

peutischen Wert zuzulassen. Wenn dem so sein sollte, müßte man unter ethischen Gesichtspunkten hier schärfsten Protest erheben. Menschen mit Behinderung haben dieselben Grundrechte wie andere Bürger auch.

Man kann nur hoffen, daß es sich bei der noch inoffiziellen deutschen Fassung des Papiers in diesem Fall um einen Übersetzungsfehler handelt. In Art. 6 der Konvention steht nämlich für nicht bzw. beschränkt urteilsfähige Personen und für nicht voll geschäftsfähige Personen der gleiche englische Begriff, nämlich „incapacitated person“, wie in Art. 7 für behinderte Personen. Wenn man Art. 6 im Kontext der anderen Artikel liest, sind in Art. 6 nur in der Willensbildung beeinträchtigte Personen gemeint und nicht Behinderte allgemein, und die Bestimmung will dann zu deren Schutz dienen. Dennoch bedarf gerade der Art. 6 einer weiteren gründlichen Diskussion, damit die verfolgte Absicht der Bioethik-Konvention eindeutig wird.

Dabei sollten auch die 1971 von den Vereinten Nationen angenommene Deklaration der allgemeinen und besonderen Rechte der geistig Behinderten, die Deklaration von Helsinki mit den Empfehlungen für die Ärzte, die in der biomedizinischen Forschung tätig sind (in der revidierten Fassung von Tokio von 1975), und auch die Richtlinien für Forschungsuntersuchungen am Menschen der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaft von 1970/1981 berücksichtigt werden. In Deutschland wird ein solcher medizinischer Eingriff (ohne therapeutischen Wert an in der Willensbildung beeinträchtigten Personen zum Zweck der medizinischen Forschung) durch das Betreuungsgesetz geregelt und nach den §§ 1904, 1906 BGB grundsätzlich allenfalls dann erlaubt, wenn der Betreuer einwilligt.

Ergänzt wird die Bioethik-Konvention durch ein Protokoll zur *Organtransplantation*, das die Organentnahme von verstorbenen Spendern fördern sowie Organhandel und Ungleichbehandlung verhindern soll. Aus ethischer Sicht kann man dieser Zielsetzung nur zustimmen. Die Vorbe-

reitungen zu einer bundesdeutschen Regelung sind hier ebenfalls weit fortgeschritten. Noch vor der Sommerpause wollen die Bundesländer im Bundesrat einen Gesetzentwurf einbringen, der die sogenannte „Informationslösung“ bundesweit festschreiben soll. Im Protokoll der Konvention wird der Begriff „Organ“ sehr weit definiert, so daß er alle Teile des menschlichen Körpers einschließlich Gewebe und Zellen abdeckt; ausgenommen sind Blut, Blutbestandteile, Eizellen, Sperma und embryonales und fötales Gewebe.

Europa – auch eine Wertegemeinschaft?

Dafür, daß die Definition die genannten Bestandteile nicht erfaßt, mag es gute Gründe geben, z. B., daß dies an anderer Stelle geregelt wird. Manche vermuten dagegen, daß sich hier Interessen durchgesetzt hätten, die den weltweit florierenden Handel gerade mit diesen Organen nicht gerne verboten haben möchten. Dieser Vermutung steht allerdings Art. 11 der Konvention entgegen, wonach weder der menschliche Körper noch Teile desselben als solche einen finanziellen Vorteil begründen dürfen, da dies der

Würde des menschlichen Körpers widerspreche.

Die Bioethik-Konvention macht einmal mehr deutlich, daß Europa, das zwar politisch und wirtschaftlich zusammengedrückt ist, hinsichtlich eines Grundkonsenses bezüglich verbindlicher Werte und unverrückbarer Maßstäbe noch weit auseinanderdrifft. Die Bioethik-Konvention stellt lediglich einen im Diskurs gewonnenen ethischen Mindeststandard und damit auch nur einen Mindestschutz dar. Der abschließende Art. 22, der es den nationalen Regierungen freistellt, einen *weitergehenden Schutz* der Rechte und Würde der Menschen bei der Anwendung von Biologie und Medizin zu gewähren, ist nur ein schwacher Trost, nicht zuletzt auch deshalb, weil sich künftig die Vergabe von Forschungsgeldern eher an dem europäischen Standard orientieren dürfte.

Die Menschenrechte, von denen die Bioethik-Konvention ihren Ausgang nimmt und die sie fortschreiben möchte, sind zwar geeignet, das Bewußtsein eines europäischen Ethos zu stärken und zu konsensfähigen Regeln zu kommen; sie werden jedoch selbst gefährdet, wenn sie zu solchen konkreten Urteilen führen, wie dies in der vorliegenden Bioethik-Konvention der Fall ist.

J. R.

Frankreich: Keine „Rückkehr des Religiösen“

So laizistisch Frankreich in vieler Hinsicht auch ist und denkt: Erhebungen zur religiösen Situation der Gesellschaft gehören seit langem zum festen Ritual in der französischen Öffentlichkeit. Eine neue Untersuchung sieht eine weitere Erosion des Religiösen.

„Sind die Franzosen noch *katholisch*?“ lautete der Titel einer Buchveröffentlichung einer Gruppe von französischen Religionssoziologen (*Guy Michelat, Julien Potel, Jacques Sutter, Jacques Maitre*) von 1991 (erschieden im Verlag Cerf). Auf der Basis einer Befra-

gung aus dem Jahre 1986 – sie war im Vorfeld des Besuches von Johannes Paul II. in der Region Lyon veröffentlicht worden – unternahm die Forschergruppe eine auf die Frage nach der kirchlichen Zugehörigkeit („*appartenance*“) zentrierte Analyse der

herrschenden religiösen Einstellungen. „Sind die Franzosen noch *gläubig*?“ – so könnte man eine weitere Untersuchung derselben Forschergruppe überschreiben, deren erste Ergebnisse im Mai der Öffentlichkeit vorgestellt wurden.

Diesmal ging es weniger um die institutionelle Seite von Religion, als vielmehr um die existentielle Dimension, um Glaubensüberzeugungen, Verhalten im Umgang mit Normen u.a.m. Auftraggeber dieser wiederum von Guy Michelat, Jacques Sutter und Julien Potel vorgenommenen Untersuchung sind die Pariser Tageszeitung *Le Monde*, die Wochenzeitschrift *La Vie*, die Monatszeitschrift *L'Actualité Religieuse dans le Monde* sowie das sogenannte *Forum des communautés chrétiennes*. Durchgeführt wurde die Befragung im Januar 1994 vom Meinungsforschungsinstitut CSA. Die drei genannten Zeitungen und Zeitschriften werteten die Erhebung aus (vgl. *Le Monde*, 12.5.94; *La Vie*, 12.5.94; *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 15.5.94). Befragt wurden insgesamt 1064 Personen im Alter von über 18 Jahren.

Man bekennt sich dazu, ohne Religion zu leben

Trotz des vergleichsweise kurzen zeitlichen Abstandes zwischen den beiden Untersuchungen zeigen sich bei einigen *klassischen religionssoziologischen Indikatoren* nicht unbeträchtliche Unterschiede. Bisher galt es als ausgemacht, daß sich etwa vier von fünf Franzosen als „katholisch“ bezeichneten, diesmal waren es hingegen nur 67 Prozent. Die Angaben über die regelmäßige religiös-kirchliche Praxis veränderten sich nur unwesentlich von elf Prozent im Jahre 1986 auf acht Prozent 1994. Zugleich stieg der Anteil derjenigen, die von sich sagen, sie hätten „keine Religion“, von 15 auf 23 Prozent, während die Zahl derjenigen, die sich als Katholiken bezeichnen, aber nicht an Gottesdiensten teilnehmen, in diesem Zeitraum von 50 auf 39 Prozent zurückging.

Jacques Sutter vom *Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)* deutet diesen Befund mit dem Perspektivenwechsel, wie er auch den beiden Untersuchungen zugrunde liegt: Eine identitätsbezogene Bezeichnung als „Katholik“ blieb im weithin monokonfessionell geprägten Frankreich zunächst auch dann noch relativ stabil, als es beim Bekenntnis zur eigenen „Zugehörigkeit“ zur Kirche bereits kräftig abbröckelte: Seit Mitte der 70er Jahre ging die Bereitschaft zurück, sich als Anhänger einer konkreten, institutionell faßbaren Religion zu bezeichnen („Gehören Sie einer Religion an?“), während dies bei der Frage nach dem identitätsstiftenden Religionsbezug („Was ist Ihre Religion?“) erst in den letzten Jahren eintrat.

Mit anderen Worten: In den letzten Jahren brachten religiös nicht praktizierende Franzosen und Französinen ihre religiöse „Identität“ mit ihrer Lebenspraxis in Übereinstimmung, indem sie sich nicht länger im Sinne einer internalisierten allgemeinen Norm als katholisch bezeichnen, sondern sich zunehmend bereitwilliger zu ihrem Status als „ohne Religion“ lebend bekennen.

An anderer Stelle wird die religiöse Selbstdefinition deutlicher von der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft unterschieden, mit dem Ergebnis, daß die Zahlen noch etwas geringer ausfallen: Ein für die religiösen Verhältnisse Frankreichs typischer Block von etwa 56 Prozent der Befragten definiert sich selbst weltanschaulich mit Charakterisierungen wie „humanistisch“, „christlich“, „katholisch“ und „gläubig“. Eine weitere Gruppe von knapp 20 bis 24 Prozent sieht sich als „indifferent“, „rationalistisch“, „atheistisch“ oder „spiritualistisch“. Das Schlußlicht bilden mit je weniger als zehn Prozent Selbstdefinitionen wie „agnostisch“, „protestantisch“, „muslimisch“ und „jüdisch“, wobei die Angaben in den letzten drei Fällen statistisch wegen des Minderheitenstatus der entsprechenden Gruppen innerhalb der französischen Bevölkerung nur bedingt aussagekräftig sein dürften.

Alles in allem zeigt die Untersuchung eine *fortgesetzte Erosion des Glaubens* im Sinne eines persönlichen Bekenntnisses. Auf die Frage, welche Bedeutung der Glaube im Alltagsleben für die Befragten habe, gibt eine Mehrheit von 57 Prozent „wenig“ bzw. „gar keine“ an; vor acht Jahren waren dies noch 54 Prozent. Und auch unter den 42 Prozent der Befragten, die dem Glauben eine mehr oder minder große positive Bedeutung einräumen, bejahen lediglich 15 Prozent die vorgegebene Antwortmöglichkeit „eine sehr große Bedeutung“.

Während die Gesamtzahl derjenigen, die sich als „gläubig“ bezeichnen, nur unwesentlich abgenommen hat, haben sich innerhalb dieser Kategorie Verschiebungen ergeben: die Zahl der aus „Überzeugung Gläubigen“ ging demnach von 30 Prozent auf 24 Prozent zurück, während der Anteil derjenigen, die in ihrem Glauben „unsicher“ sind, von 13 auf 17 Prozent anstieg. In ähnlichem Umfang stieg die Zahl derjenigen, die sich selbst als „ungläubig“ einstufen, von 14 auf 19 Prozent.

Wie Glauben und wissenschaftlich-technische Lebenswelt zusammenbringen?

Trotz solcher Rückgänge deutet sich in den Ergebnissen dieser Erhebung kein *mögliches Ende der Religion* an. Den Satz „Mit dem Glauben habe ich abgeschlossen“ bejahen nur 18 Prozent und verneinen 71 Prozent. Zu mehr als zwei Drittel, nämlich 72 Prozent, verneinen die Befragten den Satz, „eines Tages werden alle Religionen verschwinden“, und in etwas geringerem Ausmaß, 63 Prozent, die Behauptung „in der heutigen Zeit ist es nicht mehr nötig zu glauben“. 67 Prozent der Befragten gestehen der Religion zwar eine bestimmte lebenshilffliche Funktion zu („Der Glaube hilft, im Leben zu bestehen“), aber 78 Prozent verneinen einen irgendwie gearteten exklusiven Wahrheitsanspruch („Es gibt nur eine einzige Religion, die wahr ist“). 60 Prozent geben an, daß es nach

ihrer Vorstellung nach dem Tod „etwas“ gebe bzw. ein „anderes Leben“ zu erwarten sei, ohne davon konkretere Vorstellungen zu haben.

Bei dogmatischen Aussagen verhielten sich die Befragten auf bemerkenswerte Weise *uneinheitlich*. Die Existenz Gottes wurde von 61 Prozent der Befragten als „sicher“ und „wahrscheinlich“ eingestuft – gegenüber 66 Prozent vor acht Jahren. An die Auferstehung Jesu Christi glauben demnach etwas mehr als die Hälfte (51 Prozent) – die Zahl derjenigen, die *nicht* daran glauben, stieg im Zeitraum von 1986 bis 1994 von 37 auf 43 Prozent. Steigend war indes der Anteil derjenigen Franzosen, die an den Teufel „glauben“, von 24 auf 34 Prozent, im Fall der Hölle von 23 auf 33 Prozent.

Eine Schlüsselrolle kommt allem Anschein nach der Schwierigkeit zu, wissenschaftlich-technische Lebenswelt und den Glauben zusammenzubekommen. Wenig eindeutig ist die Reaktion der Befragten auf den Satz „je größer die wissenschaftlichen Erkenntnisse sind, desto schwieriger ist es, an Gott zu glauben“; nur unwesentlich mehr Befragte bejahen als verneinen diesen Satz. Von einer szientistischen Wissenschaftsgläubigkeit scheint man andererseits durchaus weit entfernt zu sein: Mit einer großen Mehrheit von 88 Prozent wird der Satz bejaht: „Es gibt Wirklichkeiten, die die Wissenschaft nicht zu erklären vermag.“

Im Zusammenhang mit *ethisch-moralischen Fragen* zeigt die Untersuchung, daß nicht nur einzelne kirchliche Normen nicht akzeptiert werden, sondern daß bereits eine so grundlegende Kategorie wie „Sünde“ auf erhebliche Schwierigkeiten stößt. Den Satz „Die Vorstellung von der Sünde bedeutet mir nicht viel“ bejahen 57 Prozent mehr oder weniger deutlich, während 39 Prozent ihn unterschiedlich stark ablehnen. Andererseits bejahen 50 Prozent die Frage, ob sie glauben, daß der Mensch von seiner Geburt an „schlechte Tendenzen“ aufweise, gegen die man ankämpfen müsse.

Bei einer Reihe von aufgelisteten Handlungsweisen, die als mehr oder weniger moralisch bedenklich gelten,

zeigen die Ergebnisse die Neigung der Befragten, diese als „persönliche Angelegenheiten“, d.h. als moralisch neutral aufzufassen: 75 Prozent im Fall von nichtehelichen Lebensgemeinschaften, 59 Prozent bei Homosexualität, 55 Prozent bei Abtreibung. Bei praktizierenden Katholiken ist dies Phänomen zwar weniger stark ausgeprägt, im Kern jedoch nicht verschieden von der allgemeinen Tendenz. Obwohl man auch die eheliche Untreue in der Gesamtbevölkerung zu 34 Prozent als „persönliche Angelegenheit“ einstuft, wird sie von allen genannten Verhaltensweisen noch am häufigsten als Sünde bezeichnet. Auffällig ist die vergleichsweise hohe moralische Sanktionierung von sozialen Vergehen wie Steuerhinterziehung und Ladendiebstahl.

Als ein wichtiges Ergebnis der Untersuchung wird von den Autoren darauf hingewiesen, daß von der gerade für die innerfranzösische Diskussion der letzten Jahre wichtig gewordenen vermeintlichen „*Rückkehr des Religiösen*“ keine Rede sein könne. Indikatoren, die eine nennenswerte Wiederbelebung religiöser Denkweisen und Verhaltensmuster andeuten würden, sind in dieser Studie nicht erkennbar. Nur sieben Prozent sagen von sich, daß sie in jüngster Zeit eine Wallfahrt in religiöser Absicht unternommen hätten. 44 Prozent geben an, „nie“ zu beten; zählt man diejenigen hinzu, die dies „selten“ tun, kommt man schon auf 71 Prozent.

Alternativen, die keine sind

Auch der Befund in Sachen *Esoterik und parareligiöse Erscheinungen* ist nicht so ausgefallen, als sei aus dieser Ecke eine Revitalisierung des Religiösen im weitesten Sinne zu erwarten. Mit über 50 Prozent, in einem Fall mit über 60 Prozent, distanzieren sich die Befragten von *Hexerei, außerirdischen Wesen, Tischerrücken* und *Seherei*, und unter denen, die diesem Phänomen eher positiv gegenüberstehen, ist die Zahl derjenigen, die ihm „ein wenig“ abgewinnen, größer als die Zahl

derjenigen, die „ganz“ darauf setzen. Und selbst bei *Telepathie* und *Astrologie* überwiegen diejenigen, die daran „ein wenig“ – gewissermaßen spielerisch unernst – glauben. Auch dies scheint die Feststellung Sutters zu bestätigen: „Das System, mit dem wir die Welt und unsere persönliche Existenz erklären, gründet im wesentlichen nicht mehr auf einer religiösen Vorstellung.“

Problematisch könnte diese Deutung jedoch immer dann werden, wollte man manche Ergebnisse im Zusammenhang mit Glaubensaussagen allzu vordergründig lassen: Bei einer Reihe von Fragen geben die vorgegebenen Antwortalternativen einen fragwürdigen Gegensatz von religiösen und nicht-religiösen Vorstellungen vor: Was besagt es beispielsweise, wenn „nur“ 14 Prozent der Befragten bei der Frage nach Erklärungsmodellen für die „letzten Dinge“ die Formulierung bejahen: „Das Ende der Welt wird sich dem Willen Gottes folgend abspielen“, sich aber 44 Prozent für die Aussage entscheiden „der Mensch wird seinen eigenen Planeten zerstören“? Oder wenn „nur“ sechs Prozent die Geburt eines Kindes als „Teilhabe an der Schöpfung Gottes“ auffassen, dafür aber 65 Prozent als „Erfüllung eines Paares“ ansehen. Desavouiert derjenige, der sich für die „nicht-religiöse“ Deutung entscheidet, bereits eine mögliche religiöse Deutung bzw. schließt sie aus?

Deutende Glaubensaussagen einerseits und *empirisch-naturwissenschaftliche Aussagen* über Vorgänge des kosmischen, sozialen und individuellen Lebens andererseits werden im Rahmen solcher Fragen als *Alternativen* aufgefaßt, ohne daß sie dies tatsächlich sind. Ob Krankheit, sozialer Erfolg in Beruf und Partnerschaft, Gewitter, Erdbeben oder was im einzelnen abgefragt wird: Dem komplexen Neben-, Durch- und Miteinander der religiösen und nicht-religiösen Deutung wird man so nicht gerecht. Die Antwortalternativen behandeln obendrein Aussagen unterschiedlichster Art, vom religiösen Bekenntnis zur Sachanalyse, auf derselben Ebene, obwohl sie

tatsächlich verschiedenen Sprachebenen angehören.

In der Untersuchung von 1986 war man sich bewußt geworden, wie sehr Frankreich immer weniger selbstverständlich als ein katholisches Land gelten kann. Die vorliegende Erhebung macht deutlich, daß die aktuellen Veränderungen weit mehr als nur Wandel in der institutionellen Kircheng Zugehörigkeit bedeuten. Zur positiven Bestimmung dessen, was heute

in Frankreich gewissermaßen nachkirchlich und nach-christlich „geglaubt“ wird, inwieweit gemeinhin als nicht-religiös Geltendes möglicherweise die von Kirche und Glaube zurückgelassenen Lücken wenigstens funktional zu füllen in der Lage ist, reicht diese neuerliche Erhebung jedoch nicht aus. Die nächste Untersuchung könnte sich daher mit der Frage befassen: „Sind die Franzosen noch religiös?“ *K.N.*

Spanien: Bischöfe legen einen Pastoralplan vor

Auch in Spanien hat sich die Bindung an die Kirche und den christlichen Glauben in den letzten Jahrzehnten deutlich abgeschwächt. Die Bischofskonferenz hat jetzt einen neuen Pastoralplan verabschiedet, der als Reaktion darauf eine Konzentration aller kirchlichen Aktivitäten auf die Evangelisierung vorsieht.

„Spanien ist ein nachchristliches Land“ – so der stellvertretende Vorsitzende der Spanischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Fernando Sebastián* von Pamplona, bei der Vorstellung des neuen *Pastoralplans* der Bischöfe am 29. April dieses Jahres. Es handelt sich dabei um den vierten Pastoralplan, den die Spanische Bischofskonferenz als programmatischen Leitfaden für ihre verschiedenen Aktivitäten vorlegt; er schließt auch inhaltlich an seine Vorgänger an. Der neue Plan für den Zeitraum von 1994 bis 1997 (vgl. den Text in: *Ecclesia*, 7.5.1994) trägt den Titel „Damit die Welt glaube“ und kreist um das Thema *Evangelisierung*. Der Pastoralplan 1987 stand unter der Überschrift „Jesus Christus in unserer Welt mit Worten und Werken verkündigen“ und 1990 hieß der Titel des Dreijahresplans „Eine neue Evangelisierung anstoßen“.

Der von der Vollversammlung der Spanischen Bischofskonferenz Ende April mit nur wenigen Gegenstimmen und Enthaltungen verabschiedete neue Pastoralplan weist auf Probleme hin, die der katholischen Kirche auch in den anderen Ländern des westlichen

Europa zu schaffen machen, in Spanien aber nach dem Ende des Franco-Regimes Mitte der siebziger Jahre besonders abrupt hervorgetreten sind: Der christliche Glaube, so der Text, werde nicht mehr fraglos von einer Generation zur anderen in den Familien weitergegeben; das kulturelle Umfeld und die gesellschaftlichen Einflüsse seien weder für die Kontinuität des Glaubens noch für eine ernsthafte christliche Lebenspraxis günstig: „In unserer Gesellschaft haben sich mehr und mehr religiöse Indifferenz und moralische Unsicherheit als Normalfall eingebürgert.“

Gegen Vorurteile und Mißverständnisse vorgehen

Die junge Generation, so die spanischen Bischöfe, werde tiefgehend von einem kulturellen und moralischen Milieu beeinflußt, das sie zu einem mehr heidnisch als christlich geprägten Lebensstil treibe. Das Stichwort von einer für das heutige Spanien kennzeichnenden „neuheidnischen“ bzw. „nachchristlichen“ Kultur taucht

mehrmals im Pastoralplan auf; es ist auch vom Phänomen einer allgemeinen Schwächung des Glaubens und der Ausbreitung des Unglaubens die Rede.

In seiner Eröffnungsansprache bei der Vollversammlung beschrieb der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof *Elias Yanes* von Zaragoza, die spanische Gesellschaft als geprägt durch das Nebeneinander von traditionellen und neu entstehenden Werten, gegensätzlichen Zielvorstellungen, Unsicherheit und Verwirrung hinsichtlich grundlegender ethischer Normen und unbeantworteter Fragen in bezug auf den Sinn des Lebens und einen wahrhaft humanen Fortschritt. *Yanes* unterschied vier Gruppen als Ansprechpartner der spanischen Kirche in ihrem Bemühen um einen Dialog im Dienst der Evangelisierung: Menschen mit einer deutlichen Bindung an den Glauben und an die Kirche; Menschen auf der Suche angesichts von Verwirrung und Unsicherheit; Menschen auf dem Weg zu Agnostizismus, Indifferenz und praktischem Atheismus; Menschen mit einem völlig säkularisierten Bewußtsein, verbunden mit einem anarchischen, hedonistischen oder narzißtischen Lebensstil.

Der Pastoralplan skizziert in seinem Mittelteil „grundlegende Aspekte einer Pastoral der Evangelisierung“. Dabei wird betont, es dürfe nicht um eine am Minimum ausgerichtete Pastoral gehen, sondern darum, das Leben und die Berufung des Christen in ihrem ganzen Reichtum vorzustellen, „als Aufruf zur persönlichen Bekehrung, zur Nachfolge Christi, zur Vollkommenheit und Heiligkeit, zur Zeugnenschaft und zur Mitarbeit mit dem Herrn in der Verkündigung und Verwirklichung seines Reiches“. Gleichzeitig hebt das Dokument auf die Bedeutung der *apologetischen Dimension der Evangelisierung* ab, wobei nicht an Polemik und Apologetik im alten Stil gedacht ist, sondern an Klärungen im Vorfeld der eigentlichen Glaubensverkündigung.

Die Bischöfe rufen in diesem Zusammenhang dazu auf, gegen Vorurteile und Mißverständnisse im Blick auf