. An der Notwendigkeit, die von Walser vorgetragenen Bedenken ernst zu nehmen, ändert dies freilich nichts. *so*

Minderheit

Die neue Bundesregierung und ihr Verhältnis zu den Kirchen

„Die Zusammenarbeit mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften als wichtige Kräfte des kulturellen, politischen und sozialen Lebens werden wir fördern und fortsetzen. Wir begrüßen den Dialog der Religionsgemeinschaften untereinander und ihre Bereitschaft, zu den brennenden sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Gestaltungsfragen mit Anregung und Kritik beizutragen".
Das sind die Aussagen zum Thema Religion und Kirche in der Regierungserklärung, die Bundeskanzler *Gerhard Schröder* am 10. November im Deutschen Bundestag vortrug. Die

Kirchen und Religionsgemeinschaften werden ausschließlich in ihrem Beitrag zu Politik, Kultur und gesellschaftlichem Zusammenleben gewürdigt; das rechtliche Beziehungsgeflecht von Staat und Kirche bzw. Religionsgemeinschaft findet ebensowenig Erwähnung wie die Bedeutung der Kirchen als Anwälte eines letzten Sinns oder des Transzendenzbezugs von Mensch und Gemeinwesen.

Um einiges ausführlicher als der Kanzler hatte sich allerdings zehn Tage vor der Regierungserklärung die Bundesministerin für Bildung und Forschung, *Edelgard Bulmahn*, in ihrem Grußwort namens der Bundesregierung vor der Tagung der EKD-Synode (vgl. ds. Heft, S. 604f.) geäußert. Die Ministerin sprach vom bewährten Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland und nannte einschlägige Grundelemente: Glaubens- und Gewissensfreiheit, weltanschauliche Neutralität des Staates, Selbstbestimmungsrecht und Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen. Im nächsten Abschnitt ihres Grußwortes tauchten dann auch die beiden Sätze der Regierungserklärung zu Kirchen und Religionsgemeinschaften wörtlich auf.

Es wäre nicht seriös, würde man aus diesen Aussagen in die eine oder andere Richtung weitreichende Schlüsse für das Verhältnis der neuen rot-grünen Bundesregierung zu den Kirchen und Religionsgemeinschaften im allgemeinen und zur *katholischen Kirche* im besonderen ziehen. Hier müssen sich die Dinge in den kommenden Wochen und Monaten erst einspielen. Es ist allerdings jetzt schon in aller Nüchternheit festzuhalten, daß sich die personelle Konstellation im Blick auf die Kirchen zwischen bisheriger und neuer Bundesregierung deutlich geändert hat.
Die Richtlinienkompetenz in der Bundesregierung hat von dem praktizierenden und mit seiner Kirche verbundenen Katholiken *Helmut Kohl* zum kirchenfernen Protestanten Gerhard Schröder gewechselt. In einem „Kirchenbrief" Schröders, der für sein Wahlkampfbuch „Und weil wir unser Land verbessern", vorgesehen war, dann aber nicht in die veröffentlichte Fassung aufgenommen wurde, hatte dieser u. a. geschrieben, er sei kein kirchlicher Mensch und habe keine „letzte Gewißheit": „Frommes Reden ist nicht meine Sache. Das heißt nicht, daß ich mit der Kirche fertig bin. Oder mit dem Glauben."
Der neuen Bundesregierung gehören zwar etliche Katholiken an, allerdings keine, die sich bisher durch kirchliches Engagement hervorgetan haben. Der klassische Sozial- und Verbandskatholizismus ist überhaupt nicht mehr vertreten. Die evangelische Komponente im Kabinett ist demgegenüber stärker ausgeprägt. Aber insgesamt spiegelt die neue Regierung einigermaßen repräsentativ die religiös-kirchliche Gesamtsituation: Kirchenverbundene Christen sind in Deutschland längst eine Minderheit, nicht nur im Osten, sondern auch im Westen.

Die SPD war in den vergangenen Jahren durchweg um ein möglichst störungsfreies Verhältnis zu den großen Kirchen bemüht und hat im Bundestagswahlkampf gern mit Sätzen aus dem Gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage argumentiert. Die Grünen, aus deren Reihen unterschiedliche Signale in Richtung Kirche kommen, haben in der Koalitionsvereinbarung massiv zurückstecken müssen, gerade bei programmatischen Anliegen, aufgrund derer ihnen manche Sympathien im kirchlichen Bereich gehören.

Die in die Opposition verwiesene CDU wiederum wird bei ihrer jetzt anstehenden Grundsatzdiskussion um die Frage nach dem „C" nicht herumkommen. Ihre verbliebenen Direktwahlkreise holte sie am 27. September weitgehend in katholisch geprägten Regionen zwischen Emsland und Oberschwaben. Gleichzeitig kann sie aus dem 35-Prozent-Turm nur wieder herauskommen, wenn sie Wähler über die kirchlich gebundenen Kernschichten hinaus zurückgewinnt. Im Verhältnis von Kirchen und Parteien könnte es in der nächsten Zeit also spannend werden. *ru*

Faszination

In der Lüneburger Heide wies der Dalai Lama „Buddhas Weg zum Glück"

Seine Heiligkeit, der 14. Dalai Lama, zählt zu den prägenden Gestalten einer entstehenden Weltgesellschaft, ist ein globaler Sympathieträger, eine Identifikationsgestalt. Dieses Bild setzt sich aus vielen verschiedenen Facetten zusammen. Der 63jährige, der durch nichts sein ebenso zartes wie gewinnendes Lächeln verlieren zu können scheint, verfügt unbestreitbar über eine starke persönliche Ausstrahlung, eine Mischung aus Herzlichkeit, authentischer Ernsthaftigkeit, Humor und einer Spur Selbstironie.
Zum anderen ist das geistliche und weltliche Oberhaupt der Tibeter längst zum Symbol des gewaltlosen Befreiungskampfes geworden: eines kleinen, in seiner Kultur faszinierenden, exotischen Volkes gegen die übermächtige Besatzungsmacht China. 1989 wurde der Dalai Lama, der zusammen mit mittlerweile über 100 000 Tibetern im indischen Exil lebt, mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet.

Die Faszination, die der Dalai Lama in unseren Breiten ausübt, ist aber sicherlich auch den Sehnsüchten und Projektionen hiesiger Zeitgenossen geschuldet: der Sehnsucht nach glaubwürdigen, authentischen Persönlichkeiten überhaupt, nach Vorbildern, Gurus, modernen Heiligen, wohl auch nach Vätern; der Sehnsucht nach geistig – geistlicher Tiefe, nach Ausgeglichenheit in einer hektischen und oberflächlichen, nach Sanftmut und Güte in einer latent aggressiven, die eigenen Ressourcen zerstörenden Welt. Die Selbstverständlichkeit und Würde, mit der der Dalai Lama eine selbstbewußte große religiöse Tradition verkörpert und zugleich überall, wo er auftritt, in unzähligen Interviews und Schriften Botschafter und leidenschaftlicher Prediger der Toleranz ist,

macht ihn geradezu zum Ideal einer zusammenwachsenden multireligiösen und multikulturellen Weltgesellschaft.

Kaum verwunderlich also, daß die Präsenz seiner Heiligkeit in unserem Land allemal auch ein *Medienereignis* ist, besonders, wenn diese einen so skurrilen Rahmen findet: ein großes Zelt mitten in der Lüneburger Heide, auf einem ausgedienten britischen Panzerübungsgelände. Dorthin waren Ende Oktober über 7000 Buddhisten und Christen, Sympathisanten oder einfach nur Wißbegierige und Neugierige gepilgert, aus Deutschland, dem benachbarten europäischen Ausland, sogar aus den USA.
In einer Mischung aus leisem Spott und unverhohlener Anerkennung für die asketische Disziplin der Schüler und Jünger berichteten die Medien: Auf dünnen Matten, in einem zugigen Zelt, umweht vom kalten Herbstwind lauschten sie sieben Tage und stundenlang den oft tibetischen Worten des Dalai Lama. Und dieser bot eine anspruchsvolle Einführung in Lehre und Weg des tibetischen Buddhismus tantrischer Praxis; der Titel des vom Hamburger tibetischen Zentrum organisierten Seminars: „Buddhas Weg zum Glück."

Was war das nun? Der erste buddhistische Kirchentag auf deutschem Boden wie die „Süddeutsche Zeitung" spöttelte (der erste, frenetisch vom nach tausenden zählenden Publikum beklatschte Auftritt des Dalai Lama auf einem Kirchentag fand übrigens in München 1993 statt, innerkirchlich nicht ganz unumstritten)? Fernöstliches Oktoberfest, eine Esoterik-Messe mit Gottheit zum Anfassen auf dem platten Land? Signal des endgültigen Abbruchs der christlich-abendländischen Tradition?
War es eine Manifestation der „Trendreligion" Buddhismus, von der die Nachrichtenmagazine „Der Spiegel" und „Focus" schon 1994 zu berichten wußten (vgl. HK, April 1994, 190 ff.)? Etabliert sich nun der Buddhismus als der im Vergleich zum Christentum dem Zeitgenossen attraktivere religiöse Gegenentwurf? Oder ist diese Begeisterung für den Buddhismus nur Modeerscheinung, in einer kurzfristig erhitzten religiösen Landschaft? Der friedfertige und tolerante Dalai Lama plötzlich auf dem Missionstrip?

Wo angesichts der Bilder aus dem „buddhistischen Tempelzelt" und dem im Räucherstäbchenqualm thronenden Dalai Lama Ängste um den Fortbestand des christlichen Abendlandes aufkommen, kann Entwarnung gegeben werden. Zum einen ist in Deutschland die Begegnung mit dem Buddhismus kein neues Phänomen, das sich einfachhin dem vielbeschworenen religiösen Neuaufbruch unserer Tage zuschlagen ließe.
Drei Phasen der Entwicklung des Buddhismus in Deutschland unterscheidet eine umfassende Studie zur christlich-buddhistischen Begegnung, verfaßt von dem Religionsphilosophen *Whalen Lai* und dem Religionswissenschaftler *Michael von Brück* (München 1998): Zunächst eine um den Jahrhundertwechsel beginnende Auseinandersetzung mit buddhistischen Quellentexten; motiviert von einer Begeisterung für die fremde Philosophie, die so viel rationaler schien als das Christentum. Dann die buddhistische Meditationsbewegung, die bis tief in die Kirchen hinein wirksam, von diesen und ihren Orden gar zum Teil gefördert wurde. Dieser Tage erst gedachte man des 100. Geburtstags des wohl bekanntesten Protagonisten dieser besonders in die katholische Kirche hineinreichenden Bewegung, des Jesuiten *Hugo Makibi Enomiya Lasalle*. Besondere Ausstrahlungskraft besitzen dabei die Meditationsformen des Zen-Buddhismus. Die dritte Phase ist für die Religionswissenschaftler bestimmt durch die „Einkleidung des Buddhismus in eine europäische Form".

Entwarnung kann auch deshalb erfolgen, weil dem Dalai Lama, wie dem von ihm vertretenen Buddhismus überhaupt, der Missionsgedanke fremd ist. Gelegentlich hat das geistige Oberhaupt der Tibeter auch schon allzu euphorische Vertreter des interreligiösen, speziell des christlich-buddhistischen Dialogs brüskiert durch unmißverständliche Hinweise auf die tiefgehende wechselseitige Fremdheit von Christentum und Buddhismus, die nicht aufzulösenden Differenzen in Lehre und Grundprinzipien. Einige Bedeutung mißt er dagegen der kontemplativen Dimension dieses Dialogs bei.
Gleich zu Beginn des Seminars mahnte der Dalai Lama seine Zuhörer ausdrücklich, ihrer eigenen Religion treu zu bleiben und warnte vor dem – oft existentielle Verwirrung auslösenden – Versuch, sich aus angestammten kulturellen und religiösen Zusammenhängen herauszulösen. Ein schneller Religionswechsel aufgrund oberflächlicher Faszination und Begeisterung, diffuser Sehnsüchte und Bedürfnisse muß ihm, der den langen „Weg zum Glück" beschritten hat, völlig fremd sein. Und er bot diesen Weg auch im Tempelzelt in der Lüneburger Heide nicht zum ermäßigten Preis.
Wollte man in den Kirchen Lehren aus der Begeisterung für den Buddhismus und für seine Heiligkeit, den Dalai Lama, ziehen, so wäre die eifersüchtige Frage, „Was hat er, was wir nicht haben?" sicherlich nicht der richtige Weg. Attraktiv ist auch das Christentum nur dort, wo Christen um die Vertiefung und Durchdringung ihres Glaubens ringen, wo dessen eigene Wahrheit, dessen eigenes Profil deutlich werden. *fo*

Gipfeltreffen

Johann Baptist Metz und Kardinal Joseph Ratzinger im Gespräch

Wie kaum einer seiner Zunft hat der Theologe *Johann Baptist Metz* den Disput vor großem Publikum gesucht und sich selten gescheut, mit seiner prophetischen Begabung sowohl zu innerkirchlichen wie auch zu gesellschaftlichen Entwicklungen medienwirksam Stellung zu beziehen. Die Öffentlichkeit hat sich jetzt revanchiert: Eine theologische Tagung zu seinem siebzigsten Geburtstag, die sein Schüler- und Freundeskreis

initiiert hatte, löste einen für solche Veranstaltungen eher akademischen Zuschnitts ungewöhnlichen Presserummel aus.
Nicht ganz unschuldig daran war der Ehrengast, den man geladen hatte, um es Metz, dem passionierten Disputanten, nicht zu leicht zu machen: Kardinal *Joseph Ratzinger* hat von seiner Leitlinie, nur noch Vortragseinladungen anzunehmen, die ihm von Amts wegen obliegen, eine Ausnahme gemacht und ist Ende Oktober ins westfälische Ahaus gekommen, um im ehemals fürstbischöflichen Schloß mit dem *spiritus rector* der „neuen politischen Theologie" zu diskutieren. Das Thema lautete: „Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott".

Zwei theologische Köpfe stießen da aufeinander, die ihrer *vita* nach im Grunde wenig miteinander verbindet. Hier Metz, der die Befreiungstheologie nicht unwesentlich inspiriert hat, dort der Präfekt der Glaubenskongregation, der maßgeblich an der Maßregelung lateinamerikanischer Theologen beziehungsweise Theologien beteiligt war. Immerhin haben beide von 1963 bis 1966 zusammen in Münster gelehrt; als Metz jedoch 1979 nach München wechseln wollte, legte Ratzinger als zuständiger Erzbischof ein Veto gegen die Berufung ein. Seitdem hatten sie nicht mehr miteinander geredet und saßen jetzt gemeinsam vor mehreren hundert geladenen Gästen im Saal – und einer noch größeren Anzahl in der Aula des örtlichen Gymnasiums vor einer Großbildleinwand, auf die die Veranstaltung übertragen wurde.

Ratzinger durfte eröffnen und bekannte, daß sein Respekt für Metz immer geblieben und in den vergangenen Jahren sogar „eher gewachsen" sei. Nicht über die Metzsche Theologie sprach er, sondern entfaltete aus seiner Sicht die geistesgeschichtlich herausragende Bedeutung der biblischen These vom Ende der Zeit. Er münzte aber auch den Respekt für Metz in theologische Thesen um: Der Kardinal zeigte die von der „politischen Theologie" vielfach eingeklagte Theodizee-Empfindlichkeit und gestand mit Berufung auf Auschwitz ein, daß man nicht wissen könne, ob das Leiden als Preis der menschlichen Freiheit nicht doch zu hoch gewesen sei.
Metz selbst nutzte die Gelegenheit, abermals gegen den „Mythos von der Ewigkeit der Zeit" zu wettern und eine anamnetische Kultur aus dem Geist des jüdisch-christlichen Leidensgedächtnisses als Antwort auf die von ihm diagnostizierte „Gotteskrise" zu fordern.
Dann die mit Spannung erwartete Diskussion zwischen den beiden Kontrahenten. So offenkundig das Gespräch von gegenseitiger Wertschätzung geprägt war, sie litt unter einer doppelten Asymmetrie: Auf der einen Seite Ratzinger, der als Präfekt der Glaubenskongregation kein Theologe neben anderen ist und den Vorwurf erhob, Metz habe zu viel von der Zeit und zu wenig von Gott gesprochen. Auf der anderen Seite Metz, der die subtil vorgetragene Kritik mit einer Unterweisung des Publikums beantwortete und den Kardinal ausdrücklich einschloß. Man hätte mit diesem Streitgespräch auf hohem Niveau fortfahren können.

Je länger je mehr drängten im Verlauf der Tagung jedoch die neuralgischen Punkte der Diskussion um die Zukunft der Kirche in den Vordergrund – die sich Ratzinger als Bedingung für seine Zusage verbeten hatte. Ob der streng theologischen Ausrichtung hatte *Hans Küng* denn auch das Gipfeltreffen zu Ahaus im Vorfeld als den „Schand- und Tiefpunkt der politischen Theologie" bezeichnet, weil man sich mit einem Mitglied der Kurie nicht an einen Tisch setzen dürfe, ohne für die Anliegen der kirchlichen Reformbewegung zu kämpfen.

So standen in der abschließenden Podiumsdiskussion weniger *Jürgen Moltmanns* und *Eveline Goodman-Thaus* Beiträge zu einer Theologie der Zeit aus protestantischer und jüdischer Sicht im Mittelpunkt als die innerkatholischen Streitigkeiten. Hatte Metz zu Beginn noch geäußert, daß die Berufung der Kirche auf die Autorität Gottes zuweilen deshalb „fundamentalistisch" klinge, weil die Autorität Gottes zu sehr von der der Leidenden getrennt werde, wollte er dies jetzt nicht auf die in der Kirche an der Kirche Leidenden übertragen wissen. Vielmehr warb er für die Tugend des Gehorsams und wies auf das „Elefantengedächtnis" der Institution Kirche hin, das es überhaupt erst ermögliche, daß heute noch von Gott geredet wird. Ratzinger gestand ein, daß die Kirche noch keine befriedigende Lösung für alle Konflikte – wie etwa für den Fall der „Wiederverheirateten Geschiedenen" – gefunden habe. In vielen Fällen jedoch seien der Kirche die Hände gebunden. Ein Leben ohne Leiden gebe es grundsätzlich nicht; es wäre Hochmut, das Leiden abschaffen zu wollen.

Mancher hat bedauert, daß Metz einzig in seinem Plädoyer für die staatlichen Theologischen Fakultäten gegenüber Ratzinger kritische Töne anschlug und entsprechende Bestrebungen hin zu einer rein kirchlichen Theologie als „Attentat auf die Definition des Glaubens" brandmarkte: Die Gottesfrage sei, wie das Erste Vatikanum mit dem Hinweis auf die natürliche Erkennbarkeit Gottes noch gelehrt und das Zweite Vatikanum verdrängt habe, ein „Menschheitsthema" oder gar keines.

Das eigentlich Irritierende war jedoch, daß sich Metz und Ratzinger in ihrer Modernekritik so einig schienen. Das Autonomiestreben des neuzeitlichen Subjekts war beiden verdächtig. Gerne hätte man hier jedoch Differenzierungen gehört: ob der Autonomiebegriff von seiner Wurzel her belastet ist, ob Kirche und Theologie die Aufklärung bereits ausreichend rezipiert haben und welche Konsequenzen daraus jeweils im Blick auf Metz' alte Forderung nach einer „Subjektwerdung aller" zu ziehen sind. Hier hätte sich das Streiten gelohnt, gerade weil Metz darin Recht hat, daß die Kirchenkrise letztlich in der „Gotteskrise" wurzelt. Der Gotteskrise des heutigen Menschen aber kann man nicht begegnen, ohne sich mit der Moderne differenziert auseinanderzusetzen. *so*

Traditionalisten: Fortdauernde Unklarheiten

Kirchenrechtlich sind ihre Beziehungen zu Rom geklärt, faktisch gibt es allerlei Schwierigkeiten und Ungereimtheiten im Umgang mit jenen Traditionalisten, die Marcel Lefebvre nicht ins Schisma gefolgt sind. Bei einem Besuch von Traditionalisten in Rom äußerten sich der Papst und Kardinal Ratzinger zu diesen Fragen.

Wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, wie widersprünglich die Haltung der katholischen Kirche zehn Jahre nach der schismatischen Bischofsweihe von *Marcel Lefebvre* den mit Rom verbundenen Traditionalisten gegenüber ist, dann hat man diesen in den letzten Wochen erhalten.

Aus Anlaß des Jahrestages der Enzyklika „Ecclesia Dei" (vgl. HK, August 1988, 364 ff.) unternahmen 1500 Traditionalisten eine Wallfahrt nach Rom. Der Papst sprach zu ihnen auf dem Petersplatz im Rahmen einer Audienz, an der auch weitere Rombesucher teilnahmen, und Kardinal *Joseph Ratzinger*, der Präfekt der Glaubenskongregation, hatte tags zuvor ein Referat vor ihnen gehalten (Wortlaut in: Deutsche Tagespost, 29.10. 98).

„Intentionen des Konzils" auf den Kopf gestellt?

Die fortdauernde zurückhaltende bis ablehnende Haltung unter den Bischöfen der Weltkirche den Ex-Lefebvrianern gegenüber spiegelte sich auch in dem knappen Audienz-Grußwort des Papstes und der Ansprache von Kardinal Ratzinger beim Rom-Besuch der Traditionalisten wider. Der Papst forderte die Bischöfe auf, ein „vermehrtes pastorales Verständnis" für die Gläubigen zu zeigen, die dem „alten Ritus" anhängen. Zuvor hatte er „alle Katholiken" zu „Gesten der Einheit" und zur Erneuerung der „Anhänglichkeit an die Kirche" ermahnt, „auf daß legitime Vielfalt und unterschiedliche Sensibilitäten ... sie nicht auseinanderdividieren, sondern anstoßen, gemeinsam das Evangelium zu verkünden".

„Einheit", „Charismen", „legitime Vielfalt" – unter diesen Stichworten versuchte der Papst zweierlei miteinander zu verbinden, was sich von Ende der 60er Jahre bis in die 80er Jahre eigentlich auszuschließen schien: die Bejahung der vom Konzil „gewollten" (Johannes Paul II.) und von Paul VI. ins Werk gesetzten Liturgiereform einerseits und „Verständnis" für Personen, die – zitiert der Papst „Ecclesia Dei" – „älteren Formen von Liturgie und kirchlicher Disziplin" zuneigen.

Das Thema Liturgie stand auch im Mittelpunkt des Referates, das Kardinal Ratzinger vor den traditionalistischen Rombesuchern hielt. Er sprach dabei die innerkirchliche Problemlage vergleichsweise offen an. Für Ratzinger besteht die Schwierigkeit darin, daß „Bischöfe, Priester und Gläubige die Anhänglichkeit an die alte Liturgie ... als ein Element der Spaltung ansehen, das den Frieden der Gemeinden stört und Vorbehalte in der Annahme des Konzils wie überhaupt im Gehorsam gegenüber den rechtmäßigen Hirten der Kirche vermuten läßt".

Beide Annahmen suchte Ratzinger zu entkräften: Mangelnder Gehorsam gegenüber dem Konzil vermag er nicht zu entdecken: Das Konzil habe lediglich den Auftrag zur Revision der Liturgie gegeben und dafür einige Grundsätze festgelegt. Eine Störung der Einheit sieht er deshalb nicht, weil es „immer mehrere Formen von lateinischen Riten" gegeben habe. Ein lateinisches Hochamt nach dem alten und eines nach dem neuen Missale seien für den liturgisch weniger gebildeten Christen kaum voneinander zu unterscheiden.

Anders verhalte es sich mit dem Unterschied zwischen dem, was Ratzinger eine „getreulich nach dem neuen Meßbuch gefeierte Liturgie" bzw. „‚kreativ' ausgeweitete Formen muttersprachlicher Zelebration" nennt. Im weiteren befaßte sich Ratzinger weniger mit der Praxis der Feier der tridentinisch genannten vorkonziliaren Liturgie in der Nachkonzilszeit als mit tatsächlichen oder vermeintlichen Schwächen der Liturgiereform bzw. der nachkonziliaren liturgischen Praxis sowie – in auffallend kritischem Ton – der heutigen Liturgik.

Vier Elemente, von denen Ratzinger sagte, daß sie der „Durchschnittschrist" als wesentlich für die erneuerte Liturgie annehme, deutete er im Sinne der Vorgaben des Konzils: Von der „Zuwendung zum Altar oder zum Volk" sei in der Konzilskonstitution überhaupt nicht die Rede. Das Latein müsse bewahrt werden, auch wenn der Muttersprache mehr Raum zu geben sei. Was die aktive Beteiligung angehe, so solle jeder, Liturge oder Gläubiger, – so die von Ratzinger zitierten Worte des Konzils – „nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt".

Ratzinger beließ es nicht bei Bemerkungen über die gemeindlich-liturgische Praxis. „In Kreisen mancher modernen Liturgiker" sieht er Tendenzen, den konziliaren Ansatz „einseitig weiter zu entwickeln", die „Intentionen des Konzils auf den Kopf zu stellen", die Stellung des Priesters aufs rein Funktionale zu reduzieren.

Statt den „ganzen Leib Christi Subjekt der Liturgie" sein zu lassen, werde die jeweilige Gemeinde als das eigentliche Subjekt der Liturgie verstanden. Ratzinger sieht eine „bedenkliche Tendenz, den Opfercharakter zu minimalisieren, das Moment des Mysteriums und überhaupt das Sakrale über dem Anliegen schneller Verständlichkeit

fast ganz verschwinden zu lassen". Der gemeindliche Charakter werde „einseitig" betont, die Liturgie fragmentiert.

Kein „Störungselement", keine „Bedrohung der Einheit"

Ratzingers Referat liest sich wie eine Verteidigungsrede für traditionalistische Liturgiereformverweigerer. Die Probleme der vorkonziliaren Feier der „alten Liturgie" streift er zwar auch, aber mehrheitlich ist von den Sünden der „hastig und oft äußerlich" durchgeführten nachkonziliaren Liturgiereform die Rede. „Gottlob" gebe es aber „inzwischen auch einen großen Überdruß an den banalen Rationalismen und Pragmatismen" bestimmter Liturgie-Theoretiker und -Praktiker, eine „entschiedene neue Zuwendung zum Mysterium..."

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht mehr, daß Ratzinger in den beiden Riten der Nachkonzilszeit keine „gegensätzlichen Weisen des Christseins", sondern den „Reichtum des einen Glaubens" sieht. Gegen die (von traditionalistischer Seite offenbar gegen ihn selbst erhobene) Befürchtung, mit seinem Aufweis der inneren Konvergenz der beiden Riten gehe es nur darum, die alten Bücher endgültig überwinden zu können, verwahrt er sich. Für ihn ist die tridentinische Liturgie heute kein „Störungselement", keine „Bedrohung der Einheit", sondern „Gabe, die dem Aufbau des Leibes Christi dient".

Daß es die tridentinische Liturgie trotz der Liturgiereform gibt, scheint für Ratzinger kein Systemfehler, keine widerwillig geduldete Ausnahme sondern eher das Natürlichste von der Welt zu sein. Er zitiert Kardinal Newman zustimmend mit der Bemerkung, die Kirche habe noch nie in ihrer Geschichte rechtgläubige Formen von Liturgie einfach abgeschafft oder verboten.

Mehr noch: Kardinal Ratzinger geht offensichtlich von einem auf Dauer angelegten Biritualismus aus. Er spricht von „beiden Weisen des Feierns" so, als stünden vor- und nachkonziliarer Ritus im letzten auf ein und derselben Stufe. Zuendegedacht hätte diese Position weitreichende Konsequenzen dafür, wie die Kirche mit dem tridentinischen Ritus umgeht. Ratzingers Äußerungen dürften Wasser auf die Mühlen derjenigen sein, die schon seit langem vehement für eine großzügigere Zulassung der tridentinischen Liturgie eintreten, als es etwa das päpstliche Indult von 1984 vorsieht. Auf theologische Unterschiede zu den Traditionalisten auf nichtliturgischem Gebiet geht Ratzinger nicht ein.

Der innerkirchliche Umgang mit den Traditionalisten, die Marcel Lefebvre nicht ins Schisma gefolgt sind, bleibt umstritten. Unterschiedliche Praxen rivalisieren miteinander. Eine Interview-Äußerung des Apostolischen Nuntius in Deutschland, Erzbischof *Giovanni Lajolo*, vom Sommer dieses Jahres wurde von der Katholischen Nachrichtenagentur in einer Überschrift als „Rückenstärkung für die Bischöfe" bewertet. Lajolo hatte darauf hingewiesen: „Die Zulassung (von Messen im tridentinischen Ritus) ist grundsätzlich in das Ermessen der Bischöfe gestellt. Zur Zeit ist der tridentinische Ritus für begrenzte Personenkreise und unter bestimmten Umständen zugelassen. Eine Großzügigkeit in der Handhabung der Zulassung darf nicht in dem Sinne verstanden werden, daß die tridentinische Messe als allgemeine Möglichkeit erlaubt werden könnte".

Bischof beantragt Visitation gegen sich selbst

Was in Deutschland schon rein quantitativ ein eher nachgeordnetes Problem darstellt, ist dies in Frankreich durchaus nicht. Ein Überblicksbeitrag der in diesen Fragen einschlägig engagierten „Una Voce-Korrespondenz" (September/Oktober 1998, 292 ff.) listete 15 Gemeinschaften auf, die dieser Richtung („Zentren der Tradition") allein in Frankreich zuzurechnen sind.

Zehn Tage vor dem römischen Treffen veröffentlichte die Erzdiözese Straßburg ein Kommuniqué, in dem Erzbischof *Joseph Doré* bekanntgab, daß er – kirchenrechtlich dazu legitimiert – der südfranzösischen traditionalistischen Benediktinerabtei Le Barroux untersagt habe, sich in seiner Diözese niederzulassen. Erzbischof Doré bezeichnete die Ansiedlung eines „Ablegers" von Le Barroux als nicht „opportun". Die bereits vorhandene Vielfalt von Ordensgemeinschaften auf dem Gebiet seiner Diözese solle nicht weiter vergrößert werden.

Eine erste Anfrage an den Vorgänger des jetzigen Erzbischofs von Straßburg in dieser Angelegenheit war bereits mehrere Jahre alt. Nach der Installierung des neuen Erzbischofs Ende 1997 war die Anfrage erneut vorgebracht worden, die im Mai 1998 negativ beschieden wurde. Bei dem Grundstück handelt es sich um ein 5,6 ha großes Gelände in einer elsässischen Berggemeinde. Ursprünglich hatte es für die Errichtung eines Ferienzentrums genutzt werden sollen.

Dom *Gérard Calvet*, Abt und Gründer von Le Barroux, war 1988 Marcel Lefebvre nicht ins Schisma gefolgt und hatte den Status seiner Abtei am zuständigen Erzbischof von Avignon vorbei direkt mit der vatikanischen Kommission „Ecclesia Dei" gesichert. Le Barroux war wiederholt Gastgeber von Veranstaltungen des französischen rechtsextremen Front National (FN) unter *Jean-Marie Le Pen*.

Der Bischof von Gap, bekannt als Förderer traditionalistischer Kräfte in Frankreich und dementsprechend umstritten, beantragte bei der Bischofskongregation eine Kanonische Visition gegen sich selbst. Er wolle Klarheit darüber, meinte er in einem Interview, wie er seine Mission wahrzunehmen habe: „Wenn man mir meine Aufgabe beläßt, werde ich sie erfüllen. Wenn es etwas zu kritisieren gibt, dann sage man es mir." (La Croix, 15.10.98) Der Erzbischof von Marseille, *Bernard Panafieu*, wurde mit der Visitation beauftragt. *K. N.*

Evangelische Kirche: Wie weit geht die Strukturreform?

Nicht zuletzt wegen zunehmender finanzieller Engpässe wird in der evangelischen Kirche über eine strukturelle Konzentration nachgedacht. Bei der Tagung der EKD-Synode vom 1. bis 6. November in Münster gab es dazu einen Zwischenbericht.

„Uns allen ist klar, daß wir uns erst am Anfang von eingreifenden und tiefgreifenden Strukturveränderungen und Veränderungsprozessen befinden." Zu diesem Schluß kommt der Lenkungsausschuß" zur strukturellen Konzentration in der EKD, dessen Bericht der badische Oberkirchenrat *Beatus Fischer* bei der diesjährigen Tagung der EKD-Synode Anfang November in Münster einbrachte. In welchem Umfang es zu Vereinfachungen in der komplizierten protestantischen Kirchenlandschaft Deutschlands mit ihren Landeskirchen, kirchlichen Zusammenschlüssen und Werken kommt, ist noch nicht abzusehen. Zumindest in Teilbereichen sind erste Weichen aber gestellt.

Das gilt vor allem für den *Kirchlichen Entwicklungsdienst*, der bislang als Arbeitsgemeinschaft von fünf Mitgliedern organisiert ist: „Brot für die Welt" im Diakonischen Werk der EKD, Dienste in Übersee, Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe und Kirchlicher Entwicklungsdienst der EKD. Im Juli 1998 beschlossen Rat und Kirchenkonferenz der EKD, bis Ende 1999 ein Gemeinsames Entwicklungswerk aus den bisherigen Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Enwicklungsdienst (AG KED) zu bilden.

Allerdings wird bis auf weiteres das Hilfswerk „Brot für die Welt" nicht mit von der Partie sein. Das Diakonische Werk ist derzeit nicht dazu bereit, „Brot für die Welt" aus seiner Trägerschaft zu entlassen und mit den anderen vier Organisationen in das Gemeinsame Entwicklungswerk zu integrieren. Die Verärgerung darüber war bei Rat und Synode der EKD während der Tagung in Münster deutlich zu spüren – immerhin stand „Diakonie" als Schwerpunktthema auf der Tagesordnung. In einem Beschluß bekräftigte die Synode das Ziel der Bildung eines gemeinsamen Entwicklungswerkes und bat um einen Bericht über die erzielten Ergebnisse bei ihrer nächsten Tagung.

Veränderungen bei der evangelischen Publizistik

Der achtköpfige Lenkungsausschuß aus Vertretern des Rates der Kirchenkonferenz und des Kirchenamts der EKD sowie der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union (EKU) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKD) hat neben dem kirchlichen Entwicklungsdienst auch andere Bereiche des kirchlichen Lebens auf Möglichkeiten für bessere Koordination und strukturelle Konzentration hin abgeklopft und entsprechende Schritte angeregt. Dabei ging es etwa um die Überschneidung von Kammern und Kommissionen im Bereich Theologie und öffentliche Verantwortung, wobei der Ausschuß hier eine „bessere Unterrichtung und Verzahnung über grundlegende Arbeitsvorgaben in den Gremien der Gliedkirchen und der Zusammenschlüsse" anregte.

Im Bereich *Aus- und Fortbildung* befaßte man sich u. a. mit den kirchlichen Hochschulen (solche bestehen in Bethel, Neuendettelsau und Wuppertal), den kirchlichen Musikhochschulen und anderen kirchlichen Bildungseinrichtungen, von Fachhochschulen über Predigerseminare bis zu Evangelischen Akademien. So soll geklärt werden, inwieweit bisher von einzelnen Landeskirchen getragene Hochschulen künftig als Gemeinschaftsaufgaben der EKD anzusehen und dann auch entsprechend finanziert werden sollen. Schon jetzt liegen Beschlüsse der Kirchenkonferenz zu einzelnen Bildungseinrichtungen vor, die teilweise neu zugeschnitten werden und mit geringeren EKD-Zuschüssen auskommen sollen.

Vor einschneidenden Veränderungen stehen auch die *publizistischen Aktivitäten* der evangelischen Kirche, auch hier vor allem unter dem Zwang zurückgehender Finanzmittel. Schon jetzt ist entschieden, daß das in Frankfurt ansässige „Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik" (GEP) ab 2000 nicht mehr als Verein wie bisher, sondern als GmbH („Gemeinnützige Gesellschaft für Evangelische Publizistik") organisiert sein wird. Diese Umgestaltung, so der Lenkungsausschuß, werde es erlauben, „in selbständig geführten Geschäftsbereichen Herausforderungen anzunehmen und marktgängige Produkte zu entwickeln". Noch offen ist derzeit, welche Rechtsform künftig der Evangelische Pressedienst (epd) haben wird, der bisher aus elf selbständigen Pressediensten (Zentralredaktion und zehn Landesdienste) besteht.

Die Entscheidung über die Zukunft des „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblattes" (DAS), der derzeit mit jährlich neun Millionen von der EKD subventionierten evangelischen Wochenzeitung, wird 1999 fallen müssen. Die Synode stimmte dem Vorschlag des Rates zu, für das Jahr 2000 den bisherigen Zuschuß nochmals zu gewähren. Allerdings machte sie gleichzeitig die Bereitstellung dieses Betrags vom Ergebnis der „unverzüglich" vom Rat vorzunehmenden Klärung abhängig, „ob das Sonntagsblatt sein Profil

und seine Verbreitung bei veränderter Konzeption und verbesserten Handlungsmöglichkeiten stärken kann, oder ob andere Lösungen für die publizistische Präsenz der evangelischen Kirche erfolgversprechender sind".

Bei der evangelischen *Kirchengebietspresse* (vergleichbar den katholischen Bistumsblättern) setzt man teilweise auf Kooperation. Das gilt für die Landeskirchen Sachsen, Thüringen und Kirchenprovinz Sachsen, die eine zentrale Redaktion für ihre Wochenzeitungen eingerichtet haben, wie für die evangelischen Kirchen in Mecklenburg und Vorpommern, die ein gemeinsames Wochenblatt herausgeben. Der schon länger bestehenden Zusammenarbeit zwischen den evangelischen Wochenzeitungen, der rheinischen und westfälischen Kirche haben sich inzwischen Nordelbien und Berlin-Brandenburg angeschlossen. Für den Bereich der evangelischen *Monatspublizistik* laufen Verhandlungen über einen Zusammenschluß von „Lutherische Monatshefte/Zeichen der Zeit" und „Evangelische Kommentare" zu einer neuen Monatszeitschrift.

Gliedkirchen und Zusammenschlüsse

Daß es in absehbarer Zeit zu einer Verschmelzung bislang selbständiger EKD-Gliedkirchen wie zuletzt 1977 bei der Bildung der Nordelbischen Kirche aus vier Landeskirchen kommt, ist nicht zu erwarten. Wohl aber könnte eine verbindliche Zusammenarbeit benachbarter Landeskirchen entstehen, vor allem in Ostdeutschland. Entsprechende Gespräche gab bzw. gibt es bisher nur zwischen der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen (Teil der EKU) und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen, deren Territorien ohnehin miteinander verzahnt sind: Thüringens Landeshauptstadt Erfurt gehört z. B. – weil früher preußisch – zur provinzsächsischen Kirche.
In Aussicht genommen ist eine „Föderation" der beiden Kirchen mit gemeinsamer Synode und Kirchenleitung, zu der dann möglicherweise auch die anhaltinische Landeskirche stoßen könnte. Konkrete Verhandlungen zwischen der provinzsächsischen und der thüringischen Kirche über eine solche Föderation setzen allerdings ein entsprechendes offizielles Mandat voraus, mit dem u. U. im Lauf des kommenden Jahres zu rechnen ist.

Schon weit gediehen sind Überlegungen zu einer Änderung der *Grundordnung* der EKD (Art. 10), die es erlauben würde, so der Lenkungsausschuß, „daß die EKD für alle oder auch nur einen Teil der Gliedkirchen Gesetze erlassen kann und die Gliedkirchen rechtlich in die Lage versetzt werden, die Übertragung der Gesetzgebungskompetenz auf die EKD wieder rückgängig zu machen". Der Rat will der EKD-Synode bei ihrer Tagung im Herbst 1999 einen entsprechenden Änderungsvorschlag vorlegen.

Die Diskussion zu den Vorschlägen des Lenkungsausschusses bei der Synodaltagung in Münster kreiste vor allem um die künftige Rolle der *konfessionellen Zusammenschlüsse* im deutschen Protestantismus bzw. ihr Verhältnis zur EKD: Neben EKU und VELKD (beide mit eigenen Synoden, Kirchenleitungen und Kirchenämtern) gibt es die Arnoldshainer Konferenz, in der sechzehn unierte, reformierte und lutherische EKD-Gliedkirchen zusammenarbeiten, sowie den Reformierten Bund.

Zwischen EKU und Arnoldshainer Konferenz laufen Verhandlungen, bei denen mehrere Modelle einer Vereinigung der beiden bisherigen Zusammenschlüsse zu einer „Arnoldshainer Kirchengemeinschaft" zur Diskussion stehen. Einer solchen Gemeinschaft würden dann alle EKD-Gliedkirchen außer den in der VELKD zusammengeschlossenen Kirchen angehören, wobei die Württembergische Landeskirche der Arnoldshainer Konferenz bisher nur gastweise angeschlossen ist.

Die Lutheraner müßten ihren Partnern in der EKD ein Stückweit entgegenkommen, forderten bei der EKD-Synode die einen; Vertreter der VELKD-Kirchen wiederum verteidigten ihren Zusammenschluß und dessen Arbeit. Auf der VELKD-Generalsynode, die kurz vor der EKD-Synode tagte, hatte Landesbischof *Horst Hirschler* (Hannover), leitender Bischof der VELKD, zu Protokoll gegeben, man solle zäh für eine „konstruktive Verbesserung" der gegliederten protestantischen Landschaft in Deutschland wirken, aber auf keinen Fall auf die „Flötentöne hereinfallen", die erkärten, Konfessionalität sei eigentlich überholt. Als Kernbereiche der Arbeit der VELKD, die in Gespräche über eine verstärkte Zusammenarbeit innerhalb der EKD einzubringen seien, nannte die Generalsynode in einem Beschluß Theologie und Bekenntnis, Gottesdienst und kirchliches Leben, Ökumene sowie Rechtsfragen, vor allem zum Pfarrerrecht.

Der vor einem Jahr in Wetzlar (vgl. HK, Dezember 1997, 602 ff.) zum neuen Ratsvorsitzenden der EKD gewählte rheinische Präses *Manfred Kock* appellierte in seinem Bericht bei der Synodentagung in Münster, nur im Miteinander und im Bündeln der Kräfte könne man die Bedeutung des christlichen Glaubens an der Schwelle zum neuen Jahrhundert überzeugend und mit der nötigen Deutlichkeit darstellen. In seinen persönlichen Anmerkungen zum ersten Amtsjahr am Ende des Berichts fügte Kock hinzu: „Auch in unserer evangelischen Kirche weht der Wind der Veränderung – allerdings meist in mäßiger Stärke." Er habe in den Gremien der EKD erlebt, wie mühsam konkrete Reformen voranzubringen seien.

Bei ihrer Tagung im Herbst 1999 in Leipzig wird sich die EKD-Synode schwerpunktmäßig mit „Mission und Evangelisation" beschäftigen. Die Wahl dieses gerade angesichts der religiös-kirchlichen Verhältnisse in Ostdeutschland herausfordernden Schwerpunktthemas begründete das Synodenpräsidium damit, daß es jetzt darauf ankomme, „Kirchen und Christen ihrer Sache, nämlich des Evangeliums, wieder neu gewiß zu machen". *U. R.*

Islam: Neues Selbstbewußtsein französischer Muslime

Lange Zeit wurde der Islam in Frankreich nur als eine Religion von Einwanderern wahrgenommen. Inzwischen jedoch etabliert sich die nach dem Katholizismus größte religiöse Gruppierung als eine Religionsgemeinschaft innerhalb der französischen Gesellschaft.

In Frankreich spielt der Islam aufgrund der Kolonialgeschichte eine größere Rolle als in Deutschland: Schätzungsweise die Hälfte aller europäischen Muslime leben jenseits des Rheins und stellen dort einen wichtigen gesellschaftlichen Faktor dar (vgl. HK, Mai 1993, 255ff.). Die Französische Bischofskonferenz hat dieser Tatsache bereits vor mehr als 25 Jahren Rechnung getragen und ein „Sekretariat für die Beziehungen zum Islam" (SRI) gegründet. Im Herbst vergangenen Jahres wurde an der *Université catholique de Lille* ein neuer Studiengang „Histoire et sciences sociales de l'islam" eingerichtet.

Gilles Couvreur, Mitarbeiter des SRI und Konsultor des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, hat jüngst für die Französische Bischofskonferenz, die sich auch auf ihrer diesjährigen Herbstvollversammlung intensiv mit dem Islam beschäftigt hat, eine Studie verfaßt. Couvreur beschreibt in seiner Studie nach grundlegenden Informationen zum französischen Islam detailliert die statistisch faßbaren Veränderungen anhand von aktuellem Zahlenmaterial und gibt einen guten Überblick über die zunehmende Institutionalisierung der Glaubensgemeinschaft („Musulmans de France. Diversité, mutations et perspectives de l'islam français", Les Editions de l'Atelier/Les Editions Ouvrières, Paris 1998).

Nach Angaben des französischen Innenministeriums leben ungefähr vier Millionen Muslime in Frankreich (neueste Quellen beziffern die Zahl der Muslime in Deutschland auf drei Millionen). Damit gehören sieben Prozent der französischen Bevölkerung dem Islam an; ein wenig mehr als die Hälfte von ihnen besitzt inzwischen einen französischen Paß. Ihre Herkunft läßt sich folgendermaßen aufschlüsseln: 2,9 Millionen der Muslime in Frankreich stammen aus dem Maghreb (1,5 Millionen aus Algerien, eine Million aus Marokko und 350000 aus Tunesien); 350000 Muslime sind türkischer Herkunft und 250000 kommen aus anderen Teilen Afrikas. Darüber hinaus rechnet man zusätzlich mit bis zu 350000 Muslimen unter den nichtgemeldeten Ausländern in Frankreich; die Anzahl der Franzosen, die zum Islam übergetreten sind, werden von Couvreur auf 10000 bis 100000 geschätzt.

Die meisten Muslime, die in der Regel aufgrund ihrer Herkunftsländer der *sunnitischen* Glaubensrichtung angehören, wohnen entweder im Großraum Paris, im Nordosten Frankreichs in und um Lille, im Elsaß oder im Südosten im Einzugsgebiet von Marseille. Wenn auch der Großteil aus dem Maghreb stammt, zeigen sich doch auch regionale Unterschiede: Im Elsaß beispielsweise sind 30 Prozent der Muslime türkischer Herkunft.

Schon seit mehr als einem Jahrhundert wohnen Muslime in Frankreich: Die ersten wurden während des Deutsch-Französischen Krieges 1870/71 als Soldaten eingesetzt; wie später während des Ersten und Zweiten Weltkriegs wurden sie in den Kolonien rekrutiert. Von den zwanziger Jahren an und vor allen Dingen in den dreißiger Jahren hat man Muslime als Arbeitskräfte für die Industrie, den Wohnungsbau und für die Landwirtschaft angeworben. Im großen und ganzen sind diese Arbeiter nur für eine befristete Zeit im Land geblieben und nach Erfüllung ihrer Verträge wieder heimgekehrt.
Grundlegend geändert hat sich dies seit den siebziger Jahren: Immer mehr Familien sind ganz nach Frankreich übergesiedelt, Kinder wurden geboren, die nach geltendem Recht auf diese Weise die französische Staatsbürgerschaft erhielten, in Frankreich zur Schule gegangen sind und sich im Land verheiratet haben.
Vergleicht man die Einstellungen der ersten Einwanderer mit denen der Generation, die in Frankreich geboren wurde – und die zum Teil selbst schon wieder Kinder hat – fallen Anzeichen für eine Anpassung an das neue Lebensumfeld einer postindustriellen Gesellschaft auf.

Die religiösen Bindungen lockern sich

Sprechend ist beispielsweise die *Bestattungspraxis*. Wurden die Toten früher in ihre Herkunftsländer überführt, werden von islamischen Organisationen inzwischen vermehrt eigene Bereiche auf Friedhöfen gefordert. Auf mehr als 60 französischen Friedhöfen können Muslime bereits in einem gesonderten Teil des Friedhofs – in Richtung Mekka – bestattet werden.
Ebenfalls gesunken ist die Zahl der von den Eltern arrangierten *Hochzeiten*. Sie ist bei denjenigen, die in Frankreich großgeworden sind, deutlich geringer als bei denen, die noch im Ursprungsland geheiratet haben (Beispiel marokkanische Frauen: 15 gegen 67 Prozent). Eine Ausnahme stellen hier die Türken dar, die grundsätzlich ihren alten Traditionen, Sitten und Bräuchen stärker verhaftet sind.

Auch die religiöse Bindung lockert sich: Alleine zwischen 1989 und 1994 fiel die Zahl derer, die sich als gläubige und praktizierende Muslime bezeich-

nen (von 37 auf 27 Prozent); von 41 auf 31 Prozent gesunken ist die Zahl derer, die angeben, täglich zu beten. Allerdings weichen nach den Angaben einer Untersuchung von *M. Tibalat* aus dem Jahr 1992 *(Mobilité géographique et insertion sociale)* die Zahlen der praktizierenden Muslime je nach Herkunftsland erheblich voneinander ab: Algerier 29 Prozent, Türken 36 Prozent, Schwarzafrikaner hingegen 55 bis 65 Prozent. Selbstredend spielt das *Alter* ebenfalls eine entscheidende Rolle: In der Altersgruppe von 16 bis 24 Jahren bezeichnen sich nur 24 Prozent als gläubige und praktizierende Muslime, während es in der Gruppe der über 50jährigen immerhin noch 46 Prozent sind.

Auffallend stabil geblieben ist der *Moscheebesuch* im Zeitraum von 1989 bis 1994. Ungefähr 150000 Muslime gehen nach Angaben des französischen Innenministeriums Freitag für Freitag in die Moschee. Auch die Akzeptanz der Speisevorschriften ist weiterhin recht hoch: In der Regel drei Viertel aller muslimischen Einwanderer beachten das Fastengebot während des Ramadan und verzichten grundsätzlich auf den Verzehr von Schweinefleisch. Die Herkunft der Einwanderer spielt in diesem Punkt kaum eine Rolle. Das Alkoholverbot wird – vor allen Dingen von Männern und besonders von Einwanderern türkischer oder kurdischer Herkunft – weniger gewissenhaft befolgt.

Man spricht französisch

In Mekka sind nach den Angaben der Untersuchung aus dem Jahr 1994 bereits vier Prozent aller Befragten gewesen, immerhin 55 Prozent planten die Wallfahrt dorthin für die nächsten Jahre. Nach Angaben von Couvreur wallfahren 10000 der französischen Muslime im Jahr nach Mekka.

Der Grad der Assimilation der Muslime in Frankreich läßt sich außerdem daran ablesen, daß in der dritten Generation der Einwanderer zum überwiegenden Teil die Landessprache gesprochen wird. Zwar benutzen die Muslime türkischer Herkunft nur in Ausnahmefällen die französische Sprache, um sich innerhalb der Familie zu verständigen. Immerhin aber 87 Prozent der Franzosen algerischer Herkunft geben Französisch als ihre Muttersprache an. In der *Adda'wa-Moschee* (Paris) wird das Freitagsgebet seit den siebziger Jahren zweisprachig gehalten; die jeden Sonntagmorgen ausgestrahlte Fernsehsendung „Connaître l'Islam" wird auf Französisch produziert, nur der Koran arabisch rezitiert.

Aus dieser Entwicklung resultiert mancher Konflikt: Zwischen 1000 und 1500 Imame, schätzt man, arbeiten derzeit als Vorbeter in den Gemeinden, deren Leitung in den Händen von Islamischen Kulturvereinen liegen. Nur vier Prozent von ihnen sind jedoch französischer Nationalität. Im Gegensatz zu den Gläubigen, die vielfach ausschließlich Französisch sprechen, beherrschen die in der Regel vom arabischen Ausland finanzierten Imame diese Sprache nur schlecht oder gar nicht, so daß die Verständigung mißlingt.

Die wirtschaftliche Lage der französischen Muslime hat sich trotz aller Anpassungsversuche an die französische Kultur bisher kaum verbessert. Analphabetismus, Mißerfolg in der Schule und Arbeitslosigkeit bereiten auch der französischen Regierung Sorge. Die Gebetsräume sind besonders in den Vororten oft so armselig ausgestattet, daß man von einem „Islam der Keller" („l'islam des caves") gesprochen hat. Allerdings zeichnet sich nach Couvreur hier eine Wende ab, weil die junge Generation bei allen Defiziten deutlich besser ausgebildet ist als die der Einwanderer; im Gegensatz zur Generation der Großeltern und teilweise noch der Eltern ist der Schulbesuch – wie auch der Besuch der Koranschule – für einen jungen Muslim normal. Die Studie betont deshalb, daß es kurzschlüssig wäre, den relativen Erfolg des Islam unter jungen Leuten in erster Linie mit den Enttäuschungen über die französische Gesellschaft zu erklären.

Den Rückschluß, daß es trotz aller Säkularisierungstendenzen zugleich ein Erstarken des islamischen Identitätsgefühls in Frankreich gibt, läßt die Beobachtung einer *zunehmenden Institutionalisierung der Glaubensgemeinschaft* zu. Zu Beginn hatten die Franzosen die Religion der Einwanderer, die diese selbst im ihnen fremden Land nicht oder zumindest nicht öffentlich praktiziert haben, ignoriert. Auch die ersten Familien, die sich in Frankreich etabilieren konnten, hatten akzeptiert, daß ihre Religion Privatsache bleiben sollte. Erst die Generation derjenigen, die in Frankreich geboren wurde, kämpft jetzt um die Anerkennung ihrer ethnisch-religiösen Identität: Nach der Studie hat sich vor allen Dingen in den neunziger Jahren ein selbstbewußter „junger Islam" entwickelt, für den es selbstverständlich ist, französischer Bürger mit dieser religiösen Überzeugung zu sein.

Eine Fülle neuer Zeitschriften

Die erste Moschee in Frankreich wurde als Dank für die Unterstützung der Muslime im Ersten Weltkrieg 1926 in Paris eingeweiht. 1970 gab es ungefähr 100 muslimische Gebetsräume, 25 Jahre später schätzungsweise 2000, von denen aber nur 60 für diesen Zweck auch gebaut wurden. Acht Moscheen mit Platz für mehr als 1000 Gläubige gibt es nach den Angaben Couvreurs, allerdings sind nur vier aufgrund ihrer Architektur auch als solche erkennbar (Paris, Mantes-la-Jolie, Evry und Lyon). Die katholische Kirche hat sich besonders in diesem Punkt in der Vergangenheit kooperativ gezeigt und sich nicht nur für die Belange der Muslime eingesetzt, sondern ihnen auch Räumlichkeiten zur Nutzung überlassen.

Die Institutionalisierung des französischen Islams läßt sich ferner an der 1993 erfolgten Gründung des *Institut d'Études Supérieures de Formation religieuse et théologique* und dem *Institut islamique de France*, der Islamischen Universität für Frankreich, ablesen (beide Paris). Nach Informationen von „La Croix" ist es weiterhin geplant, an

der Universität Straßburg einen Studiengang für muslimische Theologie einzurichten.
Außerdem wurden alleine in den letzten fünf Jahren eine Fülle neuer Zeitschriften gegründet, die meist von islamischen Organisationen herausgegeben werden. Neben dem seit 1970 eingeführten „Le Muselman" konnten sich bisher behaupten: „Lumière ex. Regards d'Islam", „Cahiers de l'Institut des Hautes Études Islamiques", „Islam", „La lettre de l'UOIF [*Union des Organisations Islamiques de France*]", „La Lettre des UFM [*Union de Familles*] de France", „Le Monde Musulman", „Salama", „Nedjmeddine", „MF" (eine Zeitschrift der *Jeunes Musulmans de France*), „Islam de France".
Lange war die *Pariser Moschee* die einzige und wichtigste islamische Organisation in Frankreich. Mit der liberaleren Religions-Gesetzgebung in Frankreich 1981 entstand zwei Jahre später die UOIF, ein Dachverband für ungefähr 200 Organisationen. Bezeichnenderweise hieß die UOIF erst „en France" und jetzt „de France": In dieser Umbenennung spiegelt sich, wie aus dem Islam in Frankreich der französische Islam wurde. Für Konvertiten gibt es seit 1985 die *Fédération Nationale de Musulmans de France* (FNMF) und für die Schwarzafrikaner die *Fédération des Associations Islamiques d'Afrique, des Comores et des Antilles* (FAIACA). Wie der FAIACA ist es der Vereinigung für die asiatischen Muslime ein Anliegen, daß Islam und arabische Kultur nicht als identisch verstanden werden. Speziell die Interessen des „jungen Islam" vertreten die in den neunziger Jahren gegründeten Organisationen *Jeunes Musulmans de France* (MF), *Collectif des Jeunes Musulmans de France* (CJMF) und die 1987 gegründete *Union de la Jeunesse Musulmane* (UJM). Neben der von *Union Islamique des Étudiants de France* (UISEF) in *Étudiants Musulmans de France* (EMF) umbenannten Studentenorganisation gibt es für die Hochschüler die *Association des Étudiants Islamiques de France* (AEIF). Offiziell anerkannt sind inzwischen außerdem die *Scouts Musulmans*.
Wenn auch die Beteiligung der Immigranten und ihrer Kinder an den französischen Wahlen signifikant unter dem Durchschnitt liegt, und der französische Staat sich im Gespräch mit dem Islam im eigenen Land zurückhaltend verhält, weil man vor der Frage steht, wer in einer Glaubensgemeinschaft ohne Klerus und Hierarchie als legitimierter Gesprächspartner angesehen werden kann, so zeigen diese Entwicklungen doch auf, daß der Islam ein Teil der französischen Gesellschaft geworden ist: eben eine Religion der Franzosen. *S. O.*

Wind der Veränderung

Delegiertenversammlung zum „Dialog für Österreich"

Ende Oktober berieten in Salzburg Vertreter aller österreichischen Diözesen über Wege aus dem kirchlichen Problemstau. Mit überwältigenden Mehrheiten billigten sie zahlreiche Vorschläge zur Kirchenreform, die die Bischöfe jetzt Mitte November bei ihrem Ad-limina-Besuch in Rom im Gepäck hatten.

Mit der Ernennung des Göttweiger Benediktinerpaters *Hans Hermann Groer* zum Erzbischof von Wien im Jahr 1986 und mit der kurz darauf erfolgten Bestellung von *Kurt Krenn* zuerst zum Weihbischof in Wien, dann zum Diözesanbischof von St. Pölten hat in der Kirche von Österreich eine Periode der Konfrontation und der Polarisierung begonnen, die bis heute andauert. Rom schwieg dazu und nahm auch nicht zu den Vorwürfen Stellung, die Kardinal Groer der Pädophilie bezichtigten. Schließlich brach eine wochen- und monatelange Medienkampagne in dieser Angelegenheit los. Die Kirchenaustritte erreichten ein besorgniserregendes Ausmaß. Ein Kirchenvolksbegehren mit fünf Grundforderungen für eine Reform der Kirche erbrachte 500 000 Unterschriften. Schließlich verzichtete Kardinal Groer auf seine Ämter, doch die Vorwürfe gegen ihn wurden nicht geklärt.
In dieser heiklen und gefährlichen Situation ergriff der Grazer Diözesanbischof *Johann Weber*, der nach dem Rücktritt von Hans Hermann Groer zum Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz gewählt wurde, Anfang der neunziger Jahre die Initiative zu einem *gesamtösterreichischen Dialogprozeß*, der die Phase der Resignation und der innerkirchlichen Selbstlähmung beenden sollte. Den Startschuß dazu bildete im Herbst 1996 die „Wallfahrt der Vielfalt" nach Mariazell, die ein großes Spektrum der verschiedensten katholischen Gruppierungen zu mobilisieren vermochte. Zahlreiche anspruchsvolle Veranstaltungen, die im Zusammenhang mit dieser Wallfahrt stattfanden, setzten einen Nachdenkprozeß in Gang, der bald immer weitere Kreise zog. Ein „Dialog für Österreich" sollte begonnen werden.
Unter diesem Motto folgte nun, Ende Oktober dieses Jahres, eine gesamtösterreichische *Delegiertenversammlung* in

Salzburg, die mit einem gewissen Bangen erwartet worden ist. Nach dieser Veranstaltung ist in der Kirche Österreichs Erleichterung und auch Zuversicht zu konstatieren, denn dieser Delegiertentag ist in einer hervorragenden Atmosphäre abgelaufen, wie man sie eigentlich gar nicht mehr zu erhoffen wagte. Gleichzeitig ist aber auch klar geworden, daß die Geduld der österreichischen Katholiken erschöpft ist. So forderte die Delegiertenversammlung mit überwältigenden Mehrheiten eine ganze Reihe konkreter Reformen in der Kirche, und es war zu erkennen, daß man sich in diesem Verlangen nicht mehr auf später vertrösten lassen wird. Die ausländischen Beobachter, die zum Teil von Bischofskonferenzen entsandt wurden, sind ein Indiz dafür, daß der Unmut in Österreich längst kein lokales Ereignis mehr ist.

Statt Abstimmung „Abgabe von Meinungsbildern"

Die Grundlage der Delegiertenversammlung in Salzburg bildete ein äußerst instruktives *Arbeitsdokument*, das von einer kleinen Arbeitsgruppe im Auftrag der Bischofskonferenz anhand von nahezu 1000 konkreten Vorschlägen zum ursprünglichen Grundtext erstellt worden ist. Abänderungs- oder Ergänzungsanträge zu diesem Arbeitsdokument konnten von den Delegierten nur bis Anfang September schriftlich eingebracht werden. Diese Möglichkeit wurde zu mehr als neunhundert Anträgen genützt. Diese Zahl zeigt das immense Interesse der insgesamt 280 Delegierten, die in einzelnen Bistümern (z. B. in Graz) von den diözesanen Gremien nominiert, in anderen Diözesen (z. B. in Wien) direkt vom Bischof ernannt wurden. Zusätzliche Nominierungen der Bischofskonferenz verschafften diversen „movimenti", dem Opus Dei und auch winzigen Gruppen wie dem „Club Österreichischer Katholiken", der FPÖ nahestehend, eine Vertretung in Salzburg.

Analog zu den zwölf Themenkörben des Arbeitsdokumentes bildeten sich bei der Delegiertenversammlung zwölf Arbeitsgruppen, zu denen sich die Delegierten frei melden konnten. Aufgabe dieser Arbeitsgruppen war es, die Abänderungs- und Ergänzungsvorschläge zum Arbeitsdokument zu formulieren. Außerdem schlug jeder Arbeitskreis zwei bis drei besonders wichtige Themen dem Plenum zur endgültigen Entscheidung vor.

Dieses Verfahren war bei der Vorbereitung der Delegiertenversammlung die längste Zeit sehr umstritten, weil der St. Pöltener Diözesanbischof Kurt Krenn und seine Kombattanten jede Abstimmung ablehnten. Schließlich einigte man sich auf einen typisch österreichischen Kompromiß: Das Wort „Abstimmung" wurde aus dem offiziellen Sprachgebrauch eliminiert, dafür kam es zur „Abgabe von Meinungsbildern" – in den Arbeitsgruppen durch Handzeichen, im Plenum durch Druck auf den gelben Knopf der allen Delegierten zur Verfügung gestellten Abstimmungsmaschinen. In jedem Fall wurden nur die Pro-Stimmen zu den Anträgen gezählt, die Kontra-Stimmen wurden nicht erhoben, waren aber aufgrund der stets bekanntgegebenen Zahl der anwesenden Delegierten unschwer zu errechnen. Diese Problemlösung, die einem Schwejk alle Ehre machen würde, ist ein Indiz dafür, daß es in der österreichischen Kirchenkrise keineswegs immer um großartige theologische Probleme oder gar um die Wahrheit geht, wie es da und dort heißt, sondern daß oft genug formalistische Finten und Fallen eingesetzt werden, um Entscheidungen zu blockieren bzw. hinauszuzögern.

Am Tag der Eröffnung der Delegiertenversammlung, am 23. Oktober, kam es zu einem Knalleffekt: Die Nachrichten der Medien berichteten schon früh morgens, daß der Wiener Erzbischof, Kardinal *Christoph Schönborn*, plötzlich erkrankt sei und mit Verdacht auf Lungenembolie in ein Krankenhaus eingeliefert wurde. Die Geschäftsordnung der Delegiertenversammlung bestimmte jedoch, daß dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz die Gesamtleitung dieser Veranstaltung obliegt. Mit dem unvorhergesehenen Ausfall des Kardinals von Wien mußte der Grazer Bischof *Johann Weber* einspringen, der unmittelbar nach dem Papstbesuch in Österreich im Juni den Vorsitz in der Bischofskonferenz niedergelegt hatte. Kardinal Schönborn wurde daraufhin zum neuen Vorsitzenden, Bischof Weber zu seinem Stellvertreter gewählt. Weber hatte damals noch bemerkt, er habe mit seinem Rücktritt den Eindruck vermeiden wollen, der „Dialog für Österreich" sei vorrangig seine Sache; demgegenüber hätte die breite Gesamtverantwortung für diesen Vorgang klar herausgestellt werden sollen.

Durch die Erkrankung des Kardinals fiel aber nun doch wieder die Hauptverantwortung dem Grazer Bischof zu, und dieser nützte die Eröffnung des Delegiertentages zu sehr offenen Worten. So sagte Bischof Weber beim einleitenden Vespergottesdienst im Salzburger Dom, wo das Mißtrauen in der Kirche überhandnehme, werde das Antlitz Jesu unkenntlich: „Mißtrauen und Machtmißbrauch sind wie Zwillinge. Schickt sie fort! Es ist genug Unheil angerichtet worden durch Denunziationen und Hintertüren – jetzt reicht es!" Zugleich warnte der Bischof vor „unnötigen Fußfesseln", wie sie in Formulierungen ‚Es geht ja nichts', ‚Wir haben allein die patentierten Mittel gepachtet' oder ‚Ihr habt nicht zu fragen, es ist alles entschieden' sichtbar werden.

Im übrigen, so betonte der Bischof, seien die Delegierten nicht gekommen, um zu schweigen, sondern um zu reden. Gleichzeitig müsse es aber eine Bereitschaft zum Hören geben. Es gebe ein Recht darauf, gehört zu werden, auch gegenüber den Verantwortlichen, sei es in Rom, sei es hier zu Hause. Dabei solle das oft vom Lärm der Schlagzeilen übertönte nachdenkliche Hören zu einer neuen Wirklichkeit der katholischen Kirche in Österreich werden.

Bei der ersten Arbeitssitzung am folgenden Morgen im Salzburger Bildungshaus St. Virgil nannte Bischof Weber einige besorgniserregende Zahlen. So ist in Österreich der Anteil der Katholiken seit den dreißiger Jahren von 90,5 auf 73,5 Prozent zurückgegangen. In Wien stellen sie nur noch knapp die Hälfte der Wohnbevölkerung. Die Zahl der Muslime in Österreich hat sich indessen zwischen 1981 und 1991 auf das Doppelte, d. h. auf eine halbe Million, erhöht.

Mit dieser Einstimmung in die ernste Realität der Situation gingen die Delegierten an die Arbeit. Das Plenum befaßte sich schließlich mit den Voten der Arbeitsgruppen in stundenlangen Non-Stop-Sitzungen, wobei der Ernst und die Sachlichkeit der Beratungen besonders auffiel: Jede Meinung wurde in Ruhe angehört, niemand wurde unterbrochen oder gar attackiert, Beifallskundgebungen gab es nur in Ausnahmefällen. Nur einmal brachen gewisse Emotionen durch, als zwei Bischöfe knapp nacheinander die Redezeit von je drei Minuten überschritten und daraufhin erklärten, den Bischöfen müsse doch eine Ausnahme in Form einer längeren Redezeit zugestanden werden. Diese Auffassung wurde aber allgemein abgelehnt und stieß auf lauten Protest. Es wurde als liebenswürdige Geste aufgefaßt, daß der eine der beiden Bischöfe sich am nächsten Tag beim Plenum entschuldigte.

Als quälend erwies sich bald die *akute Zeitnot:* Zu viel war von der Programmplanung in die drei Tage hineingestopft worden. Daher konnten relativ viele Anträge nicht wirklich ausdiskutiert werden. Dazu kam noch die ausgesprochene Debattierfreudigkeit der Delegierten, die im Plenum zu einer Rednerliste von nahezu 200 Wortmeldungen führte. Nicht alle dieser Wortmeldungen konnten berücksichtigt werden. Schließlich ergab sich auch noch eine andere Schwierigkeit: Durch das an sich erfreuliche Bemühen, Minderheitsmeinungen in den Arbeitsgruppen nicht einfach zu überstimmen, kam es zu zahlreichen *Kompromißformulierungen*, die wohl ein gutes Zeichen für die Toleranz der Delegierten sind, die aber die Qualität der beschlossenen Texte durchaus nicht immer erhöht haben.

Verlangen nach Erneuerung

Die eigentliche Überraschung des Delegiertentages ergab sich bei der „Erhebung der Meinungsbilder", also bei den Abstimmungen. Denn hier zeigte sich, welche grundlegenden Wandlungen in den letzten Jahren im Bewußtsein der katholischen Kernschichten in der Alpenrepublik vor sich gegangen sind: Die Delegierten, die ja allesamt direkt oder indirekt von den Bischöfen vorgeschlagen oder nominiert wurden, zeigten ein beeindruckendes Verlangen nach Erneuerung, einen entschlossenen Willen zur Reform der Kirche, der quer zu allen Einzelthemen in fortlaufenden Zweidrittel- bis Dreiviertel-Mehrheiten sichtbar wurde. Dieses Phänomen verblüffte sichtlich alle, die Zeugen dieses Vorgangs wurden, Bischöfe wie Delegierte, Beobachter ausländischer Bischofskonferenzen wie Journalisten, die nicht nur aus Österreich und benachbarten Ländern, sondern sogar aus den USA zu diesem Ereignis gekommen waren.
Mehrere Bischöfe fühlten sich nach der Serie reformfreundlicher Abstimmungsergebnisse bemüßigt, darauf hinzuweisen, daß in einer Reihe von Punkten „Lehre der Kirche" verletzt worden sei. Es war bedauerlich, daß die anderen Bischöfe zu dieser Behauptung schwiegen, und erst nach der Plenarversammlung dagegen auftraten. Kardinal Schönborn erklärte, er habe bei Durchsicht der Ergebnisse von Salzburg keine Häresie entdecken können, im übrigen sei der Unterschied zwischen Glaubenslehren und Ordnungsvorstellungen zu beachten. Diese Klarstellung war zweifellos wichtig. Die Medien kümmerten sich um diese interne Debatte wenig: Sie berichteten zum Teil in größter Aufmachung über den Verlauf und die Ergebnisse des Delegiertentages und zum ersten Mal seit längerer Zeit hatte die Kirche wieder ein positives Medienecho.
Die allgemeine Aufmerksamkeit wandte sich begreiflicherweise vor allem den Beschlüssen des Delegiertentages zu. Sie wurden aufgrund von 35 Anträgen der Arbeitsgruppen vom Plenum gefaßt. Zwei dieser Anträge sind von der Plenarversammlung einstimmig verabschiedet worden: Der eine Antrag forderte die katholische Kirche in Österreich und ihre Repäsentanten auf, alles zu tun, damit der arbeitsfreie Sonntag erhalten bleibt. Der zweite Antrag, der die Zustimmung aller Delegierten fand, formulierte eine strikte Ablehnung jeglicher aktiver Sterbehilfe.

Im Kapitel „Berufung und Leben der Priester" sprachen sich 199 von 265 Delegierten für die Zulassung von „viri probati" zum Priesteramt aus. Ein weitergehender Antrag, es möge die Berufung zum Priesteramt von der Berufung zur zölibatären Lebensform getrennt werden, blieb in der Arbeitsgruppe in der Minderheit und konnte daher nicht mehr im Plenum behandelt und abgestimmt werden.
Ein weiterer wichtiger Punkt betraf den ständigen *Diakonat für Frauen.* Für diesen Antrag stimmten 212 von 265 Delegierten oder 79 Prozent. In dem Antrag, der mit dieser Mehrheit beschlossen worden ist, wird an die Österreichische Bischofskonferenz appelliert, dieses Anliegen in Rom mit allem Nachdruck zu vertreten. Ältere Delegierte erinnerten sich, daß schon der österreichische Synodale Vorgang im Herbst 1974 (!) die gleiche Forderung erhob. Damals unterstützten jedoch nur sieben von 15 Bischöfen in der Österreichischen Bischofskonferenz dieses Verlangen.

Für die Sakramentenspendung an wiederverheiratete Geschiedene traten in Salzburg 233 von 269 Delegierten oder 87 Prozent ein: „Wiederverheiratete Geschiedene sollen erfahren, daß sie in der Gemeinde Heimat haben und zu Gottesdiensten, zu kirchlichen Veranstaltungen sowie zur Mitarbeit eingeladen sind. Die persönlich verantwortete Gewissensentscheidung Betroffener, nach sorgfältiger Prüfung – womöglich nach einem Gespräch mit einem Seelsorger – zur Kommunion hintreten zu dürfen, ist zu respektieren. Die Diözesanbischöfe werden ersucht, die Mitarbeit von wiederverheirateten Geschiedenen im Pfarrgemeinderat und die Übernahme von Patenämtern zu ermöglichen. Die Dienstordnung der Diözesen soll dahingehend geändert werden, daß eine Weiterbeschäftigung wiederverheirateter Geschiedener im kirchlichen Dienst nach Berücksichtigung der konkreten Situation ermöglicht wird." Die Delegierten verweisen in diesem Zusammenhang auf das Votum der römischen Bischofssynode des Jahres 1980, die schon damals auf die Praxis der Ostkirche verwies und eine „umfassendere pastorale Barmherzigkeit" in solchen Fällen empfahl.

Hinsichtlich der Pfarrgemeinderäte verlangten 225 von 269 Delegierten, also 84 Prozent, eine Erweiterung der Mitbestimmungsrechte dieser Gremien, die ein ausdrückliches Anhörungsrecht bei der Bestellung eines neuen Pfarrers erhalten sollen. 78 Prozent verlangten die Installierung einer Projektgruppe des „Dialogs für Österreich" und eine erneute Delegiertenversammlung innerhalb von drei Jahren.

Option für eine menschennahe Pastoral

Kontroverser verliefen die Diskussionen um Themen der *Sexualität*, doch lag auch hier die Zustimmung bei den Abstimmungen um 75 Prozent und mehr. Dies gilt vor allem für den Antrag, der sich auf die „verantwortete Elternschaft" bezog: „Es steht den Partnern zu, nach Erwägung kirchlicher Weisungen im Sinne verantworteter Gewissensentscheidung, die für ihre konkrete Situation am besten geeignete Methode der Empfängnisregelung zu wählen." In einem anderen Antrag, der mit ebensolcher Mehrheit angenommen wurde, heißt es: „Wir respektieren neben der kirchlich geschlossenen Ehe auch andere Formen verschiedener Lebensgemeinschaften, in denen Liebe, Verantwortung und Treue verwirklicht wird. Wir respektieren auch, daß Jugendliche auf der Suche nach einer ihnen gemäßen Form gelebter Sexualität sind, die noch nicht von Anforderungen einer lebenslangen Partnerschaft bestimmt wird. Die Seelsorge soll ratsuchende Menschen nicht einfach auf Verbote und Gebote verweisen, sondern in kluger pastoraler Beratung zu einer verantwortlichen und freien Entscheidung führen."
Ebenfalls mehr als 75 Prozent Zustimmung fand schließlich der Antrag, in dem gefordert wird, homosexuellen Menschen sei mit Achtung und Takt zu begegnen: „Sie dürfen nicht ausgegrenzt und zurückgesetzt werden. Sie sind zur aktiven Teilnahme am kirchlichen Leben zu ermutigen und bei der Mitarbeit zu unterstützen."

Ein weiterer Vorschlag, der von 233 der anwesenden 260 Delegierten angenommen wurde, sprach sich für die Beachtung des *Subsidiaritätsgesetzes* auch in der Kirche aus, und zwar sowohl innerhalb der Diözesen als auch im Verhältnis von Orts- und Weltkirche. Auf jeder Ebene sollten die jeweils Betroffenen in die kirchlichen Entscheidungsvorgänge einbezogen werden. Vor der Erstellung verbindlicher Dokumente in Rom sollten die vatikanischen Dikasterien verpflichtende Konsultationsvorgänge absolvieren. Im übrigen stehen die Delegierten zum Recht des Papstes, Bischöfe frei zu ernennen, doch wird eine Mitwirkung der Ortskirchen bei der Ernennung neuer Bischöfe urgiert.
Für eine Beschleunigung und bessere Transparenz der Laisierungsverfahren traten schließlich 225 von 269 Delegierten ein. Laisierten Priestern solle der Zugang zu allen kirchlichen Diensten und Berufen ermöglicht werden.
In weiterer Folge wurden Eingriffe in die menschliche Keimbahn und alle Klonierungsversuche beim Menschen von 252 der 260 Delegierten abgelehnt. Möglichkeiten von Wissenschaft und Forschung sollen aber neu und angemessen bewertet und nicht a priori abgeblockt werden. Der Antrag zum Schutz des Lebens in all seinen Phasen fand schließlich eine ähnlich deutliche Mehrheit.

Im Kapitel „Sozial wirtschaften" traten gar 97 Prozent der Delegierten für ein ökumenisches Sozialwort der Kirchen zu Beginn des neuen Jahrhunderts ein. Für eine „soziale Grundsicherung" votierten deutlich weniger Stimmberechtigte, die immerhin noch 72 Prozent ausmachten. Die Arbeitsgruppe „Solidarität kennt keine Grenzen" sprach sich gegen jede Fremdenfeindlichkeit aus und fand damit im Plenum eine Zustimmungsrate von 86 Prozent. Die Solidarität Österreichs mit seinen Nachbarstaaten im Osten und die Osterweiterung der EU, die in Österreich durch seine Grenznähe eher umstritten ist, wurde von 94 Prozent der Delegierten als dringendes Anliegen gewertet. Einen Schuldennachlaß an die ärmsten Länder der Welt und herbe Kritik am neoliberalen, sich selbst regulierenden Markt bejahten 85 Prozent der Delegierten.
Als dann die letzten Wortmeldungen verklungen, die letzten „Meinungsbilder" erhoben waren, kam in der Delegiertenversammlung so etwas wie *Euphorie* auf. Natürlich wußten alle, daß nicht jede einzelne Formulierung auf die Goldwaage gelegt werden durfte – dazu waren der Zeitdruck und die Hast im Programmablauf zu groß. Was aber eine ziemlich allgemeine Ermutigung gab, war die Tatsache, daß nach Jahren des Streits und der Konfrontation diesmal der Versuch einer fairen und friedlichen Meinungsbildung auf einer sehr breiten Ebene in der Kirche Österreichs gelungen ist: Insgesamt war das Ergebnis in Salzburg die Option für eine Pastoral, die stärker als bisher auf die Sorgen, Nöte und Wünsche der Menschen eingeht.

Erneut negative Schlagzeilen

In seinem Schlußwort griff Bischof Johann Weber, der sich während der Salzburger Tage als prägende Integrationsfigur erwiesen hat, einige weiterführende Gedanken auf. Inständig appellierte er an alle, mit den gegenseitigen Vorwürfen endlich Schluß zu machen, niemanden mehr zu verletzen, und die Tage in Salzburg nicht zu vergessen: „Sie zeigen uns Wegmarkierungen, die wir vielleicht übersehen haben. Dafür haben wir Ihnen zu danken!"
In diesem Geist zogen dann die Delegierten mit den Bischöfen zu einer abschließenden Wallfahrt nach Maria Plain bei Salzburg. Diese Einbettung des dichten Arbeitsprogramms in ein begleitendes geistliches Geschehen erwies sich als ebenso fruchtbar wie die fortwirkenden Erfahrungen des Salzburger Diözesanforums 1996, das zu einer spürbaren Entkrampfung im Verhältnis zwischen den Salzburger Diözesanen und ihrem Erzbischof geführt hat. Nicht weniger hilfreich waren die ökumenischen Aspekte der Salzburger

Tage mit dem pointierten Grußwort des orthodoxen Metropoliten *Michael Staikos*, der im Salzburger Dom dafür dankte, daß am ersten Adventssonntag 1999 in Österreich erstmals ein ökumenischer Christentag durchgeführt wird.
So positiv eine derartige Zwischenbilanz sein mag – schon bei der ersten Bischofskonferenz nach dem Salzburger Delegiertentag tauchten schon wieder ernste Meinungsverschiedenheiten auf. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stand diesmal der Fünfjahresbericht der Österreichischen Bischofskonferenz, in dem u. a. recht offen und auch selbstkritisch das unzureichende Konfliktmanagement der Kirche in der Causa Groer beim Namen genannt wurde. Diesen Bericht überreichten die Bischöfe jetzt bei ihrem Ad-limina-Besuch in Rom den zuständigen kurialen Dienststellen.
Gegen Ende dieses Besuches erklärte plötzlich Bischof Krenn gegenüber Journalisten, er habe diesen Bericht nicht gekannt und lehne ihn ab. Kardinal Schönborn trat dieser Behauptung öffentlich entgegen und teilte mit, die Bischöfe hätten sich eingehend mit diesem Bericht befaßt. Daraufhin sagte Bischof Krenn in einem TV-Interview auf dem Petersplatz, wer ihm vorwerfe, in dieser Sache gelogen zu haben, sei selbst ein Lügner: Diese Lügner mögen jetzt „das Maul halten".

Auf diese selbst für Bischof Krenn ungewöhnliche Entgleisung reagierte der Kardinal von Wien gelassen, aber bestimmt: „Wir brauchen dringend mehr Ordnung und Disziplin in unserer Bischofskonferenz." Außerdem erklärte Schönborn, er habe seine Anwesenheit in Rom genützt, um den Präfekten der Bischofskongregation über den Vorfall zu informieren; ein schriftlicher Bericht werde nachgereicht. Bischof Krenn zeigte sich davon wenig beeindruckt: „Nur der Papst ist zuständig für Verfahren gegen Bischöfe."
Damit war die Kirche in Österreich wie schon so oft in den letzten Jahren in negativer Weise in die Schlagzeilen geraten, und wieder einmal war Bischof Krenn der Auslöser der Affäre. Dadurch wurde in der Öffentlichkeit die Ansprache Johannes Pauls II. zum Abschluß des österreichischen Ad-limina-Besuches völlig überdeckt. In dieser Ansprache, die der Papst nicht wirklich gehalten hat, sondern deren Text nach der Frühmesse verteilt wurde, wurden die österreichischen Bischöfe dafür gelobt, daß sie den Dialog zum vorrangigen Anliegen ihrer Hirtensorge gemacht und versucht haben, alle Gläubigen in diesen Dialog einzubeziehen. Kritik äußerte der Papst gegenüber Rufen nach einer Demokratisierung der Kirche in Österreich: „Zuweilen besteht der Eindruck, daß die Kirche in eurem Land der Versuchung nachgibt, sich in sich selbst zu verkrümmen, um sich mit soziologischen Fragen zu beschäftigen, anstatt sich für die große katholische Einheit zu begeistern."

Zu den einzelnen Vorschlägen und Forderungen der Salzburger Delegiertenversammlung nahm der Papst nicht Stellung, nur das Priesteramt für Frauen lehnte er dezidiert ab. Bischof Weber meinte später dazu, die Papstrede sei vom „Ton des Wohlwollens" getragen gewesen: „Ohrfeigen haben nicht stattgefunden, es wurden keine Türen zugeschlagen, und es gab keine Rüge für die Bischöfe."
So wird nun am 9. Dezember eine Sonderkonferenz der Bischöfe in Salzburg stattfinden. Dabei wird die Weiterarbeit an den Ergebnissen des Salzburger Delegiertentages beraten. Eine Kommission unter dem Vorsitz von Weihbischof *Alois Schwarz* soll bis zur Frühjahrskonferenz der Bischöfe konkrete Vorschläge für diese Weiterarbeit vorlegen.

Fritz Csoklich

„Unterschätzte Säkularisierung"

Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Detlef Pollack

Eine Gesellschaft, die nicht mehr volkskirchlich, die weitgehend säkularisiert ist und doch Spuren religiöser Renaissance zu zeigen scheint – angesichts einer unübersichtlichen religiösen Landschaft ist die Religionssoziologie gefordert. Über Einsichten und Probleme dieses Fachs sprachen wir mit Professor Detlef Pollack. Er lehrt an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt/Oder und ist Sprecher der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Professor Pollack, angesichts einer reichlich diffusen und unübersichtlichen religiös-kirchlichen Landschaft, mit der wir es in Deutschland offenkundig zu tun haben, richten sich hohe Erwartungen an die Religionssoziologie. Dort ist von der Krise der Religion ebenso die Rede wie von deren neuerlicher Renaissance oder doch zumindest einer vage bleibenden Religosität, von einer immer weiter fortschreitenden Individualisierung und Pluralisierung des religiösen Feldes und von der Vielfalt der kulturellen Antreffbarkeit von „Religiösem". Was kann realistisch derzeit von den Religionssoziologen erwartet werden?

Pollack: Eines der Hauptprobleme, das die Religionssoziologen immer zu allererst zu lösen haben, ist die Klärung der

Indikatoren für Religion und Religiosität. Für die vielfach beschriebene Individualisierung und Pluralisierung des religiösen Feldes ist es typisch, daß sich Formen von Religion herausgebildet haben, die den klassischen Vorstellungen über Religion und Kirche nicht mehr entsprechen. Die entscheidende Frage, der sich aktuell die Religionssoziologie zu stellen hat, lautet daher: Taugen die klassischen Indikatoren wie Kirchgangshäufigkeit oder der Glaube an Gott noch, um das religiöse Feld zu vermessen? Oder haben sich in jüngster Zeit nicht gerade außerhalb der Kirchen Signaturen einer modernen Religiosität herausgebildet, die mit den standardisierten Instrumentarien der Soziologie gar nicht zu erfassen sind? Es gibt ja durchaus noch einige Religionssoziologen, die rein quantitativ arbeiten und mit ziemlich oberflächlichen Indikatoren an ihren Gegenstandsbereich herangehen.

„Die traditionell christlichen Formen von Religiosität bleiben dominant"

HK: Im Vergleich mit den europäischen Nachbarn, erst recht aber etwa mit den USA, führt die deutsche Religionssoziologie eher ein Nischendasein. Wie kommt sie mit dieser hochkomplexen religiösen Situation und den damit in sie gesetzten Erwartungen zurecht?

Pollack: In den letzten fünfzehn oder zwanzig Jahren hat sich innerhalb der deutschen Religionssoziologie einiges bewegt. In den fünfziger und sechziger Jahren hat sich die Religionssoziologie vor allem mit kirchensoziologischen Fragen beschäftigt. Religiosität und Kirchlichkeit wurden eben nur mit Hilfe äußerer Indikatoren gemessen. Es war vor allem der Konstanzer Soziologe *Thomas Luckmann*, der diese verengte kirchensoziologische Perspektive kritisiert und den Bezug der Religionssoziologie zu allgemein gesellschaftstheoretischen Fragestellungen eingeklagt hat. Das Gros der Religionssoziologen hat sich diese Kritik sehr stark zu eigen gemacht und das religionssoziologische Methodenarsenal deutlich erweitert. In den letzten Jahren ist in der Religionsforschung ein regelrechter Boom in der Verwendung sogenannter qualitativer Ansätze zu verzeichnen. Phänomene werden untersucht, die traditionell gar nicht in den Bereich der Religions- und Kirchensoziologie hineingehörten: vom Okkultismus über New Age, Wünschelrutengehen bis hin zu Todesnäheerfahrungen. Insgesamt wird das Gegenstandsfeld der Religionssoziologie heute sehr viel breiter gefaßt.

HK: Inwiefern hatte das auch eine belebende Funktion für die Religionssoziologie als Wissenschaft? Kommt sie, nachdem wieder allgemein mehr über Religion gesprochen wird, aus ihrem Nischendasein heraus?

Pollack: Es ist richtig, daß die Religionssoziologie in Deutschland über Jahre und Jahrzehnte hinweg – in den siebziger und achtziger Jahren – institutionell schwach vertreten war, obwohl man in dieser Zeit in Deutschland immer auch religionssoziologisch gearbeitet hat. Sicher hat die Religionssoziologie auch bis heute nicht den gleichen Stellenwert wie etwa in den USA, wo an dutzenden, an hunderten Soziologielehrstühlen religionssoziologisch geforscht wird. Inzwischen aber hat die deutsche Religionssoziologie aufgeholt und zeigen sich deutliche Konsolidierungstendenzen. Zum Teil ergab sich die institutionelle Schwäche der deutschen Religionssoziologie aus ihrer eigentümlichen Zwischenstellung zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen. Sie läßt sich nicht umstandslos der Soziologie zuschlagen, zum Teil wird sie auch von Religionswissenschaftlern, Theologen oder auch Historikern betrieben. Die Schwäche der deutschen Religionssoziologie hatte trotz ihrer bedeutenden Anfangsjahre, wenn man etwa an Max Weber oder Ernst Troeltsch denkt, aber auch geschichtliche Gründe. In der Zeit, in der sehr viele soziologische Lehrstühle gegründet wurden, den sechziger und siebziger Jahren also, war die Vertretung der Religionssoziologie innerhalb der Soziologie schwach, so daß sie bei deren Strukturierung als akademisches Fach weithin übergangen wurde.

HK: Welches Standing haben die deutschen Religionssoziologen heute?

Pollack: Immerhin hat sich in den wenigen Jahren, in denen die Sektion Religionssoziologie innerhalb der Deutschen Gesellschaft für Soziologie nun besteht, die Zahl der Mitglieder enorm vergrößert. War es zu Beginn nur ein Kreis von zwanzig bis dreißig Leuten, umfaßt die Sektion heute über 150 Mitglieder. Dabei gab es eine solche Sektion schon einmal in den fünfziger und sechziger Jahren. Sie hat ihre Arbeit jedoch eingestellt, weil man der Überzeugung war, daß die Fragestellung der Religionssoziologie zu eng ist. Viele, die seinerzeit Religionssoziologie betrieben haben, sahen sich und ihre Fragen besser im größeren Rahmen der Wissenssoziologie aufgehoben. International spielt die deutsche Religionssoziologie allerdings nur eine marginale Rolle.

HK: Die Öffnung beziehungsweise Erweiterung des religionssoziologischen Instrumentariums hat sich auch auf Inhalte und Positionen wie auf die Theoriediskussion ausgewirkt. Läßt sich derzeit so etwas wie ein religionssoziologischer Mainstream bestimmen?

Pollack: Aktuell stehen sich zwei Positionen gegenüber, auch wenn es eine ganze Reihe von vermittelnden Positionen dazwischen gibt. Die eine wählt dabei vorrangig Prozesse der Pluralisierung und Individualisierung von Religion zum Ausgangspunkt ihrer Forschung. Im Gegensatz zu früheren Annahmen sind, so ihre These, die gegenwärtigen Wandlungsprozesse auf religiösem Feld nicht als Säkularisierung zu beschreiben. Wir haben es weniger mit einem gesellschaftlichen Bedeutungsschwund von Religion zu tun als mit einer Veränderung der dominanten Form von Religion. Religion bildet sich demnach heute weniger in institutionalisierten Formen tradierter Kirchlichkeit ab, sondern hat ein sehr stärker individuell geprägtes Gewand. Die traditionellen Formen von Religion hingegen vermischten sich zunehmend

mit solchen individuelleren, moderneren Formen von Religion. Durch drei Stichworte wird dieser Gestaltwandel des Religiösen beschrieben: Individualisierung, Pluralisierung und Synkretismus. Demgegenüber behauptet die andere Position, daß die Kennzeichnung der Veränderungen des religiösen Feldes durch Begriffe wie Individualisierung oder Pluralisierung die Dynamik des Wandels überzeichnen.

HK: Inwiefern überzeichnen? Diese Veränderungen, vor allem die schwindende Kirchlichkeit, liegen doch schon für den Nichtfachmann auf der Hand…

Pollack: Auch wenn Wandlungsprozesse hin zu einer individuelleren und pluralisierteren Religionslandschaft unbestreitbar sind, bleiben in Deutschland die traditionell christlichen Formen von Religiosität dennoch dominant. Die Kirchen stellen in der Öffentlichkeit immer noch die prägenden religiösen Institutionen dar. Außerdem hängt die individuelle religiöse Entwicklung sehr stark von den institutionellen Vorgaben ab. Je häufiger der einzelne zur Kirche geht, je stärker er sich mit der Kirche verbunden fühlt, je mehr er sich am kirchlichen Leben beteiligt, desto religiöser ist er auch. Das widerspricht geläufigen Annahmen, die davon ausgehen, daß man auch ohne Kirche religiös sein kann. Fragt man die Menschen, dann stimmen fast alle einer solchen Aussage zu. So zu denken, entspricht ja auch dem eigenen Anspruch auf Individualität und Selbstbestimmung. Untersucht man aber, wie sich die Menschen verhalten, dann stößt man genau auf den eben bezeichneten engen Zusammenhang von individueller und institutionell vorgegebener Religiosität. Deshalb sage ich: Was sich auf dem religiösen Feld tut, ist bei uns nach wie vor vor allem von den traditionellen religiösen Institutionen bestimmt.

„Der Bedeutungsverlust der Kirchen wird nicht kompensiert“

HK: Worin besteht dann aber der Vorteil eines religionssoziologischen Ansatzes, der von der Annahme ausgeht, daß sich Religion – anders als früher angenommen – weniger in einer Krise als vielmehr in einem umfassenden Umformungsprozeß befindet?

Pollack: Der Vorzug des ersten Ansatzes besteht zweifelsohne darin, daß Phänomene in den Blick kommen, die man zunächst gar nicht mit Religion assoziieren würde. Die Gefahr ist, daß man mit einem Religionsbegriff arbeitet, der so weit ist, daß er unscharf wird. Die Vertreter dieses Ansatzes müssen sich fragen lassen, ob all die von ihnen untersuchten Phänomene auch sinnvoll als religiös bezeichnet werden können. Kann etwa eine weltanschauliche Orientierung, eine Ideologie wie der Sozialismus, Sportbegeisterung oder die Verehrung eines Stars aus dem Bereich der Unterhaltungskunst auch dann als Religiosität bezeichnet werden, wenn die, die diesen unterschiedlichen Orientierungen folgen, sich selbst nicht als religiös verstehen? Die Stärke der zweiten Position besteht entsprechend darin, daß man mit relativ ‚harten‘ Indikatoren, mit einem sehr viel bestimmteren Religionsbegriff arbeitet. Deshalb kann man auch exakter erheben, wie verbreitet Religiosität und Kirchlichkeit in der Gesellschaft wirklich sind. Hier besteht allerdings die Gefahr, daß man eben all das übersieht, was in einem weiteren Sinne zum religiösen Feld dazugehört, aber sich nicht standardisiert abfragen läßt – New Age, Esoterik, Kunstbegeisterung, innere Zwiesprache halten, Trauer über menschliches Leid, Staunen über die Wunder der Natur oder was auch immer.

HK: Beobachtet man das öffentliche Interesse, das auch die größten Abstrusitäten des Esoterikmarktes oder die deutschen Jünger des Buddhismus finden, scheint kaum Gefahr zu bestehen, daß neuere Formen von Religiosität nicht ausreichend Aufmerksamkeit finden…

Pollack: Das ist das Bild von Religion, das derzeit die Medien beherrscht: Die Kirchen sind leer, Religion aber boomt. Dabei geht man selbstverständlich davon aus, daß der Bedarf an Religiosität innerhalb der Gesellschaft immer gleichbleibend ist. Entsprechend wird den Kirchen vorgeworfen, sie seien nur nicht in der Lage, diesen Bedarf zu decken und praktizierten schlicht am real vorhandenen religiösen Bedarf vorbei. Es ist ja geradezu charakteristisch für die mit der Individualisierung argumentierende religionssoziologische Position, daß sie viele Phänomene aufgreift, die auch in den Medien breit verhandelt werden. Real spielen diese Phänomene in der Bevölkerung aber nur eine marginale Rolle. Es ist eben nicht nur die Bedeutung der Kirchen zurückgegangen, sondern das Bedürfnis nach Religion überhaupt. Außerdem wird in dem Argumentationsmuster „Religion boomt, aber die Kirchen leeren sich“ das hohe Maß an Religiosität übersehen, das sich nach wie vor innerhalb der Kirchen findet.

HK: Auch wenn die Bedeutung der Kirchen innerhalb der Gesellschaft unbestreitbar im Schwinden begriffen ist…

Pollack: …darf man doch nicht übersehen, daß sich beispielsweise auch innerhalb der Kirchen ganz verschiedene Formen von Frömmigkeit und Spiritualität herausgebildet haben, die nebeneinander bestehen und sich ergänzen: Formen einer mehr politischen Religiosität, die das Evangelium als einen emanzipativen Impuls versteht, einer bildungsbürgerlichen Zivilreligion, in der die christliche Botschaft etwa mit der Matthäuspassion von Johann Sebastian Bach gleichgesetzt wird, oder auch fundamentalistische und charismatische Frömmigkeitsstile. All diese Formen zeigen, wie lebendig die Kirchen trotz aller Kritik an ihnen, sogar und vor allem aus den eigenen Reihen, auch heute noch sind. Natürlich ist es naheliegend, anzunehmen, daß wenn ein bestimmtes soziologisches Phänomen in seiner Bedeutung abnimmt, dieser Abstieg durch Aufstiegsprozesse auf der anderen Seite ausgeglichen wird. Daher ist es für die Religionssoziologie derzeit besonders wichtig, das Verhältnis von außerkirchlicher Religiosität und Kirchlichkeit exakt zu bestimmen, genauer

noch zu klären, wie sich die Aufbruchprozesse außerhalb der Kirche und die Relevanzverluste der Kirchen zueinander verhalten. Ich gehe davon aus, daß eine solche Analyse zeigen wird, daß die Bedeutungsverluste der Kirchen nicht durch ein neues Interesse an Religiösem außerhalb der Kirchen kompensiert werden.

HK: Bedeutet dies auch, daß das Ausmaß des Säkularisierungsprozesses unterschätzt wird? Nach einer ziemlich langen Phase ihrer Alleinherrschaft über die religionssoziologischen Diskussionen schien die Säkularisierungsthese doch fast schon erledigt…

Pollack: Ich bin überzeugt, daß die Prozesse der Säkularisierung von den Vertretern der Individualisierungs- und Pluralisierungsthese unterschätzt werden. Die Prozesse der Individualisierung des religiösen Feldes, die sich durchaus beobachten lassen, gehen einher mit Prozessen der Säkularisierung. Die Säkularisierung vollzieht sich in allen Dimensionen von Religion, sowohl in der rituell-kirchlichen als auch in der individuell-außerkirchlichen.

„Die Kirchen sollten bei ihrer Sache bleiben"

HK: Derzeit scheint es, nicht zuletzt auch in Theologenkreisen, en vogue, überall Religiöses aufzuspüren, im Sport, in den Medien, in der Werbung, in der Unterhaltungsmusik. Muß die Religionssoziologie demgegenüber wieder eher mit einem weniger weit gefaßten Begriff von Religion arbeiten?

Pollack: Der Religionsbegriff, mit dem sinnvoll zu arbeiten ist, muß sowohl weit als auch eng sein. Er muß in der Lage sein, die vielen gesellschaftlichen und individuellen Sinnbezüge, in denen Religion gewöhnlich steht, aufzuzeigen und die spezifisch religiöse Qualität dann von anderen kulturellen Phänomenen doch zu unterscheiden. Nehmen wir zum Beispiel den Kult um Prinzessin Diana. Vieles an der Verehrung dieser Frau trägt durchaus religiöse Züge. Als religiös könnte man die Tatsache bezeichnen, daß hier eine Frau verehrt wird, die einem selbst unendlich fern steht, deren Ruhm nicht erreichbar ist, die ein außergewöhnliches Flair besitzt. Und daß dieser Frau – sie ist ja auch eine Prinzessin – etwas passierte, was mir und dir, was jedem von uns auch geschehen könnte: ein tödlicher Unfall, das geht mich an. So ist das Leben. Mit einem Male kommt mir das Ferne ganz nahe. In dem tragischen Unfall von Lady Di zeigt sich mir die Kontingenz des Lebens. Diesen Bezug zur Kontingenzproblematik und diese Gleichzeitigkeit von Transzendenz und Immanenz halte ich für etwas typisch Religiöses. Zugleich wird Prinzessin Diana aber natürlich auch verehrt, weil sie eine schöne Frau war, weil sie sich für Kranke eingesetzt hat, weil sie in einem auf Etikette abgestellten Umfeld Menschlichkeit und Wahrhaftigkeit gezeigt hat. Schönheit, Mildtätigkeit und Wahrhaftigkeit sind aber noch keine Merkmale von Religion. Sehr wohl aber können sich Schönheit, Mildtätigkeit und Wahrhaftigkeit mit religiösen Funktionen verbinden.

HK: Gerade in den Kirchen hört man häufig Stimmen, die die Thesen der Individualisierungs- und Pluralisierungstheoretiker für die Interpretation der religiösen Landschaft favorisieren, die von einem immer gleichbleibenden Bedarf an Religiosität ausgehen…

Pollack: Diese Thesen haben ja auch fast so etwas wie eine Trostfunktion. Man kann dann so argumentieren: Wir als Kirchen haben zwar nicht mehr die gleiche soziale Relevanz wie früher, aber das Bedürfnis nach Religion bei den Menschen ist nach wie vor sehr groß. So läßt sich die Klage über den eigenen Bedeutungsrückgang mit der Hoffnung auf nicht intendierte christlich-religiöse Effekte verbinden. Und auch theologisch begründen: Der heilige Geist weht eben, wo er will; Gott ist nicht an die engen Kirchenmauern gebunden. Eine solche Argumentation ist, zumindest im protestantischen Bereich, theologisch korrekt, und auch die katholische Theologie öffnet sich ihr ja zunehmend. Grundsätzlich aber begeben sich die Kirchen damit in Gefahr, sich allzu schnell damit abzufinden, daß man die Sache Gottes auf Erden ja gar nicht zu vertreten hat.

HK: Als Religionssoziologe wollen Sie den Kirchen diesen Trost verweigern?

Pollack: Teilweise wenigstens. Denn natürlich gibt es solche außerkirchlichen religiösen Bedürfnisse und Verwirklichungsformen. Der religionssoziologische Befund zeigt aber, daß nach wie vor die Kirchen die religiöse Landschaft in Deutschland dominieren und daß der Zusammenhang zwischen kirchlicher und individuell verantworteter Religiosität relativ eng ist. Das heißt, daß den Kirchen eine enorme Verantwortung für die Bewahrung des Religiösen in der Gesellschaft zukommt. Sie sind es, die das Religiöse innerhalb der Gesellschaft repräsentieren. Aus dieser Verantwortung dürfen sich die Kirchen nicht mit religionssoziologisch geliehenen Vorwänden herausstehlen. Was die Kirchen im religiösen Feld nicht abdecken, wird von kaum einem anderen abgedeckt.

HK: Welche Konsequenzen, welche Schwerpunkte kirchlicher Arbeit müßten sich für Sie aus diesem Befund ergeben?

Pollack: Aus der Perspektive des Religionssoziologen ist es wichtig, daß die Kirchen die Kontaktflächen zur Gesellschaft möglichst breit halten und an vielen Stellen der Gesellschaft präsent sind, etwa in der Bildungsarbeit, in der Lebensberatung, in der Schule, an den Universitäten, in den Medien, im öffentlichen Leben der Gemeinde usw. So wichtig es ist, diese Berührungspunkte zu pflegen, so wichtig ist es aber auch, daß die Kirchen ein unverwechselbares Profil zeigen. Viele Befragungen weisen deutlich darauf hin, daß ein Großteil der Christen wie der Gesamtgesellschaft gar nicht möchte, daß sich die Kirchen zu allem und jedem äußern, daß sie Aussagen zur Kindererziehung, zur Politik, zur Wirtschaft machen. Erwartet dagegen wird das Eintreten der Kirchen für die Alten und Kranken sowie für die Armen und Ausgegrenzten in der Gesellschaft, für die wie immer in Not Geratenen. Noch stärker allerdings wird erwartet, daß die

Kirche Räume anbietet für geistliche Kommunikation, daß sie ansprechende Gottesdienste gestaltet, die natürlich auch die aktuell drängenden Fragen der Menschen aufnehmen. Die Kirchen sollen nicht Allotria treiben, sondern bei ihrer Sache bleiben. Ihre Sache aber ist – religionssoziologisch gesprochen – die Kommunikation mit Gott. Wenn sie hierfür Platz und Raum bieten, finden sie am ehesten auch Akzeptanz in der Gesellschaft.

„Synkretismus ist ein Phänomen der Halbdistanz"

HK: Unbestritten ist jedenfalls für den Westen Deutschlands, daß es eine Fülle unterschiedlicher Bindungen, Erwartungen, Einstellungen zu Religion und religiösen Institutionen gibt. Wie lassen sich diese verschiedenen religiösen Orientierungen in dieser Phase der parallel zueinander verlaufenden Prozesse der Individualisierung und Säkularisierung typisieren? Welche Erwartungen an Religion und Kirche lassen sich unterscheiden, welche Funktionen werden ihnen zugedacht?

Pollack: Wir finden sehr verschiedene solcher Typen im Westen Deutschlands. Zuerst haben wir es mit einer, wenn auch kleinen, aber doch auch immer noch beachtlichen Anzahl von im traditionellen Verständnis christlich Eingestellten zu tun – eine Gruppe, die einfach immer zu wenig im Blick ist. Innerhalb dieser Gruppe muß man noch weiter differenzieren, denn hier hat eine Polarisierung stattgefunden. Großteils handelt es sich bei ihnen um eher unterdurchschnittlich Gebildete, eher um Land- als um Stadtbevölkerung, meist um Ältere. Zu diesem Typ – man könnte ihn als den ‚engagierten Christen' bezeichnen – gehören aber auch hochgebildete, jüngere Städter, bei denen das kirchliche Engagement auch ausgesprochen groß sein kann. An diesen Typ schließt sich das relativ breite Übergangsfeld derer an, die der Kirche angehören, manchmal auch zum Gottesdienst gehen, am kirchlichen Leben eher nicht regelmäßig beteiligt sind, sich zwar als Christen verstehen, aber möglicherweise auch bereit sind, nichtchristliche Formen von Glauben zu akzeptieren. Dieser zweite Typ geht schrittweise über in eine dritte Gruppe sehr distanzierten Christseins. Dort bezahlt man praktisch nur noch die Kirchensteuer, steht der Kirche aber fremd, ja skeptisch gegenüber. Man lebt in der Überzeugung, Christsein geht auch ohne Kirche.

HK: Läßt sich auch ein Gesamttrend bestimmen? Offenkundig kommt doch gerade dieser dritte Typ immer häufiger vor, während die ersten beiden Gruppen eher noch weiter schrumpfen.

Pollack: Diese dritte Gruppe, die man als die ‚Indifferenten' bezeichnen könnte, stellt in jedem Fall den dominanten Typ dar und ist sicherlich im Wachsen begriffen. In dieser Gruppe sind auch synkretistische religiöse Vorstellungen sehr verbreitet. Synkretismus ist vor allem ein Phänomen der Halbdistanz. Man findet es weniger bei den stark kirchlich Verbundenen und auch weniger bei den Areligiösen.

HK: Wie sinnvoll ist denn überhaupt noch – angesichts der Individualisierung und Pluralisierungsprozesse – von Synkretismus zu sprechen? Taugt er überhaupt noch als religionssoziologische Interpretationskategorie?

Pollack: Hier ist es wichtig, Synkretismus nicht mit Individualisierung zu verwechseln. Die Bezeichung Synkretismus ist insofern zutreffend, als in den aktuell vollzogenen Glaubenspraktiken tatsächlich sehr verschiedene religiöse Traditionen gemischt werden. Man glaubt an den Einfluß der Sterne und zugleich an Gott und an ein Leben nach dem Tode. Aber diese Form von Synkretismus ist kein hochindividuelles Phänomen. Denn man muß sich gerade nicht, wie die Individualisierungstheoretiker behaupten, zwischen den einzelnen Religionsformen entscheiden. Man muß sich gerade nicht seine eigene Religiosität zusammenbasteln. Das, was an religiösen Vorstellungen innerhalb dieses Segmentes bejaht wird, ergibt sich eher aus einem Mangel an Entscheidung. Es wird aufgenommen, was in der Gesellschaft eben so gerade im Schwange ist. Verschiedene kulturelle Traditionen fließen zusammen und mischen sich. Aber dies ist eben kein Ausdruck hoher religiöser Individualität, sondern eines starken religiösen Konformismus.

HK: Durch diese Vermischung entstehen aber doch ganz eigene, individuelle Formen von Religiosität …

Pollack: Natürlich lassen sich empirisch auch solche Fälle nachweisen, wo bewußt unter verschiedenen religiösen Traditionen ausgewählt wird. Individualisierung bedeutet zunehmende Selbstbestimmung und damit abnehmende Fremdbestimmung. Gerade aber bei den synkretistisch eingestellten, kirchenfernen Gewohnheitschristen haben wir es nicht mit einer entschiedenen, selbstbestimmten Religiosität zu tun. Vielmehr wird eher unreflektiert aufgenommen, was gesellschaftlich gerade breite Akzeptanz findet. Und das ist auch naheliegend, denn Religion spielt für die meisten in ihrem Alltagsleben eine relativ unbedeutende Rolle. Da ist es unnötig, sich viele Gedanken zu machen und persönlich verantwortete Entscheidungen zu treffen. Anders bei der Wahl des Berufes oder der Wahl des Lebenspartners. Da ist der einzelne wirklich persönlich herausgefordert und muß sich entscheiden zwischen verschiedenen beruflichen Tätigkeiten, Formen des Zusammenlebens etwa, Lebensstilen. Die gesellschaftliche und kulturelle Pluralität erzwingt hier Wahl und Entscheidung.

HK: Zweifelsohne läßt sich aber im religiösen Bereich auf ein breites, gut kommuniziertes, konsumentenorientiertes, vielfältiges Angebot zurückgreifen …

Pollack: Das Angebot wächst, aber ich muß es ja nicht wahrnehmen. Zwischen Pluralisierung und Individualisierung ist zu unterscheiden. Der plurale religiöse Markt zwingt mich nicht zur Wahl. In Sachen Religion kann ich vielmehr unterindividualisiert bleiben, ohne daß dies Folgen für meinen

Zugang zu anderen gesellschaftlichen Verwirklichungsmöglichkeiten hat. Ich kann aufgreifen, was mir am nächsten liegt, ohne mich von anderem explizit loszusagen. Es ist in meinen Augen nicht plausibel, warum man diese Art der gesellschaftlichen Konformität als Individualisierung bezeichnen soll. Neben dem dritten Typ der ‚Indifferenten' gibt es dann noch eine vierte Gruppe, empirisch eine wirkliche Minderheit. Sie bejaht außerkirchliche Formen von Religion und steht Kirche und Christentum ausgesprochen kritisch und ablehnend gegenüber. Als fünfter Typ muß von den vier anderen dann noch die stetig wachsende Gruppe derer unterschieden werden, die weder mit der Kirche noch mit sonstigen Formen von Religion etwas zu tun haben wollen, die Gruppe der sogenannten Areligiösen also.

HK: Wie tauglich ist aber dann noch die Unterscheidung zwischen individueller und institutionalisierter Religiosität?

Pollack: Ich sehe zwischen Individualisierung und Institutionalisierung keinen Gegensatz, sondern ein Ergänzungs- und Steigerungsverhältnis. Gerade Institutionen ermöglichen erst eine entfaltete Individualität. Das Individuum entfaltet sich nicht außerhalb der Institutionen, sondern in ihnen. Es reibt sich an ihnen und gewinnt gerade so Kontur, Gewicht, Prägung. Und dies gilt erst recht im religiösen Bereich. Gerade dort, wo es der Mensch stets mit dem Unverfügbaren, Nichterkennbaren, Nichtzugänglichen zu tun hat, ist er auf institutionelle und soziale Stützung angewiesen. Nur die Gemeinschaft kann den einzelnen im Glauben stützen, denn der Glaube bezieht sich ja auf etwas, das letztlich nicht greifbar ist. Anders als in der sinnlichen Wahrnehmung oder gar im physischen Schmerz, dessen wir uns gewiß sein können ohne die Rückversicherung bei anderen, bedarf der Glaube der sozialen Bestätigung. Von daher ist es höchst unwahrscheinlich, daß sich Formen individueller Religiosität in breitem Maß ausbilden können, die nicht wieder sozial und das heißt gemeinschaftlich und institutionell rückversichert ist.

HK: Der Prozeß der Entkirchlichung ist damit aber nicht bestritten …

Pollack: Ich bestreite keinesfalls, daß die Verwurzelung der Kirchen innerhalb der Bevölkerung abgenommen hat und zwar stark. Nur darf man diesen Befund eben nicht mit der gegenläufigen Annahme verbinden, daß an die Stelle der abgesicherten kirchlichen Christlichkeit ein synkretistischer, individueller Glaube an alles Mögliche getreten ist. Stattdessen muß man relativ komplex und ganz und gar unspektakulär formulieren: Die Bedeutung der Kirchen hat abgenommen, aber doch nicht so stark, daß sie nicht noch immer wirkungsmächtige und religiös vitale Institutionen wären. Die Relevanz außerkirchlicher, nichtchristlicher religiöser Praktiken und Inhalte hat zugenommen, aber doch nicht so stark, daß diese Praktiken und Inhalte die Verluste der Kirchen zu kompensieren in der Lage gewesen wären. Dies zu denken, fällt schwer, wenn man etwas Griffiges sagen will. Natürlich müssen die Medien griffige Formulierungen gebrauchen, denn sie wollen ihre Informationen ja verkaufen. Ich bedaure es aber, daß sich die Wissenschaften diesem Trend zur Attraktivitätsgewinnung und zur Befriedigung der Publikumsbedürfnisse anschließen und nicht konsequent bei ihren Standards bleiben. Diese implizieren, daß man zuweilen eben nicht ganz so eindeutige, abgerundete, das Symmetriebedürfnis befriedigende Ergebnisse liefern kann.

Ein kurzes Jahrhundert

Europa an der Schwelle zum dritten Jahrtausend

Was hat sich im 20. Jahrhundert für die Menschheit Entscheidendes verändert, wo liegen Chancen und Gefahren? Damit befaßt sich im folgenden Beitrag Wolfgang Frühwald, Münchner Germanist und bis 1997 Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Es handelt sich um seinen am 22. Oktober gehaltenen Festvortrag zum zehnjährigen Bestehen des Bonner „Foyers für Gespräche zwischen Kirche, Gesellschaft, Politik".

Mein Vater wurde im Januar 1900 geboren, ich selbst, als sein zweiter Sohn, 1935; mein ältester Sohn wurde 1959 geboren, meine ältesten Enkelkinder kamen 1989 zur Welt. Den Lebenszeitraum dieser vier Generationen im 20. Jahrhundert versuche ich, in Form einer „Zeitansage" zu beschreiben.

Die *Literatur,* so wird häufig gesagt, sei das kollektive Gedächtnis der Menschheit. Es reiche weit zurück, über Geschichte und Vorgeschichte hinaus in die mythischen Ursprungszeiten des Menschen, als er die Zeit noch nicht als ein Kontinuum erfahren hat und nur Begräbnis und Grabbeigaben, demnach Begräbnisrituale den fernen, künftigen Geschlechtern – uns – verkündeten, daß der Mensch sein Ende bedacht, seine Vergänglichkeit reflektiert hat, daß er sich dadurch von allem umgebenden Leben zu unterscheiden begann. Der Untergang von Leben und Lebensraum des Menschen gehört zu den Konstanten des Menschheitsgedächtnisses; es gibt kaum eine Kultur der Erde, welche nicht

die Mythen der Sintflut oder des Weltenbrandes kennt und solche Erzählungen nicht von Generation zu Generation weiterreicht.
In unserem Jahrhundert, dem 20. nach Christi Geburt, zeichnete sich in den achtziger Jahren ein *Untergangsszenario* ab, das nicht nur literarisch mit den Untergangsmythen der Weltliteratur und selbst illiterater Zeiten konkurrieren konnte, sondern das, durch die gewachsenen technischen Möglichkeiten der Selbstvernichtung, einen anderen Realitätsgrad hatte als alle Erzählungen vom Untergang der bewohnbaren Welt des Menschen. Die damals geschriebenen und publizierten Texte konnten durchaus konkurrieren mit den Berichten von der großen Flut, von Apokalypse und Weltgericht, von des Satans Entfesselung am Ende eines tausendjährigen Reiches. In den frühen achtziger Jahren wurden nicht nur ältere, am Ende ihres Lebens stehende deutsche Autoren (wie etwa der 1903 geborene *Peter Huchel,* wie sein 1907 geborener Freund *Günter Eich* oder auch der 1911 geborene *Max Frisch)* von der allgemeinen Untergangsstimmung erfaßt, sondern auch jüngere Autoren (etwa der 1921 geborene *Friedrich Dürrenmatt,* die 1929 geborene *Christa Wolf* und der noch nicht einmal fünfzigjährige *Uwe Johnson,* geboren 1934. Im Jahre 1979 erschien Max Frischs Erzählung „Der Mensch erscheint im Holozän", in der ein lebenslang mit der Bestimmung von Individualität und Identität ringender Autor das Ich in seine naturhaft-kollektive Herkunft aufzulösen und den Prozeß des Sterbens als einen Erosionsprozeß am menschlichen Körper auch sich selbst verständlich zu machen suchte.

1981 brach Uwe Johnson mit der „Skizze eines Verunglückten" sein damals schon sechs Jahre währendes Schweigen, indem er zurücknahm, woran er ein Leben lang geglaubt hatte: seinen „Entwurf von einer Liebe sonder Vorbehalt", abgelauscht „den Eideshelfern von Plato bis Bloch". Johnson erinnerte sich – in diesem Beitrag zur Festschrift des siebzigjährigen Max Frisch – an dessen Wort, „es sei nicht die Zeit für Ich-Geschichten… Und doch… vollziehe das menschliche Leben sich am einzelnen Ich, oder verfehle sich daran. Demnach sei er eine von den verfehlten Varianten, eine von den verunglückten…". 1983 erschien dann Christa Wolfs rasch zu einem Kultbuch avancierte Erzählung „Kassandra", welche die Situation zur Zeit des Nato-Doppelbeschlusses und des SDI-Programmes der USA, also am Vorabend eines drohenden Dritten Weltkrieges, im Bild des trojanischen Krieges faßte. Christa Wolf beschreibt das Angstgedächtnis der Frauen in der Welt des Patriarchates und der „Helden", sie beschreibt die Kassandra-Rolle der Literatur, die im Angesicht der Vernichtung schon immer vergeblich Warnerin und Mahnerin gewesen ist.

1984 schließlich gab *Wolfgang Hildesheimer* das Aufsehen erregende STERN-Interview, in dem er vom Begriff der Menschheit, wie wir ihn kennen und lieben, Abschied genommen und sich in den Protest des Schweigens zurückgezogen hat. Den Biotechnikern und den Genetikern hat er vorgeworfen, eine Endzeit heraufzuführen, in welcher der Mensch „in wenigen Generationen… die Erde verlassen" werde. „Wenn ich etwa bei Peter Handke lese", sagte Hildesheimer, „daß derjenige, der das Gerede über die Endzeit mitmache, kein Künstler sei, kann ich daraus nur folgern, daß dieser junge Mann weit davon entfernt ist, unsere Realität zu erfassen." 1983 schon hat der Zürcher Dürrenmatt-Schüler *Hugo Loetscher* (geboren 1929) in einem „Rückblick auf unser Jahrhundert von einem pazifischen Ufer aus" die Satire solcher Untergangsprophezeiungen geschrieben: „… irritierend mußte es schon sein, daß die Untergangsdiskussion sich zuweilen wie Bereitschaft ausnahm. Das läßt an Epochen denken, welche nicht nur Angst haben vor dem Untergang, sondern darauf neugierig, wenn nicht gar erpicht sind. Epochen, die ihre Ideen durchgespielt und aufgebraucht haben, so daß sich der Untergang als Erlösung anbietet: Wenn man schon für keine Zukunft auserwählt ist, möchte man wenigstens auserwählt sein für ein großes Finale."
Zum Beleg dafür, daß diese Endzeitstimmung kein Spezifikum in den Ländern deutscher Sprache gewesen ist, genügt es vielleicht, auf drei berühmte Texte fremdsprachiger Literatur zu verweisen; auf *William Goldings* „Darkness Visible" (1979), einen Roman, in dem die Konzepte von Apokalypse und Entropie miteinander konkurrieren; auf *Umberto Ecos* Roman „Il nome della rosa" (1980), in dem Apokalypse in Form eines Kriminalspiels inszeniert wird, und auf *Mario Vargas Llosas* Roman „La guerra del fin del mundo" (1982), einen historischen Endzeitroman aus dem Nordosten Brasiliens. Wenn ich recht sehe, haben sich in der Wissenschaft heute Konzepte vom vorhersehbaren Untergang der Welt durch den Wärmetod nur noch in der Klimatologie gehalten. Deren erhobene Daten will ich nicht bezweifeln, aber ich sehe doch die gewaltigen Unterschiede, die bei der Interpretation dieser Daten bestehen, von der eschatologischen Begründung in Deutschland bis zu den ganz unpathetischen und nüchternen Interpretationen in den USA und dem – scheinbar – unmittelbar vom Ozonloch bedrohten Neuseeland.

Die Zeit der Katastrophenstimmung scheint vorüber zu sein

Im Vergleich zu diesen frühen achtziger Jahren sind die Jahre am kalendarischen Ende des 20. Jahrhunderts *weniger apokalyptisch geprägt.* Die Zeit der Katastrophenstimmung scheint vorüber zu sein und nicht einmal gehäuft auftretende tatsächliche Katastrophen können die Menschen in ihrer Zukunftserwartung irritieren. Noch wissen wir nicht, welche Zukunft wir haben werden, aber daß wir überhaupt als Menschheit eine Zukunft haben, scheint nicht mehr zweifelhaft. Eben dies war in den achtziger Jahren, in denen selbst die Architekten der Wohn- und Geschäftsviertel nur noch Nekropolen zu bauen schienen, die verbreitete Skepsis. Die Dinosauriermode, die für kurze Zeit als Bildspender für einen bevorstehenden Abgang der Menschheit zu dienen

hatte, bei Dürrenmatt auch so angelegt war, daß die weltbeherrschenden Herrentiere innerhalb eines weltgeschichtlich kurzen Zeitraumes von der Erde getilgt waren, – hat sich rasch gewendet. Nicht nur als Spieltiere und als Gummibonbons sind die „Dinos" heute verbreitet, der Film berichtet statt von ihrem Untergang von ihrer Wiederauferstehung, durch Genbiologie, also durch jene Molekularwissenschaft, der Wolfgang Hildesheimer vor nicht allzu langer Zeit erst die Zerstörung der Biosphäre zugetraut hatte.
Wer etwa den Film „Titanic" mit den Katastrophenfilmen der achtziger Jahre vergleicht, „Schindlers Liste" mit der älteren „Holocaust"-Serie aus den USA, wird sogleich bemerken, daß es sich bei den Produktionen der neunziger Jahre nicht um Untergangserzählungen, sondern um Rettungsgeschichten handelt. Das Jahrhundertende, sofern es sich mit Endzeitvorstellungen, mit Katastrophenängsten und chiliastischen Visionen verbindet, ist seit rund 20 Jahren vorbei.

Daraus können wir nur einen Schluß ziehen: In der Reihe der neueren Jahrhunderte war dieses 20. Jahrhundert das kürzeste. Begonnen hat es wohl erst um 1917/18, als sich mit der russischen Oktoberrevolution die Welt in das Zeitalter der Blockbildung hineingedreht hat; geendet hat es knapp 70 Jahre später mit dem Zerfall des Sowjet-Imperiums und der Herstellung einer vielpoligen Welt, die offener und freier, aber auch unübersichtlicher und orientierungsloser geworden ist. Die jungen Soldaten, die 1914 begeistert in den europäischen Krieg gezogen sind, waren in allen am Krieg beteiligten Ländern noch Menschen des 19. Jahrhunderts.

Die deutschen Soldaten, die im August 1914 feldgraue Tarnkappen über die schwarzen Lederhelme mit funkelnden Messingspitzen gezogen hatten, waren militärisch verkleidete Bürger des 19. Jahrhunderts. Sie kamen aus der Welt der Sicherheit und der neuhumanistischen Bildung, in der alles auf Dauer gegründet schien: die Vermögen und die Kultur, die Machtbalance, der Glaube an Humanität, Klassik und Fortschritt. Selbst die Arbeiterführer, meist humanistisch gebildet, glaubten, die Massen an das Ideal der Humanität heranführen zu können. Beethovens Neunte Symphonie war die Hymne der bayerischen Revolution 1918/19 und in den Arbeiterbildungsvereinen wurde der gleiche zitatenreiche Bildungscode eingeübt wie in den Zirkeln des Bürgertums. Es gab eine Art von „zivilisatorischem Urvertrauen", also das unerschütterliche Vertrauen, daß die Menschen durch Bildung und Kunst sittlich ständig besser würden, fast rührend ausgedrückt in der Legende, daß sich *Charles Péguy* und *Ernst Stadler* im Ersten Weltkrieg über die feindlichen Schützengräben und das Niemandsland hinweg ihre Gedichte zugerufen hätten; beide Lyriker sind schon 1914 gefallen.
Die Menschen des 19. Jahrhunderts, die noch mit Goldgeld bezahlt und die europäische Kultur und Technik als weltbestimmend erfahren hatten, verloren ihren Glauben an Sicherheit und Kultur in den Schlachten des Ersten Weltkrieges; das „zivilisatorische Urvertrauen", schon vorher schwer beschädigt, wurde in Auschwitz endgültig zerstört. So hat dieses Jahrhundert spät begonnen und früh geendet. Es hat kaum länger gedauert als ein Menschenleben. In den rund 70 Jahren zwischen 1917 und 1989 aber schien es den Zeitgenossen, als stürmten die Rosse der Apokalypse durch ihr Leben: Krieg und Vertreibung, Seuchen, Hunger, Inflation, Völkermord und Zwangsarbeit, Demütigung, Folter – und, als sei es noch immer nicht genug, am Ende des Jahrhunderts Massenvergewaltigung von Frauen, die in Lagern zusammengetrieben worden waren. In den verdüsterten letzten Jahren seines Lebens hat der Weltbürger *Stefan Zweig* das Jahrhundert in seiner Zerrissenheit zwischen unbeschreiblichen Grausamkeiten und wissenschaftlich-technischem Fortschritt hellsichtig beschrieben: „Ich mußte wehrloser, machtloser Zeuge sein des unvorstellbaren Rückfalls der Menschheit in längst vergessen gemeinte Barbarei mit ihrem bewußten und programmatischen Dogma der Antihumanität."

Zu den Sätzen, die Heinrich Himmler den Kommandeuren der SS-Einsatzkommandos eingeprägt hat, gehört auch der folgende: „Wir wissen wohl, wir muten euch ‚Übermenschliches' zu, wir verlangen, daß ihr ‚übermenschlich unmenschlich' seid." Das ist in der Tat programmatische Antihumanität, die Kündigung des Paktes, den Jahrtausende zuvor der Mensch mit seinem Schöpfer und mit seinesgleichen als des Schöpfers Ebenbild geschlossen hatte, die Kündigung einer auf den Zehn Geboten beruhenden und entfalteten Sittlichkeit.

Was die Welt bewegt, ist faßbar geworden

In eben dieser Zeit aber, in der Massenterror und ideologisch bedingte Vernichtungsraten in nie gekannter Dichte dieses kürzeste Jahrhundert der neueren Geschichte auch zu deren blutigstem Jahrhundert gemacht haben, überholte der Mensch gleichsam mit einem Flügelschlag die natürliche Evolution. Er eroberte die Luft und den Weltraum, er drang in das Innere der Materie vor, entfesselte *und* bändigte deren Zerstörungskräfte; er spaltete das begrifflich Unspaltbare (das Atom), er begann maßgeschneiderte Säugetiermodelle multifaktorieller Krankheiten zu entwerfen, drang erstmals von den Symptomen zu den genetischen Ursachen menschlicher und tierischer Krankheiten vor und begann in der seit den sechziger Jahren explodierenden Molekularbiologie das Leben selbst zu manipulieren. Niemals, meinte Stefan Zweig schon 1940/41, habe sich die Menschheit als Gesamtheit teuflischer gebärdet und nie derart Gottähnliches geleistet.
Das 21. Jahrhundert also hat lange vor seinem kalendarischen Ende begonnen, vielleicht schon vor einem Jahrzehnt; und dem 20. Jahrhundert ist, nach allem, was ihm vorzuwerfen ist, wenigstens eines gelungen: es hat – wie Hugo Loetscher sagt – „das 21. möglich gemacht", obwohl es lange Jahre nicht so ausgesehen hat. Das Jahrzehnt seit 1989/90 hat Qualitäten des Beginns gezeigt, doch haben die Deutschen diesen Beginn in der Euphorie der ihnen unvermutet

geschenkten staatlichen Einheit verschlafen, bis sie sich etwa fünf Jahre später, nun gemeinsam, in der krisenhaft veränderten „einen" Welt zurechtfinden mußten. In diesem Jahrzehnt des Anfangs aber hat sich mit atemberaubender Geschwindigkeit Gravierendes in der Welt bewegt, ist – besser formuliert – das, was die Welt bewegt, nun faßbar und bewußt geworden.

Die ehemals zweipolige Welt, in der wir und unsere Kinder herangewachsen sind, an deren Gestalt wir, trotz aller Bedrohungen, Orientierung gefunden haben, hat sich fast über Nacht in die *vielpolige Welt von heute* verwandelt. In ihr ist Orientierung nicht mehr möglich. Undurchschaubarkeit ist eines der Kriterien, auf das wir uns im politischen, ökonomischen und sozialen Leben einrichten müssen. Eine vielpolige Welt bedeutet auch, daß der Eurozentrismus als Weltbild ausgedient hat, daß selbst der Blick zurück auf den alten Kontinent (auf seine Buchstabenschrift, seine Druck- und Lesekultur, seine antik-christlich-jüdischen Gedankentraditionen und seine Moralität) für die Völker am Saum des Pazifik nicht mehr selbstverständlich ist. Der eigentliche Kulturschock, den der Europäer in den USA erfährt, besteht wohl darin, daß in der täglichen Berichterstattung Europa fast nicht zu existieren scheint. Amerika schaut nicht mehr nach Osten, seine dynamische Küste ist die Westküste, der Ort, wo der Westen unversehens in den Osten übergeht.

Die „Simultan-Kultur", die alles gleichzeitig (in einer „Kombinations-Zivilisation") bereithält, fördert Einheitlichkeit und an der Oberfläche sogar die Vereinheitlichung der Welt durch eine mobile Weltgesellschaft; „gleichzeitig aber werden weltweit Diversitäten geweckt wie noch nie.... Da Vereinheitlichung immer auch Uniformität und Konformität bedeutet", weckt sie die Sehnsucht nach dem Vertrauten, dem Eigenen, der Region und der Tradition. Anders ausgedrückt: Zwischen der Kontinentalisierung, zu der es heute keine Alternative gibt, und der Regionalisierung wird eine über zwei Jahrhunderte hin strukturgebende und gesellschaftsbindende politische Form (zumindest beschädigt, wenn nicht sogar) zerstört: der Nationalstaat. „Der Nationalstaat", sagt *Franz-Xaver Kaufmann*, „war die historisch wohl letzte und umfangreichste Form eines die Menschen in allen Lebensbereichen umfassenden Gemeinwesens, in dem entsprechend der aristotelischen „koinonia politike" das individuelle und das kollektive Wohl plausibel in einem gemeinsamen umfassenden Sinnzusammenhang vermittelt werden konnten. Im Zuge von Internationalisierung, Globalisierung und Transnationalisierung werden diese Grenzen unscharf, und eben deshalb wird der gesellschaftliche Zusammenhalt fragwürdig", die Bindungskräfte der Gesellschaft nehmen ab.
Was im relativ überschaubaren Nationalstaat noch zu leisten war, der Ausgleich zwischen dem Glücksverlangen des einzelnen und dem Lebensrecht der Vielen, ist in der Kontinentalgesellschaft wesentlich schwieriger zu erreichen, in der Weltgesellschaft, die es mit dem Faktum der sozialen Verelendung von zwei Dritteln der Weltbevölkerung zu tun hat, unmöglich. Dieser Ausgleich aber ist wie eh und je die sittliche Aufgabe der Menschheit, auch wenn den Theorien des 18. Jahrhunderts nun erstmals die erfahrbare Realität „Menschheit" gegenübertritt und wir wissen, daß unser europäischer Lebensstandard nicht universalisierbar ist.

Mir scheint, daß sich der Blick des Menschen auf die Welt und in die Natur innerhalb des vergangenen Jahrzehnts verändert hat. Daß sich Liebende heute, wie vor Jahrhunderten, noch einen Stern am Himmel suchen, in dessen Anblick sie sich – ihn im gleichen Augenblick betrachtend – auch dann nahe sein können, wenn sie voneinander getrennt sind, hat schon Christa Wolf bezweifelt: „Der Himmel? Dieses ganze Gewölb von Hoffnung und Sehnsucht, von Liebe und Trauer? Doch, sagte sie leise. Der Himmel teilt sich zuallererst." Keinen ungeteilten Himmel mehr zu haben, ist, wie die Erfahrung der geteilten Zukunft, eine Erfahrung der Moderne, die vermutlich allgemein geworden ist. Schon Kinder wissen heute, daß der Himmel, Ort und Metapher des Heils und des Gerichtes, Ort und Metapher für Christi Himmelfahrt und seine Wiederkunft, Lebensort des Menschen geworden ist. Die Besiedelung des Weltraums, von ortsfesten Raumstationen ausgehend, wird vielleicht in einer oder in zwei Generationen Wirklichkeit sein.

Ausbrüche eines hybriden Szientismus

Für das Jahr 2019 hat die NASA – natürlich auch, um ihr Budget zu sichern – den ersten bemannten Marsflug angekündigt. Ihm werden – so schätzen Aachener Ingenieure – im Abstand von 50 Jahren ortsfeste Raumstationen auf Mond und Mars folgen; und schon beginnt sich das Denken des Menschen in Zonen einzunisten, denen gegenüber die Arktis als ein menschenfreundlicher Ort erscheinen will. Das Denken beginnt sich dort einzunisten, weil bei einer Reisezeit von etwa 18 Monaten zum Mars, außerhalb des schützenden Magnetfeldes der Erde, die Baumaterialien dem Ort der Station entnommen werden müssen, dem Boden des Mars, und die Ingenieur-Probleme sind von den Technikproblemen und den sozialen Problemen dieses „Lebensortes" nicht zu trennen.
Zwar hat uns alles, was mit der griechischen Vorsilbe „tele" beginnt, an Zeit- und Raumsprünge unbeschreiblichen Ausmaßes gewöhnt, so daß wir Fernwisser, Fernhörer, Fernsprecher, Fernseher, im virtuellen Raum sogar Fernfühler geworden sind; doch bedeutet die Grenzverschiebung der Ökumene in den Kosmos hinaus vermutlich nochmals einen qualitativen Sprung. Jetzt verläßt der Mensch den Lebensraum, in dem er sich evolutiv entwickelt hat, er überholt gleichsam von rückwärts die natürliche Evolution und sieht sich konfrontiert mit dem zweiten und dem dritten Tag der Schöpfung.
Mit dem wissenschaftlichen Blick auf die Welt geht wieder und stärker als vorher Bindung und Orientierung verloren, die grundlegende Orientierung an „Oben" und „Unten", an Sternen und Sonnensystemen. „Der Himmel", sagt Hugo

Loetscher, „einst Absicherung für Erdenbewohner, war selber ein Posten für irdische Versicherungen geworden... (Die Menschen) orientierten sich nicht, wie einst Seefahrer und Astrologen, an den Sternbildern, sondern sie setzten mit Satelliten und Raumstationen eigene Orientierungspunkte..." *Hermann Lübbe* hat wiederholt gezeigt, welche Auswirkungen diese Dezentralisierung des Zentralen, also die Auslagerung der Kommunikationszentralen in dezentral die Erde umrundende Nachrichtensatelliten, auf die Erde hat, auf die Weltbilder und die Funktionsweisen unseres Gemeinschaftslebens.

Die Musealisierung unserer Innenstädte ist nicht die geringste Folge dieser Dezentralisierung. Der Trennung der „Verkehrswege von den Kommunikationsnetzen" entspricht die Trennung von Raum und Zeit. Gelegentlich scheint es, als sei der alte Kontinent dabei, in ein Museum verwandelt zu werden, Europa von Moskau bis Amsterdam in eine einzige große Fußgängerzone für asiatische Touristen. Eine Dimension aber kommt noch hinzu: In der gleichen Zeit nämlich, in der die Molekularwissenschaften das Innere des Lebens so weitgehend erschlossen haben, daß sie jetzt auf breiter Front von den Molekülen zum „Systemischen" voranschreiten können, haben sich die Geowissenschaften über die Erkundung der Ozeanböden in das Innere der Erde vorgetastet, alte Theorien verfeinert und experimentell bestätigt und neue Theorien entworfen. Sie haben die Lage des menschlichen Lebensraumes an der Erdoberfläche abhängig gemacht von den Vorgängen im Erdinneren und dieses Erdinnere zunächst bis in eine Tiefe von rund 100 km zu erschließen begonnen. Nicht nur das „Oben" wird neu entworfen, auch das „Unten".

Daß nämlich das Stabilste, was die Sprache kennt, die „feste" Erde, der „Felsgrund", auf welchem der kluge Mensch sein Haus erbaut, in der Theorie der Plattenelektronik zu einer wankenden und bewegt-dynamischen Basis alles Lebens geworden ist, kann nicht ohne Auswirkungen auf Denken und Vorstellungswelt des Menschen bleiben. Nicht nur die Kontinente, auch die Ozeanböden sind in riesige Platten unterteilt, die, in unterschiedliche Richtungen driftend, im Laufe der Erdgeschichte das Antlitz der Erde verändern. Beben und Vulkanismus sind nur Begleiterscheinungen dieses Erdgesetzes.

Rüdiger Wehner hat von drei Kränkungen des Menschen gesprochen, die ihm im Laufe der neueren Geschichte widerfahren sind. Von der kopernikanischen, als er aus dem Mittelpunkt des Weltalls verbannt wurde, von der freudianischen, die auch die erhabenen Gefühle des Menschen an seine Natur, an sein Triebleben gebunden haben, und der kaum erst angekommenen darwinischen Kränkung, die uns – in den Erkenntnissen der Gen- und Evolutionsbiologie – belegt, daß wir über Jahrmillionen hin sogar mit der Bäckerhefe verwandt sind. Zu diesen Kränkungen des kollektiven Bewußtseins kommt nun die relativistische Verunsicherung hinzu. Sie macht Oben und Unten, Nah und Fern, Fest und Weich, Raum und Zeit als standpunkt- und perspektive-abhängige Begriffe und Erfahrungen des Menschen bewußt. Das „szientifische Erschrecken" der Menschen des 20. Jahrhunderts ist zwar ähnlich wie das „kosmische Erschrecken" der Menschen des 19. Jahrhunderts ein Erschrecken vor dem wissenschaftlich geschärften Blick in die grenzenlose Leere des Alls, doch ist es am Ende unseres Jahrhunderts begleitet von den Ausbrüchen eines hybriden Szientismus, der die Grenzen zwischen dem Können und dem Sollen des Menschen zu verwischen beginnt.

Der Abschied vom Paradigma „Geschichte"

Es ist erschreckend, wie gleichlautend die zitierten Texte der achtziger Jahre die Kapitulation des seiner selbst bewußten Ich vor diesem Blick in die Natur beschreiben, wie diese Texte das Ende des im 18. Jahrhundert fixierten Begriffes und der Erfahrung des Individuums gestalten, das Entgleiten eines scheinbar unteilbaren Personkerns, Ziel- und Fluchtpunkt aller bürgerlichen Literatur von Goethe bis Hildesheimer. Max Frischs Stiller schon, von den Lebenskatastrophen gezeichnet, kapituliert auf der Suche nach dem festen Halt des Ich, „blieb in Glion und lebte allein". Uwe Johnsons Dr. Joe Hinterhand, mit den charakteristischen Lebensdaten 1906–1975 versehen, findet als eine der verunglückten Varianten des Lebens keinen Ausweg mehr. Als Gattenmörder 1949 vor Gericht gestellt, „habe er recht inständig gehofft auf ein Urteil, nach dem man ihn ums Leben bringen werde durch Stromstöße oder durch den Strang, wobei es ihm nicht um die Strafe gegangen sei, sondern um einen Notausgang, einen Ausweg. In der Folge habe er seine eigene Todesstrafe gefunden, abzuleisten durch Ableben".

Und Wolfgang Hildesheimers grandiose Figur des Sir Andrew Marbot (1981), dessen Leben in jene historische Phase verlegt ist, in der zur Zeit Goethes, Schopenhauers und Lord Byrons der abendländische Begriff des Individuums, wie ihn die bürgerliche Literatur dann entfaltet hat, erst geschaffen wurde, verschwindet ohne Aufsehen und spurlos aus der Welt: „Ohne Bedacht, daß seine letzten Notate sein Vorhaben allen gegenüber deutlich machen würden, verließ er grußlos und wortlos die Welt, um seinen Schritt allen, auch den Liebsten gegenüber zu bagatellisieren. Daß gerade in einem solchen Verhalten eine demonstrative, ja beinahe eine pathetische Geste liege, hat er vielleicht nicht empfunden; er hat sich weggewischt." Auf diesen Text folgt dann mit des Autors Hinweis auf die Entdeckung der fehlenden Duell-Pistole von Sir Andrew die Reminiszenz an Goethes Jugendroman „Die Leiden des jungen Werthers", in dem jenes europäische Individuum, das mit Sir Andrew Marbot aus der europäischen Literatur entschwindet, erstmals umfassend beschrieben wurde und damit seiner selbst bewußt geworden ist.

Was diese Abschiedsliteratur beschreibt, ist insbesondere der Abschied von einem Paradigma, das uns nunmehr 200 Jahre lang gut und profilscharf geleitet und begleitet hat: von dem Paradigma „Geschichte". Dabei ist „Paradigma" wis-

senschaftstheorisch verstanden als die Summe leitender Theorien, Normen und Erfahrungen einer ganzen Zeit, durch die selbst Beobachtungsdaten bestimmt werden. Das alte Paradigma wird in charakteristischen Konflikten abgelöst von einem neuen Paradigma, das im weitesten Sinne als „Natur" zu bezeichnen ist. „Vieles weist darauf hin", sagt *Horst Dieter Rauh,* „daß der Sinnhorizont im kommenden Jahrtausend nicht mehr Geschichte, sondern Natur heißen wird", und schon *Claude Lévi-Strauss* hat davon gesprochen, daß das „Goldene Zeitalter des historischen Bewußtseins" vermutlich für immer vorbei ist. Das neue, nicht nur für einzelne Wissenschafts-Disziplinen, sondern für eine ganze Wissens- und Denkkultur, damit auch für die viel berufene Wissensgesellschaft prägende Paradigma könnte auch als das Paradigma „Leben" gekennzeichnet werden.

Überall nämlich, in Theologie, Philosophie, den Kultur- und Sozialwissenschaften, der Biologie, der Medizin etc. ist ein intensives neues Interesse an der Funktionsweise des menschlichen Körpers aufgebrochen, exemplarisch zu belegen mit der 1997/98 in Mannheim gezeigten Ausstellung „Körperwelten" und der – im Grunde daran anschließenden – Ausstellung „Genwelten", die 1998 in Bonn und anderen Städten gezeigt wurde. Daß in und bei der Entfaltung eines solchen neuen Paradigmas alle Begriffe auf den Prüfstand gestellt werden, voran die des Lebens und der Natur selbst, dann die des menschlichen Lebensanfangs und des Lebensendes, schließlich die des Lebensrechtes (auch der Tiere) und der Lebenswürde, ist wohl kaum verwunderlich. Nur im Streit um das Transplantationsgesetz und die Bioethik-Konvention des Europarates hat dieser grundlegende Konflikt im Paradigmenwechsel auch politische Dimensionen erreicht. Die Angst vor den neuen Verunsicherungen nämlich schlägt sich nieder in fundamentalistischen Entwicklungszweifeln, in Risikoneurosen und in einer verzweifelten Feindbildsuche.
Damit soll nicht die gewiß nötige Debatte um diese Konvention kritisiert werden, wohl aber die eschatologische Geste, mit der sie in Deutschland abgelehnt wird. Daß heute ausgerechnet die Bioethik als der eigentlich zu bekämpfende Gegner ausgemacht wird, obwohl sie als einzige Disziplin derzeit grenzziehend und konsensbildend wirkt, ist zwar paradox, folgt aber dem Schema solcher Aggressionen. Die Bioethik versucht, scheinbar unteilbare Konflikte in teilbare zu verwandeln, den Konflikt nicht dogmatisch zu verhärten, sondern ihn als Bindungsmittel einer demokratischen Gesellschaft zu verstehen. Und gerade dies stößt auf den erbitterten Widerstand derer, für die alle Konflikte der Moderne unteilbar sind.

Das Interesse an der Körperlichkeit aber, welches das Paradigma „Leben" begleitet, ist nicht zu bändigen. Auch in der Historischen Anthropologie, um die sich die Kulturwissenschaften derzeit weltweit zu sammeln beginnen, sind Körpergeschichte, Geschlechtergeschichte und kulturelles Gedächtnis leitende Fragestellungen. Der kulturelle und der soziale Wandel, jene Entwicklungen, denen das vornehmliche Interesse der Kultur- und Sozialwissenschaften gilt, sind qualitativ unterschieden vom evolutiven Wandel, dem das Interesse der Natur- und Lebenswissenschaften gilt. Beide Fächerspektren sind deshalb aufeinander angewiesen. „Historische Anthropologie", sagt *Aleida Assmann*, fragt „nicht mehr nach unveränderlichen und unvergänglichen (nach Natur-in-Kultur), sondern nach spezifischen Weisen der Zurichtung, Disziplinierung und technischen Implementierung des Körpers (nach Kultur-in-Natur). Dieser Körper ist niemals reine Natur, sondern immer schon geformt, markiert und klassifiziert. Die Herausforderung der Historischen Anthropologie besteht heute nicht zuletzt darin, zu konkretisieren, was die Abstraktion der Aufklärung ausblendete, und zu bilanzieren, was die Hegelsche Erfolgsgeschichte des kolonialisierenden Geistes geflissentlich übersah."

Das Paradigma „Leben" hat sich im ethischen, im wissenschaftlichen, im kulturellen und sozialen Diskurs längst durchgesetzt. Die von ihm ausgehenden Verunsicherungen äußern sich derzeit im politischen Bereich, dem es, bis tief in die Bildungsdiskussion hinein, an scharf umrissenen Inhalten fehlt, in der Prävalenz der Methode vor Inhalt. So gibt es heute drei Stichworte, die eine insgesamt enttäuschende, aber für viele offenkundig ausreichende politische Antwort auf die Beschleunigung des Erfahrungswandels und die Akzeleration des Paradigmenwechsels geben: Design, Strategie, Beratung. Alle drei Stichworte verweisen darauf, daß es darum zu gehen scheint, sich auf einem Wellenkamm zu halten, der über die Problemtiefen hinweggleitet. Surfen ist der Sport des Jahrhundertendes, auf dem Wasser ebenso wie im Internet. In der britischen wie in der deutschen Politik sind die Probleme vor und nach den Wahlen exakt die gleichen geblieben, auch die Möglichkeiten zur Problemlösung sind begrenzt.

Geändert aber haben sich durch die Wahlen die Generationszugehörigkeit der verantwortlichen Politiker und – die Stimmung. Daß man auch mit solchen, vergleichsweise leichten Pfunden wuchern kann, belegt die offenkundig erfolgreiche Nordirland-Politik der Regierung Blair. Das ist die Stimmung des Jahrhundertbeginns, die Stimmung einer Generation, welche sich bewußt ist, Anfänge gestalten zu können, weil sie bis weit in das kommende Jahrhundert hinein leben wird und will.

Wir müssen ein völlig neues Alphabet lernen

Durch all die skizzierten Veränderungen ist Alten und Jungen längst bewußt geworden, daß wir ein völlig neues Alphabet lernen müssen, um dem Weltbildwandel auf der Spur zu bleiben. Die unheilige Dreieinigkeit von Design, Strategie und Beratung wird dazu nicht ausreichen. Lesbar wird uns die Welt nur bleiben, wenn wir das wissens-orientierte Alphabet beherrschen, das die Tiefenerkenntnis der Welt von uns fordert. Wenn ich die Ergebnisse zumindest der erzählenden Evolutionsforschung richtig verstanden habe, so

steht heute nicht weniger infrage als das „anthroposophische Prinzip", das seit mehr als drei Jahrtausenden die Welt vom Menschen her und auf den Menschen hin erzählt hat, gleichgültig ob es sich um antik-heidnische, jüdische, christliche oder neopagane Erzählgemeinschaften handelte. Das zentrale Axiom der erzählenden Evolutionsforschung aber lautet, daß die Lebensbühne gefüllt (und überfüllt) ist, daß die biologische Evolution an ein Ende gekommen sei, da sie in den letzten 500 Millionen Jahren kein neues Prinzip, sondern nur noch Verzweigungen der Artenvielfalt hervorgebracht habe; „Full House" lautet bekanntlich der Titel des Bestsellers von *Stephan Jay Gould.*

Manches Mal scheint es, als seien diese Vorstellungen, die mit der Vision korrelieren, daß es in Kürze möglich sein werde, eine konsistente Evolutionstheorie zu entwerfen, das Gewand, unter dem sich Eschatologie heute verbirgt. Der Mensch, dessen kultureller Akzeleration innerhalb der letzten 30000 Jahre keine gravierende Skelettänderung mehr entspricht, ist zwar ein sehr leistungsfähiges, weil hoch komplexes Lebewesen, aber er ist durch Komplexität auch ungemein zerbrechlich und todesanfällig. Die Überlebenskunst der Halobakterien, die lange vor den Pflanzen auf der Erde existierten und heute noch wie „damals" existieren, die Netzbaukunst der Spinne, das Radarsystem der Fledermäuse, die natürliche Statik der Weizenähre und vieles andere mehr sind natürliche Rätsel und Entwicklungen der Evolution, die menschlichen Fähigkeiten weit überlegen sind.

Das Christentum hat jede Chance

Wenn aber der Mensch nur eine und vielleicht sogar sehr vergängliche Art unter Millionen anderen Lebensformen auf der Erde ist – deren Zahl er nicht einmal kennt –, dann könnte es tatsächlich sein, daß wir das biblische Herrschaftsgebot über Fische, Vögel und alles Tier, das auf Erden kreucht (1. Mose 1,28–30), daß wir das uns ausgegebene „dominium terrae" bisher falsch gelesen haben. Die wenigen Arten jedenfalls, mit denen wir und über die wir „herrschen", sind nur ein schmaler Ausschnitt aus der Geschichte der Evolution. Und selbst ein möglicher „Holocaust" des Menschen an seinesgleichen wird, wie man sagt, die Kakerlaken kaum erschüttern. Daher lautet die von Odo Marquard vorgestellte These, daß der Biologie ihr Historismus (wonach die früheren Epochen um ihrer selbst willen und nicht um der Folgeepochen willen existieren) erst noch bevorstehe: Die Tendenz zu einer erzählenden Evolutionsforschung, so Marquard, bleibe „imperfekt einzig dadurch, daß bisher die Evolution nur als Alleingeschichte hin auf den Menschen erzählt wird. Für die Evolutionstheorie ist dieses ‚anthropische Prinzip' jene Schwierigkeit, die für die geschichtsphilosophische Fortschrittstheorie der Eurozentrismus war. Vielleicht gibt es schon irgendwo den evolutionsbiologischen Ranke mit dem Satz: ‚jede Art ist unmittelbar zu Gott'; jedenfalls: die Evolutionstheorie hat ihren Historismus noch vor sich..." Eine solche Kränkung zu ertragen, könnte dem Menschen schwerer fallen als all die Kränkungen, die er am Ende des zweiten Jahrtausends zu realisieren beginnt. Vermutlich aber steht uns dieser Prozeß des Umdenkens bevor.

Die Frage, welche Chancen Religion und Christentum, angesichts der in ihren Bildern, ihren Vorstellungen, ihrer Erkenntnistiefe und ihren Veränderungsmöglichkeiten revolutionär gewandelten Welt, noch haben, ist leicht zu beantworten. Die Antwort umzusetzen, ist schwer wie immer. Die einfache Antwort nämlich lautet: In einer von Religion geradezu dampfenden, nach Orientierung gierenden Welt hat das Christentum jede Chance, vielleicht die größte Chance in seiner zweitausendjährigen Geschichte überhaupt. Aber es hat es schwer, Gehör zu finden, weil es zu allen geschilderten Tendenzen im Kontrast steht. Wo Surfkunst und Design gewünscht werden, antwortet es, um im Bild zu bleiben, mit dem Angebot eines Tauchkurses und mit Substanzanalyse. Zwar gibt es die Akkomodationspflicht des Glaubens, aber sie läßt den Kern der Botschaft unberührt.

Wo Zeitraffung im Fieber des schauerlich angeheizten Wettbewerbes herrscht, beharrt das Christentum auf Heilszeit, längst angebrochen mit der Erlösungstat Jesu Christi. Auf die evolutive Notwendigkeit antwortet es mit der Freiheitssatzung seiner Offenbarung, und wo Wirklichkeiten neu definiert werden, antwortet es mit dem Diskurs der Wahrheit. Dort, wo das Glücksverlangen des Einzelnen und das Lebensrecht der Vielen miteinander in Konflikt kommen, hat es alleine eine Lösung: in der Radikalität seines Gebotes einer völlig neuen Solidarität. Dieses verlangt, wie Franz-Xaver Kaufmann meint, den unbedingten Glauben „an die Würde auch desjenigen, der mir die Anerkennung einer Würde verweigert", – für den Kulturendialog eine politisch vielleicht prekäre Maxime, aber die einzige Möglichkeit, „das Entarten unserer Fremdheitserfahrungen und Unverständnisse in gewaltsame Auseinandersetzungen zu verhindern".

Und schließlich: Wo Endzeit angebrochen scheint, hat das Christentum noch immer eine Perspektive, die da lautet: „eine neue Erde und ein neuer Himmel". Ein viel zu wenig gekannter katholischer Autor jüdischer Herkunft hat schon 1947 die herrschenden eschatologischen Bilder kritisiert, das ökonomistische und das biologische, und in diesem Zusammenhang den Unterschied zwischen Utopie und Religion, zwischen den allenthalben von der Wissenschaft erwarteten Visionen und dem Glauben gekennzeichnet. *Alfred Döblin* schrieb in der in Baden-Baden erschienenen Broschüre „Die literarische Situation" u. a.: „Die Utopie antwortet auf einen Machtanspruch, der auf die Erde gerichtet ist, – die Religion verläßt den irdischen Plan. Die Welt soll von der Utopie nicht überwunden, sondern endgültig und radikal verändert werden; und wenn die Neuerung über die Gegenwart wie eine Sintflut und ein Gericht kommt, so wölbt sich über das Ende jedoch kein neuer Himmel: nur die Erde streckt sich neu. – Die Utopie glaubt zu wissen, daß Menschen einen

Vollkommenheitszustand beständiger Art erreichen können, nach Vornahme radikaler Eingriffe in die sozialen und politischen Institutionen. – Die Religion dagegen steht auf der realistischen Einsicht..., daß die menschliche Natur, wie sie einmal ist, jeden Vollkommenheits- und Glückszustand von Dauer unmöglich macht. – Es ist also, in bezug auf das irdische Glück, die Utopie, welche glaubt, und die Religion, welche nicht glaubt. – Die Utopisten kommen sich als große Praktiker und Realisten vor und sehen in der Religion eine tatenlose Träumerei. – Aber das Fragezeichen schon zu Lebzeiten der Utopie macht immer die Religion. Und das große traurige Aufräumen nachher muß immer sie besorgen."
So ist die Apokalypse des Neuen Testamentes – das hat schon *Romano Guardini* bemerkt – kein Buch des Schreckens und des Gerichtes, sondern ein Buch des Trostes, geschrieben für Christen in großer Bedrängnis. Beleg dafür ist das 21. Kapitel (Vers 4 und 5) der Geheimen Offenbarung: „Und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen. Und der auf dem Stuhl saß, sprach: Siehe, ich mache alles neu!" Wer den radikal anderen Ort des Christentums kennen will, muß nur den Neuheitsbegriff des Neuen Testamentes mit all dem Gerede über Kreativität, über das Neue und das Innovative vergleichen, mit dem wir heute zugeschüttet werden, – aber das ist wieder eine andere Geschichte. *Wolfgang Frühwald*

Gut gemeint, nicht immer gut

Standortsicherung für eine partnerorientierte Katastrophenhilfe

Umweltkatastrophen wie jüngst in Mittelamerika, humanitäre Tragödien wie in Rwanda oder im Sudan verlangen schnelle und direkte Hilfe. Oft aber birgt solche Katastrophenhilfe hochproblematische Risiken und Nebenwirkungen. Georg Cremer, Mitarbeiter von Caritas international und Privatdozent für Volkswirtschaftslehre an der Universität Freiburg skizziert den spezifischen Ansatz der kirchlichen Träger von Katastrophenhilfe und beschreibt unverzichtbare Maßnahmen für deren Standortsicherung in einem immer größeren und bunteren „Markt der Katastrophenhilfe".

Katastrophenhilfe hatte lange Zeit den Ruf, einfach das zu leisten, was in einer Notsituation naheliegend und geboten ist: Bergung von Opfern, Bereitstellung von Nahrungsmitteln, Kleidung und Notunterkünften. Nichts, so die lange Zeit vorherrschende Sichtweise, was sonderlich kompliziert sein könnte. Die Katastrophenhilfe verfügt über kein Berufsbild, und erst seit kurzem gibt es in Deutschland den ersten Ansatz eines universitären Angebots der Zusatzqualifizierung für die Katastrophenhilfe. Die Forschung zu den wirtschaftlichen, politischen und sozialen Dimensionen der Katastrophenhilfe führt in Deutschland – sehr zum Unterschied etwa zu Großbritannien – ein Schattendasein; dies liegt nicht nur an der Praxisferne eines Teils der universitären Forschung, sondern zu einem gehörigen Maß auch an der *Wissenschaftsfeindlichkeit* bei den Hilfswerken selbst.

Dabei ist der Stellenwert der Katastrophenhilfe seit dem Ende des Kalten Krieges erheblich gewachsen. Die humanitären Folgen des Golfkrieges, der Zerfall des Vielvölkerstaates Jugoslawien und der Völkermord in Rwanda haben einer breiten Öffentlichkeit die Notwendigkeit der Katastrophenhilfe verdeutlicht. Ein Teil der neuen innerstaatlichen Konflikte ist eine direkte Folge des Endes des Ost-West-Konflikts. Humanitär begründete Interventionen wie in Somalia oder im Norden Iraks wären zur Zeit des Ost-West-Konflikts nicht möglich gewesen; eine Mandatserteilung hierzu verhinderte die Vetoblockade im Weltsicherheitsrat. Humanitäre Hilfe kann heute häufig im Konfliktgebiet selbst geleistet werden, während sie früher sich meist auf Hilfe für die Flüchtlinge in den Nachbarländern des Konfliktlandes beschränken mußte. Dies stellt die Helfer vor ganz neue Herausforderungen.

Humanitäre Hilfe vor ganz neuen Herausforderungen

Auch innerhalb der *Entwicklungszusammenarbeit* hat die Katastrophenhilfe eine Neubewertung erfahren. Sie galt lange Zeit als ein „karitatives" Anhängsel, das bestenfalls Symptome kuriert, statt die Übel an der Wurzel zu packen. Heute wird der potentielle Beitrag, den die Entwicklungszusammenarbeit zur Entwicklung leisten kann, sehr viel nüchterner gesehen. Bei den entwicklungsfeindlichen Rahmenbedingungen in vielen Entwicklungsländern kann sie nur wenig bewirken. Faktum ist, daß der Anteil der Mittel für die Katastrophenhilfe an den Entwicklungshilfe-Mitteln der OECD-Länder deutlich gestiegen ist, von etwa drei Prozent in den achtziger Jahren auf heute etwa zehn Prozent.

Entgegen dem Bild der Katastrophenhilfe, die nur das unmittelbar Naheliegende leistet, ist diese ein äußerst komplexes Arbeitsfeld, bei dem gute Intention und reale Wirkung weit auseinander klaffen können. Ganz offensichtlich ist dies in den vielen gewaltsamen, meist innerstaatlichen Konflikten, in denen die Katastrophenhilfe gefordert ist. Einheimische staatliche Strukturen, die die auswärtige Hilfe koordinieren könnten, sind häufig nicht mehr existent. Die Mitarbeiter der Hilfswerke operieren unter schwer kalkulierbaren *Sicherheitsrisiken*. Jede Intervention, die dringend benötigte Ressourcen in das Konfliktgebiet bringt, steht in der Gefahr, als faktische *Parteinahme* für eine der Konfliktparteien gewertet zu werden. In Konflikten, die von den Beteiligten als ethnische Konflikte interpretiert werden, ist diese Gefahr besonders hoch. Es kann nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden, daß die Hilfe den Konfliktparteien Ressourcen zuführt oder Spannungen zwischen ihnen verschärft und damit letztlich selbst zur Verfestigung des Konflikts beiträgt.

Katastrophenhilfe muß professionellen Ansprüchen genügen

Seit einiger Zeit hat es sich eingebürgert, gewaltsame Konflikte als „komplexe Krisen" zu bezeichnen, ein Begriff, der dann mißverständlich ist, wenn er suggeriert, Katastrophenhilfe außerhalb der Gebiete, in denen gewaltsame Konflikte ausgetragen werden, würde in einem einfach überschaubarem Umfeld geleistet. Die Gefahr, mit guten Intentionen zu scheitern, besteht auch dort. Die falsche Wahl der Lage von Zentren zur Verteilung von Nahrungsmitteln für Dürreopfer kann *Wanderbewegungen* hin zu den Verteilzentren auslösen, die Empfänger in eine langfristige *Abhängigkeit von Nahrungsmittelhilfe* bringen und die Aussichten verschlechtern, die Krise zu überwinden.
Wenn mit der Migration, die durch die Nahrungsmittelhilfe ausgelöst wurde, neue gesundheitliche Risiken verbunden sind, kann die vermeintliche Hilfe sogar die Zahl der Opfer erhöhen. Eine falsch terminierte Nahrungsmittelhilfe kann lokale Nahrungsmittelmärkte schädigen und den lokalen Bauern den Anreiz zur Produktion nehmen. Oder: Örtlich nicht angepaßte Gehälter für die einheimischen Mitarbeiter der ausländischen Helfer können dazu führen, daß die einheimischen Organisationen ihrer besten Mitarbeiter beraubt werden und nicht mehr arbeitsfähig sind. Es werden Gehaltserwartungen geschaffen, die einheimische Organisationen nicht erfüllen können.

Diese Beispiele nicht intendierter (Neben-)Wirkungen der Hilfe sprechen natürlich nicht gegen die Katastrophenhilfe. Aber sie zeigen, daß wirksame Hilfe mehr ist als die Kombination von gutem Willen, Geld und Logistik. Die Träger der Katastrophenhilfe haben nachzuweisen, daß sie ihre guten Intentionen in einer Arbeit umsetzen, die professionellen Ansprüchen genügt. Auch dann sind sie vor unbeabsichtigten Nebenwirkungen in einem komplexen Umfeld nicht gefeit. Sie haben Auskunft zu geben, wie sie ihre Hilfe konzipieren, mit welchen Strukturen sie arbeiten, wie sie die Wirkungen ihrer Hilfe erfassen und Konsequenzen aus früheren Erfahrungen ziehen.

Vor diesem Hintergrund haben die kirchlichen Träger der Katastrophenhilfe – in Deutschland insbesondere *Caritas international* auf katholischer und das Referat Katastrophenhilfe des *Diakonischen Werkes* auf evangelischer Seite – die strategische Grundentscheidung getroffen, nach dem „Partnerprinzip" zu arbeiten: Sie unterstützen einheimische Partner, die ihre Ziele und Programme selbst definieren. Bei Caritas international sind dies vorrangig nationale und diözesane Caritasverbände, Ordensgemeinschaften und kirchliche Verbände. Eine Katastrophenhilfe nach dem Partnerprinzip hat einige zentrale potentielle Vorteile: Die Verantwortung für Art und Umfang der Hilfen verbleibt bei einheimischen Institutionen, die kirchlichen Partner sind dauerhaft vor Ort präsent, sie kennen die spezifischen sozialen und kulturellen Verhältnisse weit besser als auswärtige Helfer. Sie haben aufgrund dieser Kenntnis bessere Voraussetzungen, die langfristigen Wirkungen ihrer Hilfe einzuschätzen. Dies sind potentielle Vorteile einheimischer kirchlicher Partner, die man konstatieren kann, ohne sie damit zu idealisieren. Wieweit dieser „Heimvorteil" genutzt wird, ist von Land zu Land und von Diözese zu Diözese sehr unterschiedlich.

Der partnerorientierte Ansatz der Katastrophenhilfe steht in wachsender Konkurrenz zu stärker *interventionistischen Ansätzen*. Das Feld der Träger der Katastrophenhilfe ist in den achtziger und neunziger Jahren buntscheckiger geworden; eine Vielzahl neuerer Nichtregierungsorganisationen akquiriert Spenden für die Katastrophenhilfe und ist selbst operativ vor Ort tätig. Die *Differenzierung des Feldes* der Träger hat mehrere Ursachen: So hat die Entscheidung entwicklungspolitischer Instanzen in den Industrieländern, die direkte Zusammenarbeit mit staatlichen Instanzen der Entwicklungsländer in wachsendem Maße durch eine Hilfe über nichtstaatliche Kanäle zu ergänzen, Mittel und Anreize für einen expandierenden Sektor der Nichtregierungsorganisationen geschaffen. Der Zerfall staatlicher Strukturen infolge gewaltsamer innerstaatlicher Konflikte in einer Serie von Ländern, in denen die Katastrophenhilfe in besonderem Maße gefordert ist, hat das Einsatzfeld der Nichtregierungsorganisationen erweitert; in den verschiedenen Programmen der Vereinten Nationen, die die fehlenden staatlichen Strukturen notdürftig zu substituieren versuchen, fungieren sie häufig als Auftragnehmer für Teilaufgaben.
Auch wenn die kirchlichen Träger wehmütig an die Zeit zurückdenken, in denen sie neben den Organisationen der Vereinten Nationen und dem Internationalen Komitee vom Roten Kreuz eine nahezu unangefochtene Stellung hatten: Die neu entstandene Vielfalt ist ein Faktum und die kirchlichen Träger haben sich in dem „Markt der Katastrophenhilfe" zu behaupten und nachzuweisen, daß die partnerorientierte Katastrophenhilfe ein unverzichtbares Element ist.

Diesen Nachweis allerdings können sie nicht führen, ohne ihre Arbeit in wesentlichen Elementen zu ändern. Es bedarf der *Standortsicherung* für die partnerorientierte Katastrophenhilfe.

Die hierzu im Folgenden beschriebenen Elemente einer solchen Standortsicherung – eine stärkere Professionalisierung der Katastrophenhilfe, eine vorsorgende Förderung ihrer Partner, Erfahrungssicherung und Entwicklung fachlicher Standards und ein Bestehen in einem hart umkämpften Spendenmarkt – gelten teilweise für alle Träger der Katastrophenhilfe und sind teilweise spezifisch für die Katastrophenhilfe in kirchlicher Trägerschaft.

Professionalisierung: Die Katastrophenhilfe löst sich von ihrem Image, einfach das unmittelbar Naheliegende zu tun und in einem Feld zu arbeiten, in dem man zwar immer zu wenig tut, aber wenig falsch machen kann. *Learning by doing* ist weiterhin die vorherrschende Form der Personalqualifizierung, sowohl im „Feldeinsatz" als in den Zentralen der Hilfswerke. *Learning by doing* ist ein unverzichtbares Element der Qualifizierung, aber es kann nicht ausreichen. Eine Nutzung praxisorientierter Ausbildungsangebote (z. B. Nachdiplomstudiengänge) und eine systematische interne Mitarbeiterfortbildung sind gleichermaßen nötig.

Professionelle Beratung ehrenamtlicher Initiativen: Eine besondere Stärke kirchlicher Träger sind ihre ehrenamtlichen Netzwerke. Diese unterstützen einerseits die Spendenwerbung kirchlicher Hilfswerke, sind aber häufig zudem selbst in vielfältigen Partnerschaften operativ tätig. Mit dem Wiederaufbau sozial-caritativer kirchlicher Strukturen in Osteuropa haben solche Partnerschaften ein deutlich ausgeweitetes Tätigkeitsfeld erhalten. Im ehemaligen Jugoslawien haben ehrenamtliche Initiativen sowohl Nothilfen während des Krieges geleistet als auch den Wiederaufbau unterstützt.
Die Breite dieses Netzwerkes beruht auf ehrenamtlicher Arbeit und ist daher nicht zu professionalisieren. Notwendig ist aber eine verstärkte professionelle Beratung ehrenamtlicher Initiativen. Voraussetzung dafür, daß eine solche Beratung überhaupt wirksam werden kann, ist ein stärkeres Bewußtsein bei ehrenamtlichen Initiativen, in einem komplexen Arbeitsfeld zu agieren.

Evaluierung: Wenn Katastrophenhilfe ein Eingriff mit häufig offenem Ausgang und vielfältigen unbeabsichtigten Nebenwirkungen in einem komplexen Umfeld ist, dann ist die Forderung nach Evaluierung eine zwangsläufige Folge. Die Anwendung des Instrumentariums der Evaluierung erfolgt in der Katastrophenhilfe seltener und sporadischer als in der generellen Entwicklungszusammenarbeit. Dies aber ist vom Aufgabengebiet her nicht zu rechtfertigen. Diese Kritik betrifft keineswegs allein die kirchlichen Träger der Katastrophenhilfe. Das Defizit wird seit einiger Zeit bei den Organisationen der Vereinten Nationen und wichtigen staatlichen Donatoren der Katastrophenhilfe gesehen.
Die Gesamtevaluierung der in Rwanda und für die Flüchtlinge in den Nachbarländern geleisteten Nothilfe hat eine vehemente Debatte zur Katastrophenhilfe in „komplexen" Katastrophen ausgelöst (die allerdings beispielsweise in Großbritannien weit intensiver geführt wird als bei uns). Die kirchlichen Träger brauchen in verstärktem Maße eine Politik der Evaluierung ihrer Katastrophenhilfe zur Erfahrungssicherung und zur Weiterentwicklung ihrer Konzepte. Zudem kann ihnen nur so ein offensiver Nachweis dessen gelingen, was eine partnerorientierte Katastrophenhilfe zu leisten vermag.

Verhaltenskodizes und Standards: Katastrophenhilfe, insbesondere diejenige in gewaltsamen Konflikten wie in Rwanda oder Ex-Jugoslawien hat viele Träger, darunter viele Nichtregierungsorganisationen. Unmittelbar nach dem Beginn der Massenflucht aus Rwanda nach Zaire und Tanzania haben weit über hundert Organisationen aus einer Vielzahl von Herkunftsländern dort ihre Zelte aufgeschlagen. Insbesondere im Zaire war eine staatliche Autorität, die eine koordinierende Rolle übernehmen könnte, nicht existent. Unter solchen Bedingungen besteht die Gefahr, daß die Nichtregierungsorganisationen nur sich selbst verantwortlich sind. Aufgrund ihrer organisatorischen Unabhängigkeit bleibt – wenn ein staatlich vorgegebener ordnender Rahmen fehlt – nur die Selbstverpflichtung der Nichtregierungsorganisationen.
Es gibt nun eine noch recht junge Debatte über verbindliche fachliche Standards und Verhaltenskodizes in der Katastrophenhilfe. Einige zentrale, wenn auch noch recht allgemein gehaltene Selbstverpflichtungen sind niedergelegt in einem *Verhaltenskodex*, den die Konföderation der Rotkreuz- und Rothalbmondgesellschaften und wichtige Trägernetzwerke, darunter Caritas Internationalis, gemeinsam erarbeitet haben. Zu den hier festgehaltenen Verhaltensstandards gehören die Unabhängigkeit der Hilfeleistung von Merkmalen der Bedürftigen wie Rasse, Religionszugehörigkeit oder Nationalität, die Vermeidung jeder Instrumentalisierung der Hilfe durch außenpolitische Interessen der Regierungen der Herkunftsländer, der Respekt vor der Kultur des Einsatzlandes und die Förderung lokaler Kapazitäten zur Katastrophenbewältigung in den Einsatzländern.
Zu den Standards gehört die Verpflichtung, die Begünstigten der Hilfe möglichst an der Planung und Durchführung der Programme zu beteiligen und, wo immer möglich, mit der Hilfe die Verwundbarkeit für Katastrophen zu reduzieren und somit vorbeugend zu wirken. Zudem wird die Verpflichtung ausgesprochen, in der Spendenwerbung die Würde der Opfer von Katastrophen zu wahren. Die Hilfswerke sind, so der Verhaltenskodex, ihren Geldgebern und Spendern und den Empfängern ihrer Hilfe in gleichem Maße rechenschaftspflichtig.

Auch wenn dies erst einmal Selbstverpflichtungen sind, deren Verletzung keine unmittelbare Sanktion folgt, so müssen diese dennoch nicht wirkungslos bleiben. Werden die Anforderungen, die aus diesen Verpflichtungen für die operative Arbeit folgen, konkretisiert und werden die Hilfswerke daran gemessen, können die Selbstverpflichtungen Wirkung entfalten, die einem Sanktionsmechanismus nahekommen.

Insbesondere dann, wenn sie zur Meßlatte einer kritischen Berichterstattung werden, wenn Spender dadurch eher als heute in die Lage versetzt werden, die Qualität der Arbeit „ihres" Hilfswerks zu beurteilen, und wenn für öffentliche Geldgeber die Erfüllung der Standards zu einem wichtigen Förderkriterium wird. Die Erarbeitung stärker konkretisierter fachlicher Standards wird eine Aufgabe auch der kirchlichen Träger der Katastrophenhilfe sein.

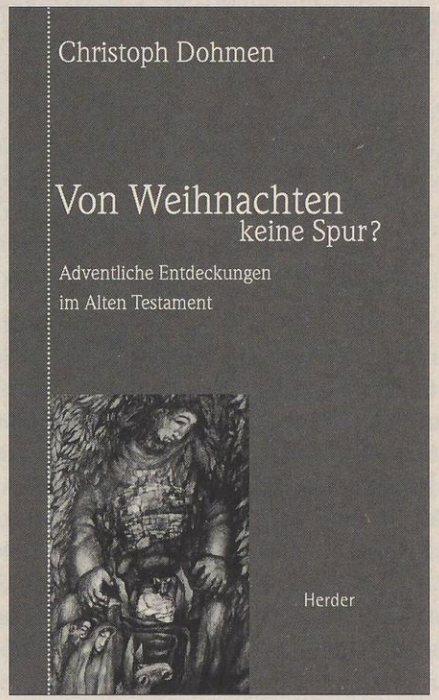
Koordination: Die Koordination der Katastrophenhilfe vor Ort ist insbesondere in medial beachteten Großkatastrophen angesichts der vielen auswärtigen und einheimischen Organisationen ein schwieriges Unterfangen. Nichtregierungsorganisationen pflegen ihre Autonomie und unterwerfen sich nur einem Koordinationsmechanismus mit verbindlichen Regeln. Auf seiten kirchlicher Träger ist ein Teil des Koordinationsproblems dann gelöst, wenn der Anspruch der Partnerorientierung mehr ist als ein Aushängeschild. Denn es bedingt eine enge Abstimmung aller Interventionen im Einsatzgebiet mit den Instanzen der Ortskirche, etwa dem nationalen Caritasverband.

In Großkatastrophen wie der Krise in Rwanda und seinen Nachbarländern müssen einigermaßen leistungsfähige Koordinationsmechanismen erst noch entwickelt werden. Bei aller, teilweise berechtigter Kritik, die an den VN-Organisationen geleistet wird: In Herausforderungen, wie sie zur Bewältigung der Massenflucht im Osten Zaires zu bewältigen waren, in Situationen also, in denen eine Koordination durch staatliche Instanzen des „Gast"-Staates nicht möglich ist, kann, wenn überhaupt, nur eine Organisation mit dem Mandat und der Ausstattung einer VN-Organisation oder eine Organisation wie das Internationale Komitee vom Roten Kreuz (IKRK) eine notwendige Koordination sicherstellen.

Immer härtere Konkurrenz auf dem Spendenmarkt

Koordinationsprobleme stellen sich aber auch in Deutschland und den anderen „Geberländern" selbst. Die Stärke, die in der Breite und Vielfalt kirchlicher Netzwerke liegt, kann dann zum Nachteil werden, wenn nicht gewisse Mindeststandards der Koordinierung eingehalten werden. Das Netzwerk der Europäischen Caritas steht derzeit vor der Aufgabe, sich gegenüber der Europäischen Union und ihrer Organisation für Katastrophenhilfe als handlungsfähiger Träger der Katastrophenhilfe zu profilieren. Das kann nur bei einem europäisch abgestimmten Verhalten der Caritas gegenüber der Europäischen Union gelingen, eine Abstimmung, die nur als freiwillige Vereinbarung der wichtigsten Partner gelingen kann. Angesichts der tradierten Autonomie der nationalen Caritasverbände und der Diözesanverbände, die zum Teil, wie einige Ortsverbände, ebenfalls in Brüssel agieren, ist dies keine einfache Aufgabe. Scheiterte die Caritas hiermit, gäbe sie einen wesentlichen Teil ihres Einflusses in der Katastrophenhilfe selbstverschuldet auf.

Adventliche Entdeckungen im Alten Testament



128 Seiten, gebunden,
DM 26,80 /öS 196,– /SFr 25.–
ISBN 3-451-26683-0

NEU

Wer Weihnachten wirklich verstehen will, der muß eintauchen in die Worte, in die Bilder- und Zeichenwelt des Alten Testaments.
Denn mit seiner Hilfe deutete die frühe Kirche das Ereignis von Betlehem, und so ist vieles, was wir an Bildern und biblischen Texten mit Weihnachten verbinden, in seiner Tiefe nur verständlich, wenn man um die alttestamentlichen Wurzeln weiß.

Erhältlich in jeder Buchhandlung, oder bei:
D+A: Freiburger BuchVersand
Habsburgerstraße 116 - 79104 Freiburg
CH: Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1

HERDER

Partnerqualifizierung: Eine partnerorientierte Katastrophenhilfe, wie sie kirchliche Träger leisten, ist so leistungsfähig wie ihre örtlichen Partner im Gebiet der Katastrophe. Eine Katastrophenhilfe in kirchlicher Trägerschaft muß daher immer – neben der direkten Hilfe für die Opfer – auf eine Stärkung ihrer einheimischen Partnerstrukturen zielen. Das unterscheidet sie von rein interventionistisch tätigen Organisationen; diese planen und steuern ihre Programme mit eigenem, meist nur kurzfristig vor Ort tätigem ausländischem Personal und nutzen einheimische Organisationen allenfalls als kostengünstige Durchführungsstrukturen. Eine Stärkung einheimischer Partner ist nur in einer langfristigen Zusammenarbeit und nur dann möglich, wenn die Kompetenz der Programmverantwortung beim einheimischen Partner liegt.

In der Konkurrenz mit anderen Netzwerken und Trägern bauen auch die kirchlichen Träger der Katastrophenhilfe ihr Instrumentarium aus und intensivieren die Beratung ihrer Partner, unterstützen sie mit entsandtem Personal und integrieren Ausbildungsangebote in ihre Arbeit. Das Partnerprinzip bedeutet nicht Passivität. Die langfristigen Perspektiven einer Katastrophenhilfe in kirchlicher Trägerschaft werden aber dann untergraben, wenn aus Ungeduld über die reale oder vermeintliche Schwäche der örtlichen kirchlichen Partner kirchliche Hilfwerke aus dem Ausland Parallelstrukturen aufbauen und die Programme an den sozial-caritativen Strukturen der Ortskirchen vorbei durchführen.

Ressourcensicherung: Mit der Ausdifferenzierung des Felds der Träger der Katastrophenhilfe hat auch die *Konkurrenz auf dem Spendenmarkt* deutlich zugenommen. Es kämpfen mehr Organisationen als früher um einen etwa gleich groß bleibenden Spendenkuchen. Die personellen und finanziellen Ressourcen, die notwendig sind, um im Spendenmarkt zu bestehen, nehmen zu. Gerade in der Katastrophenhilfe sind die Spendeneinnahmen von der Beachtung durch die Medien abhängig, daher ist die Werbung um Spenden mit einem intensiven Kampf um Aufmerksamkeit verbunden. Nur bei Katastrophen, die in den Medien beachtet werden, lohnt überhaupt der Versuch der Spendenwerbung.

Die Mechanismen des Spendenmarktes stellen eine partnerorientierte Katastrophenhilfe vor erhebliche Probleme: Ihre Partner sind präsent und benötigen Unterstützung auch in den Katastrophen, die von einer westlichen Öffentlichkeit nicht wahrgenommen werden. Sie kann, wenn sie ihren Auftrag ernst nimmt, nicht vorrangig darauf schielen, ob die jeweiligen Hilfen in den Medien günstig plaziert werden können. Aber kirchliche Träger der Katastrophenhilfe können den Mechanismen des Spendenmarktes auch nicht einfach entkommen. Sie brauchen, um ihren Ansatz verfolgen zu können, eine eigenständige, von öffentlichen Zuwendungsgebern unabhängige Finanzbasis. Es wird unvermeidlich sein, hier mehr Ressourcen zu investieren und zu versuchen, durch eine Kooperation zwischen den kirchlichen Trägern der Katastrophenhilfe und dem breiten Netz kirchlicher Einrichtungen und Initiativen eine eigenständige Finanzbasis auch für Partner in „stillen" Katastrophen zu sichern.

Die partnerorientierte Katastrophenhilfe in kirchlicher Trägerschaft bedarf der Sicherung ihres Standorts in einem Umfeld, das sich erheblich verändert hat. Eine Katastrophenhilfe in kirchlicher Trägerschaft mit gesichertem Standort kann dann einen Teil ihrer Unterstützung und finanziellen Basis auch außerhalb kirchlicher Netzwerke sichern.

Georg Cremer

Gelingt ein Neuanfang?

Die Achte ÖRK-Vollversammlung steht bevor

Am 3. Dezember beginnt in Harare, der Hauptstadt von Simbabwe, die Achte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Zehn Tage lang werden Kirchenvertreter aus aller Welt über die Lage der ökumenischen Bewegung beraten. Die entscheidende Frage lautet, ob es in Harare gelingt, nach Jahren der finanziellen und programmatischen Krise zukunftsfähige Impulse für den ÖRK zu setzen.

Zum zweiten Mal in seiner fünfzigjährigen Geschichte hält der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) seine Vollversammlung auf dem afrikanischen Kontinent ab. Ende 1975 trafen sich die Delegierten aus den Mitgliedskirchen des ÖRK zur Fünften Vollversammlung in der kenianischen Hauptstadt Nairobi. Jetzt kommen sie vom 3. bis zum 14. Dezember in Harare, der Hauptstadt von Simbabwe, zur Achten Vollversammlung zusammen. Sie findet im ÖRK-Jubiläumsjahr 1998 statt und soll deshalb nicht zuletzt dazu dienen, die Verpflichtung der Kirchen auf die ökumenische Zusammenarbeit zu bekräftigen.

Als die Fünfte Vollversammlung in Nairobi tagte, waren die meisten Staaten des Kontinents erst seit wenigen Jahren unabhängig; das heutige Simbabwe werden seinerzeit noch von der weißen Minderheit beherrscht und hieß Rhodesien. Das Treffen von Harare findet jetzt in einer Phase krisenhaften Übergangs in weiten Teilen Afrikas statt: Politische Instabilität, Bürgerkriege, mehr oder weniger erfolgreiche Versu-

che wirtschaftlicher Konsolidierung sind kennzeichnend für die gegenwärtige Lage. In der Nachbarschaft Simbabwes spielen sich die militärischen Auseinandersetzungen in der „Demokratischen Republik Kongo" (bis 1997 Zaire) ab, an denen das Gastgeberland für die Achte Vollversammlung beteiligt ist.

Die gespannte innenpolitische Lage in Simbabwe (vgl. HK, September 1995, 501 ff.), die sich im November in einem Generalstreik entlud, wird an der Vollversammlung des ÖRK kaum spurlos vorübergehen. Die Universität von Simbabwe, die das Treffen beherbergt, ist seit Mai dieses Jahres nach Studentenunruhen geschlossen. Der Kirchenrat von Simbabwe (ZCC) hatte in einer Botschaft an den ÖRK im September erklärt, die Kirchen des Landes seien wegen der Schließung der Universität zutiefst beunruhigt und gleichzeitig auf die „großen sozialen und wirtschaftlichen Probleme" hingewiesen, mit denen sie derzeit zu tun hätten.
ÖRK-Generalsekretär *Konrad Raiser* antwortete den Kirchen in Simbabwe in einem Brief vom 28. September, der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates sage „Gott Dank für die Rolle, die der Kirchenrat von Simbabwe und seine leitenden Amtsträger im zivilen Leben Simbabwes einnehmen, während das Land über seine Zukunft nachdenkt". Das maßgebliche Engagement der Kirchen in der Verfassungsgebenden Nationalversammlung, ihr Einsatz für einen an humanitären Erfordernissen orientierten Haushalt und ihre Forderung nach wirtschaftlicher Gerechtigkeit und staatsbürgerlicher Bildungsarbeit dienten der „gesamten ökumenischen Familie".

Ein afrikanischer „Markt der Möglichkeiten"

Damit hat der Ökumenische Rat den Kirchen in Simbabwe in ihrem Engagement für politische Reformen und soziale Gerechtigkeit den Rücken zu stärken versucht, ohne die Regierung des Einparteienstaates zu brüskieren. *Robert Mugabe*, seit der 1980 nach langen Auseinandersetzungen erreichten Unabhängigkeit Regierungschef und seit 1987 auch Staatschef von Simbabwe, soll zur Eröffnung der Vollversammlung am 4. Dezember ein Grußwort sprechen. Der südafrikanische Vizepräsident *Thabo Mbeki* wirkt als Redner bei der Veranstaltung zur Feier des 50jährigen Bestehens des ÖRK am 13. Dezember mit.
Der ÖRK, so Konrad Raiser in seinem Brief vom 28. September, stelle sich durch seine Vollversammlung in Harare an die Seite Simbabwes und „mit Simbabwe an die Seite des gesamten Kontinents". Afrika bewahre ein Erbe gemeinschaftlichen Lebens und an Gemeinsinn, „das in einer Welt, die nach einem Leben in Würde und nach lebensfähigen Gemeinschaften verlangt, einen wesentlichen Beitrag leisten kann und muß". Eine der Plenarsitzungen der Vollversammlung wird sich mit den gegenwärtigen Problemen Afrikas und seiner Rolle in der Welt befassen. Am Ende dieser Veranstaltung sollen sich alle anwesenden Afrikaner und Afrikanerinnen feierlich darauf verpflichten, für ein besseres Afrika zu arbeiten.

Auf dem Programm stehen auch Plenarsitzungen zum Thema der Vollversammlung („Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung"), zur Bilanz der 1988 bis 1998 abgehaltenen Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" (der Vollversammlung ging ein Frauenfestival unmittelbar voraus) sowie zur Erklärung „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und zu einer gemeinsamen Vision des ÖRK", die der Zentralausschuß bei seiner Tagung im September 1997 verabschiedet hat (vgl. HK, November 1997, 583 ff.). Es ist geplant, daß die Vollversammlung zu dieser Erklärung Stellung nimmt und sich in einer abschließenden Botschaft zur ökumenischen Zukunft äußert.
Wie schon bei den letzten Vollversammlungen werden die Delegierten aus den etwa 330 Mitgliedskirchen des ÖRK in Harare zwischen den Plenarsitzungen in kleinen Gruppen arbeiten und sich in Hearings über die Arbeit des ÖRK seit der letzten Vollversammlung 1991 in Canberra (vgl. HK, April 1991, 179 ff.) und die geplanten Schwerpunkte für die kommenden Jahre informieren, über Resolutionen und die Zusammensetzung des Zentralausschusses abstimmen. Neu im Programm ist diesmal der „Padare", was in der in Simbabwe mehrheitlich gesprochenen Shona-Sprache „Treffpunkt" oder „Marktplatz" bedeutet.
Es handelt sich um eine Art „Markt der Möglichkeiten", bei dem Kirchen, ökumenische Gruppen und Organisationen in eigener Verantwortung und auf eigene Kosten Themen und Projekte vorstellen und darüber mit Delegierten und Gästen der Vollversammlung ins Gespräch kommen können. Die diversen Workshops, Seminare und Ausstellungen sind den sechs Bereichen Gerechtigkeit und Frieden, Einheit, Ekklesiologie und Ethik, Lernen, Zeugnis und Solidarität zugeordnet. Insgesamt wird es im auf fünf Tage während der Vollversammlung angelegten „Padare" mehr als 400 verschiedene Beiträge bzw. Präsentationen zu den verschiedensten Themen geben.

Das Element „Padare" bietet auch die Möglichkeit, Fragen in die Vollversammlung einzubringen, die im offiziellen, vom ÖRK verantworteten Arbeitsprogramm nicht ausdrücklich auftauchen bzw. auftauchen sollen. Das gilt vor allem für das Thema *Homosexualität*, das bei der Vorbereitung und Planung des Treffens von Harare für erhebliche Aufregung sorgte. Simbabwes Staats- und Regierungschef Mugabe war mit wütenden und diskriminierenden Äußerungen zu Homosexuellen und Homosexualität hervorgetreten, so daß die Frage laut wurde, ob der ÖRK seine Vollversammlung unter diesen Voraussetzungen in Simbabwe wirklich in voller Freiheit durchführen könne.
Es bedurfte einer *Vereinbarung* zwischen dem ÖRK, dem Kirchenrat von Simbabwe und der Regierung des Landes, in der die vollständige Freiheit der Vollversammlung garantiert wurde, sich ihre eigene Tagesordnung zu geben und jedes beliebige Thema zu erörtern. Der Ökumenische Rat wie-

derum veranstaltete im Herbst 1997 eine informelle und nichtöffentliche Konsultation mit Vertretern von Mitgliedskirchen und des Genfer Stabs zur Frage, wie auf der Vollversammlung in Harare mit dem in vielen Kirchen strittigen und in anderen tabuisierten Thema Homosexualität umgegangen werden könne (vgl. The Ecumenical Review, 1/1998, 1–6).
Man verständigte sich dabei auf zwei Vorschläge: Die Vollversammlung solle im Rahmen einer Bekräftigung des Engagements der ökumenischen Bewegung für Verteidigung und Förderung der Menschenrechte darauf hinweisen, daß dazu auch das Eintreten für das Recht auf Freiheit gegenüber Diskriminierung wegen der sexuellen Orientierung gehöre. Zum anderen solle die Vollversammlung die Notwendigkeit anerkennen, auf die ökumenische Tagesordnung eine „gründliche theologische, ekklesiologische, ethische und pastorale Untersuchung" der Fragen in Zusammenhang mit der menschlichen Sexualität und ihrer Implikationen für die Einheit der Kirche zu setzen.

Keine einheitliche Haltung der Orthodoxen

Die am meisten diskutierte Frage im weiteren wie engeren Vorfeld von Harare war die nach der *orthodoxen Beteiligung* an der Achten Vollversammlung. Bei einem auf Initiative der russischen und der serbischen Orthodoxie veranstalteten Treffen von Vertretern aller orthodoxen Kirchen in Saloniki vom 29. April bis 2. Mai 1998 (vgl. HK, Juli 1998, 334ff.) kam es zu der Empfehlung, die orthodoxen Delegierten sollten in Harare nicht an gemeinsamen Gebeten und Gottesdiensten und auch nicht an Abstimmungen teilnehmen, außer bei die Orthodoxie selbst betreffenden Fragen.

Inzwischen hat sich gezeigt, daß sich die harte Linie vor allem der Russischen Orthodoxen Kirche nicht allgemein durchsetzen konnte. Zwar ist die ROK nach einem Beschluß ihres Synods vom Oktober in Harare nur mit einer dreiköpfigen Delegation vertreten, der keine Bischöfe angehören. Es handle sich um eine Delegation mit einem „begrenzten Mandat", erklärte das Moskauer Patriarchat. Demgegenüber schöpft das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel die ihm zustehende Delegiertenzahl für die Achte Vollversammlung voll aus, ebenso die Rumänische Kirche, die nach der russischen zweitgrößte innerhalb der Orthodoxie. Die rumänischen Delegierten werden vermutlich auch an den Gottesdiensten in Harare teilnehmen.
Die russisch-orthodoxe Kirche ließ erklären, ihre Entscheidung über die künftige Mitarbeit im Ökumenischen Rat werde nach der Vollversammlung fallen. Nach Harare wird sich wohl auch die „Gemischte Theologische Kommmission" aus Vertretern orthodoxer und nichtorthodoxer Mitgliedskirchen des ÖRK konstituieren, die das Treffen in Saloniki zur Klärung der anstehenden Probleme zwischen Orthodoxen und ÖRK gefordert hatte. Bei der Siebten Vollversammlung in Canberra hatte sich der orthodoxe Protest an dem Vortrag der koreanischen Theologin *Chung Hyun-Kyung* über den Heiligen Geist entzündet, seiner Verbindung von christlicher Geisttheologie und koreanischer Geisterverehrung. Ob Harare eine Vollversammlung ohne vergleichbare Eklats wird, muß sich in den kommenden beiden Wochen zeigen.
Auf der Tagesordnung in Harare soll auch die Frage stehen, wie ein „Forum christlicher Kirchen und Organisationen" aussehen könnte. Über ein solches Forum, das die Gemeinschaft zwischen den Mitgliedskirchen des ÖRK und dem ihm nicht angehörenden Kirchen fördern soll, wird im Ökumenischen Rat seit einiger Zeit nachgedacht. Es wäre, so eine entsprechende Überlegung im Vorfeld der Vollversammung, nicht auf Mitgliedschaft, sondern auf Mitwirkung angelegt; es würde Möglichkeiten zur gemeinsamen Feier von Gottesdiensten, zum Nachdenken über gemeinsame Anliegen und zur Förderung der gegenseitigen Verständigung bieten. Bei seinen Zusammenkünften sollte es nicht um Entscheidungen, Beschlüsse über Programme oder das Verabschieden von Dokumenten gehen.

Zwei große Stränge der Weltchristenheit sind im Ökumenischen Rat nicht oder nur rudimentär vertreten: Die meisten Kirchen evangelikaler und pfingstlerischer Prägung gehören dem ÖRK nicht an; die *katholische Kirche* ist nicht ÖRK-Mitglied. Seit 1966 besteht eine „Gemeinsame Arbeitsgruppe" von katholischer Kirche und ÖRK mit derzeit 17 Mitgliedern. Geleitet wird diese Gruppe auf katholischer Seite von *Mario J. Conti*, dem Bischof von Aberdeen (Schottland), auf ÖRK-Seite vom orthodoxen Metropoliten von Beirut, *Elias Audi*.
Wie vor den letzten Vollversammlungen hat die Gemeinsame Arbeitsgruppe jetzt auch im Vorfeld von Harare einen *Bericht* über ihre Tätigkeit von 1991 bis 1997 vorgelegt. In dieser Zeit entstanden zwei Dokumente: Eines zum ökumenischen Dialog über ethisch-moralische Fragen und eines über die Herausforderung des Proselytismus und die Berufung zum gemeinsamen Zeugnis. Das erste Dokument mündet in Leitlinien über das ökumenische Gespräch, in denen es u. a. heißt: „Wenn sich im Dialog herausstellt, daß mit Überzeugung vertretene ethisch-moralische Positionen offensichtlich nicht miteinander vereinbar sind, dann bekräftigen wir aus unserem Glauben heraus, daß die Tatsache unserer Zusammengehörigkeit in Christus von grundlegenderer Bedeutung ist als die Tatsache unserer unterschiedlichen ethischen Positionen."

In ihrem Vorblick auf die Arbeit in den nächsten Jahren nennt die Gemeiname Arbeitsgruppe als Prioritäten u. a. die Frage nach den ekklesialen Konsequenzen der gemeinsamen Taufe, nach der ökumenischen Rolle konfessionsverschiedener Ehen und nach der Stellung der Frauen in den Kirchen sowie den christlichen Fundamentalismus als ökumenische Herausforderung. Sowohl die katholische Kirche wie der ÖRK seien einer „gemeinsamen, ganzheitlichen Vision" der einen ökumenischen Bewegung verpflichtet, die versuche, „in der Verschiedenheit der Ausdrucksformen, Schwerpunkte und Aktivitäten die miteinander verflochtenen Dimensionen

des Glaubens und des Lebens, der Mission, des Zeugnisses und des Dienstes der Kirchen zusammenzuhalten".
Im Zusammenhang mit der Feier des fünfzigjährigen Jubiläums des ÖRK bei der Achten Vollversammlung sollen sich die Delegierten der Mitgliedskirchen im Namen ihrer Kirchen neu auf die ökumenische Bewegung verpflichten. In einem Beitrag über Erwartungen an das ÖRK-Jubliäum hat Generalsekretär Raiser formuliert: „Die ökumenische Pilgerreise hat einen Punkt erreicht, an dem sich der weitere Weg noch nicht deutlich abzeichnet." Das gilt nicht zuletzt für den 1948 gegründeten Ökumenischen Rat selbst, der die verschiedenen Stränge der ökumenischen Bewegung (Glauben und Kirchenverfassung, Bewegung für Praktisches Christentum, Missionsbewegung) zusammengeführt hat.

Neustrukturierung des ÖRK nach Kirchenfamilien?

Sicher ist zunächst nur, daß der Rat nach Harare die dort zu beschließenden Weisungen und Empfehlungen für seine Arbeit mit einem *deutlich reduzierten Apparat* ausführen muß. Der Genfer Stab besteht inzwischen nur noch aus etwa 200 Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern; der ÖRK kann sich nicht mehr beliebig viele Projekte und Programme aufladen.

Offen ist dagegen vor der Achten Vollversammlung die Frage, ob es in den kommenden Jahren zu der grundlegenden Neustrukturierung des ÖRK als Gemeinschaft von Kirchen kommt, die da und dort gewünscht oder zumindest angedacht wird. In einem Beitrag zum Jubiläum des ÖRK (Rheinischer Merkur, 18.9.98) hat beispielsweise *Günther Gassmann*, früherer Direktor der Kommission Glaube und Kirchenverfassung in der Genfer ÖRK-Zentrale, die Vorteile eines Modells skizziert, das den ÖRK künftig nach *Kirchenfamilien* strukturieren möchte. Die einzelnen Mitgliedskirchen würden dem Rat als Teil einer konfessionellen Familie angehören, der ÖRK bestünde dann aus zehn oder fünfzehn konfessionellen Blöcken.
Für Gassmann würde das die orthodoxen Kirchen aus ihrer bisherigen Minderheitensituation befreien; überdies ließen sich sowohl die pfingstlerisch-evangelikalen Kirchen wie die katholische Kirche so besser in einen neustrukturierten Ökumenischen Rat der Kirchen einbinden. Kleinere Kirchen könnten durch ihre Vertretung in einer Kirchenfamilie ihre Anliegen und Beiträge besser einbringen, vorauslaufende Prozesse der Meinungsbildung könnten „sowohl Personalentscheidungen als auch thematische und theologische Schwerpunktsetzungen im ÖRK erleichtern".
Bisher hatte jede Vollversammlung des ÖRK ein eigenes Gepräge, als Mischung aus Programm- und Strukturvorgaben, regionalem Kolorit, aktuellen Entwicklungen in der Welt und der nicht planbaren Dynamik des Treffens selber. So verbindet sich mit der Sechsten Vollversammlung 1983 in Vancouver besonders die Feier der Lima-Liturgie, mit der Siebten Vollversammlung 1991 in Canberra die Herauforderung durch den Golfkrieg. Man wird sehen, ob Harare 1998 eher für eine neue Phase der Krise des ÖRK stehen wird oder dem Rat neue Schubkraft gibt. *Ulrich Ruh*

Poetik des Mangels

Religiöse Erfahrung in der Literatur der Moderne

Mit dem Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung hat sich in den vergangenen Jahren eine Gruppe Literaturwissenschaftler befaßt. Die vorerst letzte Tagung innerhalb dieses Projektes widmete sich der deutschsprachigen Literatur von der Nachkriegszeit bis heute.

Wer sich als Germanist mit den theologischen Aspekten der Literaturgeschichte beschäftigt, riskiert den skeptischen Blick der Kollegen vom Fach. Zwar wäre das Kulturerbe der Romane und Dramen, Gedichte und Balladen ohne alle jene Texte, die das Phänomen Religion direkt aufgreifen oder indirekt berühren, nur ein Torso. Die Erforschung der religiösen Dimension der Literatur hat die Germanistik in den vergangenen Jahrzehnten allerdings eher vernachlässigt.
Aufmerksamkeit erregt deshalb ein Projekt, das *Wolfgang Braungart*, Germanist in Bielefeld, und *Manfred Koch*, Germanist in Gießen, zusammen mit dem Theologen *Gotthard Fuchs* angestoßen haben. Nach Tagungen in den beiden vergangenen Jahren traf sich jetzt bereits zum dritten Mal eine Gruppe Literaturwissenschaftler in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden-Naurod, um vor und mit einem größeren Publikum über die Analogien zwischen religiöser und ästhetischer Erfahrung in der Literatur zu diskutieren. Die Ergebnisse der ersten beiden Treffen liegen inzwischen – herausgegeben von den Initiatoren des Projekts – in gedruckter Form vor (Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. I: um 1800, Paderborn [u. a.] 1997; II: um 1900, Paderborn [u. a.] 1998).

Zu den grundlegenden Überzeugungen für die gemeinsame Arbeit gehörte von Beginn an, daß es ein *allgemeines Transzendenzbedürfnis des Menschen* gibt. Wie aber schlägt sich dieses Bedürfnis in der literarischen Produktion nieder? Um einer fruchtbaren Heuristik willen orientierte sich die Auswahl der Themen und Autoren an der Vermutung, daß die Jahrhundertwenden Selbstvergewisserungsprozesse provozieren, die wie Katalysatoren einer Besinnung der Literaten auf letzte Fragen wirken.

Hat die Ästhetik die Religion beerbt?

Dieses neue Bemühen um den religiösen Subtext der Poetik fällt mitten hinein in die Zeit einer allgemeinen Konjunktur des Ästhetischen. Wie die Herausgeber im Vorwort zum ersten Band betonen, sei die Renaissance des Ästhetischen in den wissenschaftlichen Disziplinen sowie der gesellschaftlichen Diskussion und die zunehmende „Ästhetisierung der Lebenswelt" zugleich eine Problemanzeige: Der Facettenreichtum des schillernden Begriffs sowie des Phänomens Ästhetik und der „spielerisch-ernste Umgang" mit ihm erschweren die Auseinandersetzung – ein Problem, das seit dem 18. Jahrhundert, als *Alexander Gottlieb Baumgarten* die Disziplin Ästhetik begründete, Schwierigkeiten bereitet.

Unstrittig ist, daß es im Ästhetischen jeweils auch um jene Unmittelbarkeit, Ganzheitlichkeit und Unbedingtheit geht, die – seit der Aufklärung – mit der Religion und dem Religiösen verbunden wird. Als interesseleitende Frage drängt sich deshalb auf, inwieweit das Ästhetische die Religion beerbt, und ob es dadurch selbst wiederum religiös überhöht und zur *Kunstreligion* wird. Ist die ästhetische Erfahrung „eine Kompensation, ja ein Ersatz des Religiösen", eine moderne „Sinnstiftungsinstanz"? Nach der Diagnose von Braungart, Fuchs und Koch prägt die Konjunktur des Ästhetischen in diesem Sinne ein „quasireligiöser, soteriologischer Gestus".
Inwiefern die Literatur aufgrund der „Brucherfahrungen des Übergangs" an den Jahrhundertwenden religiöse Herausforderungen künstlerisch verarbeitet, wurde zuerst an der Sattelzeit um 1800 untersucht – philosophisch anspruchsvoll im Gespräch mit Autoren von Brentano über Hamann, Hegel, Herder und Hölderlin bis Winckelmann. Das zweite Treffen zur Literatur der letzten Jahrhundertwende kreiste um das sich seinerzeit ausbreitende Krisenbewußtsein in Literatur, Kunst und Philosophie. Angesichts der seinerzeit befürchteten „abendländischen Sinnverfinsterung", so die Einführung zum zweiten Band, sei die Beziehung zwischen Kunst und Religiösität kein Spezialthema neben anderen, sondern die Kernfrage einer wissenschaftlichen Betrachtung der Literatur, die sich selbst unter das „apokalyptische Signum eines Fin de siècle" stellte. Mitten in den Angstvisionen und der zeitgleichen Suche nach dem neuen Menschen und einer neuen Kunst gab es demnach immer wieder Grenzverwischungen zwischen Immanenz und Transzendenz. Schließlich ist der Sinnfrage erst aufgrund Nietzsches Proklamation des „Todes Gottes" die Bedeutung zugesprochen worden, die sie heute noch hat. Die Literatur hat auf diese Beunruhigungen damals mit neuen Ganzheitskonzepten und Totalitätsbegriffen geantwortet: Nation, Geschichte und Natur wurden zu „Ersatz-Gottheiten".
Dieses Mal nun mußte die Konzeption zwangsläufig modifiziert werden: Bei der dritten Tagung mit dem – *Durs Grünbein* entliehenen – Titel „... bis unter den leeren Himmeln das Sprechen spricht" stand eine breite Palette deutschsprachiger Literatur der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts auf dem Programm.

In seinem Eröffnungsvortrag begründete Fuchs diesen Perspektivenwechsel auch mit inhaltlichen Überlegungen. Die Annäherung an die bevorstehende Jahrtausendwende im Spiegel deutscher Dichtung sei nicht möglich, ohne am *Ereignis Auschwitz* und seinen Spuren in der Geistesgeschichte maßzunehmen. Aus diesem Einschnitt, den das Grauen bedeutet, resultiere die vielfach vorgenommene „Dekonstruktion des Affirmativen", aufgrund derer das Schweigen eine so wichtige Rolle innerhalb des Erzählens bekommen hat. Wie aber kann dann die jüdisch-christliche Tradition noch eine produktive literarische Kraft sein, mußte daraufhin folgerichtig die Frage lauten – die sich im „Milieu des religionsfreundlichen Atheismus", dessen neues Interesse an der Religion Fuchs als „nachtheistisch" bezeichnete, weiter verschärft.

Dichten als Kontingenzbewältigung

Paradigmatischer Vertreter für die Versuche der Kunst, um der Opfer des Grauens willen Leerstellen im Denken und Sprechen offenzuhalten, ist *Paul Celan*. Dessen hermetische Sprache voller religiöser Anklänge schlüsselte *Bernhard Böschenstein*, emeritierter Professor für Komparatistik in Genf, auf. Das Gedenken der Toten von Auschwitz und Treblinka waren die innerste Quelle für Celans Dichtung, so Böschensteins These. Wenn Celan davon sprach, daß seine Gedichte aus einer Dunkelheit „heraufdämmerten", so sei dies vor allem aufgrund seiner Nähe zum Leiden und zur Verzweiflung zu erklären. Aufgrund dieser konkreten Erfahrungen der Bedrohung und der Vernichtung der Existenz habe Celan keinem allgemeinen Humanismus gehuldigt, sondern die *Sterblichkeit des Menschen* in den Vordergrund gestellt: Dichten diente ihm nicht nur zur Kontingenzbewältigung sondern darüber hinaus zu einer produktiven Auseinandersetzung mit dem Leiden. Umgekehrt ist nach Celan ein Gedicht nur dann „wahr", wenn es auf die eigene Sterblichkeit und die der anderen hin transparent ist. Für Celans poetische Sprache bedeute dies, daß seiner Überzeugung nach das Entscheidende nur in den Brüchen und in den Pausen gesagt werden kann.
Böschenstein hob jedoch hervor, daß Celan keinesfalls auf eine „schwarze Verzweiflung" fixiert gewesen sei, sondern

das Ziel seiner Dichtung in der Wahrhaftigkeit der Begegnung gesehen habe, damit der Fremde zum Bruder und eine „Wahrnehmung" des anderen Menschen im wörtlichen Sinne möglich wird. Jedes Gedicht wolle auf ein „Du" stoßen. Nach Böschenstein fußt diese Tiefenstruktur der Poetologie Celans in der kabbalistischen Tradition jüdischer Mystik, die der Dichter durch *Gerschom Scholem* kennengelernt hat.

Vom „Tod des Selbst"

Die prekäre Situation des „Ich" im späten zwanzigsten Jahrhundert bildete den Hintergrund auch für die Ausführungen von *Renate Stauf*. Die Berliner Germanistin sprach über „Epiphanieerfahrungen" bei *Ingeborg Bachmann*. Ihrer Beobachtung zufolge übt der ursprünglich religionswissenschaftliche Begriff der „Epiphanie" eine erstaunliche Anziehungskraft auf die moderne Literaturwissenschaft aus. Das Unterbrechen des Erzählflusses mit grammatischen Gegensätzen, Wortzerlegungen und rhythmischen Wortspielen als ein Charakteristikum der Gegenwartsliteratur stilisiere solche „Augenblicksmomente" zu einer unerwarteten Entrückung, die Stauf mit Musil als „taghelle Mystik" bezeichnete. Anders als *Karl-Heinz Bohrer*, der in der Struktur des Plötzlichen als einer der „zentralen Anschauungskategorien des modernen Bewußtseins" keinerlei Reste der Erfahrung einer höheren Macht, sondern lediglich eine profane und selbstreferentielle Erleuchtung erblickt, bestand Stauf darauf, daß es im Werk Bachmanns um mehr als „ästhetischen Glanz" gehe.

Zwar hat die Schriftstellerin keine eigenständige Theorie der Epiphanie ausgearbeitet. Die sprachlich gestaltete Erfahrung des Augenblicks sei jedoch zumindest eine „existentielle Grenzerfahrung" angesichts der Zerstörung und des Todes. Auch bei Bachmann gibt es nach Stauf deshalb die „hochgespannte Erwartung" einer neuen Sprache, die Erlösung verspricht; Sprachzweifel, Sprachskepsis und die tiefgreifende *Gefährdung des Ich* erscheinen deshalb um so quälender. Grundsätzlich gehe die lyrische Beschwörung des ganz Anderen bei Bachmann einher mit der Forderung, das selbstsüchtige „Ich" hinter sich zu lassen und in ein „sterbendes Ich" zu verwandeln. Ähnlich wie in der christlichen Mystik wird die Auslöschung des Selbst – hier durch die Kunst – als eine Gnade erfahren.
Die Formulierung vom „Tod des Selbst" durfte hier nicht fehlen: Dem detailfreudigen Realismus des Erzählens wie Celan abschwörend, war Bachmann nach Stauf stärker noch als jener an der Beschreibung des „aufgefaserten" und sich selbst der Zerstörung hingebenden Ich interessiert. Dahinter habe weder ein Überdruß am Leben noch ein masochistisches Selbstbild sondern vielmehr die These gestanden, daß das Einssein mit der künstlerischen Sprache erlösend sein könne. Nur wer „wirklichkeitswund" ist und das Opfer der Selbstaufgabe bringt, davon war Bachmann überzeugt, kann

Ein prächtiges, weihnachtliches Hausbuch



Sybil Gräfin Schönfeldt
2000 Jahre Weihnachten
144 Seiten, durchgehend vierfarbig illustriert, gebunden mit Schutzumschlag,
DM 68,– /öS 496,– /SFr 65.–
ISBN 3-451-26705-5

NEU

Vom Ursprung, von Wissenswertem und kulturgeschichtlich Interessantem, von Amüsantem und Unterhaltsamem rund um das Thema Weihnachten erzählt Sybil Gräfin Schönfeldt – wer könnte es besser als sie! – in dem für sie so typischen kenntnisreich fundierten, aber immer kurzweiligen Plauderton. Erzählungen aus der Weltliteratur zu den einzelnen Kapiteln vertiefen das Verstehen um die Bedeutung der weihnachtlichen Aspekte.

Aufs Schönste geschmückt mit zahlreichen Abbildungen und liebevollen Details im wertvollen 5-Farbendruck mit Gold – ein opulentes und kostbares Weihnachtsbuch.

Erhältlich in jeder Buchhandlung, oder bei:
D+A: Freiburger BuchVersand
Habsburgerstraße 116 - 79104 Freiburg
CH: Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1

HERDER

der Kunst als einer anderen Erscheinung des Göttlichen begegnen. Allerdings nur für einen Moment. Stauf markierte deshalb deutlich den Unterschied zur religiösen Existenz: Für Bachmanns Protagonisten tut sich letztlich kein neuer Lebensentwurf auf, ihre Erfahrungen sind nicht in eine neue Lebenspraxis überführbar. Das Gefühl der Ungeborgenheit bleibt vorherrschend und der Kunst die Rolle als Religionsersatz versagt, weil Bachmann das Gefühl der Fremde nicht hat beheimaten können.

Weniger an der Auffaserung des Subjekts als am Untergang der Menschheit zeigt sich *Hans Magnus Enzensberger* interessiert. Koch stellte dessen „Poesie des Verschwindens" als eine Variante *moderner Apokalyptik* angesichts der Jahrtausendwende vor, die sich trotz eines umfassenden Sinnlosigkeitsverdachts nicht zu hoffen scheut. Enzensberger gebe jeden „Anspruch auf höhere Erleuchtung oder meditative Selbsterhebung" auf – nicht ohne ihn zuvor zu verspotten – und apostrophiere die moderne „Verschwendungsgesellschaft" aufgrund der von ihr verursachten ökologischen Katastrophe als eine Gesellschaft des Verschwindes: Enzensbergers „Furie des Verschwindens", so der Titel eines Gedichts, scheint nur ungerührt darauf zu warten, daß die „Unordnung, die die Gattung Mensch ins Universum gebracht hat, mit ihr untergeht".

Gegenwart des Heiligen in der Literatur?

Dieser desillusionierte Blick des Dichters kann nach Koch in der Menschheitsgeschichte nur ein Zwischenspiel der Geschichte des Universums erkennen, so daß Enzensberger einen „in ostentativer Kälte vorgetragenen Abgesang auf das menschliche Leben" anstimmt. Überraschenderweise werde allerdings zugleich eine Poetik der Hoffnung konnotiert: Wie beim „Vernehmen von Obertönen" klingt in jenem Gedicht die paulinische Theologie derjenigen Hoffnung mit, der „alles gehört", die „immer schon da ist" und die „allein bleibt". Das Wissen um die Kontingenz und Endlichkeit des Menschen liegen bei Enzensberger, so Koch, im Widerstreit mit einer „eigentlich absurden Überlebenshoffnung".

Daß die Behauptung eines religiösen Pathos dieser Hoffnung keine Überinterpretation darstellt, erhärtet sich bei einem Blick auf Enzensbergers in diesem Jahr erschienenen Jugendroman „Wo warst Du, Robert?". Die Anklänge an die Paradiesgeschichte machten diesen Text, der das Freigesetztsein des Menschen und die daraus resultierende Haltlosigkeit reflektiert, zu einem religiösen Roman zum Millennium. Koch diagnostizierte bei Enzensberger die „unstillbare Sehnsucht, daß nach unserem Verschwinden – sei's des Individuums, sei's der Gattung – doch eine Instanz da ist, die nach uns fragt: Wo warst du?".

Über eine Literatur, die sich dem Ziel verschrieben hatte, solche religiösen Anklänge ganz zum Verschwinden zu bringen, sprach der Mainzer Germanist *Bernhard Spies* unter dem Titel: „Zur Literatur der DDR: Religiöse Bilder und Denkmuster in einer irreligiösen Kultur". In der DDR, so die These, habe es den Versuch einer „doppelten Säkularisierung" gegeben. Über eine Absage an religiöse Literatur und das Thema Religion hinaus war man bemüht, jede poetische Bewahrung des Religiösen in der Literatur zu vermeiden und eine vollkommene Abstinenz und Unberührtheit zu erreichen. Schicksalsschläge, die andernorts Fragen nach dem Woher und Wohin aufwerfen, wurden mit den Versäumnissen bei der Planung erklärt, das sinnvolle Opfer für die gute Sache des Sozialismus war der letzte Horizont. An den Texten von *Erwin Strittmatter*, *Peter Hacks*, *Anna Seghers*, die Spies zitierte, wurde jedoch deutlich, daß die religiösen Bilder – selbst und gerade, wenn man dies intendiert – nicht zu tilgen sind. War nicht das humanistische Moralitätspathos selbst religiöser Natur?

Standen im ersten Teil der Tagung Schriftsteller zur Debatte, die mit ihrer *Kritik am Affirmativen* einer Skepsis gegenüber jeder Präsenz des Göttlichen Ausdruck verleihen, so wurden im weiteren Verlauf Literaten vorgestellt, die ein weniger angespanntes Verhältnis zur These einer Gegenwart des wie auch immer verstandenen Heiligen haben.

Die polnische Germanistikprofessorin *Joanna Jablkowska* stellte *Martin Walsers* religiös akzentuierten Begriff von Heimat als die Grundlage seiner Kunstauffassung vor. Wie Walser selbst einräumt, stammen viele seiner Metaphern aus dem religiösen und kirchlichen Bereich: Sie sind eine „Erbschaft aus der Kindheit", die für das „widerborstig Infantile in der Gottesvorstellung" verantwortlich ist. Heute pflege er jedoch eine – ästhetisch, philosophisch und politisch begründete – Distanz zum Katholizismus und zur Religion im allgemeinen. Immerhin sieht der Autor Walser, der Literatur als „bastardisierte Religion" charakterisiert, in der Gottessuche die Chance, „eine im Kollektiven verankerte Identität zu gewinnen". „Das wäre meine Religion: nicht allein zu sein", heißt es in einem Interview.

In Walsers Schaffen findet für Jablkowska die Religion ihren Platz deshalb weder als metaphysische Größe, als Konfessionsbekenntnis noch als authentische Gottsuche oder Epiphanieerlebnis, sondern „vorwiegend säkularisiert und funktionalisiert als Metapher, die die Geborgenheit kollektiver Identität vermittelt". In seinen Aufsätzen betreibe Walser eine „Sakralisierung der lokalen Geschichte", ein Zusammenfließen von Religion, Natur, lokaler Kultur und Geschichte aufgrund seiner tiefen Verwurzelung in einem eher *vormodernen Heimatverständnis*. Im Unterschied dazu kenne seine erzählende Prosa diese integrierende, identitätsstiftende Funktion der „frommen Landschaftsbilder" nicht mehr, sondern suche nach einer „transzendenten Heimat", die nicht mehr zu finden sei. Gott kommt hier nur noch innerhalb einer „Poetik des Mangels" vor.

Eine explizite „Ästhetik der Anwesenheit" findet sich hingegen im Werk von *Botho Strauß*, dessen „theologische" Implikationen Braungart vorstellte. Mit *George Steiner* kämpft Strauß gegen die Vorherrschaft des Sekundären, Abgeleiteten, der Interpretation und Diskussion an und versucht, dem Kunstwerk seine ursprüngliche Aura zurückzugeben, auf-

grund derer man dem „Ganz Anderen" in der Kunst begegnen kann. Die Krise der Gesellschaft und die Krise der Kunst hängen für Strauß eng miteinander zusammen: Überdruß und Langeweile hier wie dort. Das Kunstwerk hingegen, dem die *Kategorie des Heiligen* angemessen sei, könne den Betrachter auf einen authentischeren Lebensstil hin verwandeln. Konsequenterweise spricht Strauß auch dem Künstler einen sakralen Status zu.
Diese im Kern mehr theophane als theologische Ästhetik wird nach Braungart vor allem dort problematisch, wo im Zuge von Strauß' radikaler Kulturkritik an der Demokratie und seiner *Resakralisierung des Ästhetischen* das „Spiel mit der Gewalt" blutiger Ernst werde. Hier grenze sich Strauß nicht deutlich genug von den „Neuen Rechten" ab.

Die Sinnsuche der Schriftsteller aushalten

Ein weiterer Autor, der dem Begriff des Heiligen nicht mit einem Sinnlosigkeitsverdacht begegnet, ist *Peter Handke*. Der Aachener Germanist *Jürgen Egyptien* spürte dessen Verhältnisbestimmung von Literatur und Religion nach. Auch Handke spielt zuweilen die „vielfältige Geheimschrift" der Kunst gegen die „ausformulierte" Religion aus, die eine unerträgliche Eindeutigkeit behaupte. So sehr ihm die „Religion als zum Dogma tendierender Glaubenslehre" zuwider ist, spürt er jedoch auch eine Sehnsucht, sich „auf etwas beziehen zu können". Erneut ist es die Revolte gegen das Kontingenzgefühl, die den Künstler zu seiner Kunst anspornt. Handke selbst bestätigt den Eindruck eines Widerscheins der religiösen Erfahrung in den Konnotationen seiner Sprache: „Der Gekreuzigte, wie auch immer, gehört zu meinem Alphabet; er ist eine Letter meines Alphabets". Und der Gottesgedanke ist – gut cartesianisch – für Handke deshalb unsterblich, weil er aufgrund seiner Unableitbarkeit „das einzige *nicht* Ausgedachte und Auszudenkende" sei.

Doch so schnell Handke hier die Höhen der Reflexion erklimmt, so rasch stürzt er auch wieder in die Niederungen der pantheistisch anmutenden „Seinsfrömmigkeit" seines affirmativen Religionsbegriffs. Handke schreibt, „Religiösität hieße: ‚Es ist schön hier'". Nach Egyptien wird Gott bei Handke in den Kategorien des Ortes, des Raumes und der Anwesenheit gedacht. Vor allen Dingen in seinem Roman über die „Niemandsbucht" plündere Handke das Arsenal religiöser Rhetorik. In diesem Werk gehe es jedoch „nicht mehr nur darum, etwas objektiv Seiendes durch bewußte Wahrnehmung und den Akt der Benennung in ein Da-Seiendes Schönes zu verwandeln, sondern um die Behauptung einer schöpferischen Qualität des Schreibprozesses". Das Werk der Dichtung ist im Sinne des „poetischen Schöpfungsmythos" Handkes kein Ergebnis eines mimetischen Prozesses, sondern das Resultat einer kreativen Leistung, bei der freilich nicht der subjektive Anteil im Vordergrund steht. Heftig kritisierte Egyptien, daß Handke hier eine Kunstreligion erfinden wolle und sich damit übernehme.

Eine Initiation in die neuesten Formen einer Kultur der Affirmation leistete schließlich der Bielefelder Germanist *Eckhard Schumacher*. Er führte anhand von Musikvideos in die Religiösität der gegenwärtigen – den meisten Tagungsteilnehmern fremden und deshalb anfangs belächelten – Pop-Kultur ein. Als Paradebeispiel wählte er das englische Musik-Projekt mit dem Namen „Faithless", das mit dem Titel „God is a DJ" jüngst einen Hit landen konnte. Mit Blick auf diskjockeys, dance floors und clubs heißt es dort: „Dies ist meine Kirche, hier heile ich meine Wunden".

Schumacher kennzeichnete die *Pop-Religiösität* der Techno-Szene zwischen der Ekstase auf der Tanzfläche und den Ritualen der Berliner Love-Parade als synkretistischen Kult. Hoher Priester ist der discjockey, der in der rhytmisch zuckenden Masse der Tanzenden seine Gemeinde findet, der erhöhte „turntable", der Altar oder auch die Kanzel. Schumacher erinnerte daran, daß schon *Arnold Gehlen* die Diskotheken mit dem Geschehen der Mysterienkulte verglichen hat. Ob hier freilich jenseits der augenscheinlichen Parallelen zwischen der Welt des Religiösen und eines den Selbstgenuß propagierenden „Augenblicklichkeitskults", den der nicht unumstrittene Schriftsteller *Rainald Goetz* literarisch umzusetzen versucht, ein theologischer Anspruch erhoben wird, muß mit Schumacher bezweifelt werden.

Nicht nur in der Diskussion dieses Vortrags waren zwei gegenläufige Interessen der Tagungsteilnehmer auf dem Podium und im Saal herauszuhören. Auf der einen Seite gab es die Stimmen derer, denen die Spuren des Christlichen in der Literatur nicht profiliert und nicht kräftig genug erschienen. Zu sehr blieben manchen auch die poetisch-religiösen Versuche der Moderne im Zweifel, im Negativen und Destruktiven stecken, ohne auf die Potentiale des Heils zurückzugreifen. Für die andere Seite mahnte stellvertretend der Schriftsteller *Karl-Heinz Ott*, der wie *Arnold Stadler* zu einer Lesung nach Wiesbaden gekommen war und aus seinem Roman „Ins Offene" vorgetragen hatte, die Sinnsuche der Künstler auszuhalten und nicht jeweils „heimholen" zu wollen. Stadler wiederum gab zu bedenken, daß die Kirchen, von deren Einfluß sich viele Schriftsteller emanzipieren mußten, heute im Grunde keine Gefahr mehr für das Individuum darstellten, sie vielmehr als Institutionen, die den Zugang zur Transzendenz eröffnen und offenhalten wollen, eher in Schutz genommen als kritisiert werden müßten.
Die konfessionell geprägten Lebenswelten mit ihren einheitlichen religiösen Entwürfen der Wirklichkeit gibt es nur noch in Enklaven. Heute finden sie – im besten Fall – nur noch einen Nachhall in der Literatur. Auf der Tagung zeigte sich, daß selbst die romantische Hoffnung, vermittels ästhetischer Erfahrungen der Entzweiung der modernen Welt zu entkommen, in der Literatur der Nachkriegsepoche nicht mehr trägt. Allerdings kann keine Rede davon sein, daß die Sehnsucht nach Sinn verloschen wäre und die Fragen nach dem Transzendenten nicht mehr gestellt würden – wenn die Antworten auch schwerfallen. *Stefan Orth*

Schreckenswort Scharia

Der Islam und sein Rechtssystem

Was verbirgt sich genauer hinter der „Scharia", dem islamischen Rechtssystem, das in vielen islamischen Ländern zumindest teilweise bis heute gilt und etwa in Pakistan erst kürzlich als maßgeblich eingeführt wurde? Peter Heine, Islamwissenschaftler an der Berliner Humboldt-Universität, wirft für uns einen Blick auf Quellen, Methoden und heutige Probleme des islamischen Rechts.

In kaum einer Diskussion über den Islam ist heute das Wort „Scharia" zu vermeiden. Das breite Publikum in Europa verbindet mit dem Begriff vor allem die grausamen Kapitalstrafen bei Diebstahl, Ehebruch oder dem Abfall vom Glauben. In der islamischen Welt ist „Scharia" zu einem Kampfbegriff radikaler Muslime geworden. Sie sehen in der mangelnden Durchsetzung des islamischen Rechts eine der Hauptursachen für die technologische Rückständigkeit und wirtschaftliche Unterlegenheit islamischer Staaten gegenüber der westlichen Welt und erwarten sich von seiner Wiedereinführung eine schlagartige Lösung aller gesellschaftlichen Probleme. Die Reduktion auf bestimmte Formen der Bestrafung wie auf eine geradezu eschatologische Heilserwartung sind den Realitäten von Theorie und Praxis des islamischen Rechts nicht angemessen.

Bei der Scharia handelt es sich zunächst nicht um ein schriftlich oder durch orale Traditionen fest formuliertes rechtliches System, sondern um eine bestimmte *Art und Methode der Entscheidungsfindung* bei jeder Form von rechtlichen, aber auch religiösen Fragestellungen, wobei sich ein erhebliches Maß an Flexibilität und persönlicher Entscheidungsmöglichkeit des an diesem Rechtsfindungsprozeß beteiligten juristischen Personals feststellen läßt. Die Rechtsgelehrten haben sich eigentlich nur an einen gewissen *Grundkonsensus* zu halten. Daher konstatiert der syrische Säkularist *Aziz al-Azmeh* zurecht: „Dieser Ausdruck (Scharia) steht nicht für das Gesetz, sondern ist eine allgemeine Bezeichnung für die sittliche Ordnung, ähnlich wie *nomos* oder *dharma*...". Die Interpretationsmöglichkeiten der auszuschöpfenden Rechtsquellen sind beträchtlich und können daher bei konkreten rechtlichen Problemen theologischen Fragen oder rituellen Unsicherheiten zu einer Vielzahl teilweise auch gegensätzlicher Lösungen führen.

Basis des islamischen Rechts und höchste Autorität ist stets der *Koran* als unerschaffenes Wort Gottes in arabischer Sprache. Es ist allerdings ein Irrtum anzunehmen, daß der Koran ein vollständiges Rechtskompendium sei. Die Mehrzahl seiner Aussagen beziehen sich auf theologische Fragen im weitesten Sinne. Anweisungen zum Straf- und Zivilrecht machen dagegen nur einen geringeren Teil des Korans aus. Da mit dem Tod des Propheten Muhammad im Jahre 632 nach islamischer Vorstellung die Offenbarung Gottes an die Menschheit ein für alle mal abgeschlossen ist, existieren keine anderen rechtlichen Festlegungen mit vergleichbarer Autorität.

Die nächst dem Koran wichtigste Rechtsquelle ist die Sammlung der kanonischen *Prophetentraditionen* (Hadith), in denen alle Aussprüche und Handlungen des Propheten Muhammad zusammengestellt sind. Die Frage der Authentizität dieser Texte, die in den wissenschaftlichen Diskussionen westlicher Fachleute immer wieder angesprochen wird, spielt in unserem Zusammenhang keine Rolle, da die Muslime diese Texte insgesamt als echte historische Überlieferungen betrachten. In diesem umfänglichen Korpus von Texten werden die unterschiedlichsten Themen auch aus dem Kontext von Rechtsfragen angesprochen. Allerdings kann auch diese Quelle nach muslimischen Vorstellungen nur auf die Zeit bis zum Tode des Propheten beschränkt sein.

Doch auch danach ergaben sich bis heute immer wieder rechtliche Probleme und Fragen, die man mit zwei Techniken geringerer Autorität zu lösen trachtet: Die erste ist der Analogieschluß (Qiyas). Wenn Koran oder Hadith bezüglich einer Rechtsfrage eine Aussage treffen, wird ein ähnlicher Vorgang entsprechend gewertet. Wenn also der Koran Diebstahl unter Strafe stellt, dann sind auch andere vergleichbare Formen unrechtmäßigen Erwerbs von Besitz mit der gleichen Strafe bedroht. Daneben gibt es den Konsens der Gelehrten (Idschma). Wenn die islamischen Rechtsgelehrten in einer bestimmten Frage, die nicht durch die Vorschriften des Korans oder der Prophetentraditionen präjudiziert ist, einer Meinung sind, wird diese Position als mit dem Willen Gottes in Übereinstimmung betrachtet. Daneben gibt es noch als Möglichkeiten der Entscheidungshilfe die rechtlichen Figuren des öffentlichen Wohls und des „Für-gut-befindens". Mit ihnen können in bestimmten Situationen auch allgemein akzeptierte rechtliche Regelungen zumindest zeitweise außer Kraft gesetzt werden. So wären Muslimen im Fall einer Hungersnot oder einer anderen Notsituation auch solche Nahrungsmittel zum Verzehr gestattet, die wie Schweinefleisch, im allgemeinen mit einem strengen Tabu belegt sind.

Wie schon deutlich geworden ist, kennt das islamische Recht eine *Hierarchie der Rechtsquellen*. Allerdings lassen sich hier schon erhebliche Auffassungsunterschiede einzelner Rechtsgelehrter feststellen. So erkennen einige lediglich Koran und Hadith als Quellen an und lehnen alle anderen Möglichkeiten und Methoden der Rechtsschöpfung ab. Um mit den Fragen einer modernen Gesellschaft umgehen zu können, ist bei diesen Gelehrten ein besonders großes Maß an Interpre-

tationsfähigkeit von Koran und Traditionen vonnöten. Auch die einzelnen Rechtsschulen und Strömungen, die sich im übrigen zumindest in der Theorie gegenseitig anerkennen, äußern sich in einigen konkreten Fragestellungen durchaus unterschiedlich, ja widersprüchlich. So erlaubt die hanafitische Rechtsschule, der vor allem türkische Muslime folgen, einer jungen unverheirateten Frau, ja sogar einem unmündigen Mädchen, eine eigene Wohnung, in der sie ohne die Aufsicht eines männlichen Verwandten leben kann. Diese Position wird von der in Nordafrika vorherrschenden malikitischen Rechtsschule nicht geteilt.

Selbst in Fragen, die schon vom Koran entschieden zu sein scheinen, gibt es unterschiedliche Auffassungen. Beispielsweise bedroht der Koran bei Diebstahl den Täter mit der Amputation der Hand. In einigen islamischen Staaten wird diese Strafe auch tatsächlich exekutiert. Eine große Zahl von Rechtsgelehrten ist jedoch der Ansicht, daß diese Strafe erst dann vollzogen werden darf, wenn die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in den islamischen Gesellschaften von einem allgemeinen und gleichmäßigen Wohlstand gekennzeichnet sind, der jeden Diebstahl im Grunde überflüssig machen würde.

Divergenz der Rechtsgutachten und Rolle des Gewohnheitsrechts

Die wenigen vorgestellten Beispiele haben wohl verdeutlicht, daß es sich bei der Scharia um ein recht amorphes rechtliches Gebilde handelt, in dem widersprüchliche Positionen eher die Regel als die Ausnahme darstellen. Nur den Spezialisten, den islamischen Rechtsgelehrten, ist es möglich, sich hier durchzufinden. Aufgrund der in einem langwierigen Studium erworbenen Kompetenz sind sie in der Lage, die Rechtsfragen zu beantworten, die ihnen von unsicheren Gläubigen vorgelegt werden. Sie erstatten dann ein Rechtsgutachten (Fatwa), dessen Verbindlichkeit für den Gläubigen von der juristischen Kompetenz und Lebensführung des Gelehrten, aber auch von der Plausibilität der Entscheidung abhängt.

Die oft festzustellende und heute durch die verschiedensten Kommunikationsmittel allgemein verbreitete *Divergenz der Rechtsgutachten* hat seit Mitte der 60er Jahre zu einer immer größeren Verunsicherung der Bevölkerung in vielen Teilen der islamischen Welt geführt. Daher hat eine der wichtigsten internationalen islamischen Organisationen, die Weltmuslim-Liga, in den 70er Jahren eine „Akademie für islamisches Recht" ins Leben gerufen, die sich bemüht, in grundsätzlichen Fragen eine einheitlich islamische Rechtsposition zu erarbeiten. Zu diesen Fragen gehören z. B. die nach der Gestattung von Investitionen in Aktien oder Lebensversicherungen, die Möglichkeit der künstlichen Befruchtung oder der Organtransplantation und nicht zuletzt die der Euthanasie. In den Gremien der Akademie werden diese Fragen von Rechtsgelehrten aus der gesamten islamischen Welt unter Zuziehung der entsprechenden medizinischen, psychologischen oder ökonomischen Fachgutachter diskutiert und nach dem Prinzip des Konsens der Gelehrten dann auch entschieden. Die Positionen der Akademie werden in der Folge in der gesamten islamischen Welt bekannt gemacht. Allgemein verbindlich für Muslime sind diese Entscheidungen dennoch nicht.

Dennoch bleibt die Frage, wie weit dieses islamische Recht in der Praxis des Alltagslebens islamischer Gesellschaften heute tatsächlich durchgesetzt und angewandt werden kann. Natürlich sahen die islamischen Rechtstheoretiker des Mittelalters und sehen die heutigen radikalen Muslime, die die Einführung der Scharia fordern, es als selbstverständlich an, daß das islamische Recht als das alleinige Rechtssystem Anwendung findet. Nach ihrer Ansicht ist es Aufgabe der Inhaber der politischen Macht, für die Durchsetzung dieses heiligen Rechts Sorge zu tragen. In der rechtlichen Praxis verhält es sich seit dem Beginn der islamischen Rechtsgeschichte allerdings ein wenig anders. Denn die Scharia befindet sich seit jeher in einer Konkurrenzsituation mit anderen rechtlichen Vorstellungen und Praktiken. Von besonderer Bedeutung für den Rechtsalltag in islamischen Gesellschaften ist bis heute vor allem das traditionelle *Gewohnheitsrecht*, mit dem sich das islamische Recht von jeher hat arrangieren müssen.

Die islamischen Rechtsgelehrten akzeptieren es insoweit, wie es nicht mit der Scharia konfligiert. Sie erklären in all den Fällen, in denen sich keine schariatsrechtlichen Regelungen finden, daß nach dem in der jeweiligen Region überlieferten Gewohnheitsrecht zu verfahren sei. Sie sanktionieren damit eine Situation, gegen die sie ohnehin nichts auszurichten hätten. Allerdings müssen sie auch hinnehmen, daß sich in der Mehrzahl der Situationen, in denen das Gewohnheitsrecht und das islamische Recht unterschiedliche Positionen einnehmen, sich das Gewohnheitsrecht in der Praxis durchsetzt. Als Beleg sei hier auf verschiedene *erbrechtliche Traditionen* verwiesen. Nach dem islamischen Erbrecht hat eine Tochter Anrecht auf einen genau festgelegten Anteil vom Erbe ihres Vaters. Dieser Anspruch läßt sich bis in die Gegenwart, wie rechtsethnologische Untersuchungen zweifelsfrei beschrieben haben, in den dörflichen Verhältnissen Oberägyptens wie in den Nomadengesellschaften des Iran oder Afghanistans nur in höchst unzureichender Weise durchsetzen.

Das traditionelle Recht erweist sich im übrigen vor allem deshalb als so dominant, weil es in ihm vor allem um die Wiederherstellung des durch einen bestimmten Vorgang gestörten Rechtsfriedens geht und damit um das gesellschaftliche, politische und unter Umständen das ökonomische Gleichgewicht innerhalb der Dorfgemeinschaft oder der städtischen Nachbarschaft. Das ist sicherlich der Hauptgrund dafür, daß viele Menschen in islamischen Ländern eine traditionelle Beilegung von Konflikten einer gerichtlichen Auseinandersetzung vorziehen. Wie die amerikanische Rechtsethnologin *June Starr* feststellte, haben z. B. Bauern

in Anatolien (und nicht nur sie) die Erfahrung gemacht, daß Prozesse vor einem staatlichen Gericht lange dauern, Geld kosten und in ihren Resultaten in der Regel keine der Konfliktparteien befriedigen. Richter an staatlichen Gerichten in den Ländern der islamischen Welt schlagen ihrerseits in manchen Fällen, z. B. bei Entführungen junger Frauen, den Parteien vor, den zwischen ihnen bestehenden Konflikt auf traditionnelle Weise zu lösen.

Im traditionellen Recht des Nahen und Mittleren Ostens wird dabei auf einen *Vermittler* gesetzt, der über ein entsprechendes Ansehen in der Gemeinschaft verfügt und in den anstehenden Konflikt nicht involviert ist. Er verhandelt mit den beiden Parteien so lange, bis ein Ausgleich der Interessen gefunden worden ist. Eine besondere juristische Symbiose zwischen den verschiedenen Rechtssystemen wurde aus Afghanistan vor dem Bürgerkrieg berichtet. Bei Tötungsdelikten entschied ein islamisches oder ein westlich orientiertes Gericht über die Schuld eines Beschuldigten, übergab diesen aber im Fall der Verurteilung dem Sippenverband des Opfers, der dann nach dem Paschtunwalli (dem traditionellen Recht der Mehrheitsbevölkerung) die Bestrafung des Täters vollziehen oder sich mit ihm bzw. seiner Familie auf eine Form der materiellen Wiedergutmachung verständigen konnte.

Westliches und islamisches Recht

Das andere konkurrierende Rechtssystem für die Scharia ist natürlich das westliche Recht. In allen heutigen islamischen Staaten, die in der einen oder anderen Weise im Verlauf ihrer Geschichte unter europäischen Einfluß geraten sind, ist das gesamte Rechtssystem oder zumindest ein Teil davon nach europäischem Vorbild verfaßt. Um welche europäische Vorlage es sich handelt, ist abhängig von dem Zeitpunkt seiner Einführung und dem europäischen Staat, der z. B. als Kolonialmacht den entscheidenden Einfluß auf die politischen und rechtlichen Verhältnisse ausübte. Des weiteren existieren die Rechtssysteme gegenwärtiger islamischer Staaten nicht für sich allein, sondern sie sind eingebunden in ein Netz internationaler juristischer Regelwerke in den Bereichen des Völkerrechts, des internationalen Vertragsrechts, internationaler Konventionen und diplomatischer Vereinbarungen, die keine Entsprechnungen in den islamischen Rechtstraditionen finden oder diesen unter Umständen sogar widersprechen.
Wie unübersichtlich die Lage sein kann, zeigt das Beispiel des Königreichs *Marokko*, in dem ein französisch inspiriertes Recht und die islamische Rechtsform in der Praxis nebeneinander existieren. Nach welchen Rechtsnormen entschieden wird, ist abhängig von dem Willen der Prozeßbeteiligten. Häufig befinden sich das „westliche" und das „islamische" Gericht im gleichen Gebäude in unterschiedlichen Räumen und es kann geschehen, daß ein Richter, der in beiden Rechtssystemen kompetent ist, nur den Raum wechselt, um nach einem jeweils anderen Normenkatalog und mit unterschiedlichen rechtlichen Methoden Recht zu sprechen. In anderen Fällen werden ganze Teilgebiete des Rechts nach islamischen Regeln und andere nach westlichem Recht entschieden. So gilt in *Israel* für muslimische Prozeßbeteiligte in Zivilsachen islamisches Recht, in Strafsachen dagegen westliches. Vergleichbares finden wir auch im *Libanon,* wo zivilrechtliche Regelungen für Muslime nach islamischem Recht und für die Angehörigen der verschiedenen christlichen Gemeinschaften nach deren jeweiligem Kirchenrecht getroffen werden. Andere Rechtsbereiche aber wiederum nach westlichen Rechtsformen, in diesem Fall vor allem dem französischen Recht.

Zu den Standardforderungen radikal-islamischer Politiker, aber auch vieler islamischer Theologen in nahezu allen islamischen Staaten gehören die nach der Wiedereinführung oder der konsequenten Anwendung der Scharia. In manchen Fällen reagieren sie dabei auf die seit den 20er Jahren unseres Jahrhunderts von säkularistischen politischen Reformern durchgesetzte Abschaffung dieses Rechtssystems. Damit wurde die Scharia zu einem Symbol der Islamizität eines Staates oder eines bestimmten Regimes. Die häufig sehr pragmatisch agierenden Machthaber in islamischen Staaten, die ihre Legitimation nur teilweise auf demokratische Entscheidungsprozesse begründen können, reagierten auf solche Forderungen mit Zugeständnissen, die zwar spektakulär waren, in der Sache aber eher als marginal zu bezeichnen sind. Typisches Beispiel dafür ist das Verbot des öffentlichen Verkaufs oder Konsums von Alkohol und der Praxis, keine alkoholischen Getränke auf den Flügen der staatlichen Fluggesellschaften auszuschenken. Solche Verbote sind dann vor allem zynisch, wenn diese Staaten gleichzeitig das Monopol der Herstellung von alkoholischen Produkten innehaben oder, wie Algerien, zu den größten Weinproduzenten der Welt gehören.
In anderen Fällen erklären unter innenpolitischen Druck geratene Politiker kurzfristig die Einführung der Scharia in ihrem Land. Weite Bereiche des öffentlichen Lebens bleiben von einer solchen Änderung des Rechtssystems unberührt. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß in vielen Fällen das islamische Recht keine Regelungsmöglichkeiten bietet. In solchen Fällen tritt dann wieder staatliches Recht ein. Die wird dann als „königlicher Befehl" oder als „Anweisung des obersten Revolutionskommandos" usw. bezeichnet oder schlicht als „Verwaltungsvorschrift". Dies ist unter allgemeinen Gesichtspunkten insofern bedenklich, als solch eine Vorschrift ohne weiteres abgeschafft, verändert oder ergänzt werden kann, ohne daß ein entsprechender Gesetzgebungsprozeß durchgeführt worden ist. Gegen solche Regelungen ist auf gerichtlichem Wege auch kaum anzugehen. Die Rechtsunsicherheit ist daher sehr groß.

Problematisch ist ferner, daß – nach allem, was von der jeweiligen sogenannten islamischen Rechtspraxis bekannt wird – die Regeln des islamischen Rechts häufig nicht korrekt angewandt werden. So wird bei Berichten über das ak-

tuelle Verfahren wegen Unzucht gegen den Deutschen *Hofer* in Teheran immer wieder darauf hingewiesen, daß die vom islamischen Recht in einem solchen Fall geforderten vier Zeugen nicht aufgetreten sind. Im Sudan wurde Mitte der 80er Jahre ein bedeutender Theologe wegen Abfall vom Glauben hingerichtet, obwohl er älter als 70 Jahre war. Das islamische Recht fordert in einem solchen Fall aber den Nachweis des Besitzes der vollen Urteilskraft des Angeklagten und schränkt diese selbst für Personen über 65 Jahren ein. Danach hätte der Angeklagte nicht verurteilt werden dürfen.

Probleme für die religiösen Minderheiten

Wie flexibel das islamische Recht auch immer praktiziert werden mag, bedeutet seine Einführung oder Wiedereinführung doch für eine Personengruppe auf jeden Fall eine Verschlechterung der rechtlichen Positionen und Möglichkeiten. Hier ist nicht die gesellschaftliche Gruppe der *Frauen* gemeint, deren persönliche Freiheit zumindest nach den Lehren einigen Rechtsschulen bei konsequenter Anwendung des islamischen Rechts in der alltäglichen Praxis erweitert werden könnte. Besonders betroffen von der Einführung der Scharia sind die *Angehörigen religiöser Minderheiten*, aber auch Agnostiker oder Atheisten. Zurecht weisen Muslime darauf hin, daß der Islam seit seinen Anfängen Zwangsbekehrungen energisch abgelehnt hat und Juden, Christen und Zoroastriern das Recht der freien Religionsausübung zuerkannte. Unter Umständen wurden auch die Angehörigen anderer Religionen in Afrika oder Asien unter diese Gruppe der „Schutzbefohlenen" subsumiert. Der Islam habe damit, so die muslimischen Apologeten, der Welt ein besonderes Beispiel von Toleranz gegeben.

Richtig ist, daß die Angehörigen der anderen Offenbarungsreligionen im islamischen Staat im Vergleich zur Situation religiöser Minderheiten im christlichen Abendland des Mittelalters und der frühen Neuzeit ein hohes Maß an Rechtssicherheit genossen. Sie waren allerdings im alltäglichen Leben Bürger zweiter Klasse, deren Zeugnis vor Gericht weniger galt als das eines Muslims, die eine spezielle Steuer bezahlen mußten und denen etliche Positionen im öffentlichen Leben aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit verwehrt waren. Nach den modernen westlichen Vorstellungen von den Menschenrechten verstößt diese Situation gegen die Gebote von Freiheit und Gleichheit. Diese Beurteilung und die Behandlung der religiösen Minderheiten war begründet mit den Regelungen der Scharia, die bisher nicht verändert worden sind und die angesichts der Quellenlage wohl auch nicht modifiziert werden können.

Zwar besteht, von Saudi-Arabien abgesehen, in all den Staaten, die in jüngster Zeit die Scharia eingeführt haben, für die genannten religiösen Minderheiten die Möglichkeit, Gotteshäuser zu errichten und zu unterhalten; in einigen Fällen dürfen sie jedoch nicht nach außen als solche zu erkennen sein. Es muß aber festgestellt werden, daß z. B. eine staatliche Förderung, wie sie der Islam erfährt, nicht stattfindet. Diese Existenz als Menschen zweiter Klasse hat übrigens dazu geführt, daß sich orientalische Christen und Juden in der Moderne begeistert für säkulare Ideologien wie den arabischen Nationalismus oder die verschiedenen Spielarten des Sozialismus eingesetzt haben.

Noch schwieriger gestaltet sich die Situation bei der konsequenten Einführung und Anwendung des islamischen Rechts für Personen, die sich selbst oder deren Vorfahren sich vom Islam abgewandt haben. Auf *Apostasie* steht nach Ansicht der Mehrzahl der islamischen Rechtsgelehrten die Todesstrafe. Zwar haben die Rechtsgelehrten recht hohe Hürden für den Nachweis des Abfalls vom Islam errichtet. Zu ihnen gehört, daß der Apostat über klaren Verstand verfügen muß. Daher wird von manchen Gelehrten argumentiert, daß ein Mensch, der den Tod in Kauf nimmt, wenn er sich vom Islam abwendet, nicht vernünftig sein könne. Daher sei eine wichtige Bedingung für seine Verurteilung und Bestrafung nicht gegeben. Andere Gelehrte stellen sich wiederum auf den Standpunkt, daß niemand außer Gott tatsächlich in das Herz des Menschen schauen könne. Er allein wisse, ob jemand tatsächlich vom Glauben abgefallen sei. Daher ist die Zahl der Verurteilungen und der Hinrichtungen wegen Apostasie bisher verschwindend gering gewesen.

Andererseits gibt es in den vergangenen Jahrzehnten jedoch zwei Religionsgemeinschaften, die unter der Einführung der Scharia besonders zu leiden haben. Es ist einerseits die inzwischen nach Millionen zählende Gruppe der Bahai und andererseits die sogenannte Ahmadiyya-Bewegung im Islam. In beiden Fällen handelt es sich um Religionsgemeinschaften, die sich aus dem Islam entwickelt haben. Die Gründer dieser Religionen und ihre Anhänger verstoßen gegen das islamische Dogma, daß Muhammad das „Siegel der Propheten" sei. Rechtlich sehen sich Bahai wie Anhänger der Ahmadiyya vor folgendes Problem gestellt: Nach islamischer Vorstellung gibt es zwei Möglichkeiten, Muslim zu werden. Die erste ist die persönliche freie Entscheidung eines Individuums zu bekennen, daß es keinen Gott außer Gott gibt und daß Muhammad der Gesandte Gottes ist. Die zweite Art, Muslim zu werden, ist genealogischer Natur. Man wird Muslim, weil man von einem muslimischen Vater gezeugt worden ist.
Da eine Vielzahl von Bahai, vor allem im Nahen und Mittleren Osten, in der Kette ihrer Vorfahren einen männlichen Muslim aufweist, sind sie nach islamischer Auffassung zunächst einmal bei Geburt Muslime gewesen, die sich durch das Bekenntnis zum Bahai-Glauben vom Islam abgewendet haben. Besonders aus dem Iran, wo die Bahai-Religion entstanden ist und wo sie eine große Zahl von Anhänger hatte, wird seit der islamischen Revolution von 1979/80 immer wieder berichtet, daß Bahai als Apostaten beschuldigt worden und hingerichtet worden sind. Andere Bahai haben – wohl auf staatlichen Druck hin – ihrer Religion abgeschworen und sich dem Islam angeschlossen.

Um die Frage, ob die Anhänger der Ahmadiyya Muslime seien oder nicht, hat es in Pakistan immer wieder Auseinandersetzungen gegeben. In den 80er Jahren erklärten staatliche Institutionen – offenbar auf westlichen Druck –, daß die Anhänger der Ahmadiyya-Bewegung wie Juden oder Christen als geschützte Minderheit behandelt werden sollten. Dennoch kam es immer wieder zu Verfolgungen und Pogromen. Beide Gemeinschaften zeichnen sich übrigens einerseits durch eine große Aufgeschlossenheit gegenüber der Moderne aus und sind andererseits durch breit angelegte Missionierungsaktivitäten hervorgetreten.

Eine westliche Bewertung der Einführung oder Wiedereinführung der Scharia erweist sich als außerordentlich schwierig. Einerseits stimmt das islamische Recht in einigen wichtigen Bereichen nicht mit grundsätzlichen westlichen Rechtsnormen wie der Erklärung der allgemeinen Menschenrechte überein. Die historischen politischen Entwicklungen haben es mit sich gebracht, daß diese Rechtsnormen einen universellen Charakter erhalten haben. Übersehen wird bei Forderungen nach einer Allgemeinverbindlichkeit des Katalogs der Menschenrechte auch für die islamische Welt allerdings häufig, daß die Menschenrechte in der politischen Praxis auch im Westen ignoriert und instrumentalisiert werden. Dadurch verlieren sie natürlich an Glaubwürdigkeit, auch und vor allem in der islamischen Welt.

Andererseits herrscht in vielen, häufig autoritär geführten Staaten der islamischen Welt ein hohen Maß an Rechtsunsicherheit und Willkür. Die Einführung eines allgemein akzeptierten Rechtssystems wie der Scharia könnte hier für den Einzelnen zumindest ein gewisses Maß an Rechtssicherheit herstellen, so daß nach und nach ein Bewußtsein von den Rechten des Individuums gegenüber staatlichen Autoritäten entstehen könnte. Bis dahin ist es aber sicherlich noch ein weiter Weg. *Peter Heine*

Ungewohnte Töne

Griechenlands Orthodoxie und ihr neuer Erzbischof

Seit dem Frühjahr 1998 steht Erzbischof Christodoulos an der Spitze der orthodoxen „Kirche von Griechenland", der die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung angehört und die mit dem Staat eng verbunden ist. Der neue Erzbischof macht inzwischen durch unkonventionelle Äußerungen zur gesellschaftlichen und politischen Rolle der Kirche von sich reden.

Wo der Erzbischof zelebriert, eilen die Gläubigen zu den Gottesdiensten. Und wo er predigt, sind die Kirchen bis auf den letzten Platz gefüllt. Auch die Medien spielen immer mit. Für sie ist der neue Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, *Christodoulos*, immer ein bedeutendes Thema, weil er durch die Ausstrahlung seiner Persönlichkeit den Menschen Begeisterung und Hoffnung vermittelt. Nicht nur als Theologe, der viel über die Dogmen, den Katechismus und die Morallehre der Kirche predigt, sondern auch als Seelsorger und Therapeut, bei dem die Leute ihre Ängste und seelischen Nöte loswerden sollen. Mehr noch: Er findet bei den Menschen größere Aufmerksamkeit als die Politiker, von denen die Griechen nicht viel wissen wollen.

Erzbischof Christodoulos wurde 1939 im nordgriechischen Xanthi nahe der türkischen Grenze geboren und absolvierte vor Theologiestudium und Priesterweihe eine juristische Ausbildung an der Athener Universität. Er wirkte als Sekretär der Bischofssynode, bevor er 1974 zum Metropoliten von Dimitrias ernannt wurde. Schon damals machte er durch intensive Bemühungen um die kirchliche Jugendarbeit und um die Diakonie von sich reden. Seine Hirtenbriefe kreisten immer um aktuelle Themen. Nach dem Tod von Erzbischof Seraphim wurde er im Frühjahr 1998 zu dessen Nachfolger als Erzbischof von Athen und Oberhaupt der „Kirche von Griechenland" gewählt.

Heute zeigt das griechische Fernsehen fast jeden Tag Bilder, wie der Erzbischof von Athen über den Sinn des Lebens in Christus philosophiert oder in einer Pfarrkirche mit Blumen und Beifall empfangen wird. Und obwohl Christodoulos die Chancen der Medien nicht bewußt nutzen will, hat ihn das Fernsehen in kurzer Zeit populär gemacht, was die Politiker des Landes nicht gern sehen. Eine Meinungsumfrage erklärte neulich den neuen Erzbischof zu einer der populärsten Figuren Griechenlands.

Eine ungewohnt moderne religiöse Sprache

Anzumerken ist außerdem, daß der griechische Erzbischof vor allem das Interesse der *Jugend* findet, obwohl dabei zwei Welten frontal aufeinander stoßen: „Die Kirche ist Licht auf unserem Lebensweg", verkünden die Priester. „Die Kirche steht uns viel zu fern", behauptet die Jugend. Unterschiedlicher können die Beteiligten in dieser Auseinandersetzung

nicht sein: Auf der einen Seite das Oberhaupt einer Kirche, die sich fast nur mit „Göttlichen Liturgien" und theologischen Problemen beschäftigt, aber gleichzeitig mächtig und reich ist; auf der anderen Seite junge Menschen, die vielfach arbeitslos und hoffnungslos sind und die Befreiung von ihren Ängsten und Hilfe in ihren Nöten suchen.

Weil aber der neue Erzbischof die Jugend nicht mit Schuldgefühlen, Höllendrohungen, starren Geboten und Verboten überfordern, sondern sie für die Kirche werben will, gebraucht er ein für diesen Zweck besonders geeignetes Instrument: Eine ungewohnt moderne religiöse Sprache. So appelliert Christodoulos an die Jugend: „Kommen Sie in die Kirche, Sie werden dort einen völlig anderen Lebensstil kennenlernen. Wir haben für Sie immer Zeit, Sie sind für uns eine Bereicherung, ein frischer Wind." Ein besonderer Anziehungspunkt ist das Projekt „Café", das der Erzbischof von Athen für die Jugend einrichten will. Es handelt sich um einen Raum im Zentrum von Athen, wo Jugendlichen ganztägig vielseitige Möglichkeiten der Information und Freizeitgestaltung angeboten werden.

In seinem Einsatz für die Jugend besuchte der Erzbischof vor kurzem in einem Krankenhaus junge Aidskranke, die keine Lebenschance mehr haben. In einem Schreiben an die orthodoxen Christen hat sich Christodoulos ausdrücklich mit der Aids-Problematik befaßt. Einen eigenen Abschnitt widmet er dem Schutz vor dieser Krankheit: „Das Kondom scheint das Schutzmittel gegen Aids. Ich denke, das führt zu einem toten Punkt: Aids mit Kondomen zu bekämpfen ist wie Lungenkrebs mit Zigarettenfiltern ... Es wäre besser, wir lehrten unsere Kinder die veranwortliche und christliche Lebensweise ... Wir schlagen nicht die Abschaffung des Kondoms vor ... Die beste Art des Schutzes sind Enthaltsamkeit und Sexualität nur in der Ehe ... Das Kondom muß als letzte und äußerste Art des Schutzes betrachtet werden, da es diesen nicht absolut gewährleisten kann ... Der beste Weg zur Vermeidung, sich Aids durch Sex zuzuziehen, ist eine monogame Beziehung mit einem treuen, gesunden Partner."

Der neue Erzbischof von Griechenland scheint auch gewillt, das Gespräch zwischen der Orthodoxie und den anderen Kirchen und Religionen des Landes zu fördern. So besuchte Christodoulos z. B. unlängst das katholische Leondio-Lyzeum in Athen. Die in einer extremen Minderheitensituation lebende römisch-katholische Kirche Griechenlands mißt dieser Geste große Bedeutung bei. Und als der Erzbischof vor etwa einem Monat in seinen Geburtsort Xanthi an der Grenze zur Türkei kam, ging er auch zu dem dortigen Muezzin und appellierte an die Christen der Stadt wie an die Muslime, sich gemeinsam als Friedensstifter zu engagieren. Nie zuvor hat ein Erzbischof in Griechenland den Kontakt zu einem Muezzin gesucht oder versucht, das Mißtrauen zwischen den orthodoxen Christen und den Muslimen durch solche Gesten zu überwinden.

Vom neuen Erzbischof ist auch zu erwarten, daß er den antiökumenischen Kurs seines hochbetagt verstorbenen Vor-

Christ in der Gegenwart

Ein Jubiläum wird zum Ausblick



384 Seiten, Paperback,
DM 39,80 /öS 291,– /SFr 38.–
ISBN 3-451-26679-2

Bereits in 3. Auflage!

- Wie geht es weiter mit dem Christentum im anbrechenden Jahrtausend?
- Welche Zukunft hat der Glaube in der zunehmend säkularen Kultur?
- Welche Aufgaben in Kirche und Gesellschaft stehen an?
- Was wird uns heilig sein?
- Was gibt uns Hoffnung?

Namhafte Autorinnen und Autoren, darunter zahlreiche Persönlichkeiten des öffentlichen und kulturellen Lebens, geben Auskunft darüber, was ihren eigenen Glauben anregt und herausfordert. Sie entwickeln Perspektiven des Christseins über das Jahr 2000 hinaus.

Ein lebendiges und „vorausschauendes" Lesebuch, herausgegeben von Johannes Röser, Chefredakteur des *„Christ in der Gegenwart"*, aus Anlaß des 50jährigen Bestehens dieser Zeitschrift.

Erhältlich in jeder Buchhandlung, oder bei:
D+A: Freiburger BuchVersand
Habsburgerstraße 116 - 79104 Freiburg
CH: Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1

HERDER

gängers beendet. Nach jahrelang gespannten Beziehungen der griechisch-orthodoxen Kirche unter Erzbischof Seraphim zum Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel erneuerte Christodoulos die Treue zur orthodoxen Mutterkirche und besuchte kurz nach seiner Wahl in Konstantinopel den Patriarchen Bartholomaios I. Christodoulos kündigte auch an, daß die griechisch-orthodoxe Kirche engere Kontakte zur Europäischen Union knüpfen möchte und sogar durch ein eigenes Büro in Brüssel vertreten sein will.

Für aktivere kirchliche Präsenz in der Gesellschaft

Jetzt will das Oberhaupt der griechischen Kirche weitere, entscheidende Schritte auch im sozialen Bereich unternehmen, um die Kirche in der Gesellschaft stärker präsent zu machen. Dabei schreckt der neue Erzbischof vor klaren Worten zu aktuellen Themen nicht zurück: Bei einem Besuch in einer Athener Pfarrkirche hat Christodoulos neulich scharfe Kritik an den Medien geübt, weil in ihren Programmen die Qualität hintenangestellt werde und nur die Quantität regiere. In ähnlicher Schärfe warf Christodoulos den Medizinern vor, ein Großteil der Ärzte verdiene bei der Patientenversorgung „das große Geld". Viele Ärzte verständen ihren Beruf nicht als Hilfeleistung für die Mitmenschen, sondern als eine „Maschine, um Geld zu sammeln".
In seiner ersten Botschaft an die Gläubigen unterstrich der Erzbischof, daß sich die orthodoxe Kirche den konkreten Problemen der Menschen öffnen müsse. Einen Vorgeschmack auf den von ihm gewünschten sozialen Einsatz der griechischen Kirche gab seine Ankündigung, daß die Kirche ein Krankenhaus einrichten wird, das eine herausragende Rolle bei der Entwicklung des griechischen Gesundheitswesens spielen soll. Das Krankenhaus soll den Patienten nicht nur medizinische, psychologische und soziale Hilfe anbieten, sondern auch spirituelle Begleitung: im christlichen Geist als einen Weg, der in die Tiefe führt und helfen kann, das Leben mit Gott zu gestalten.
Aber auch für die sozialen Probleme von Kindern, alten Leuten, alleinerziehenden Müttern und Drogenabhängigen, Schulabbrechern und Wohnungslosen will der neue Erzbischof seine Kirche sensibilisieren. Christodoulos äußerte programmatisch: „Wer den Anforderungen der Zeit nicht gewachsen ist, bleibt am Rand." Deshalb will er versuchen, die griechisch-orthodoxe Kirche in eine neue Epoche ihrer Entwicklung zu führen. Für seinen Einsatz erhofft er sich den Zuspruch aller Griechen, die mit ihren Politikern unzufrieden sind. „Wenn Sie nichts unternehmen, dann unternehmen wir etwas", warnte Christodoulos die Politiker.

Aber will der neue Erzbischof sein Glück auch im Bereich der Politik machen? Manche sehen das so: Christodoulos wolle das politische Geschäft nicht nur den Politikern überlassen; er strebe die Rolle eines Ethnarchen an, wie sie sein Amtsbruder Makarios seinerzeit als Staatsoberhaupt auf Zypern innehatte. Jedenfalls erklärte der Erzbischof: „Den Anspruch auf eine führende Rolle in Politik und Gesellschaft leitet die griechisch-orthodoxe Kirche aus der Geschichte ab. Das orthodoxe Bekenntnis ist untrennbar mit der nationalen Identität der Griechen verknüpft." Sicher ist, daß der im Kirchenrecht promovierte Erzbischof viel energischer als seine Vorgänger in Gesellschaft und Politik hineinwirken möchte.
Justizminister *Evangelos Giannopoulos* hielt dagegen: „Wenn Christodoulos politische Ambitionen hat, soll er sein Priestergewand ausziehen und sich zur Wahl stellen." „Ich habe noch nicht angefangen zu reden", antwortete der Erzbischof, der es als „heilige Pflicht" versteht, seine Ansichten zu äußern. Die Regierung kann den Erzbischof nicht zum Schweigen bringen, obwohl seine ungewohnten Töne dem sozialistischen Ministerpräsidenten *Kostas Simitis* Probleme bereiten. Außenminister *Theodoros Pangalos* äußerte demgegenüber: „Warum soll der Erzbischof schweigen? Lassen Sie ihn seine Ideen verbreiten und seine Thesen aufwerfen."

Solche Auseinandersetzungen über die öffentliche Rolle der Kirche sind nicht neu. Schon Ende der siebziger Jahre sträubte sich der orthodoxe Klerus gegen den Beitritt Griechenlands zur damaligen EG. Hauptargument: Im Westen gebe es einen Glaubensschwund, in Europa sei die Liebe zu Gott erkaltet. Dieses distanzierte, ja fast mißtrauische Verhältnis des griechischen Klerus zu Europa erklärt sich vor dem geschichtlichen Hintergrund, daß die Kirche von Griechenland unter der fast 400 Jahre dauernden Türkenherrschaft von den Entwicklungen im Westen Europas völlig isoliert war. Eine skeptische Haltung nimmt der griechische Klerus traditionsgemäß auch gegenüber den anderen christlichen Kirchen Europas und ganz besonders gegenüber dem Vatikan ein, der im Denken und Fühlen vieler orthodoxen Griechen auf tiefes Mißtrauen stößt.

Reibungsflächen zwischen Staat und Kirche

Die orthodoxe Kirche Griechenlands ist bis heute *Staatskirche*, mit dem Staat in vielfältiger Weise verflochten und von ihm abhängig, gleichzeitig aber auch institutionell einflußreich. So wird der orthodoxe Klerus vom Staat besoldet, der Staatspräsident muß seine Zustimmung zu den Bischofswahlen geben, die durch die Bischofssynode erfolgen, und jede Pfarrei muß einen gewissen Teil ihrer freien Einkünfte (Kerzen, Geld, Spenden, Kollekten) an den Staat abführen. Gleichzeitig gibt es zwischen Kirche und Staat aber auch beträchtliche *Reibungsflächen*. Die Politiker interessieren sich wenig für die Angelegenheiten der Kirche, die sie oft nur als museale Institution ansehen, auch wenn sie das wegen der Wähler nicht offen zugeben.
Zwar gibt es keine öffentliche Polemik, doch besteht keine gegenseitige Sympathie zwischen Politikern und Hierarchen. Das zeigt sich an manchen Veränderungen der letzten Jahre. Beispielsweise ist der alte Brauch verschwunden, daß das Staatsoberhaupt am „Sonntag der Orthodoxie" (erster Fa-

stensonntag) in der Kathedrale von Athen das Glaubensbekenntnis vorsprach und nach dem Gottesdienst die Mitglieder der Bischofssynode zum Essen einlud.

Etwas von dieser unterschwelligen Spannung zwischen der Hierarchie und den Politikern zeigte sich schon bei der Parlamentseröffnung im Herbst 1979, als der damalige Erzbischof Seraphim nach der üblichen kirchlichen Segnung bei der Sitzung zu den Abgeordneten sagte, sie sollten jetzt nicht vergessen, „die Kirche zu schlagen". Offene Konflikte werden von Kirche wie Staat vermieden, doch gibt es Reibungspunkte, so z. B. im Fall der vor einigen Jahren eingeführten zivilen Eheschließung und Ehescheidung, besonders für Ehepartner, die seit Jahren getrennt leben und oft neue Beziehungen eingegangen sind. Indessen nehmen die Ehescheidungen auch unter den Gläubigen immer mehr zu, auch die Ehescheidung für Priester wird heute nicht mehr wie früher als Skandal betrachtet. In der heiklen Frage des Gesetzes zum Schwangerschaftsabbruch – auch dieser wird immer häufiger praktiziert – enthält sich die Kirche öffentlicher Stellungnahmen, versucht jedoch im Rahmen der Pastoral das Gewissen der Gläubigen zu schärfen.

Doch langsam gewinnt in Griechenland die Überzeugung Raum, daß ein modernes Verständnis von Staat eine so enge Verbindung zwischen Kirche und Staat nicht mehr zuläßt. Auch nach ihrem Selbstverständnis muß die Kirche auf den Staat als „verlängerten Arm" verzichten. Es gibt auch einige Bischöfe und Theologieprofessoren, die eine Trennung von Kirche und Staat in Griechenland befürworten. Allerdings weiß noch niemand, wie eine neue rechtliche Regelung des Staats-Kirche-Verhältnisses aussehen soll. Durch die enge Verbindung des griechischen Volkes und seiner Traditionen mit der Kirche werden sich dabei in jedem Fall sehr schwierige Probleme ergeben. So ist die Zukunft der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Griechenland noch nicht voraussehbar, doch viele meinen, daß der früher oft sogenannte „Gott Griechenlands" diese Trennung nicht behindern wird.

Vorerst muß sich Erzbischof Christodoulos mit anderen dringenden Fragen befassen. Lösungen sind schwierig zu finden, weil die Spannungen zwischen den konservativen bzw. restaurativen und den fortschrittlichen Kräften in der Hierarchie keine einheitliche Linie zur Bewältigung der vielen Herausforderungen für die griechische Kirche zulassen. Manchmal scheint Hilflosigkeit den Weitblick zu lähmen und Initiativen zu verhindern, ängstlich werden Fragen an die Tradition abgewehrt, Kritik ist verpönt. Statt den gesellschaftlichen Entwicklungen insgesamt nachzuspüren, bleibt man leicht an einzelnen Symptomen haften.
Bei all den vielen Problemen in der Kirche, die überall diskutiert werden, verlangen die Gläubigen eine *größere Offenheit des kirchlichen Lebens*. Sie beklagen den Mangel an offener Information über kirchliche Ereignisse und die Unterdrückung kritischer Äußerungen. Auf der anderen Seite gibt die Tagespresse der Kritik sehr viel Raum und öffnet auch negativen Geschehnissen im kirchlichen Leben, bis hin zu persönlichen Affären von Amtsträgern, breit ihre Spalten. Jetzt scheint aber durchsetzbar, was bislang nur gefordert wurde: Erzbischof Christodoulos will die Kirche von Hellas, die im Laufe der letzten 25 Jahren wie in Koma und Lethargie lebte und von der Zeitenwende von 1989 weitgehend unberührt war, wieder aktiver und lebendiger machen.
Wird er es schaffen? Christodoulos zeigte sich schon von Beginn an dazu bereit, alles zu tun für ein „Aggiornamento", also eine innere Erneuerung der griechisch-orthodoxen Kirche, damit sie ihre Sendung in der heutigen Welt und am modernen Menschen erfüllen kann. Immer wieder hat er sich zu dem Grundsatz bekannt: „Wo ein Wille ist, ist auch ein Weg." Aber mit gutem Willen allein kann man nicht viel erreichen. So muß Erzbischof Christodoulos in nächster Zeit mutige Schritte unternehmen, um die Probleme seiner Kirche wirklich in den Griff zu bekommen. Dieses missionarische Engagement des neuen Erzbischofs von Athen wird von fast allen orthodoxen Griechen geschätzt.

Anastasios Michalas

Kurzinformationen

Stellungnahme der Glaubenskongregation zum Papstamt

In Zusammenhang mit der Veröffentlichung der Akten eines 1996 abgehaltenen Symposiums zum Thema „Der Primat des Nachfolgers Petri" hat die Glaubenskongregation Überlegungen zu Wesen und Gestaltungsmöglichkeiten des Petrusamtes vorgelegt (vgl. Osservatore Romano, 31.10.98). Sie bezieht sich dabei vor allem auf die Ökumeneenzyklika „Ut unum sint" von 1995, mit der Johannes Paul II. zu einem Dialog über sein Amt eingeladen hat. Die Glaubenskongregation betont, daß das Petrusamt nicht von außen in die Ortskirchen eingreife, sondern „dem Herzen jeder Ortskirche eingeschrieben" sei. Der päpstliche Primat sei weder ein Amt der Koordination noch ein Präsidentenamt, er lasse sich auch nicht auf einen „Ehrenprimat" reduzieren und sei auch keine Monarchie im politischen Sinn. Es wird stark auf die Einbindung des Primats in die Gesamtkirche abgehoben; als grundlegende Voraussetzungen für eine angemessene Ausübung des Primats nennt die Glaubenskongregation die Einheit des Episkopats und den bischöflichen Charakter des

Primats. Der Text verweist auf die besondere Lehr- und Leitungsvollmacht des Papstes, fügt aber auch hinzu, das bedeute nicht, daß dieser über absolute Macht verfüge. Die Glaubenskongregation unterscheidet das „unveränderliche Wesen" des päpstlichen Primats von den geschichtlich wandelbaren, den jeweiligen Umständen angepaßten Formen, in denen dieser Dienst konkret ausgeübt wird. Die Tatsache, daß eine bestimmte Aufgabe in einer bestimmten Epoche vom Papst ausgeübt wurde, bedeute nicht, daß diese Aufgabe immer dem römischen Pontifex vorbehalten sein müsse; aber auch die Tatsache, daß eine bestimmte Funktion früher nicht dem Papst zukam, berechtige nicht zu dem Schluß, daß sie ihm in Zukunft nicht zukommen könne. Der Text warnt vor einem Rückfall in „von der Kirche einmal verworfene Teilwahrheiten und Einseitigkeiten" und nennt Febronianismus, Gallikanismus, Ultramontanismus und Konziliarismus als Beispiele. Im Blick auf die Ökumene heißt es, die volle Gemeinschaft der Jünger Christi erfordere die gemeinsame Anerkennung eines universalen kirchlichen Amtes: „Die katholische Kirche bekennt, daß dieses Amt der primatiale Dienst des römischen Papstes, des Nachfolgers Petri, ist".

Bayerisches Abtreibungsrecht scheitert vor dem Bundesverfassungsgericht

Die bayerischen Sonderregelungen zum Abtreibungsrecht dürfen nicht Gesetz bleiben. Ende Oktober hat das Bundesverfassungsgericht einer Verfassungsbeschwerde von fünf Ärzten weitgehend stattgegeben. In Bayern galt die Regelung, daß Ärzte höchstens 25 Prozent ihrer Einnahmen aus Abtreibungen beziehen dürfen und jede Frau auch gegenüber dem Arzt Gründe für ihren Schritt nennen muß. Die Richter begründeten ihre – nur in einem Punkt einstimmig getroffene – Entscheidung unter anderem damit, daß das Land Bayern nicht die Gesetzgebungskompetenz habe, die Berufsfreiheit der Ärzte einzuschränken. Nach der Auffassung des Verfassungsgerichts habe das Parlament mit seinem im August 1995 verabschiedeten Gesetz das Problem der Schwangerschaftsabbrüche „umfassend und abschließend" geregelt, so daß Landesregierungen keinen Spielraum für ergänzende Regelungen hätten, sondern lediglich einen Normenkontrollantrag stellen könnten. Eine Übergangsregelung vorausgesetzt, sei jedoch die Vorschrift des bayerischen Ergänzungsgesetzes legitim, daß der Schwangerschaftsabbruch nur von Frauenärzten ausgeführt werden darf. Politiker von SPD und Bündnisgrünen begrüßten das Urteil, enttäuscht zeigten sich hingegen Vertreter der Unionsparteien, und die Kirchen. Die bayerische Sozialministerin *Barbara Stamm* (CSU) nannte die Entscheidung eine „Niederlage für den Schutz des ungeborenen Lebens". Kritik übte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken an der Annahme der Richter, daß ein Arzt, der seine ganze Existenz auf Abtreibungen aufbaue, ergebnisoffen beraten könne. *Walter Kasper*, Bischof von Rottenburg-Stuttgart, beklagte das Karlsruher Urteil als „Ärgernis" und „Zeichen eines tiefen Werteverfalls". Die Entscheidung werde den Verbleib der katholischen Kirche im staatlichen System der Schwangerenkonfliktberatung erschweren. Die von der katholischen Bischofskonferenz beauftragte Arbeitsgruppe, die einen Vorschlag unterbreiten soll, wie die katholische Kirche sich weiter an der gesetzlich geforderten Beratung beteiligen kann, ohne einen Beratungsschein ausstellen zu müssen, hat sich indes Anfang November zum vorletzten Mal getroffen.

Expertengruppe der Bischofskonferenz fordert Integration der Arbeitslosen

Knapp zwei Jahre nach dem gemeinsam mit der evangelischen Kirche veröffentlichten Papier zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland hat sich die Deutsche Bischofskonferenz erneut in der aktuellen beschäftigungspolitische Diskussion zu Wort gemeldet. Ende Oktober legte eine von ihr beauftragte Expertengruppe ein „Mehr Beteiligungsgerechtigkeit" betiteltes Memorandum vor: Ein an alle staatlichen und gesellschaftlichen Akteure gerichteter eindringlicher Appell zu umfassenden Reformen „in allen Bestandteilen unseres Ordnungsmodells der Sozialen Marktwirtschaft", eine auf zwölf Seiten komprimierte Fülle an arbeitsmarkt-, steuer-, sozial-, familien- und bildungspolitischen Aspekten und Vorschlägen. Mehr noch als im Wirtschafts- und Sozialwort konzentrieren sich die Experten auf die Stärkung von Eigenverantwortung und Eigeninitiative in all diesen Bereichen, auf ein neues Gleichgewicht zwischen Markt und Staat, auf die Rahmenbedingungen für eine Investitionen und Innovationen freisetzende wirtschaftliche Dynamik. Besonderes Augenmerk richtet das Memorandum auch auf die Mobilisierung von „Unternehmergeist" und die Perspektive unternehmerischen Handelns überhaupt. „In der sozialen Marktwirtschaft schaffen in erster Linie Unternehmer Arbeitsplätze." Der Staat müsse dies durch eine auf Innovation und Risikofähigkeit abzielende Politik flankieren, um Wertschöpfung rentabel zu machen und damit im Land zu halten. Bezugspunkt aller Reformvorschläge „zur Erweiterung der Beschäftigung, der Integration von Arbeitslosen und der Sicherung von Zukunft" ist dabei der Begriff der „Beteiligungsgerechtigkeit", den die Experten im Sinne einer „Zuspitzung" der im gemeinsamen Wort breit entfalteten sozialen Gerechtigkeit verstanden wissen wollen. Die Vorschläge zur Vergrößerung der Teilhabechancen auf dem Arbeitsmarkt sind in dem Memorandum in neun wirtschafts- und sozialpolitische „Gebote" gegliedert. So fordern die Experten: eine Dezentralisierung und Regionalisierung der Arbeitsmarktpolitik, die Flexibilisierung des Arbeitsmarktes und eine weitere Differenzierung der Lohnstruktur; eine

wirksame Steuerreform mit niedrigeren Steuersätzen für alle und einer deutlich breiteren Bemessungsgrenze; eine Reform der sozialen Sicherungssysteme, die sich auf deren ursprünglichen Zweck konzentriert, die Absicherung nämlich nur der elementaren und gravierenden Risiken. Der Staat müsse sich auf wohldefinierte Kernaufgaben beschränken. Unter der Perspektive der Beteiligungsgerechtigkeit fordern die Experten auch die Förderung einer breiteren Vermögensbeteiligung durch vermögens- und steuerpolitische Anreize. Das Leitmotiv der Beteiligungsgerechtigkeit habe aber ebenso eine *intergenerationelle* Dimension – zur Verpflichtung der gegenwärtig verantwortlichen Generation gehöre es demnach auch, die Neuverschuldung der öffentlichen Haushalte nachhaltig zu reduzieren und Schulden abzubauen – wie auch eine *globale.*

Internationales wissenschaftliches Symposium über „Theologie als öffentliche Aufgabe"

Die öffentliche Bedeutung der Theologie, und damit auch ihr Ort an der Universität, wird von verschiedenen Seiten, selbst von kirchlicher Seite in Frage gestellt. Um Verunsicherungen um die Universitäre Hochschule Luzern zu begegnen, sollte ein von ihrer Theologischen Fakultät vom 23. bis 25. Oktober veranstaltetes Symposium verdeutlichen, daß und warum Theologie eine öffentliche Aufgabe ist und weshalb die Gesellschaft wie die Kirchen auf eine wissenschaftliche, universitäre Theologie, die sich als öffentliche Theologie versteht, nicht verzichten können. Von den Lehrstühlen für Fundamentaltheologie (*Edmund Arens*) und Dogmatik (*Helmut Hoping*) veranstaltet, führte das Symposium vor allem katholische und evangelische Systematiker aus dem deutschen, niederländischen, skandinavischen, französischen und amerikanischen Sprachraum zusammen. In den Referaten wurde Öffentlichkeit praktisch durchwegs, ausdrücklich oder unausgesprochen, im Sinne von *Jürgen Habermas* als eine Sphäre öffentlicher ungezwungener Meinungs- und Willensbildung verstanden. Im „Spiegelmodell" bzw. im Bereich des medialen Öffentlichkeitssystems ergibt sich für Theologie und Kirche die Möglichkeit, gegebenenfalls die Notwendigkeit, „unterbrechende" Gegenöffentlichkeit zu schaffen; hier verortete *Hedwig Meyer-Wilmes* die feministische Theologie. Im Diskursmodell von Öffentlichkeit sollen Religion und Theologie dafür sorgen, „daß Wertfragen, Wahrheitsfragen und Themen kultureller Bindung nicht aus dem zivilgesellschaftlichen, öffentlichen Diskurs herausgedrängt werden" (*Karl Gabriel*). An der Universität ist Wissenschaft öffentlich, und deshalb hat sie hier auf die Relevanz von Wahrheit hinzuweisen, ihre Lebensdienlichkeit aufzuweisen und damit ständig die kritische Frage nach den Grenzen des Wissens zu stellen. Deshalb gehören für *Ingolf Ulrich Dalferth* (Tübingen) Philosophie und Theologie an die Universität. Christliche Theologie muß nicht an der Universität stattfinden, aber es gibt gute Gründe für sie, daß sie das tut, und auch die Gesellschaft müßte daran interessiert sein, daß die Reflexion des christlichen Glaubens an der Universität geschieht. Die Unverzichtbarkeit der wissenschaftlichen Theologie für die Kirche begründete der Basler Bischof *Kurt Koch* als Großkanzler der Theologischen Fakultät Luzern mit ihrer Verantwortung in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung im Raum der Universität. Diese müsse sie wahrnehmen nicht nur, weil sie Menschen für eine kirchliche Sendung in unserer wissenschaftlich geprägten Lebenswelt vorzubereiten hat, sondern weil sie auf Universalität und zur argumentativen Rechenschaft über die Wahrheit des christlichen Glaubens in der Öffentlichkeit verpflichtet ist.

Bücher

MARTIN KARRER, Jesus Christus im Neuen Testament. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. 380 S. 68 – DM.

In der verdienstvollen Reihe der „Grundrisse zum Neuen Testament" hat der Wuppertaler Exeget Martin Karrer diesen Band über das neutestamentliche Zeugnis von Jesus Christus vorgelegt. Gegliedert ist die materialreiche Darstellung in die drei Themenkreise „Auferweckung Jesu, des Retters", „Tod und Leiden Christi, des Gesalbten" und „Der Sohn und sein irdisches Wirken". Karrer setzt also nicht bei einer Rekonstruktion des irdischen Jesus an, um von dort aus die verschiedenen Deutungsstränge der nachösterlichen Gemeinden in den Blick zu nehmen, sondern beim Ursprung der neutestamentlichen Überlieferung: „Auferstehung und Tod werden vor den Erzählungen über Jesu Wirken und noch länger vor den Geburtsgeschichten verschriftet" (S. 23). In Verbindung mit den drei Schwerpunkten Auferweckung, Tod und irdisches Wirken Jesu behandelt Karrer auch grundlegende christologische „Titel". In jedem Teil seines Grundrisses läßt der Autor die ganze Bandbreite und Abfolge neutestamentlicher Zeugnisse Revue passieren; die nie einfach auf einen Nenner zu bringende Vielfalt von Deutungen etwa des Todes Jesu ist ihm ein entscheidendes Anliegen. Gleichzeitig macht Karrer aber auch immer wieder auf die Offenheit des Neuen Testaments im Blick auf die spätere christologische Lehrentwicklung aufmerksam. So kommt er zu der Kurzformel: „Die Spuren des Neuen Testaments zur altkirchlichen Theologie sind nicht so schmal wie manchmal ange-

nommen ... Gleichzeitig sorgen die Differenzen im Neuen Testament für Unruhe und hegen das skeptische Bewußtsein gegen jedes Globalkonzept" (S. 326). Der Autor zieht die Linien auch bis in die gegenwärtige Glaubenssituation aus und wirft knappe Blicke auf die Wirkungsgeschichte neutestamentlicher Aussagen, beides gelegentlich etwas ungeschützt-holzschnittartig. Insgesamt findet die Darstellung aber eine gute Verbindung zwischen historischer Distanz, die das uns Fremde im biblischen Zeugnis von Jesus Christus als solches stehen läßt, und den Bemühungen um eine heutige Erschließung dieses überlieferten Reichtums. Hier wird in einem guten Sinn theologische Exegese getrieben. *U. R.*

MARTIN THOMÉ (Hg.), Theorie Kirchenmanagement. Potentiale des Wandels. Analysen – Positionen – Ideen. Lemmens Verlags- und Mediengesellschaft, Bonn 1998. 231 S. 29,– DM.

Ungewohnte Fragen führen oft zu ungewöhnlich interessanten und perspektivenreichen Werken. Das gilt für den hier vorliegenden Sammelband. Beiträge aus soziologischer, theologischer und kommunikationswissenschaftlicher Sicht stehen hier neben griffigen Zustandsbeschreibungen und innovativen Anregungen für den komplexen Bereich eines Managements in Sachen Kirche und Religion. Leitmotivisch bleibt dabei die Frage: „Wie kann Kirche als teilhabefähiger, immaterieller Sinnbereich heute plausibel gemacht und sinnvoll kommuniziert werden; welche Strukturen sind für diese Leistung notwendig, und aus welchen Ressourcen kann Kirche bei dieser Aufgabe schöpfen?" (7). Bereits der einleitende Beitrag des Herausgebers zeigt, daß durch solches Fragen der „Gegenentwurf" (15) des Christlichen keineswegs verdunkelt werden muß. Vielmehr geht es um die kommunikative Kraft und Plausibilität der Glaubenssubstanz im öffentlich-gesellschaftlichen Bereich. Faszinierend bleibt dabei die vorgeschlagene Perspektive, Kirchenmanagement zu beschreiben „gerade nicht als eine Methode, einen Weg, die Heilheit, Ganzheit, Leistungsfähigkeit und Anpassungsfähigkeit einer Organisation zu sichern, die ihrem Wesen nach unganz, brüchig und offenständig ist, sondern als Art und Weise, aus dieser immanenten Brüchigkeit heraus und in ihr die Hoffnung der pilgernden Kirche zum Ausdruck zu bringen, die ihre Vollendung nicht in der ewigen Sicherung ihrer Faktizität sieht, sondern auf die Zukunft eines angebrochenen Gottesreiches setzt" (22). Die „Theologischen Grundfragen" behandelt der erste Teil, wobei u. a. die „Sprachlosigkeit vieler Menschen in bezug auf den Glauben und die Kirche, wie auch der Kirche auf diese Menschen hin" (34) ein Hauptproblem darstellt. Weitere Beiträge beschreiben die Situation der Kirche auf dem neuen Markt religiöser Sinnanbieter und bedenken die konkreten Möglichkeiten einer medialen Präsenz, einer neuen kommunikativen Kompetenz und einer organisatorischen Verbesserung kirchlicher Strukturen im Sinne eines klugen und effektiven Managements. Weniger die ebenfalls zu findenden konkreten Marketingstrategien und Anregungen als die eindringliche Darstellung der hier zu bedenkenden Aspekte und Problemkomplexe machen den besonderen Wert dieses Bandes aus. Ein lohnendes Thema wird hier ebenso spannend wie anspruchsvoll bedacht. Es bedarf weiteren Nachdenkens und vor allem praktischer Umsetzung in konkrete Kirchenstrukturen und einschlägige Aktivitäten. *A. S.*

DIETER THOMÄ. Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem. Verlag C. H. Beck, München 1998. 353 S. 68,– DM.

Seit mehr als fünfundzwanzig Jahren löst das Projekt einer „narrativen Theologie" gleichermaßen Begeisterung wie Skepsis aus. Auch philosophisch hat die Erzählung derzeit Hochkonjunktur. Die Aufforderung „Erzähle dich selbst" ist für den Philosophen *Dieter Thomä* jedoch erklärtermaßen Thema und nicht These. In seiner gut gegliederten Studie über die Bedeutung der Erzählung für das Leben arbeitet er sich an der „autobiographischen Triade" von der Person hinter dem Autor, dem Protagonisten der Erzählung und dem Erzähler als solchem ab, um die Frage zu beantworten, ob das narrative Paradigma hält, was es verspricht. Je nachdem welche der drei Instanzen in einem philosophischen Entwurf im Vordergrund stehe, liege entweder eine Philosophie der Selbstbestimmung, der Selbstfindung oder der Selbsterfindung vor, so der Ausgangspunkt der Überlegungen. Kritisch mustert Thomä die Kombinationsmöglichkeiten: Den Theoretikern der Selbstbestimmung, die – wie etwa *Kierkegaard* – eine Überlegenheit der Person gegenüber der Erzählung vertreten, wirft er vor, die inneren und äußeren Umstände zu vernachlässigen, ohne die sich niemand als frei und verantwortlich bezeichnen kann. Hier kommt es nach Thomä zu einer „Fiktion totalisierter Selbstverantwortung" (77), die verkennt, daß man sich im Leben erst als ein Selbst konstituieren muß. Gegen eine überzogene Bevorzugung des Protagonisten innerhalb der Theorie der Selbstfindung bei *Alaisdair MacIntyre* wendet er ein, daß die Frage „Wer bin ich?" die Frage „Wer will ich sein?" zu sehr dominiere: Der Lebensgeschichte könne man sich dann aber nicht mehr mit befreiender, sondern nur mit bindender Wirkung versichern. Die Philosophen der Selbsterfindung wie beispielsweise *Richard Rorty* schließlich stilisierten das Selbst zu einem reinen Produkt der Erzählung: Selbsterkenntnis wird zur Selbsterschaffung. Quintessenz der Aporetisierung dieser drei philosophischen Positionen und der Problematisierung des Begriffs der „Lebensgeschichte" ist die These von der Bedeutung der „Selbstliebe", die im Sinne der ethisch fundamentalen Selbstschätzung jedem sich erzählenden Ich vorausliegt – wie das Glück jenseits der Erzählung anzusiedeln ist. Thomä kommt der Verdienst zu, die Erzählung als ein Thema der Philosophie ernstgenommen zu haben, ohne ihre Bedeutung zu überschätzen. *S. O.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

FUNDER, ACHIM. Das kanonische Eherecht vor Herausforderungen durch den HIV-Virus. In: Theologie und Glaube Jg. 88 Heft 3 (1998) S. 254–365.

Die Immunschwäche AIDS stellt auch das Kirchenrecht vor Probleme: Sind HIV-Infizierte und deren Partner im rechtlichen Sinne „ehefähig"? Kann da eine gültige Ehe geschlossen werden, wo Rechte und Pflichten, wo die Fähigkeit und der Wille, im ehelichen Akt zusammenzukommen, unverhinderbar, in sich selbst und notwendigerweise eine substantielle, schwere und direkte Verletzung eines moralischen Gesetzes mit sich bringen? Funder listet mehrere Tatbestände einer „moralischen Unfähigkeit" auf, die einer Eheschließung im Wege stehen könnten: Etwa die moralische Unmöglichkeit, den gesunden Ehepartner durch den Eheakt dem Risiko der Ansteckung auszusetzen oder die Frage, ob ein infizierter Partner heiraten und gleichzeitig den Vollzug der Ehe verweigern kann; die Frage, ob es umgekehrt für den gesunden Partner erlaubt sein kann, die ehelichen Pflichten mit einem infizierten Partner zu vollziehen und sich dabei dem Risiko eines gravierenden Gesundheitsschaden auszusetzen. Nach einer ausführlichen Auseinandersetzung mit den im Zusammenhang mit AIDS vom Kirchenrecht methodisch erarbeiteten und kodifizierten Ehenichtigkeitsgründen kommt der Autor zu dem Ergebnis: Es sei nicht der richtige Weg, über HIV-Infizierte schlechthin das Verdikt eines Eheverbotes gem. can. 1077 zu verhängen. Beispielsweise sei zu berücksichtigen, daß eine Ehe auch dann sinnvoll sein kann, wenn sie – unter einvernehmlichem Verzicht, das Recht auf Nachkommenschaft zu verwirklichen – eine dauernde, auf das beiderseitige Wohl ausgerichtete Lebensgemeinschaft sein will.

HANIG, ROMAN. Die dämonische Hierarchie des Engelwerks. In: Münchener Theologische Zeitschrift Jg. 49 Heft 3 (1998) S. 241–271.

Das Engelwerk ist in den achtziger Jahren als ein Paradebeispiel für katholischen Fundamentalismus bekannt geworden. Auch wenn das öffentliche Interesse an den angeblichen Privatoffenbarungen von Gabriele Bitterlich (1896 bis 1978) abgenommen habe, so Roman Hanig, sei die theologische Auseinandersetzung weiterzuführen. Hanig untersucht die Dämonologie des 1961 fertiggestellten Handbuchs des Engelwerks auf ihre innere Stringenz. Der Anspruch des Handbuchs sei es, ein vollständiges, geschlossenes dämonologisches System zu erstellen: Neben der Hierarchie der Dämonen bietet es ein Namensverzeichnis und ein Suchregister, wer von ihnen für welche Wirkungen zuständig sei. Entgegen der auf den ersten Blick erstaunlichen Geschlossenheit weist Hanig jedoch detailliert Widersprüche nach und zieht als Fazit, daß diese Ungereimtheiten auf die Zusammenführung verschiedener Traditionen zurückzuführen sind, die nicht sorgfältig genug aufeinander abgestimmt wurden: Die vielen Namensvarianten ließen schließlich vermuten, „daß diese Quellen keiner diesbezüglich ‚hochstehenden' Literatur (etwa aus den Blütezeiten der Kabbala) entstammen, sondern eher den zweit- und drittklassigen magischen Kompilationen, wie sie die Neuzeit dutzendfach hervorgebracht hat". Im Anhang findet sich eine umfassende Rekonstruktion der dämonischen Hierarchie des Engelwerk-Handbuchs mit Namen und Zuständigkeiten.

Kultur und Gesellschaft

NÜCHTERN, MICHAEL. Der neue Markt um Tod und Trauer. In: Materialdienst der EZW Jhg. 61 Heft 11 (1998) S. 322–331.

Nüchtern, bis vor kurzem Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen und jetzt theologischer Referent in der Leitung der Badischen Landeskirche, wirft einige interessante Schlaglichter auf ein Gebiet, in dem das Monopol der christlichen Kirchen zunehmend Risse bekommt. Auf dem Hintergrund und als Konsequenz heutiger Unsicherheit im Umgang mit Trauer und Tod sieht er ein Bedürfnis nach bewußt gestalteten, „alternativen" Begräbnisfeiern. Für das andere Extrem steht die anonyme Bestattung, der „bewußte oder ökonomisch erzwungene Verzicht auf jegliche Gestaltung". Dem Bedürfnis nach äußerer Gestaltung des Begräbnisses entspreche ein Bedürfnis nach neuen Sinnvergewisserungen angesichts von Tod und Sterben. Nüchtern verweist dabei auf eine weit verbreitete esoterische Tod- und Sterbeliteratur, die einen harmonischen Übergang des unsterblichen Wesenskerns des Menschen in eine andere Welt propagiert und von weiteren geistigen Entwicklungsmöglichkeiten nach dem Tod überzeugt ist. Gegenüber esoterischen wie materalistisch-atheistischen Vorstellungen müsse möglichst klar das Unterscheidende der christlichen Auferstehungshoffnung herausgestellt werden. Für die Gestaltung kirchlicher Begräbnisfeiern empfiehlt Nüchtern Vertrauen auf die Schätze der eigenen Tradition und deren Rituale wie das sensible Eingehen auf die Bedürfnisse der Betroffenen.

SCHNABEL, REINHOLD. Soziale Sicherung. Ein Generationenkonflikt droht. In: Universitas Jg. 53 (Oktober 1998) S. 920–932.

Immer weniger Erwerbstätige werden in Zukunft immer mehr Rentner zu ernähren haben. Im Jahr 2040 wird den Prognosen zufolge etwa ein Arbeitnehmer eine Rente finanzieren müssen – und an dieser Bevölkerungsentwicklung kann sich in den nächsten vierzig Jahren auch nichts wesentliches mehr ändern, da die zukünftigen Rentner wie auch die Erwerbstätigen der nächsten Jahrzehnte weitgehend schon geboren sind. Der Volkswirtschaftler Schnabel zeigt auf, welche ernüchternden Konsequenzen es haben wird, wenn die Systeme sozialer Sicherung unverändert beibehalten werden: einen Beitragssatz zur gesetzlichen Rentenversicherung von um die 30 Prozent und für die Männer des Jahrgangs 1980 eine Rendite von schätzungsweise 0,2 Prozent. Aus diesem Szenario ergebe sich ein massives Problem der „generationalen Verteilungsgerechtigkeit". Es zeichne sich freilich nicht der klassische Konflikt zwischen „Jung und Alt" ab, sondern zwischen der „Baby-Boom-Generation" und den Generationen, die in den nächsten Jahren in das Erwerbsleben eintreten werden. Schnabel plädiert deshalb dafür, aufgrund der Schwächen des Umlageverfahrens verstärkt auf das Kapitaldeckungsverfahren zurückzugreifen, weil der internationale Kapitalmarkt die Renten von der – im Vergleich mit anderen Industrienationen – besonders ungünstigen innerdeutschen Demographie unabhängiger mache.

Notizen

Die Unwetterkatastrophe in Mittelamerika, die Tausenden das Leben kostete, die weltweite Welle der Hilfsbereitschaft und die Diskussion um die von den betroffenen Ländern geforderte Streichung ihrer Auslandsschulden haben auch den Blick auf gravierende politische und soziale Mißstände in den Ländern Mittelamerikas gelenkt: „Können wir uns es leicht machen, indem wir jedes menschliche Verschulden leugnen und auf die Natur als Übeltäter verweisen?“, so der Hauptgeschäftsführer des seit Jahrzehnten in Mittelamerika tätigen bischöflichen Hilfswerkes Misereor, Josef Sayer, in einem offenen Brief an die Präsidenten von El Salvador, Guatemala, Honduras und Nicaragua. Mit dem Wiederaufbau nach der Katastrophe müsse eine sozial gerechte und ökologisch angepaßte Entwicklung in Gang gesetzt werden. Die Abholzung der Wälder, die Verarmung der Landbevölkerung und die ungerechte Verteilung des Bodens seien mitschuldig am Ausmaß der Zerstörungen.

Zu einem ökumenischen Miteinander und zur Weiterarbeit „mit allen Kräften“ an der lutherisch-katholischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof Karl Lehmann, in einem ökumenischen Gottesdienst zum Auftakt der Feierlichkeiten anläßlich des 350. Jahrestag des Westfälischen Friedens aufgerufen. Die Unfähigkeit zum Frieden unter den Christen habe die Säkularisierung beschleunigt. Papst Innozenz X. habe sich seinerzeit auf tragische Weise gegen die Völkerrechtsgemeinschaft Europas gestellt, weil er sich mit der endgültigen Zerschlagung der einen und weltweiten Kirche nicht abfinden konnte. An den Feierlichkeiten nahmen auch Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano und Monarchen und Staatschefs von 19 europäischen Staaten teil.

Der Vatikan setzt sich für einen besonderen – international garantierten – Status für Jerusalem ein. Erzbischof Jean-Louis Tauran, im Staatssekretariat für die Beziehung zu den Staaten verantwortlich, forderte auf einem Symposium von Vertretern der katholischen Bischofskonferenzen zur Jerusalem-Frage, daß allen Juden, Muslimen und Christen die gleichen Rechte „im Zusammenhang mit der freien Ausübung spiritueller, kultureller, bürgerlicher und wirtschaftlicher Tätigkeiten“ eingeräumt werden. Jeder Bürger Jerusalems und jeder Besucher der Stadt müsse ihre Botschaft des Dialogs, der Koexistenz und der Achtung ernst nehmen.

In einem gemeinsamen Appell haben Deutsche Bischofskonferenz und Rat der EKD Mitte Oktober eine konsequente Politik der Entschuldung armer Länder gefordert. Nach wie vor sei die Überschuldung eines der gewichtigsten Entwicklungshemmnisse für viele arme Länder. Eine besondere Verantwortung der reichen Länder zur Lösung der internationalen Schuldenproblematik rühre auch daher, daß Gläubiger – Staaten und Banken – in früheren Jahren nicht selten viel zu leichtfertig Kredite an arme Länder vergeben hätten. Entschuldung sei kein utopisches Unterfangen und dort möglich, wo ein ernsthafter politischer Wille vorhanden sei. Ausdrücklich stimmen die deutschen Kirchen mit ihrer Erklärung in den Appell von Christen und Kirchen in der ganzen Welt ein, die anläßlich des anstehenden Jahrtausendwechsels und in Erinnerung an den alttestamentlichen Gedankens des Erlaß- und Jubeljahrs zur Entschuldung der armen Länder rufen.

Nach dem Scheitern von Radio Campanile (vgl. HK, August 1998, 383 f.) steht jetzt auch Radio Paradiso vor dem Aus. Seit fast zwei Jahren sendet der christliche Privatsender. Jetzt hat die Berliner Radiostation Konkurs angemeldet, nachdem sich die Nordelbische Kirche als Gesellschafterin zurückgezogen hat. Unter Mehrheitsbeteiligung der Baptisten soll zwar eine Auffanggesellschaft gegründet werden, die das Radio mit vier statt mit zwanzig Mitarbeitern weiterführen will. Allerdings hat der Medienrat Berlin-Brandenburg die Übertragung der Lizenz verweigert und den Widerruf der Sendelizenz angekündigt. Die Marktanteile des Programms, das im wesentlichen aus ruhigen Popsongs und „guten Nachrichten“ besteht, blieben bisher nach den Hörerstatistiken der „Media Analyse“ im nicht meßbaren Bereich. Der „Verein Katholiken im Rundfunk“ hat inzwischen die Sendelizenz für Radio Campanile zurückgegeben, wie die Landeszentrale für private Rundfunkveranstalter Rheinland-Pfalz mitgeteilt hat.

Zum neuen Bischof von Stockholm hat Johannes Paul II. Anders Arborelius ernannt. Der 49jährige Karmeliter, in der Schweiz geborener Schwede, tritt die Nachfolge von Hubertus Brandenburg an. In der Amtszeit des aus Osnabrück stammenden Bischofs Brandenburg hat sich die Zahl der Katholiken in der ganz Schweden umfassenden Diözese Stockholm auf jetzt fast 165 000 Gläubige verdoppelt.

Zum neuen Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland mit Sitz in Turku, der alten Hauptstadt des Landes, ernannte Staatspräsident Martti Ahtisaari am 2. November den 55jährigen Domdekan von Turku, Jukku Paarma. Im September war seine Wahl durch die Synode erfolgt. Der neue finnische Erzbischof ist promovierter Kirchenhistoriker und war nach seiner Ordination zunächst Gemeindepfarrer. Er folgt Erzbischof John Vikström nach, der Ende dieses Jahres in den Ruhestand geht.

Neuer Präsident der US-amerikanischen Bischofskonferenz ist der Bischof von Galveston-Houston, Joseph A. Fiorenza. Der 67jährige Fiorenza löst Bischof Anthony Pilla (Cleveland) ab und ist wegen seines Engagements für Einwanderer und Arme bekannt. Zum Vizepräsident wurde der 50jährige afro-amerikanische Bischof Wilton D. Gregory gewählt. Dies wurde als Überraschung gewertet, da von den 269 Mitgliedern der US-amerikanischen Bischofskonferenz nur 14 Schwarze sind. In der Regel wird der Stellvertreter Nachfolger des Präsidenten.

Richtigstellung:

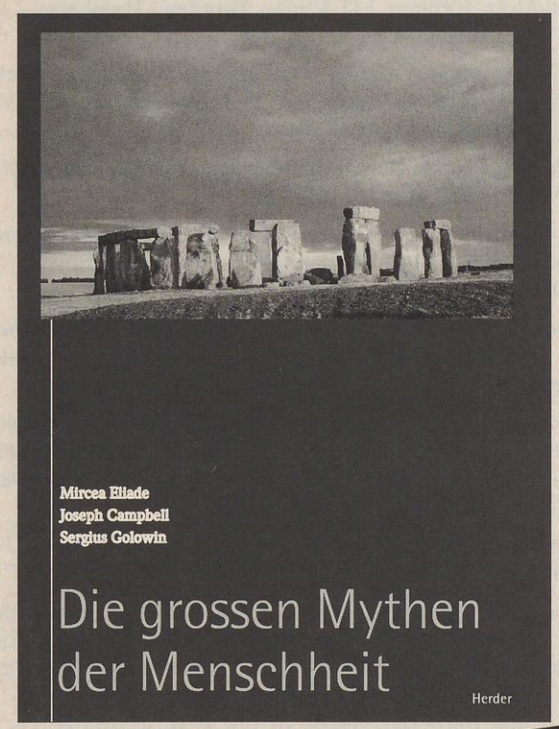
Durch ein technisches Versehen hat sich in unserem Novemberheft ein sinnstörender Fehler ergeben: In der Besprechung des Buches von Hans-Joachim Höhn auf Seite 592 muß es in der siebten Zeile von unten „ohne“ statt „sondern“ heißen.

Im nächsten Heft

- Welche Reformen braucht die Schule?
- Der Papst und die Philosophie
- Islamischer Religionsunterricht in Deutschland
- Die schwierige Stellung des Ökumenischen Patriarchats
- Wie kann die Kirche Schuld aufarbeiten?
- Religion und Politik in Kenia

Die großen Mythen aller Zeiten und Kulturen

Ein umfassender Gesamtüberblick in Wort und Bild



304 Seiten, durchgehend farbig bebildert, gebunden mit Schutzumschlag
ISBN 3-451-26526-5

Jetzt noch zum Einführungspreis bis 31.12.1998: DM 98,–
öS 715,– /SFr 93.–
danach: DM 128,– /öS 934,– /SFr 122.–

Dieser prachtvolle, mit 800 Abbildungen opulent illustrierte Großband bietet in reicher Fülle eine Gesamtschau der zahllosen Mythen und Mythologien, mit denen die Völker und Kulturen zu allen Zeiten ihr Dasein und ihre Lebenswelt erklärt haben. Er führt alle die Weltbilder zusammen, die der wahrnehmbaren Welt – Geburt und Tod, Glück und Unglück, Gut und Böse, Werden und Vergehen, Krieg und Frieden, Natürliches und Übernatürliches – ihren Grund und ihren Sinn zuschreiben.

Erhältlich in jeder Buchhandlung, oder bei:
D+A: Freiburger BuchVersand
Habsburgerstraße 116 - 79104 Freiburg
CH: Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1

HERDER

Lebendige Bräuche im ganzen Jahr



480 Seiten mit ca. 100 Abbildungen, durchgehend zweifarbig, gebunden,
DM 49,80 /öS 364,– /SFr 47.–
ISBN 3-451-26035-2

NEU

Der vielseitige und abwechslungsreiche Begleiter durch die Bräuche des ganzen Jahres.

In diesem Buch wird jeder fündig, der Anregungen sucht und mehr wissen möchte über die vielen Feste und Bräuche durch alle Jahreszeiten.
Durchweg alle Bräuche hierzulande haben eine christliche Geschichte. Daher folgt das Buch dem Brauchtum im christlichen Jahresfestkreis, beschreibt Bräuche, Brauchnamen und Brauchformen, ihre Herkunft und ihren Sinn, erläutert abgeleitete Redewendungen. Wer wieder verstehen möchte, warum er an Ostern Eier färbt, an Weihnachten einen Christbaum aufstellt oder in einer Teufelsmaske Fastnacht feiert, findet hier die Erklärung und noch vieles mehr.

Erhältlich in jeder Buchhandlung, oder bei:
D+A: Freiburger BuchVersand
Habsburgerstraße 116 - 79104 Freiburg
CH: Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1

HERDER

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Luigi Accattoli/Grzegorz Galazka, Alltag im Vatikan. Einblicke. Benno Verlag, Leipzig 1998. 215 S. 68,– DM.

Michaela Diers, Das lächelnde Lebendige. Frauen, Vision und Mystik. Tyrolia Verlag, Innsbruck 1998. 164 S. 27,– DM.

Eknath Easwaran, Meditieren als Lebenskunst. Acht Schritte zu innerer Harmonie und zur Entfaltung des eigenen Potentials. Herder/Spektrum Band 4683. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 217 S. 17,80 DM.

Alexandre Ganoczy, Unendliche Weiten ... Naturwissenschaftliches Weltbild und christlicher Glaube. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998. 192 S. 32,– DM.

Ute-Beatrix Giebel/Verena Wodtke-Werner (Hg.), Aus Respekt vor den Menschen. Hanna-Renate Laurien, streitbar – politisch – engagiert. Schwabenverlag, Ostfildern 1998. 255 S. 35,– DM.

Manfred Görg, Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten. Patmos Verlag, Düsseldorf 1998. 200 S. 39,80 DM.

Jörg Herrmann u. a. (Hg.), Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute. Wilhelm Fink Verlag, München 1998. 348 S. 68,– DM.

Gertrud Höhler/Michael G. Koch, Der veruntreute Sündenfall. Ent-Zweiung oder neues Bündnis. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1998. 672 S. 68,– DM.

Wolfgang Huber, Die Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 1998. 335 S. 44,– DM.

Albert Käuflein/Tobias Licht (Hg.), Wo steht die Kirche? Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der Gemeinsamen Synode. G. Braun Buchverlag, Karlsruhe 1998. 80 S. 16,– DM.

Karl-Josef Kuschel, Lachen. Gottes und der Menschen Kunst. Attempto Verlag, Tübingen 1998. 208 S. 36,80 DM.

Wolfgang Erich Müller/Jürgen Heumann (Hg.), Kunst-Positionen. Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1998. 192 S. 49,80 DM.

Bernhard Nacke/Markus Köster/Stefan Nacke (Hg.), Eine neue christliche Sozialverkündigung. Das Sozialwort der Kirchen und die Grundsatzprogramme von Parteien und DGB – Ein Quellenband. Echter Verlag, Würzburg 1998. 600 S. 58,– DM.

Michael Nüchtern, Die (un)heimliche Sehnsucht nach Religiösem. Quell Verlag, Stuttgart 1998. 107 S. 24,80 DM.

Mechthild Oechsle/Birgit Geissler (Hg.), Die ungleiche Gleichheit. Junge Frauen und der Wandel im Geschlechterverhältnis. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1998. 282 S. 39,– DM.

Ulrich Rausch, Christentum kurz gefaßt. Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1998. 139 S. 19,80 DM.

Johann Reikerstorfer (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren. LIT Verlag, Münster – Hamburg – London 1998. 184 S. 34,80 DM.

Hermann Ruttmann (Hg.), Für eine Evangelische Kirche in Deutschland. Zur Auflösung der 24 Landeskirchen. MK Verlag, Möckmühl 1998. 155 S. 24,80 DM.

Angelo Scola, Quale vita? La bioetica in questione. Editore Mondadori, Milano 1998. 410 S. 32 000 Lire.

Richard Schenk (Hg.), Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen. Verlag Fromann-Holzboog, Stuttgart 1998. 286 S. 69,– DM.

Christoph Kardinal Schönborn, Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung. Molden Verlag, Wien 1998. 260 S. 38,80 DM.

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), Jenseits der Kirchen. Analyse und Auseinandersetzung mit einem neuen Phänomen unserer Gesellschaft. NZN Buchverlag, Zürich 1998. 192 S. 32,– DM.

Peter Strasser, Journal der letzten Dinge. Edition Suhrkamp, Frankfurt/Main 1998. 300 S. 22,80 DM.

Magnus Striet. Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1998. 329 S. 78,– DM.

Ralf Karolus Wüstenberg (Hg.), Wahrheit, Recht und Versöhnung. Auseinandersetzung mit der Vergangenheit nach den politischen Umbrüchen in Südafrika und Deutschland. Verlag Peter Lang, Frankfurt 1998. 145 S. 39,– DM.

Joachim Zehner, Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998. 520 S. 78,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 12/1998

Martin Maier SJ: Universalität der Menschenrechte – *Annette Schavan:* „Von Dunkelheit und Klarheit". Zur Heiligsprechung von Edith Stein – *Gottfried Leder:* 50 Jahre nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte – *Marion Wagner:* Was heißt: „Die Kirche ist katholisch"? Aspekte einer Theologie und Praxis der Katholizität – *Ludwig Muth:* Lesen in der dritten Lebensphase – *Edwin Czerwick:* Die katholische Kirche im Bundestagswahlkampf 1998 – *Georg Langenhorst:* Das Evangelium aus der Perspektive Jesu

DIAKONIA
Heft 6/1998

Schwerpunkt: Spiritualitäten

Helmut Erharter: Spiritualität der Gruppe – *Leo Karrer:* Wovon die Seele lebt. Grunddimensionen von Spiritualität – *Karl-Fritz Daiber:* Vielfalt der Spiritualitäten – *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz:* Hoffnung als Grundlage von Spiritualität – *Metropolit Michael Staikos:* Das Wirken des Heiligen Geistes in der orthodoxen Kirche – *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld:* „Herz-Jesu-Spiritualität" heute?

Verlag Herder
