N12<523443834 021
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaufler

theol

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 1 48. Jahrgang Januar 1994

TR

GLAUBE ALS KULTURFAKTOR

ANGOLA
Noch ein weiter Weg zum Frieden

FRAUEN IN DER KIRCHE
Worum es heute eigentlich geht.
Fragen an Annette Schavan

GEWALT
Auf der Suche nach ihren Ursachen

ORDEN
Schwierige Identitätsfindung

ISLAM
Irans Schiiten vor neuen Herausforderungen

252103

UB Tübingen
10. JAN. 1994

Kh 190. 4°

√ Z10

Inhalt

Glaube als Kulturfaktor (Ulrich Ruh) 1

Vorgänge

Cui bono? Kritik am ZdK aus ungewohnter Ecke (nt) 4
Überflüssig? Der „Club of Rome" feiert sein 25jähriges Bestehen (fo) 5
Wachwechsel. Bischofswahlen in vier evangelischen Landeskirchen (ru) 6
Korrektur. Das Internationale Jahr der Familie und die kirchlichen Familienleitbilder (nt) 7

Entwicklungen

Italien: Wahlen als Zeichen des Umbruchs (A. D.) 8
Schriftauslegung: Klärungen der Bibelkommission (U. R.) 10
Bevölkerungswachstum: Die Position der Bischofskonferenz (A. F.) 12

Zeitgeschehen

Schwierige Identitätsfindung. Zur Diskussion über die Orden zehn Monate vor der Bischofssynode (Klaus Nientiedt) 15

Interview

„Das gewandelte Selbstverständnis von Frauen ist nicht folgenlos." Ein Gespräch zum Stand der Frauenfrage in der katholischen Kirche mit Annette Schavan 20

Themen und Meinungen

Kleine Herde? Salz der Erde? Das Neue Testament und die Suche nach einem neuen Bild der Kirche (Thomas Söding) 25

Gesellschaft

Die Allgegenwart von Gewalt. Neuere Veröffentlichungen untersuchen deren Ursachen (Alexander Foitzik) 31

Kirche

Kein Monopol, aber tonangebend. Katholische Aktion und katholisches Verbandswesen in Österreich (Fritz Csoklich) 35
Kontinuität mit wechselnden Akzenten. Der Heilige Stuhl und die europäische Einigung (Andreas M. Rauch) 38

Länder

Vertane Chancen. Bürgerkrieg und Hunger in Angola (Oliver Müller) 41
Revolution der Trauer. Die Islamische Republik Iran vor neuen Herausforderungen (Peter Heine) 45

Kurzinformationen 49

Erste gesamtdeutsche EKD-Statistik – Pastoralforum der Erzdiözese München-Freising – KDA ergänzt EKD-Wirtschaftsdenkschrift – Bayerische und Hannoversche Synode zur Homosexualität – Schweizer Bischöfe zum ökumenischen Direktorium

Bücher 51

Timothy Garton Ash, Im Namen Europas. Deutschland und der geteilte Kontinent; André Vauchez, Gottes vergessenes Volk. Laien im Mittelalter; Paul Zulehner/Hermann Denz, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie

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 17-5 20

Ständige Mitarbeiter:
Gabriele Burchardt (Bonn)
Fritz Csoklich (Graz)
Georg Evers (Aachen)
Alfred Frisch (Paris)
Roland Hill (London)
Hans Georg Koch (Stuttgart)
Herbert Prauß (Bonn)
David Seeber (Stuttgart)
Rolf Weibel (Luzern)

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

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

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

Anzeigenleitung: Bettina Wegmann

Es gilt die Anzeigenpreisliste Nr. 30 vom 01.01.1993

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

Einzelheft:
15,50 DM/137,– öS/15,50 sFr

Heftpreis im Abonnement:
14,40 DM/127,– öS/14,40 sFr

Heftpreis im Studentenabonnement (nur gegen Nachweis):
11,– DM/97,– öS/11,– sFr

Alle Preise jeweils zzgl. Porto

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

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

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

Kündigungstermin:
Vier Wochen vor Halbjahresende

Druck:
Freiburger Graphische Betriebe
Hermann-Herder-Str. 4
79104 Freiburg i. Br.

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

JAHRESREGISTER

48. Jahrgang 1994

Die „Herder-Korrespondenz" / Monatshefte für Gesellschaft und Religion erscheint monatlich im Umfang von 54 Seiten. Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Freiburg/Brsg. Redaktion: Ulrich Ruh (Chefredakteur), Klaus Nientiedt, Alexander Foitzik. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung sind vorbehalten. Freiburger Graphische Betriebe

Inhaltsverzeichnis des 48. Jahrgangs

Leitartikel

Glaube als Kulturfaktor (Ulrich Ruh) 1– 3
Erstarrtes Deutschland (David Seeber) 55– 57
Kleine Tugend Höflichkeit (Alexander Foitzik) 109–111
Welche Familie? (Klaus Nientiedt) 163–165
Umstrittene Auferstehung (Ulrich Ruh) 217–219
Was wird aus Europa? (David Seeber) 271–273
Lehramt im Abseits? (Ulrich Ruh) 325–327
Schwierige Profilsuche (Klaus Nientiedt) 379–381
Notnagel Ehrenamt (Alexander Foitzik) 433–435
Prioritäten setzen (Ulrich Ruh) 487–489
Kirche aushalten (Klaus Nientiedt) 541–543
Der Preis der Menschwerdung (David Seeber) 595–597

Vorgänge

Cui bono? Kritik am ZdK aus ungewohnter Ecke (nt). . 4– 5
Überflüssig? Der „Club of Rome" feiert sein 25jähriges Bestehen (fo) 5– 6
Wachwechsel. Bischofswahlen in vier evangelischen Landeskirchen (ru) 6– 7
Korrektur. Das Internationale Jahr der Familie und die kirchlichen Familienleitbilder (nt) 7
Unverfügbar. Die Diskussion um den Gottes-Bezug in der Verfassung muß geführt werden (fo) 58– 59
Signal. Papstbrief an die italienischen Bischöfe (ru) . . . 59– 60
Politfolklore. Ein überflüssiger Schulstreit in Frankreich und kein Ende (nt) 60– 61
Unzweideutig. Gerichte geben der Glaubens- und Gewissensfreiheit den Vorrang (nt) 61
Arm und reich. Caritasverband plädiert für eine sachliche Verteilungsdiskussion (fo) 112–113
Konsensfähig. EKD-Stellungnahme zur Friedensethik (ru) 113–114
Zeit lassen. Auf dem Weg zu „Basel II" (ru) 114
Symbol. 40 Jahre danach – ein erneuter Appell von Abbé Pierre (nt) 115
„Probleme". Kritik am Geschiedenen-Hirtenwort der südwest-deutschen Bischöfe (nt) 166
Gemeinsinn. Zu einem Verfassungsergänzungsvorschlag einer Abgeordnetengruppe (se) 167
Spielraum. Bischöfe erlauben ökumenische Gottesdienste am Sonntagvormittag (ru) 167–168
Regelverstoß. Ein italienischer Textilfabrikant betreibt Bewußtseinsbildung (fo) 168–169
Zivilcourage. Die Praxis des Kirchenasyls ist ebenso heikel wie wichtig (fo) 220
Wende wohin? Die ersten Wahlen in Italiens „Zweiter Republik" (se) 221–222
Zäsur. Das Weißbuch 1994 zur Zukunft der Bundeswehr (ru) 222–223
An der Zeit. Eine römische Instruktion zum Thema Inkulturation (nt) 223
Zumutung? Kritik an pränataler Diagnostik während der Woche für das Leben (fo) 274
Fragen. Das ZdK und seine beabsichtigte Strukturreform (nt) 275–276
Spagat. Die Schwierigkeiten der C-Parteien in Westeuropa (ru) 276
Defensiv. Ein Symposium der Kleruskongregation über die Laiendienste in der Kirche (nt) 276–277
Botschaften. Die Wählerlandschaften verändern sich kreuz und quer (se) 328–329
Vorblick. Der Papst, die Kardinäle und das Jubiläumsjahr 2000 (ru) 329–330
Ärgerlich. Haschisch-Urteil des BVG und die unverhältnismäßigen Reaktionen (fo) 330–331
Bestätigung. Endlich erschienen: der Weltkatechismus auf Englisch (nt) 331–332
Tretminen. Wie wichtig sind die zweitwichtigsten Dinge in der Kirche? (nt) 382
Kriterien. Kirchliche Friedensethik nach dem Urteil vom 12. Juli (ru) 382–383
Realistisch. Klassische deutsche Reiseziele sind unsicher geworden (fo) 383–384
Wirkungslos. Frankreich betreibt auf gesetzlichem Wege Sprachreinigung (nt) 384–385
Pfadfinderorden. Wie „Ecclesia Dei" erneut an den Bischöfen vorbei agiert (nt) 436
Zugzwang. Die Stellungnahme der deutschen Bischöfe zur Verwerfungsstudie (ru) 436–437
Mühsam. Evangelische Diskussion über Militärseelsorge und Volkskirche (ru) 437–438
Kompromiß. Ein problematischer Vorstoß für ein Organtransplantationsgesetz (fo) 438–439
Bärendienst. Die Parteien scheitern an einer gesetzlichen Neuregelung des § 218 (nt) 490
Aufregung. Die Reaktionen auf ein CDU-Papier zu Europa (se) 490–492
An der Zeit. Die EKD-Denkschrift über den Religionsunterricht (ru) 492
Gutgemeint? Eine Ruanda-Hilfsaktion und die künftige Katastrophenhilfe (fo) 493
Durchwachsen. Zum Ergebnis der Bundestagswahlen vom 16. Oktober (se) 544–545
Ehrlicher. Der römische Einspruch und die dadurch entstandene Lage (nt) 545–547
Defizite. Nach dem Schweizer Sektendrama (ru) 547–548
Für immer? Waffenstillstandsankündigung der paramilitärischen Gruppen in Nordirland (fo) 548
Konturen. Johannes Paul II. als Buchautor (ru) 598
Vielschichtig. Die jüngsten Kardinalsernennungen (nt) . 598–599
Entschärft. Wende im Streit um die Militärseelsorge (ru) 600
Versöhnung? Haiti nach der Rückkehr von Präsident Aristide (fo) 600–602
Krücken. Die Diskussion um die Frauenquote – jetzt auch in der CDU (fo) 602–603

Entwicklungen

Italien: Wahlen als Zeichen des Umbruchs (A. D.) 8– 10
Schriftauslegung: Klärungen der Bibelkommission (U. R.) 10– 12
Bevölkerungswachstum: Die Position der Bischofskonferenz (A. F.) 12– 15
Vatikan: Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Israel (K. N.) 62– 64
Nordirland: Die IRA am Verhandlungstisch? (A. F.) . . 64– 66
Österreich: Versuchsballon um das Konkordat (F. C.). . 66– 68
Weltgebetstag: Kritik an Gottesdienstvorlage (K. N.) . . 116–118
Bosnien: Kirchen fordern einen gerechten Frieden (A. F.) 118–120
ÖRK: Auf der Suche nach einer neuen Vision (U. R.) . . 120–122
Frankreich: Stellungnahme zu Fragen der Bioethik (K. N.) 122–124
Paragraph 218: Kirchliche Kritik an Gesetzentwürfen (K. N.) 170–172
Familie: Papstbrief zu ihrer Bedeutung und Gefährdung (A. F.) 172–174
Inkulturation: Bilanz und Perspektiven (G. E.). 174–176

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
Kb 190.4°

Ausländer: Ihre Lebenssituation in Deutschland hat sich verändert (A. F.) 224–225
Gemeindeleitung: Unentschiedene Diskussionslage (K. N.) 226–228
Religionsunterricht: Auf dem Wege zur Multikulturalität? (R. W.) 228–230
Vatikan: Kritik im Vorfeld der Weltbevölkerungskonferenz (A. F.) 278–280
Österreich: Turbulenzen vor der EU-Abstimmung (F. C.) 280–282
Protestanten: Leuenberg vor neuen Herausforderungen (U. R.) 282–284
Liturgie: Unbewältigte Folgen des Schismas (K. N.) . . . 284–285
Bioethik: Eine europäische Konvention der Minimal-Standards (J. R.) 332–334
Frankreich: Keine „Rückkehr des Religiösen" (K. N.) . . 334–337
Spanien: Bischöfe legen einen Pastoralplan vor (U. R.) . 337–338
Umwelt: Sachverständigenrat legt Gutachten vor (A. F.) 386–388
Ökumene: Lutherisch-katholische Verständigung über die Kirche (U. R.) 388–390
Schweiz: Familienforschung und Familienpolitik (R. W.) 390–392
Ökumene: Fortschritte im anglikanisch-katholischen Dialog (U. R.) 440–442
Orden: Arbeitsdokument für die Bischofssynode erschienen (K. N.) 442–444
Israel: Säkularisiert, aber traditionsbewußt (K. N.) 444–446
Weltbevölkerung: UN-Konferenz hat Aktionsplan verabschiedet (A. F.) 494–496
Johannes Paul II.: Friedensappell in Zagreb (U. R.) . . . 496–498
Nichteheliche Lebensgemeinschaften: Keine Alternative zur Familie (K. N.) 498–499
Bischofskonferenz: Spannungen nehmen zu (K. N.) . . . 549–551
Österreich: Wahlschock und „Koalition neu" (F. C.) . . 551–553
Gesundheitswesen: Reformvorschläge der EKD (A. F.) . 553–555
Johannes Paul II.: Vorblick auf das Jubiläumsjahr 2000 (U. R.) 603–605
Wiederverheiratete Geschiedene: Polarisierung verfestigt sich (K. N.) 605–608
Religionen: Frieden als gemeinsame Aufgabe (F. B.) . . . 608–611

Zeitgeschehen

Schwierige Identitätsfindung. Zur Diskussion über die Orden zehn Monate vor der Bischofssynode (Klaus Nientiedt) 15– 20
Rußland hat entschieden. Die Parlamentswahlen vom Dezember und die neue Verfassung (Eberhard Schneider) 68– 73
Ein Land im Wirtschaftsfieber. Steht China vor einem politischen Wandel? (Georg Evers) 73– 79
Ist der Deich gebrochen? Die neue Euthanasiegesetzgebung in den Niederlanden (John Backbier/Joep Mourits) 125–129
Eine gute Wahl. Hansjörg Vogel wird neuer Bischof von Basel (Rolf Weibel) 129–133
Die Würfel sind gefallen. In der Kirche von England empfingen erstmals Frauen die Priesterweihe (Ulrich Ruh) 176–180
Noch immer im Umbruch. Kirche und Politik vor den ungarischen Parlamentswahlen (Peter Musyl) 231–235
Fundament für den Neuanfang. Wahlen in Südafrika mit ausgehandeltem Ergebnis (Heribert Weiland) 286–290
Last der Freiheit. Die innere Zerrissenheit der Russisch-Orthodoxen Kirche (Gerd Stricker) 290–295
Keine neue Weltwirtschaftsordnung. Entwicklungspolitische Chancen und Probleme des GATT (Rudolf Buntzel) 339–344
Ökumenischer, pluraler, kleiner. Der 92. Deutsche Katholikentag in Dresden (Klaus Nientiedt) 393–396
Nüchternes Erzählen und Zuhören. Der thematische Ertrag des Dresdner Treffens (Alexander Foitzik) 397–401
Italien in der Sackgasse. Woran Silvio Berlusconi scheitert (Andrea Dallago) 447–452
Gegenstaat, Terror und Repression. Dies islamistische Herausforderung im Maghreb (Hanspeter Mattes) . . 500–504
Absage an jede Form von Zwang. Frauenförderung und „reproduktive Gesundheit" standen im Zentrum der UN-Weltbevölkerungskonferenz (Ulrich Pöner) . . . 555–560
Autonomie und Abhängigkeit. Zur IX. ordentlichen Bischofssynode über die Orden (Klaus Nientiedt) 611–616

Interview

„Das gewandelte Selbstverständnis von Frauen ist nicht folgenlos." Ein Gespräch zum Stand der Frauenfrage in der katholischen Kirche mit Annette Schavan. . . . 20– 25
„Armut spielt eine zentrale Rolle." Ein Gespräch zur Kriminalitätsentwicklung mit Professor Christian Pfeiffer 79– 84
„Wir sollen schlicht und einfach bezeugen, was wir sind." Ein Gespräch mit Kardinal Godfried Danneels 133–138
„Der Erfolg der Gewerkschaften ist heute ihr Problem." Fragen an den Volkswirtschaftler Karlheinz Geißler . 180–185
„Sich der Wahrheit des Lebens stellen." Fragen an den Fundamentaltheologen Jürgen Werbick zur Bußpraxis angesichts heutiger Wirklichkeitserfahrung 235–240
„Von der Mündigkeit des Christen keine Abstriche machen." Ein Gespräch mit dem protestantischen Ökumeniker Reinhard Frieling. 295–300
„Das Polnische und das Katholische nicht miteinander identifizieren." Fragen an Bischof Tadeusz Pieronek . 344–349
„Erfahrungsdefizitie überwinden." Ein Gespräch über Krise und Zukunft der Schule mit dem Frankfurter Pädagogen Horst Rumpf 401–406
„Das Christentum ist eine therapeutische Religion." Fragen zur Situation von Glaube und Christentum an Eugen Biser 452–458
„Auf der Suche nach der kontemplativen Dimension." Fragen zur Lage der Frauenorden an Äbtissin Máire Hickey 504–509
„Ohne Arbeit ist alles nichts." Fragen an den Arbeitsmarkt- und Berufsforscher Friedrich Buttler. 560–565
„Der Schritt vom Ritus zur Feier ist vollzogen." Ein Gespräch mit dem Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards 616–621

Themen und Meinungen

Kleine Herde? Salz der Erde? Das Neue Testament und die Suche nach einem neuen Bild der Kirche (Thomas Söding) 25– 31
Beherrschbare Risiken. Zur Diskussion um die Zukunft der Rentenversicherung (Heinz Schmitz) 138–142
Rückwärts nach Europa? Die aktuelle Kontroverse um die deutsche Rüstungsexportpolitik (Klaus Ebeling) . 186–190
Die politische „Fata Morgana"? Modelle und Kriterien für eine Neugestaltung des Familienlastenausgleichs (Bernhard Jans) 240–245
Sakralisierung des Profanen. Wie Religion und Kirche im Fernsehen vorkommen (Martin Thull) 300–304
Eine notwendige Spannung. Das „Kirchenasyl", die Grundrechte und die Demokratie (Hans-Otto Mühleisen) 350–354
Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis" (Peter Hünermann) 406–410
Eigeninteresse und Moral. Zur ethischen Begründung von Entwicklungszusammenarbeit (Peter Rottländer) 458–464
Die Aufgabe präziser definieren. Wie läßt sich die DDR-Vergangenheit aufarbeiten? (Hans Joachim Meyer) . . 571–576
Streit um die Ethik Jesu. Wie human ist die christliche Moral? (Thomas Söding) 622–627

Dokumentation

Den aufrechten Gang finden. Erzbischof Sarah von Conakry über Afrika und die Afrikaner 245–251
Keine Priesterweihe von Frauen. Das Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis". 355–358

Einspruch und Bekräftigung. Schreiben der Glaubenskongregation und Brief der Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart zu wiederverheirateten Geschiedenen 565–571

Gesellschaft

Die Allgegenwart von Gewalt. Neuere Veröffentlichungen untersuchen deren Ursachen (Alexander Foitzik). 31– 35
Der „dumme" Riese. Über das unendliche Bildungsproblem der Vereinigten Staaten (Hermann Vogt) 257–262
Krieger, Könige und verlorene Söhne. Neuerscheinungen zum Thema „Mann" (Alexander Foitzik) 310–315
Am Rand der Gesellschaft. Zum fünften Familienbericht der Bundesregierung (David Seeber) 410–414
Immer noch fest verankert. Die Jugendweihe in den neuen Bundesländern (Bernd Harder) 469–472
Erhebliche Defizite. Das neue Asylrecht – ein Jahr danach (Hans-Dieter Schäfers) 510–514
Droht ein Generationenkrieg? Altenpastoral zwischen Individuum und gesellschaftlichem Wandel (Josef Müller) 514–517

Kirche

Kein Monopol, aber tonangebend. Katholische Aktion und katholisches Verbandswesen in Österreich (Fritz Csoklich) 35– 38
Kontinuität mit wechselnden Akzenten. Der Heilige Stuhl und die europäische Einigung (Andreas M. Rauch) 38– 41
Bewährt, aber begründungsbedürftig. Zur Diskussion über die Kirchenfinanzierung in Deutschland (Klaus Nientiedt) 84– 89
Der neuralgische Dritte Weg. Zu den rechtlichen Grundlagen kirchlicher Arbeitsverhältnisse (Dieter Reuter) . 194–200
Ein Kontinent entdeckt sich. Die außerordentliche Bischofssynode für Afrika (Klaus Nientiedt) 304–310
Ergebnis langer Verhandlungen. Die neuen Bistümer in Ostdeutschland sind errichtet (Norbert Zonker) . . . 415–418
Mehr kirchlicher Rechtsschutz. Die Bedingungen für Berufungen auf Lehrstühle für katholische Theologie in Deutschland (Ilona Riedel-Spangenberger) 418–424
In der Lebenswelt Jugendlicher. Zur Situation katholischer Jugendverbandsarbeit in Deutschland (Martin Lechner) 464–468
Die Risse nehmen zu. Was hält den Schweizer Katholizismus zusammen? (Rolf Weibel) 517–522
Authentische Lebensäußerungen der Kirche. Zur Situation der katholischen Sozialverbände in Deutschland (Josef Winkelheide) 522–526
An der Schnittstelle. Pastoralreferenten zwischen Konsolidierung und Identitätssuche (Alexander Foitzik) . 627–632

Religion

Die Religion der „baby-boomer". Zur Entwicklung der religiösen Landschaft in den USA (Klaus Nientiedt) . 142–147
Trendreligion Buddhismus? Gründe und Spielarten einer Faszination (Reinhart Hummel) 190–194
Noch im Wartestand. Die Diskussion um islamischen Religionsunterricht in Deutschland (Barbara Huber-Rudolf) 580–584

Theologie

Nachdenken über religiöse Erziehung. Was tut sich gegenwärtig in der Religionspädagogik? (Martina Blasberg-Kuhnke) 252–257
Engel – gibt's die? Ein Literaturbericht (Klaus Nientiedt) 472–477
Selbstrelativierung kein Ausweg. Ansatz und Probleme einer pluralistischen Religionstheologie (Ulrich Ruh). 576–580

Philosophie

Der Mensch als Person. Zwischen traditionellem Verständnis und neuen Fragen (Norbert Brieskorn). . . . 200–204
Kosmos, Vernunft, Glaube. Neue Bücher zur Philosophie in der heutigen Welt (Walter Strolz) 262–266

Kultur

„Du meine Seele, singe." Das neue Evangelische Gesangbuch (Ulrich Ruh) 89– 93
Kitsch oder Kunst? Romane beschäftigen sich mit der Gestalt Jesu (Georg Langenhorst). 315–319
Schwierige Identitätssuche. Die lateinamerikanische Diskussion über Moderne und Postmoderne (Margit Eckholt). 358–363

Länder

Vertane Chancen. Bürgerkrieg und Hunger in Angola (Oliver Müller) 41– 45
Revolution der Trauer. Die islamische Republik Iran vor neuen Herausforderungen (Peter Heine) 45– 49
Auf der Suche nach Ortsbestimmung. Kirche und Katholizismus in Chile (Margit Eckholt) 93– 99
Alter Wein in neuen Schläuchen. Eindrücke aus dem unabhängigen Usbekistan (Tamara Ganda) 99–103
Vor einer „zweiten Revolution"? Der Indio-Aufstand im mexikanischen Chiapas und seine Folgen (Gerhard Kruip) 147–152
Erneuerung wäre geboten. Kirche, Gesellschaft und Staat in Griechenland (Anastasios Michalas) 152–156
Teufelskreis von Hunger und Krieg. Zur Lage im Krisenherd Sudan (Hanspeter Mattes) 205–209
Land ohne Hoffnung. Für Haiti ist kein Ausweg in Sicht (Ludwig Ring-Eifel) 209–212
Die Konfliktlinien verlaufen anders. Zur Entwicklung der Bürgerkriegsländer Ruanda und Burundi (Marianne Weiß) 364–369
Wie weit geht der Wandel? Vietnam zwischen Aufbruch und Stagnation (Georg Evers) 369–374
Land im Ausnahmezustand. Der Irak vier Jahre nach der Kuwait-Krise (Peter Heine) 424–428
Mit der Nation verbunden. Makedonien und seine orthodoxe Kirche (Wolf Oschlies) 477–481
Land der angekündigten Morde. Kolumbien auf dem langen Weg in die Normalität (Ludwig Ring-Eifel) . . 527–531
Mühsame Erneuerung. Spannungen in der katholischen Kirche Ungarns (Peter Musyl) 531–536
Stagnation und Hoffnungszeichen. Rumänien fünf Jahre nach dem Sturz Ceauçescus (Dionisie Ghermani) . . . 585–590
Verbreitete Ängste. Bulgarien kommt nur mühsam auf die Beine (Wolf Oschlies) 633–638
Auf dem Weg zur Normalisierung? Politische, wirtschaftliche und kirchliche Probleme in Sri Lanka (Georg Evers) 638–643

Kurzinformationen

Erste gesamtdeutsche EKD-Statistik 49– 50
Pastoralforum der Erzdiözese München-Freising 50
Bayerische und Hannoversche Synode zur Homosexualität 50
Schweizer Bischöfe zum ökumenischen Direktorium . . 50– 51
KDA ergänzt EKD-Wirtschaftsdenkschrift 51
Caritas-Europa zur Einwanderungspolitik der EU . . . 103
Kirchen zur Verteilung des Produktivkapitals 104
10 Jahre Friedenshirtenbrief der US-Bischöfe 104

Weltfriedensbotschaft des Papstes 104–105
„Pietisten-Reskript 1993" in Württemberg 105
Bischofskonferenz zur Hospizbewegung 105
Internationale jüdisch-christliche Konferenz 156
Gründung einer „Päpstlichen Akademie für Sozialwissenschaften" 156–157
Wissenschaftler fordern neue Migrationspolitik 157
Staatskirchenvertrag zwischen Mecklenburg-Vorpommern und den Evangelischen Kirchen 157–158
Studie des DCV zur Armut unter Zuwanderern 158
Hirtenbrief des lateinischen Patriarchen von Jerusalem . 158
Mahnungen Johannes Pauls II. beim Staatsbesuch des Bundespräsidenten 212–213
Wort der deutschen Bischöfe zu den Wahlen des Jahres 1994 213
Papstkritik an der Resolution des Europaparlaments zur Gleichberechtigung von Homosexuellen 213–214
Frühjahrsvollversammlung der Schweizer Bischofskonferenz 214
Papstkritik an den Vorbereitungen zur UN-Weltbevölkerungskonferenz 267
Vertrag über die Errichtung des Bistums Magdeburg unterzeichnet 267
Geplante Libanon-Reise Johannes Pauls II. abgesagt . . 267–268
Priester und Ordensleute als Opfer der Unruhen in Ruanda 268
Manifest amerikanischer Kommunitaristen 268
Kontroverse Diskussion über „Kirchenasyl" 319–320
Appell der EU-Bischöfe zu den Europawahlen. 320
Neues Direktorium für Dienst und Leben der Priester . 320
Kardinal Lubachivsky zu den Kirchenkonflikten in der Ukraine 320–321
Thesen zur Rolle der Kirchen im heutigen Asien. 321
Irritationen um ein Vatikandokument zum Holocaust. . 374–375
ZdK-Erklärung zur Bundestagswahl 375
Initiative der Katholiken im Bistum Chur 375
Justitia et Pax zur europäischen Sicherheitspolitik 375–376
Vatikanschreiben zur Präsenz der Kirche an der Universität 376
Kontroverse Bewertung des südwestdeutschen Wiederverheirateten-Hirtenbriefs. 428–429
Ökumenische Kirchenkonferenz in Moskau 429
Zuspitzung im Fall Gaillot 429–430
Agenda für Entwicklung des UN-Generalsekretärs . . . 430
Ratstagung des Lutherischen Weltbundes. 430
Bischof Lehmann zur Diskussion um UN-Weltbevölkerungskonferenz. 481
„Justitia et Pax" zum internationalen Waffenhandel . . . 481–482
Kritik an Nihil-obstat-Verweigerung für Teresa Berger . 482
Jesus von Nazareth als Thema der Salzburger Hochschulwochen 482–483
Französische Theologen zur Lage ihres Fachs 483
Thesen der EKD zum Kirchenasyl 536–537
Grüne fordern radikale Trennung von Staat und Kirche. 537
Plädoyer der Bischofskonferenz für ökologisches Wirtschaften 537
Kardinal Martini zur politischen Entwicklung in Italien. 537–538
Buddhistisch-christlicher Dialog in Europa 538
Treffen osteuropäischer Bischöfe in Warschau 590–591
Religionspädagogisches Plädoyer für ökumenischen Religionsunterricht 591
Entwicklungspolitischer Forderungskatalog an den neuen Bundestag 591
Memorandum des kirchlich-gewerkschaftlichen Arbeitskreises 591–592
Situation der Kinder als Schwerpunktthema der EKD-Synode 643–644
Jahresbericht von „Renovabis" 644
Westfälische Landessynode nimmt Stellung zur Organtransplantation 644
Neuer Streit um Kopftücher islamischer Schülerinnen . 644–645
Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz 645

Bücher

Timothy Garton Ash, Im Namen Europas. Deutschland und der geteilte Kontinent. 51– 52
André Vauchez, Gottes vergessenes Volk. Laien im Mittelalter. 52
Paul Zulehner/Hermann Denz, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie 52
Herbert Vorgrimler, Geschichte der Hölle 105–106
Eugen Drewermann, Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik. Band 1: Dogmen, Angst und Symbolismus 106
David F. Fort (Hg.), Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts. 106
Gottfried Küenzlen, Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne. 159
Axel Honneth (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften 159–160
Meinrad Walter, Musik-Sprache des Glaubens. Studien zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs. . 160
Hans-Georg Beck, Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen. 160
John McManners (hg.), Geschichte des Christentums . . 214–215
Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Band 3. 215
Josef Müller, Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge 215
Peter Hawel, Das Mönchtum im Abendland. Geschichte, Kultur, Lebensform 321–322
Tilman Nagel, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart 322
Hubert Wolf (Hg.), Karl Rahner: Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943) 322
Eberhard Schockenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß 376–377
Clemens Thoma, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung 377
Südafrika – die Konflikte der Welt in einem Land. Kirchen – Anwälte für Gerechtigkeit und Versöhnung. Ausgewählt und bearbeitet von Rudolf Hinz und Rainer Kiefer 377
Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung 483–484
Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart 484
Emmanuel Levinas, Stunde der Nationen. Talmudlektüren. 484
Claus Koch, Ende der Natürlichkeit. Eine Streitschrift zu Biotechnik und Bio-Moral 538–539
Eduard Lohse, Bewahren und Erneuern. Evangelische Kirche 1970–1990 539
Handbuch Systematischer Theologie hg. von Carl Heinz Ratschow. Band 1: Oswald Bayer, Theologie 539
Peter Hünermann, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit 592
Ilse Kögler, Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion 592
Hans Küng, Das Christentum. Wesen und Geschichte . 645–646
Max Wingen, Zur Theorie und Praxis der Familienpolitik 646
Adrian Loretan, Laien und pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin 646

Zeitschriften

53 107 161 269 323
431 485 593 647

Notizen

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

Sachregister

A

Abendmahl, evangelisches 283 296 400
Abtreibung 14 123 173 192 274 278 f. 336 441 494 f. 557
–, Beratung 171 f.
–, Teenagerschwangerschaften 558
–, Urteil des Bundesverfassungsgerichts 170
(s. auch Weltbevölkerung)
Abtreibungsstrafrecht 170 488 490
–, Erklärung der Spanischen Bischofskonferenz zum 594
– in Polen 348
Ad Gentes 577
Afrikanischer Nationalkongreß (ANC) 286 289 f.
AIDS in Afrika 245 309
– in Vietnam 370
Alleinerziehende 7 412
Allgemeines Zoll- und Handelsabkommen s. GATT-Abkommen
Alte 514 f.
Altenpastoral 514 f.
Alterssicherung 139 141 559
Altkatholiken, deutsche, Zulassung von Frauen zum Priestertum 324 648
– in Amerika 143
Amt, anglikanisch-katholische Kommission zum 440
–, geweihtes 228 632
–, kirchliches 24 277 282 389 409 437 440 f.
–, Leitungsaufgaben 508 f.
– und Orden 508
Ämter und Dienste in der Kirche 23 f. 227 277 309 409
Amtspriestertum 277 358
–, Jesus Christus und das 357 (s. auch Ordination sacerdotalis; Priestertum)
Anglikanische Gemeinschaft, Priesterweihe von Frauen 177
–, weibliche Bischöfe 177
(s. auch Kirche von England)
Anglikanisch-katholische Kommission (ARCIC I und II) 440
Antisemitismus 63 117
– in der Russisch-Orthodoxen Kirche 294
Arbeit 180 ff. 560 592
–, Menschenrecht auf 591 f.
–, Rationalisierung der 183
– in Deutschland 563
Arbeitgeber, -verband 184
Arbeitnehmer, christliche 594
Arbeitslosigkeit 141 174 213 560 ff.
– in Deutschland 55
Arbeitsmarkt 139 f. 561 564
Arbeitsplatz, -plätze 139 f. 185 560 562 564
– in der Dritten Welt 559
Arbeitsverhältnisse, Grundordnung der kirchlichen 194 ff.
–, Loyalitätsobliegenheiten, -pflichten, -verstöße 195 ff.
–, Streikrecht, Tarifverträge 198 f.
Arbeitszeit(en) 56 180 185
–, Flexibilisierung der 564
Arme 5 80 112 463 562
–, Abbé Pierre, Priester der 115
Armut 13 81 112 380 609
–, Bekämpfung von 495 f. 559
–, evangelische 18 f.
–, (neue) in Deutschland 112
–, Untersuchung des Deutschen Caritasverbandes 158
– in Rumänien 585 f.
– und Bevölkerungswachstum 13 559
– –, Deutsche Bischofskonferenz zu 13
– und Jugendliche 80
(s. auch Weltbevölkerung)
Armutsbericht, -studie 112
Asyl 351
– in der Kirche, ökumenische Arbeitsgemeinschaft 162
Asylanten in Deutschland 213
Asylbewerber, -suchende 510 ff. 537
– in Österreich 552
Asylrecht 351 510 f. 644
Ausbildungszeiten 141
Ausländer 80 224 f.
–, Bericht über die Lebenssituation in Deutschland 224 f.
– in Österreich 552 f.
– und Universalität 80 ff.
Ausländerfeindlichkeit 225
Ausländergesetz 225 513

B

Basisgemeinden, -gemeinschaften, christliche 175
– in Chile 98
Basler Treffen 1989 114
–, Basel II 114 300
Behinderte 333 f.
Benediktiner, Benediktinerinnen 505 509
Beratungsstellen, kirchliche 171
Berufe, geistliche 628
Betäubungsmittelgesetz 330
Bevölkerungsentwicklung -wachstum 5 12 ff. 378 495 558
–, Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz 12 ff. 378
– in Afrika 309
– und Armut 559
(s. auch Weltbevölkerung)
Bevölkerungspolitik 278 f. 556 558
Bewegung(en), feministische 467 556
–, islamistische im Maghreb 500 ff.
–, kirchliche in Griechenland 153
–, (neue) geistliche, religiöse 329 443 598 612 f.
– – in der Schweiz 517 f.
– – und Buddhismus 194
(s. auch Buddhismus)
Bibel, Hirtenbrief zum Umgang mit der 158
–, Interpretation in der Kirche 10 ff.
(s. auch Schriftauslegung)
Bildung 252 254 f. 257 ff. 261 402
Bioethik, -moral 123 201 332 334 538
Biomedizin, -technik 216 538
Bischof/Bischöfe
–, afrikanische 246 f. 278
–, anglikanische, Übertritt zur katholischen Kirche 178
–, Beziehungen zwischen Ordensleuten und 615 625
–, deutsche Erklärung zu „Ordinatio Sacerdotalis" 550
– – der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Geschiedenen-Hirtenbrief 166 540 ff. 568 ff.
(s. auch Geschiedene)
– – zu den Wahlen 1994 213
–, Europasynode der katholischen 114
–, französische, Kontroverse mit dem Bischof von Évreux 429 f.
–, haitianische und Innenpolitik Haitis 601 f.
–, irische gegen IRA-Terror 65 f.
–, italienische, Brief des Papstes an die 59
– –, Hirtenschreiben zu magischen Praktiken 594
–, kroatische und bosnische zum Krieg in Bosnien-Herzegowina 120

–, kubanische, Hirtenbrief zur Lage in Kuba 540
–, Lehramt der 326
(s. auch Lehramt)
–, mexikanische und Indio-Konflikt 151
–, niederländische, Hirtenbrief zum Sterben 128
– – und neue Euthanasiegesetzgebung 126
– – zur Kirche als Communio 594
–, österreichische und EU-Abstimmung 282
– – zu den Aufgaben von Priestern und Laien 648
–, polnische, Kritik an den 347
–, Schweizer zum ökumenischen Direktorium 50
– – und ökumenische Gottesdienste am Sonntag 168
–, spanische zur Wirtschaftskrise des Landes 54
– –, Pastoralplan 337 f.
–, ungarische und neue Regierung 534
–, US-amerikanische Friedenshirtenbrief 104
–, vietnamesische, Publikation religiöser Schriften 372
– und Jugendweihe 472
– von Burundi, Botschaften zur Demokratisierung 369
– von Ruanda, Hirtenbriefe 368
(s. auch Bischofskonferenz[en])
Bischofsamt 136 389
Bischofsernennungen in Vietnam 372 f.
Bischofskonferenz(en) 136 297
–, angolanische, Einheit der 44
–, asiatische (FABC) 321 374
–, brasilianische, zur Verfolgung der Korruption 54
–, Deutsche zu Bevölkerungswachstum und Entwicklungsförderung 12 ff. 378
–, Diskussion um neue Formen der Gemeindeleitung 226 ff.
– –, Erklärung zu ökumenischen Gottesdiensten am Sonntag 167 f.
– –, Erklärung zur Organtransplantation 644
– –, Erklärung zum Schwangeren- und Familienhilfegesetz 170 f.
– –, Lehrbeanstandungs-, Lehrüberprüfungsverfahren 422 424
– –, neues Dienst- und Arbeitsrecht, Grundordnung 108 194 ff.
– –, Statistik zu Pastoralassistenten, -referenten 629
– –, Stellungnahme zum Bevölkerungswachstum 267
– – zur Hospizbewegung 105
–, Französische, Bericht zur Lage des Glaubens 645
– –, Erklärung zu „Donum vitae“ 123
–, Haitianische, Hirtenwort zur US-Invasion 601
– –, Hirtenschreiben zur UN-Resolution 601
–, italienische, Hirtenbrief zur Lage der Orden 16
–, mexikanische zu den Ereignissen im Bundesstaat Chiapas 149 270
–, Schweizer, Interdiözesane Koordination 519 521
–, Spanische, Erklärung zum Abtreibungsstrafrecht 594
–, sudanesische Kritik am Revolutionsrat 206 f.
–, Ungarische, Kritik des Erzabtes von Pannonhalma an der 532
–, US-amerikanische 15 f.
– auf Sri Lanka, Hirtenbrief zur Versöhnung 642
– der EG-Mitgliedsländer (COMECE) 39
– von England und Wales, Stellungnahme zu gescheiterten Ehen 324
– – zur Übernahme anglikanischer Kleriker 178
(s. auch Bischof/Bischöfe)
Bischofssynode 136
–, Sondersynode für Afrika 245 247 278 304 ff.
– über die Laien 1987 277
– über die Orden 15 f. 406 442 611 ff. 615
Bischofswahl(en) 4 130
– in evangelischen Landeskirchen 6
Bistum Basel, neuer Bischof 129 f.
–, Seelsorgerat 519
–, Ständiger Diakonat 520
Bistum Erfurt, Errichtung des 267 378 416 f.
Bistum Göritz, Errichtung des 267 324 416 f.
Bistum Magdeburg, Errichtung des 267 324 416 f.
Bistum St. Gallen 519 ff.
Blair-House-Abkommen 342
Böse, das 32 627
Buddhismus 454 458
–, Faszination im Westen 190 ff. 194 576
–, japanischer 194
–, tibetischer 191 ff.
– auf Sri Lanka 642 f.
– – und Christen 538 643
– in Amerika 143
– in Vietnam 162 371 374
(s. auch Deutsche Buddhistische Union)
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 464 ff. 523
–, Aktion zu „Ordination sacerdotalis 550
–, Demokratieförderplan für die katholische Jugend 324 468
–, Jugendverbände im 468
– und deutsche Einheit 467
Bund katholischer Unternehmer (BKU) 523 f. 526
Bundestagswahl 544
Bundeswehr, Auslandseinsätze der 383
–, neue Aufgaben in NATO und WEU 222
–, Rolle nach der Wende 113
Bündner Tagsatzung 375 519
Bündnis 90/Die Grünen 537
–, Bundestagswahl 544
Bußgottesdienste 236 240
Bußpraxis, kirchliche 235 ff.
–, Rituale der 238
Bußsakrament 236 240

C

Care-Hilfsaktion für Ruanda 493
Caritasarbeit 88
Caritasverbände, europäische 103
(s. auch Deutscher Caritasverband)
Christen, afrikanische 247 f.
–, chinesische 78
–, Einheit der 598
–, erste 28
–, palästinensische und Bibel 158
–, Protestantische in der VR China 78
–, syrisch-orthodoxe in der BRD 324
–, Verfolgung in Vietnam 162
– auf Sri Lanka 642 f.
– in Chile 95 f.
– und Buddhisten, Symposium 538
Christentum 30 138 294 453 598 645
–, Begegnung mit anderen Religionen 458 576
–, Krise des 452
–, multikulturelle Identität des 269
– als therapeutische Religion 453 f.
Christifideles laici 277 356 f. 406
Christlich-Demokratische Union (CDU) 276
–, Bundestagswahl 544
–, Europa-Papier, Reaktionen auf das 490ff.
–, Familienpolitik 244
– und Kirche 488
Christlich-Soziale Union (CSU), Bundestagswahl 544
–, Europa-Papier, Reaktionen auf das 490 ff.
Centesimus annus 157
Communio 50 226 389 443 f. 615
–, Kirche als 323 389
– –, niederländische Bischöfe zur 594
– – und Orden 442 f.
C-Parteien 276

D

Dalai Lama 191 f. 622
DDR-Vergangenheit 571 ff.
–, Einigungsvertrag 573 f.
(s. auch Staatssicherheit)
De filiatione Dei (Nikolaus von Kues) 455
Dei verbum 357
Democrazia Cristiana, Italien 8 59 276
Demokratie 353 430
–, afrikanische 249
– und Grundrechte 352 f.
– und Kirchenasyl 350 ff.
Deutsche Buddhistische Union 193
Deutscher Caritasverband, Armutsstudie 112 158
–, Care-Hilfsaktion, Kritik an der 493
–, Flüchtlingsdienste 511
Deutscher Gewerkschaftsbund (DGB), Armutsstudie 112

92. Deutscher Katholikentag, Dresden 393 ff. 397 ff.
Diagnostik, pränatale 123 274 333
Diakonat, Ständiger in der Schweiz 520 f.
– von Frauen 50 179
Diakone, anglikanische, Übertritt zur katholischen Kirche 178
–, weibliche 179
– in der Schweiz, Einsatz in der Seelsorge 520 f.
Dialog 551 611
–, anglikanisch-katholischer 180 440 f.
–, brüderlicher in der Kirche 136 250
–, buddhistisch-christlicher in Europa 538
– – auf Sri Lanka 643
–, interreligiöser 230 605
–, jüdisch-christlicher 156
–, lutherisch-katholischer 388 390
–, ökumenischer 51
–, Papier des ZdK 394 522 551
– mit afrikanischen Religionen 249 307
– mit dem Islam 307 396
– mit den nichtchristlichen Religionen 577
Dienste, pastorale, Ordnung der 628 632
–, priesterliche 630 f.
– in der Kirche 272 277 628
– –, Schweiz, Einsatz von Laien 521
(s. auch Laien)
Dienstleistungen, Liberalisierung der 339 ff.
Dignitatis humanae 63 570
Diözesen in Afrika, Eigenständigkeit der 308
Dives in misericordia 569
Donum vitae 122 173
–, Diskussion in Frankreich 123
Dritte Orden 613
Dritte Welt 460 559
–, Ortskirchen der 463
Drogen 330 528
– und Kriminalität 81
Drogendealer 83
– und Erwachsenen-, Jugendstrafrecht 83

E

Ecclesia Dei 284 f. 436
Ehebruch 567
Ehe(n) 163 165 567
–, afrikanische 306
–, anglikanisch-katholische Kommission zur 441
–, bekenntnisverschiedene 51 400
–, christliche, Unauflöslichkeit der 566 f. 569 606 ff.
– – in den Ostkirchen, Praxis der 606
–, ungültige 196 f. 567
– gleichgeschlechtlicher Paare 213 f.
– in den Medien 173
– und Familie 163 ff. 172 213 596
– –, Stellungnahme des Rates der EKD zu 596
Einwanderung in Deutschland,
Armutsuntersuchung des Deutschen Caritasverbandes 158
Einwanderungspolitik 103 157
Einzelbeichte 239 f.
Ekklesiologie, neutestamentliche 27 30
Elternschaft 413
–, verantwortete 14 173
– in den Medien 173
Embryo(nen), Experimente/Forschung an 124 333
–, menschliche 123 333
–, Personsein des 201
Embryonenschutzgesetz 333
Empfängnisregelung, -verhütung 14
Engel, -Bücher, -Theologie 472 ff.
Entwicklung, Agenda für 430
Entwicklungshilfe, -länder 278 431 459 461
Entwicklungspolitik 13 459 ff. 556 558 591
Entwicklungszusammenarbeit 458 ff. 591
–, Eigeninteresse der BRD 454 f. 463
–, Eigeninteressen der Kirchen 463
Episkopat, historischer 283
–, kolumbianischer und Wahlkampf 530 f.
–, mexikanischer, Konflikt mit dem Nuntius 151
–, serbisch-orthodoxer zum Papstbesuch 120
Erwachsenenkatechese, -katechismus 485 550
Erzbistum Hamburg, Vertrag für das 415 ff.
Erzbistum Madrid, neuer Erzbischof 540
Erziehung 251 402 ff.
–, religiöse 173 229
Ethik 204 610
– des Lebens 376
– Jesu Christi 622 ff. 627
Eucharistie 400 440 f. 618
–, anglikanisch-katholische Kommission zur 440
–, Feier der 51 618 ff.
Europäische Bischofskonferenzen (CCEE), Rat der 39 136 f.
–, Appell zu den Europawahlen 320
–, Erklärung zu Bosnien-Herzegowina 119 f.
–, Treffen in Warschau 590 f.
Europäische Evangelische Versammlung 114 282
Europäische Gemeinschaft 38 ff.
Europäische Ökumenische Versammlung II 114
Europäische Union 38 213 271 f.
Europapolitik, vatikanische 40
Europarat 39
Europawahlen 320 328
Euthanasie, neue Gesetzgebung in den Niederlanden 125 ff.
– –, Stellungnahme der Bischofskonferenz 128
– und Pastoral 129
Evangelii nuntiandi 1
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 296
–, Denkschrift über den Religionsunterricht 492
–, Erklärung zum Schwangeren- und Familienhilfegesetz
–, Erklärung zur europäischen Einigung 216
–, Erklärung zur Organtransplantation 644
–, Frauenstudien- und Bildungszentrum in Gelnhausen 432
–, Militärseelsorge 6 113 f. 270 298 383 437 f. 600 644
–, Statistik der 49 f.
–, Stellungnahme zu Ehe und Familie 540
–, Stellungnahme zur Friedensethik 113 f.
–, Studie zum deutschen Gesundheitssystem 553 ff.
–, Synode und Rat, Spendenaktion für Osteuropa 54
–, Thesen zum Kirchenasyl 536 f. 594
–, Wirtschaftsdenkschrift 51
– zur Lage der Kinder in Gesellschaft und Kirche 643
Evangelische Landeskirchen
–, Bischofswahlen in 6
– im Rheinland zum Kirchenasyl 594
– in Berlin-Brandenburg, Jugendweihe 472
– in den neuen Bundesländern, Staatskirchenvertrag 157
– in Sachsen 432
– –, Staatskirchenvertrag 270
– in Württemberg, Pietistenreskript 105
– von Westfalen zur Organtransplantation 644
Evangelische Räte 18 613
Evangelisches Gesangbuch 89 ff.
(s. auch „Gotteslob")
Evangelisch-lutherische Kirche in Bayern, neuer Landesbischof 324
Evangelisierung 337
–, neue 618
– – in Spanien 338
– in Afrika 249 ff. 308
– in der Schweiz 521 f.
Evangelium 27 121
–, Dialog mit dem 133
Exegese, katholische 11 f.
–, Verhältnis zur Dogmatik/Moraltheologie 12
Existenzminimum, steuerfreies 242 244 f. 414

F

Facharbeiter 180 f.
Familiaris consortio 172 f. 324 566 ff. 569 f. 607 f.
Familie(n) 7 57 163 ff. 172 ff. 213 240 ff. 267 278 320 411 ff. 556 558
–, Internationales Jahr der 7 163 172 234 267
–, Schutz der 279
–, Weltfriedensbotschaft des Papstes zur 104 f.
–, wirtschaftliche Lage der 240
– in Afrika 308 f.
– in der Schweiz, Einstellung der Bevölkerung zur 391 f.

– und Ehe 495
– und Gesellschaft 240
(s. auch Ehe[n])
Familienbericht der Bundesregierung 410 ff.
–, Geburtenziffern in der EG, Tabelle 414
–, Kinder, Tabellen 412 f.
–, Krippen, Kindergarten, Hortplätze, Tabellen 411
Familienforschung in der Schweiz 390 ff.
Familienlastenausgleich 240 ff. 244 f. 414
Familienplanung 13 f. 481 494 f. 557
Familienpolitik 240 ff. 414 646
–, Kurzfrist-, Langfristmodell der SPD 243
–, Steuergerechtigkeit 243
(s. auch Existenzminimum)
– in der Schweiz 390 ff.
Familiensplitting 241 243 414
Feminismus, christlicher 506
Fernsehen, Kirchen/Religion im 300 ff.
–, staatliches, privates in Italien 450
Flüchtlinge 158 510 512 f.
–, Abschiebung von 216 512 f.
– aus Ruanda und Burundi 365 f.
Fortpflanzungsbiologie, -medizin 123 f.
Frau(en) 7 141 174 556 f. 609
–, Diakonat von 50 179
–, Mitwirkung im Gottesdienst 620
–, Priesterweihe in der Kirche von England 176 ff. 406 440
–, Rolle/Stellung in der Kirche 20 f. 394 506 614
– – in der urchristlichen Gemeinde 27
–, Stellung in der Gesellschaft 494 556
–, UN-Weltbevölkerungskonferenz 556 f.
–, Weltgebetstag der 116 f.
–, Zulassung zum Amtspriestertum 356 407 409 541
–, Zulassung zum Priestertum in der Altkatholischen Kirche 324 648
– in der griechisch-orthodoxen Kirche 155
(s. auch Abtreibung; Schwangerschaftsabbruch)
Frauenbewegung, feministische 467 556
–, Kritik an der Bevölkerungspolitik 556
Frauenorden 504 508 f. 614
–, benediktinische 505 507
–, Lage der 504 ff.
– in den USA 505
– in Europa 505
Frauenordination 177 400 430
–, Lutherischer Weltbund zur 430
(s. auch Kirche von England)
Frauenquote, Diskussion um die 602 f.
Freie Demokratische Partei (FDP)
Bundestagswahl 544 f.
Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ), Nationalratswahl 551 ff.
– und EU-Abstimmung 281
Friede, Agende für den 430
–, gerechter 114
–, Religion und 609
–, Weltkonferenz der Religionen für den 608
– auf dem Balkan 118 ff.
Friedensdekade, ökumenische 648
Friedenserziehung 229
Friedensethik, christlicher/kirchliche 114 382 f.
–, EKD-Stellungnahme zur 113 f.

G

Gametentransfer 123
GATT-Abkommen 339 ff.
Gaudium et spes 1 25
Geburtenkontrolle, -regelung 278 441
Geburtenrückgang 412 f.
Gemeinde, christliche 27 ff. 175
– –, Altenhilfe in der 517
–, islamische 46
–, urchristliche 27 f.
Gemeindeleitung 50 227
–, Einsatz von Laien in der 277 631
(s. auch Laien)
–, veränderte Formen der 226
Gemeindereferenten, -referentinnen 630
Gemeinsame Ökumenische Kommission, s. Gottesdienst(e)
Genozid 162
– im Südsudan 208
Gentest 333
Gentherapie, somatische 333
Gerechtigkeit, Basis für den Frieden 609
–, weltweite 430
Geschiedene 565 ff.
–, Brief der südwestdeutschen Bischöfe 568 ff. 605
–, wiederverheiratete 166 173 441 546 f.
– –, Hirtenwort der südwestdeutschen Bischöfe zu 166 540 ff. 568 f.
– –, Bischöfe im In- und Ausland zum 606 f.
– –, Erklärung des ZdK zum 270
– –, Hirtenschreiben der Bischöfe von Pennsylvania (USA) zum 540 f.
– –, kontroverse Bewertungen des 428 f.
– –, Schreiben der Glaubenskongregation zum 545 550 565 ff. 605
– –, Grundsätze der südwestdeutschen Bischöfe zu 550 568 f.
– –, Kommunionempfang der 565 568 f. 571 605 ff.
– –, Pastoral mit den 568 f.
–, zivil wiederverheiratete 546 579
Gesellschaft 26 56 182 213 267
–, afrikanische 248
–, Ehe Zelle der 172
–, Familie und 240 413
–, haitianische 601 f.
–, islamische 502
–, israelische 444 ff.
–, Kirche und 26 162
–, kolumbianische und katholische Kirche 530 f.
–, multikulturelle und multireligiöse 228 f.
–, Religiosität in der, floatende 302
–, spanische 337
–, vaterlose 312
–, Wertvorstellungen in der 414
– in Deutschland 562 565
– in Chile 93 96 f.
– in Lateinamerika 360
– in Ungarn 232 234
– und Ausländer 80
– und Evangelium 175
Gesundheit, Jugendliche und 557 f.
–, reproduktive 494 f. 556 f.
–, sexuelle 495
Gesundheitsdienste, reproduktive 557 559
Gesundheitssystem, EKD-Studie zum deutschen 553 ff.
Gewalt 31 ff. 35 121 f. 161 213
–, Delikte 81
–, jugendliche 32
–, militärische 32 113
– gegen Fremde und Ausländer 34
– in amerikanischen Schulen 258
– in Kolumbien 527 ff.
– in Nordirland 66
(s. auch Kriminalität)
Gewerkschaft(en) 180 ff.
–, französische 182
–, Mitgliedschaft in der 184
– in Deutschland 181
– –, DGB und Einzelgewerkschaften 184
Gewissen 607 f.
– und Norm 570
Gewissensfreiheit 61 63 352
Glaube 132 134 f. 256 f. 264 266 596
–, christlicher 1 ff. 24 135 252 f. 266 453 597 f.
– –, Inkulturation in außereuropäischen Kulturen 174
– –, Weitergabe des 253 f. 382 457 621 645
– – im heutigen Europa 134 ff.
– – in Frankreich 335 645
– – in Spanien 337 f.
– – und Auferstehung Jesu 218
–, Krise des 452
–, Kunst und 457
– und Wissen 264 260
Glaubensgemeinschaften, neuere protestantische in Rumänien 590
Gott 58 135 f. 251 264 457 f. 627

–, Abwendung des Menschen vom 598
–, Glaube an seine Existenz 336
–, Grundbotschaft von 598
–, Menschwerdung 595 f.
–, Wirken in der Geschichte 107
– und Welt, Unterscheidung von 265
(s. auch Jesus Christus)
Gottesdienst(e) 138 616 ff. 619
–, Besuch der 144 ff. 453 534
–, Eucharistiefeier 51 618 ff.
–, Krise des 616 f. 621
–, Mitwirkung von Frauen im 620
–, ökumenische am Sonntag 51 f. 167 f.
– –, Ökumenisches Direktorium 50 168
–, priesterloser 619 f.
–, Übertragung im Fernsehen 302
„Gotteslob", katholisches Gesangbuch 92 f.
(s. auch Evangelisches Gesangbuch)
Grundgesetz der BRD 167 354
–, Gemeinsinnparagraph 167
–, Gottesbezug im 58 216
Grundrecht(e) 350 ff.
– im Grundgesetz der BRD 167
– und Demokratie 352 f.
– und Kirchenasyl 350 ff.
Grundsicherung, staatliche 139
Grundwerte 350

H

Handel, internationaler, soziale Standards 343
Heilige Jahre 603
Heilige und Reliquien 484
Hinduismus 576
– auf Sri Lanka 642 f.
Hirntod 54 644
Hölle 165 f.
Holocaust, vatikanisches Dokument zum 374 f.
Homosexualität 336 401 441
–, Diskussion in den Kirchen 299
–, Synodenbeschlüsse der bayerischen und hannoverschen Landeskirchen 50
Homosexuelle 311
–, Resolution des europäischen Parlaments 213
–, seelsorgliche Begleitung von 50
Hospizbewegung, Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz zur 105
Humanitäre Hilfe, Grundregeln für die deutsche 493
Hutu 364 ff.

I

IG Metall 181 183 185
Indios, Aufstand in Chiapas 147 150
Indikation, embryopathische 274
Inkulturation 175 f. 305 f.
–, Aufgabe der Orden 444
–, römische Instruktion zur 223
– des Evangeliums 30
– des Ordenslebens 614
– von Glaube und Kirche in außereuropäischen Kulturen 174
Insemination, homologe 123
Internationale Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung, Kairo 12 ff. 278 ff. 481 494 ff. 555 ff.
–, Aktionsprogramm 494 556
–, Kritik des Papstes 267 481 495 555
–, Kritik US-amerikanischer Bischöfe 378 481
–, Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz 12 ff. 481
In-vitro-Fertilisation 124
–, homologe 123
Irisch-republikanische Armee (IRA) 64 ff.
–, Waffenstillstandserklärung 540
Islam, 46 329 576 581 f. 609
–, Dialog mit dem 307 396
–, Schiiten 47 ff.
–, Sunniten 49
– auf Sir Lanka 643
– im Sudan 205 ff.
– in Usbekistan 102 f.
Islamische Heilsfront 500 ff.
Islamismus 503 f.
Islamisten im Maghreb 500 ff.

J

Jesus Christus, Jesus von Nazareth 135 251 453 457 f. 578 580 592 598
–, Auferstehung 217 ff. 336 455 593 603
–, Christologie 578 592 647 f.
–, Ethik 622 ff.
–, Jesus-Romane 315 ff.
–, Salzburger Hochschulwochen zum Thema 482
– und Priesteramt in der Kirche 356 f.
(s. auch Ordinatio sacerdotalis)
Jubiläumsjahr 2000, Vorbereitung auf das 329 f. 603 ff.
Juden, jüdisches Volk 158
–, Heirat mit Nichtjuden 446
–, Studie Religion und Gesellschaft 444 ff.
– in Amerika 143
Judentum 28 30 294 329
–, Beziehungen zur katholischen Kirche 63
Jugend, Verhältnis zu Kirche und Glauben 468
–, Rockmusik und Religion 592
Jugendarbeit, evangelische 644
–, katholische 464 ff.
Jugendliche 83 464
–, ausländische 225
–, Kriminalität von 83
–, Religiosität von 257
–, Sexualaufklärung der 558
–, UN-Weltbevölkerungskonferenz 557 f.
– als praktizierende Katholiken in Spanien 108
– in der griechisch-orthodoxen Kirche 155
– in Ungarn 533
– in Vietnam 370 f.
Jugendverbände 467 f.
–, katholische 464 ff. 522
–, Mitgliedszahlen in den 465
– in der Schweiz 518
Jugendweihe 469 ff.
–, Ursprung der 469
– in den neuen Bundesländern 469
– und Bischöfe 472
Justitia et Pax zu Rüstungsexporten 108 481 f.
– zum Krieg in Bosnien-Herzegowina 118
– zur europäischen Friedensordnung und Sicherheitspolitik 375 f.

K

Kardinalsernennungen 598 f.
Kardinalsvollversammlung 329
Katechismus der katholischen Kirche 325 327 356 f. 406 542 550 567
–, englische Übersetzung des 331 f.
–, Umgang in Spanien mit dem 162
Katholiken, Präsenz an der Universität 376
– in Amerika 143 f.
– in Chile, religiöse Praxis 98
– in China 77
– in den neuen Bundesländern 396
– in Griechenland 154
– in Österreich, Stimmverhalten bei der Nationalratswahl 552 f.
– in Vietnam 372
– und Juden 63
Katholikentag(e) 85 393 523
(s. auch 92. Deutscher Katholikentag, Dresden)
Katholische Aktion 36 f. 94 346
– und katholisches Verbandswesen in Österreich 35 ff.
Katholische Arbeiter-Internationale 526
Katholische Junge Gemeinde (KJG) 468
Katholische Pfadfinderschaft Europas 436
Katholische Sozialverbände in Deutschland 522 ff.
–, Arbeitsgemeinschaft der (AGKVD) 522 524
Katholische Studierende Jugend (KSJ) 468

Katholizismus 597
–, deutscher 394 f. 525
–, französischer 483
–, politischer 487
–, polnischer 344 347
–, Schweizer 517 ff. 521 f.
– in Chile 93 f. 98
– in Österreich 37
Keimbahntherapie 333
Kind(er) 123 f. 141 412 f. 610
–, Aufwendungen für 241 243
–, Désirer un enfant, französische Studie 122 ff.
–, EKD zur Lage in Gesellschaft und Kirche 643
–, nichteheliche 7
–, Tabellen zu 411 ff.
Kinderfreibeträge, -geld 242 f. 414
Kinderlastenausgleich 241
Kirche, altkatholische in Deutschland, Zulassung von Frauen zum Priestertum 324 648
Kirche, Assyrische des Ostens und katholische, Anerkennung als Schwesternkirchen 648
Kirche, Bulgarische orthodoxe 637
Kirche, anglikanische von Irland zur irisch-britischen Erklärung 66
Kirche, griechisch-katholische in Ungarn 534
– – in Rumänien (Unierte) 589
Kirche, griechisch-orthodoxe 152 ff. 155 f.
– – und Katholische 154
Kirche, katholische 135 297 487
–, Autorität in der 440 f.
–, Beziehungen zum Judentum 63
–, Dialog in der 136
–, Einheit der 394 f. 397 ff.
–, Familien- und Frauenleitbild der 7
–, Gestaltwandel der 226
–, Krise der 25 382
–, Morallehre, ARCIC II zur 440 f.
–, Pluralismus in der 466
–, Präsenz an den Universitäten 376
–, Recht in Israel 62 f.
–, Rolle/Stellung der Frau in der 20 f. 394 506
–, sakramentale Grundstruktur der 227
–, Sendung der 251
–, soziales und kulturelles Engagement der 88
–, spanische 337 f.
–, Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen 577
– als Communio/Koinonia 121 323 468
– –, niederländische Bischöfe zum Schreiben der Glaubenskongregation 594
– als Institution 135 f.
– auf Sri Lanka 642
– des lateinischen Ritus in Rumänien 590
– des Urchristentums 28
– in Afrika 245 247 f. 250 f.
– in Amerika 143 ff. 146
– in Angola 44 f.
– in Bulgarien 637 f.
– in Chile 93 ff.
– in Deutschland 396 542 546 550
– – in den neuen Bundesländern 399
– in der Schweiz, Finanzlage der 520
– in England, Übernahme von anglikanischen Klerikern 178
– in Mexiko, Indio-Konflikt 151
– in Österreich 37 67
– in Polen 344 ff. 348
– – als Institution 347
– in Ungarn, Parlamentswahlen 231 ff.
– in Vietnam 372
– und Assyrische Kirche des Ostens, Anerkennung als Schwesterkirchen 648
– und europäische Institutionen 39 f.
– und griechisch-orthodoxe Kirche 154
– und Jugendweihe 472
– und Ordensfrauen 505
– und Politik 487 ff.
– und Reformprozeß des Gesundheitssystems 555
Kirche, makedonische Orthodoxe 477 ff.
Kirche, Presbyterianische in Irland, zur irisch-britischen Erklärung 66
Kirche, Russische Orthodoxe 290 ff.
–, Demokraten in der 295
–, Kandidatur von Geistlichen für die Staatsduma 291 f.
–, Konferenz „Der christliche Glaube und der menschliche Unfriede", Moskau 429
–, Patriarch von Moskau 293 f.
– – Rede vor amerikanischen Rabbinern 294 ff.
Kirche, Serbische orthodoxe 479 f. 496 f.
–, Nationalismus der 486
– und Papstbesuch in Belgrad 496
Kirche, Ukrainische Autokephale Orthodoxie 291
Kirche, Ukrainisch-katholische 291 320 f.
Kirche, Ukrainisch-Orthodoxe 291
Kirche von England (Church of England) 283
–, anglo-katholische Richtung in der 179
–, Evangelikale in der 179
–, Ökumenische Beziehungen der 180
–, Priesterweihe von Frauen in der 176 ff. 406 440
– –, Gegner der 178
–, Staat und 486
– und Leuenberger Kirchengemeinschaft 283
Kirche(n)
–, afrikanische 246 f. 250
–, christliche 597
– –, Arbeitsgemeinschaft ökumenische Friedensdekade 648
–, Dialog zwischen orthodoxen und altorientalischen 270
–, Entwicklungszusammenarbeit, Eigeninteressen der 463
–, evangelische 298
– – in Rumänien 590
–, evangelisches Verständnis von 282
–, Lehramt und Jurisdiktion 389
–, methodistische in Europa 283
–, orthodoxe 297
–, protestantische 283 f. 295 ff.
– in Rumänien 589 f.
– und Europa 273
– und islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen 581 f. 584
– und Rechtfertigung, Dokument 388 f.
Kirchenasyl 220 319 350 ff. 488 594
–, EKD-Thesen zum 536 f. 594
(s. auch Grundrechte)
Kirchenaustritt(e) 26 84 f. 108 196 ff.
Kirchenfinanzierung in Deutschland 48 ff. 85 ff.
Kirchenprogramme, -sendungen im Fernsehen 300 ff. 304
Kirchensteuer 84 ff. 298
–, Einnahmen der katholischen und der evangelischen Kirche in Deutschland 86
– in der Schweiz 519
– und Caritasarbeit 88
Kleriker und Laien 612 628 631 f.
Klerikerorden, Leitung der 444
Klonierung 333
Klosterwesen, orthodoxes 153
Kolpingwerk 523 f. 526
Kommunionempfang 606
–, Sakrament der Einheit der Kirche 567
(s. auch Geschiedene)
Konferenz, jüdisch-christliche in Jerusalem 156
Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) 114
Konziliarer Prozeß, Gemeinschaft der Religionen 401
Krankenversicherung, gesetzliche 553 ff.
Krieg 113 401
– im Namen der Religion 609
– in Bosnien-Herzegowina 118 ff.
Kriegsdienstverweigerung 113
Kriegsflüchtlinge 512 f.
Kriegswaffenkontrollgesetz 187
Kriminalität 79 ff. 213
–, Anstieg in Deutschland 79
–, organisierte 81 f.
– und Ausländer 80 f.
– und Strafrecht 83
(s. auch Gewalt)
USZE, Ansprache des Papstes zur Krise in Bosnien-Herzegowina 119
Kunst, religiöse 457

L

Laien 138 277 612 631
–, anglikanische, Übertritt zur katholischen Kirche 79
–, Mitwirkung im kirchlichen/pastoralen Dienst 227 f. 276 f. 531 628 f. 646
– –, Gemeindeleitung durch 277 631 f.
– im Mittelalter 52
– in der Schweiz 517
– – im kirchlichen Dienst 521
– in Polen 346 f.
– in Ungarn 531 534 f.
– –, Basisinitiativen 535
(s. auch Dienste, pastorale)
Laienbrüder, Zulassung zu Leitungsämtern 614
Laiendienste in der Kirche, Symposium 276 f.
– –, Ansprache des Papstes an die Teilnehmer des 277
(s. auch Laien)
Laienpredigt 621
Laientheologen 628 f.
–, Bewerbungssituation von 628
– in Ungarn 534
(s. auch Laien)
Landtagswahlen 544
Landwirtschaft, Protektionismus der 339 f.
Lauschangriff 83
Leben, gottgeweihtes 611 f. 615
–, menschliches 201 611
– –, Unantastbarkeit des 128
–, Päpstliche Akademie für das 216
–, Recht auf 594
–, Schutz des 212 f. 216 320 327
– – des ungeborenen 170 481 490
–, Weitergabe des 267
Lebensbeendigung 126 f.
–, aktive 128 f.
Lebensgemeinschaften, nichteheliche 7 336 412 546
–, Studie der Universität Bamberg 498 f.
– in der Schweiz 390 f.
Lega-Nord, Italien 9 59 221 f. 448 f. 537
Lehramt 299 325 ff. 546
–, Autorität des 327 615
– gegen Lehramt 546 605
– in den Orden 615
– und Jurisdiktion 389
Lehrer 185 402 ff.
Lehrverurteilungen, Studie über die 437
Leichen, Gesetz über den Umgang mit (Niederlande) 126 f.
Leuenberger Kirchengemeinschaft 282 ff. 296 ff. 300
–, Wiener Vollversammlung, Brief an die Kirchen 283
– und Kirche von England 283
Leuenberger Konkordie von 1973 282 ff. 296 f.
– und lutherische Kirchen Skandinaviens 283
Liberalismus, sexueller 234
– in Ungarn 232 f.
Liturgie, Fähigkeit des heutigen Menschen für 617
–, katholische mit afrikanischen Riten 250
– der Kirche 616 ff.
(s. auch Messe, tridentinische)
Liturgische Bewegung 617 620
Löhne, Lohnpolitik 563
–, Nebenkosten 563
Lumen gentium 25 136 277 356 407 612
Lutherisch-katholische Einheitskommission 390
Lutherischer Weltbund 388
–, Jahrestagung des Rates des 430

M

Maastrichter Vertrag 38 271
Magie 594
Mann, Männer, -brüder 310 ff.
– ohne Leitbilder 314 f.
Mariazeller Manifest 36
Märkte, Marktwirtschaft 51
Medien 542
–, Ehe, Elternschaft in den 173
–, Gewaltdarstellung in den 34
–, Kirche in Polen und die 348
– und Schule 403 405
Mensch(en) 34 213
–, afrikanische 246 ff.
–, christliche Lehre vom 454 f.
–, europäisches Rechtsverständnis des 204
– als Person 174 200 ff. 320
– als Persönlichkeit 202 f.
– als seelisch-körperliche Einheit 202
– und Gewaltausübung 33
(s. auch Gewalt)
Menschenrecht(e) 54 134 332 334
–, humanitäre Intervention für die 113
– auf Fortpflanzung und Familienplanung 13
Menschenrechtsverletzungen
– auf Haiti 211
– im Libanon 268
– im Sudan 206 209
– in Chile 95 f.
– in Guatemala 216
Menschenwürde 13 204 213 332 f. 348 609
Menschenzüchtung 333
Meßbuch, Revision des deutschen 618
Messe, tridentinische 284 f.
– –, Ecclesia Dei 284 f. 436
– –, Indult von 1984 284 f.
Migranten, Migration 224 460 494
Migrationspolitik in Deutschland 157
Militärseelsorge 85
–, evangelische 6 113 f. 270 298 383 437 f. 488 600
–, katholische in Ungarn 535
Minderheiten in Deutschland 584
– in Europa 584
Ministrantinnen, Erlaubnis zum Altardienst 270
Missio canonica (mandatum) 196 f. 421 423
Mission 605
–, Weihe und 613
– der Orden 17 443
Moderne 359 597
–, Kampf der Islamisten gegen die 502
– in Lateinamerika 358 ff. 362
Mönchtum im Abendland 321
Mulieris dignitatem 355 ff. 406
Muslim(e) 584 609
–, deutsche 582 f.
– auf Sri Lanka 642
– in Amerika 143
– in Deutschland 584
– in Westeuropa 504
Muslimbruderschaft im Sudan 206
Mutuae relationes 436 615
Mystik 323 456
–, christliche 454
– im Abendland 503

N

Neuevangelisierung 137 162 175 605
– Europas 41 133 137
– in Lateinamerika 363
Nächstenliebe 111 624 f. 627
Nationalismus 485
– der serbisch-orthodoxen Kirche 486
– im ehemaligen Jugoslawien 162
NAFTA, Freihandelszonen 245
Neofaschisten in Italien 8 f.
Neokatechumenaler Weg 162
New Age 135 175
Nihil obstat s. Theologieprofessoren
„Nordbistum" Hamburg 267
Nostra aetate 63

O

Offenbarung in den Religionen 107 578 f.
Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums 10
Ökumene 51 121 296 388 400
–, christliche 597

– in Chile 99
– und griechisch-orthodoxe Kirche 153 f.
– und Jubiläumsjahr 2000 604
Ökumenische Bewegung 296 300
Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft, Brüssel 297
Ökumenische Versammlung in Europa 1997 300
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK), Erklärung zur Lage in Südafrika 122
–, fünfzigjähriges Jubiläum 120 ff.
–, Verhältnis zur katholischen Kirche 122
– und ehemaliges Jugoslawien 122
– und griechisch-orthodoxe Kirche 154
Ökumenisches Direktorium 168
–, ökumenische Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen 51 f. 167 f.
–, Schweizer Bischöfe zum 50
Orden, Ordensgemeinschaften, 15 ff. 19 509
–, Altersstruktur, Altlasten der 16 505
–, Apostolat der 442
–, apostolische 507
–, Bedeutung für die Kirche 611 f.
–, Bischofssynode über die 15 17 442 ff. 611 ff.
–, Communio der 17
–, consecratio und missio der 612
–, Forum in Deutschland 16
Generalobere 614 f.
–, kontemplative 507 f.
–, Kritik an der 615
–, Lage der 442
–, Laienbrüder, Zulassung zu Leitungsämter 614
–, Mission der 17 443
–, monastische 507
–, Selbstverständnis von 612 f.
–, Zuständigkeit der Bischöfe und des Papstes für die 443
– in Afrika 308
– in den Dritte-Welt-Ländern 19
– in der Schweiz 518
– in Ungarn 534
– und kirchliches Amt 508
Ordensfrauen 16 444 504 ff.
–, amerikanische 505
–, Diakonat für 614
–, Stellung in der katholischen Kirche 614
– in Afrika 250 f.
Ordensleben 17 ff. 442 f. 505 611
–, Erneuerung des 614
–, Evangelische Räte 442
–, Inkulturation des 614
–, neue Formen des 443 615
–, Wende im 16
– in den USA 17
– in Lateinamerika 616
– und kirchliche Communio 442
Ordensleute 615 f.
–, Beziehung zu den Bischöfen 615 625
–, haitianische, Erklärung zur nationalen Versöhnung 601
–, Statistik 15
– in den USA 17
– und Lehramt 443
Ordensoberinnen in den USA 17
Ordenspriester in Deutschland 486
Ordinatio sacerdotalis 325 327 355 394 400 410 541 550
–, Analyse von 406 ff.
–, Erklärung der deutschen Bischöfe zu 550
–, Erläuterungen zu 356 ff.
Ordo, sakramentaler 440
(s. auch Priesterweihe[n])
Organspende(n), -spender 54 123 438 f. 644
Organtransplantation 334 439
–, Erklärung der Landeskirche von Westfalen zur 644
–, gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD zur 644
–, Informations-, Widerspruchslösung 439
–, rheinlandpfälzisches Gesetz zur 439
Ortskirche(n) 389 594
–, afrikanische 247 309
–, lateinamerikanische 363
–, ungarische 531 f.
– der Dritten Welt 463
– und Jubiläumsjahr 2000 605
Österreichische Volkspartei (ÖVP) 36 67 276
–, Nationalratswahl 551 ff.
– und EU-Abstimmung in 281
Osteuropa-Hilfswerk „Renovabis", Jahresbericht 93/94 644
Ostkirchen, Ordensgemeinschaften der 612
– in Amerika 143

P

Palästinenser, Palästinenserinnen 116 ff.
–, christliche 64
– und Israelis 158
– und Vatikan 64
Palästinensische Befreiungsorganisation (PLO), offizielle Beziehungen zum Vatikan 648
Papst, Lehramt des 178 327
Papst Benedikt XV., Pacem, Dei Munus pulcherrimum 38
Papst Bonifaz VIII., 1. Heiliges Jahr 603
Papst Johannes XXIII., Pacem in terris 20
Papst Johannes Paul II.
–, Absage der Libanon-Reise 267 f.
–, Akademie für das Leben 216
–, Akademie der Sozialwissenschaften 156 f.
–, Apostolisches Schreiben, „Ordinatio sacerdotalis" 355 430 (s. auch Ordinatio sacerdotalis)
–, Ansprache an die Weltkonferenz der Religionen 608 f.
–, Bestätigung des Bischofs von Basel 130 f.
–, Besuch des tschechischen Staatspräsidenten 216
–, Besuch in Kroatien 496 ff.
–, Brief an die Familien 163 f. 172 567
–, Brief an die italienischen Bischöfe 59
–, Direktorium für Dienst und Leben der Priester 277
–, Ernennung des ersten Nuntius für Jordanien 540
–, Haltung gegenüber Kapitalismus und Marxismus 234
–, Heiliges Jahr 2000, Vorbereitung für das 329 f. 603 ff.
–, Kritik an der ungarischen Kirche 533
–, Kritik an der Weltbevölkerungskonferenz 267 481 495 555
– –, Schreiben an die Staatschefs 495
–, Ostpolitik und europäische Einigung 40 f.
–, Pastoraldiplomatie 41
–, Staatsbesuch des deutschen Bundespräsidenten 212 f.
– als Buchautor 598
– und menschliche Grundrechte 41
– zum Krieg in Bosnien-Herzegowina 118 f.
– –, Ansprache an die KSZE 119
Papst Leo XII. Inter praecipua 130
Papst Leo XIII., Providentissimus Deus 10
–, Rerum novarum 157 526
Papst Paul VI. 39 f. 250 603
–, Ecclesiam suam 551
–, Humane vitae 173 395 567
–, Integrae servandae 570
–, Ministeria quaedam 277
–, Populorum progressio 14
–, Schreiben an den Erzbischof von Canterbury über das Priestertum der Frau 356
Papst Pius XII., Divino afflante Spiritu 10
–, Humani generis 409
–, Initiator zur Einigung Europas 38 ff.
–, Munificentissimus Deus 407
–, Sacramentum Ordinis 407
– und Liturgische Bewegung 617
Päpstliche Akademie der Sozialwissenschaften 156 f.
Päpstliche Akademie für das Leben 216
Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen 388
Paragraph 218, kirchliche Kritik an Gesetzentwürfen 170 ff.
–, Novellierung des 490
Partei des demokratischen Sozialismus (PDS), Bundestagswahl 544
Parteien, christlich-demokratische in Polen 349
–, politische in Deutschland 379 f.
– – in Europa 328 f.
– – in Italien 447 ff.
Partnerschaften, Segnung von gleichgeschlechtlichen 50
Pastoralassistenten, -assistentinnen 627 646
–, Berufsbild 628 630 f.

–, Statistik 629
–, Einsatzpraxis in den Diözesen 630 f.
(s. auch Laien)
Pastoraldiplomatie, vatikanische 41
Pastorales Forum der Erzdiözese München-Freising 50 432
Pastoralreferenten, -referentinnen 50 400 627 645
–, Berufsbild 628, 630 f.
–, Einsatzpraxis in den Diözesen 630 f.
–, Statistik 629
(s. auch Laien)
Pastoraltheologie 215
Pastores dabo vobis 320
Perfectae caritatis 18
Person, europäisches Rechtsverständnis der 204
–, menschliche 174, 200 ff. 320
Pfarrer 162
–, evangelische in Ostdeutschland 108
–, Umgang mit homosexuellen 50
Pflegebedürftige 554
Philosophie 262 ff. 266
Postmoderne 359 f.
– in Lateinamerika 358 ff. 363
Presbyterorum Ordinis 356
Priester 277 320 631
–, anglikanische, Übertritt zur katholischen Kirche 198 f.
–, Ausbildung der 611
–, Direktorium für Dienst und Leben der 277 320
–, geweihter 138 250 ff.
–, Reduktion auf die sakramentalen Funktionen 227
–, russisch-orthodoxe 294 f.
Priesteramtskandidaten in Deutschland 486
– in Ungarn 534 f.
Priesterbruderschaft St. Petrus 284 f.
Priesterbruderschaft St. Pius X. 285 432
Priestermangel 226 285 534 627
Priesterseminare, Erzieher in 108
– in Vietnam 373
Priestertum, allgemeines, besonderes 226 320
–, eheloses 227
–, Zulassung zum 227 355 f. 407 409 541
Priesterweihe(n) 325 327 356
–, Männern vorbehaltene 406 430
– –, biblische Argumente 407
–, Zulassung von Frauen zur 355 f.
– – in der Altkatholischen Kirche Deutschlands 324 648
– – in der Kirche von England 176 ff. 406 440
– in Chile 98
– und Leitungsvollmacht 227
(s. auch Ordinatio-Sacerdotalis)
Produktiveigentum, Beteiligung am 104
Protestanten 299
– in der VR China 648
– in Vietnam 374
Protestantismus 296 299 597
–, deutscher 438
–, Ordensgemeinschaften des 612
–, Schweizer 517
– in Amerika 143
– in Chile 98 f.

R

Rationalisierung 183 ff.
Rechte, reproduktive 557 f.
–, sexuelle 558
Rechtfertigung 437
Reconciliatio et Paenitentia 236 f. 567
Redemptor hominis 329
Reformation 297 f.
Reformkommunisten (PDS), Italien, 448 f.
Religion(en) 26 f. 146 230 477 596
–, Aufgabe der 609 f.
–, Chicagoer Erklärung des Weltparlaments der 401
–, christliche Theologe der 579
–, Dialog mit afrikanischen 249 307
–, Gemeinsamkeit der 192
–, Jugend, Rockmusik und 592
–, Krise der 264
–, Mißbrauch, Verbrechen im Namen der 609
–, nichtchristliche 576 f.
–, östliche 133
–, pluralistische Theologie der 576 ff.
–, Rückkehr der 133
–, Spiritualität der 609 f.
–, Wahrheit der 361
– der Migranten in Deutschland 225
– im Fernsehen 301 f.
– in den Vereinigten Staaten von Amerika 142 ff.
– in der VR China 77
– in Vietnam 162 371 f.
– und Welt-Friede 229 608 f.
Religionsfreiheit 63 77 88 162
–, Recht auf 610
Religionspädagogen, evangelische und katholische 591
Religionspädagogik 252 ff.
–, katholische 255
Religionstheologie, pluralistische 576 ff.
Religionsunterricht 85 88 228 f.
–, diakonischer 256
–, EKD-Denkschrift über den 492
–, islamischer an deutschen Schulen 225 580 ff.
–, konfessioneller, überkonfessioneller 229 f. 255 f. 492
–, ökumenischer 591
–, schulischer 228 ff. 252 f. 255 298 492
–, Wiedereinführung in Polen 345
– in der Bundesrepublik Deutschland 256
– in der Evangelischen Landeskirche Sachsen 270
Religiosität 26 134 f. 146
–, afrikanische 307
–, floatende in der Gesellschaft 302
– in Lateinamerika 361 f.
– von Jugendlichen 257 592
Renten 141 f.
Rentenversicherung, gesetzliche 138 ff.
Reproduktionsbiologie 122 124
Rockmusik, Jugend und Religionen 592
Römisch-Katholische Zentralkonferenz (RKZ), Schweiz 519 f.
Rüstungsexport(e), -politik 108 186 ff.
Rüstungsindustrie, -wirtschaft 186 f.

S

Sacrosanctum Concilium 223 285
Sagorsk (Sergiew Posad), Dreifaltigkeitskloster, radikal-patriotische „braun-rote" Kirchenkreise in 294 f.
Sakramente 138 437
Säkularinstitute 612 f.
Schriftauslegung 647
–, feministische 11
–, fundamentalistische 11
–, historisch-kritische 10 ff.
(s. auch Bibel)
Schule(n) 378 402 ff.
–, Bildungsauftrag der 403 f. 492
–, Disziplinarprobleme in der 403 ff.
–, Gewalt in den mexikanischen 258
–, Krise und Zukunft der 401
–, multikulturelle 228
–, Religionsunterricht an den 228 ff. 252 f. 255 298 492
– in Frankreich 60
Schüler 402
– und Fernsehen 403 405
Schwangeren- und Familienhilfegesetz 170
–, Reaktionen der Kirchen 171
Schwangerschaften, Verhütung von 495
– von Teenagern 558
Schwangerschaftsabbruch, -abbrüche 170 ff. 267 279 490 495 558
–, Beratung 171 f.
–, Finanzierung von 171 490
–, Indikationen 171 274
–, Straflosigkeit des 172
–, UN-Weltbevölkerungskonferenz 557 f.
Seelsorge, kooperative 226 631
–, Mitwirkung von Laien in der 277
–, in Justizvollzugsanstalten 85 88

Sekten 547 596
– in Afrika 307
– in Bulgarien 637
– in Rumänien 590
– in Ungarn 533
Selbsttötung, Hilfe zur 128
Sexualaufklärung, -erziehung 173 558
Sexualethik, kirchliche 25
Sexualität 174 278 311
–, anglikanisch-katholische Kommission zur 441
Singles 56 390 f.
Socialium scientiarum 156
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD), Bundestagswahl 544 f.
–, Familienpolitik 243 f.
– und Kirche 488
– und § 218 490
Sozialdemokratische Partei Österreichs (SPÖ) 67 f.
–, Nationalratswahl 551 ff.
– und EU-Abstimmung 281
Sozialismus, afrikanischer 248
–, real existierender 572
–, Wende des 572
– in Chile 95 f.
Sozialkatholizismus in Chile 94 99
Soziallehre, katholische 299 523 550
– und Evangelisierung Afrikas 251
Sozialversicherungsbeitrag 140
Sprache 262 265
– und Religion 161
Staat, islamischer 501 f.
Staatsangehörigkeit, deutsche für Ausländer 648
Staatssicherheit (Stasi) 572 ff.
–, Mitarbeiter des MfS 572 f. 575 f.
– –, inoffizielle 571 574 f.
Ständiger Diakon 50
– in der Schweiz 520 f.
Ständiger Diakonat, Einsatz von Frauen im 50
– in Chile 98
Steuern, Belastung, Hinterziehung, Vorteile 112
Sünde 239 336 626
–, neuakzentuiertes Verständnis der 238

T

Taizé-Treffen, Europäisches 108
Tarifvertrag, -verträge 181 183 f.
Taufe 51 283 296 594 612
Teenagerschwangerschaften 558
Telefonseelsorge 85
Terrorismus im Maghreb 503
– in Ägypten 384
Tertio Millennio Adveniente 603 ff.
Theologen, Theologinnen 22
–, französische 483
–, polnische 347
Theologieprofessoren, -professorinnen, Berufung, Bestellung von 418 f.
– –, Nihil obstat, Erteilung – Verweigerung des 421 f. 482
Theologie 327
–, christliche und nichtchristliche Religionen 577 579
–, feministische 22 175
–, indische 174
–, Krise der 456
–, lateinamerikanische 361
–, liberale 483
–, pluralistische der Religionen 576 ff.
–, polnische 347
–, therapeutische 456 f.
– der Befreiung in Chile 96
– in Frankreich 483
– in Vietnam 373 f.
Tod, Beschleunigungen des 126 f.
–, Kriterium des 439 644
Tötung, direkte 126
Tourismus 383 f.
Tradition 285 505
–, christliche 488 492
–, jüdisch-christliche 252
Transplantationsmedizin 54
(s. auch Organtransplantation)
Tutsi 364 ff.

U

Umwelt 12 f. 430
–, gesamtdeutsches Gutachten 386 ff.
–, UN-Konferenz in Rio 5 558
Umweltethik, -politik, -schutz 386 ff.
Unbeschuhte Karmelitinnen, Konstitutionen der 17
UNCTAD, Schutz des Wettbewerbs 343
UN-Menschenrechtskonferenz, Wien 558
UN-Konferenz über Umwelt und Entwicklung, Rio 5 558
Urchristentum 28 30
Uruguay-Runde 339 ff.

V

Verbände, katholische 37 525 f.
– – in der Schweiz 517 f.
Verbandswesen, katholisches in Österreich 35 f.
Verbrechen, organisiertes 82
Verfassung, Gottes-Bezug in der 58
Verhütungsmethoden, künstliche 495
Veritatis splendor 97 133 173 299 325 ff. 441 546 550 567 f. 570
Versicherte, Solidarität der 555
Verwerfungsstudie 436 f.
Viri probati 50 227
Volkskirche 175 438
– und Buddhismus 192

W

Waffendienst 113
Waffenexport, -import 482
Waldorfschulen 88
Weltbevölkerung 5 494
–, EKD-Studie zum Wachstum der 378
(s. auch Internationale Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung, Kairo)
Weltbewegung Christlicher Arbeiter (WBCA) 526
–, 50 Jahre Bretton-Woods-Abkommen 594
Weltfrauenkonferenz, Peking 558
Weltfrieden, Beitrag der Religionen zum 229 608
Weltgebetstag der Frauen 116 ff.
Welthandelsorganisation (WTO) 339 342
Weltwirtschaftsordnung, -markt 245 339 459
Weltsozialgipfel, Kopenhagen 558
Werbung 168 f.
Werte, christliche 231 f. 234
– in der Gesellschaft 414
Wertewandel 56 f. 80
Wirtschaftswachstum 430 561 f.

Z

Zen-Buddhismus 190 f.
Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 275
–, 92. Deutscher Katholikentag, Dresden 393 ff. 397 ff.
–, Dialogpapier des 394 522 551
–, Erklärung zum Geschiedenen-Hirtenwort 270
–, Erklärung zur Bundestagswahl 375
–, Erklärung zur deutschen Staatsangehörigkeit 648
–, Erklärung zur Schulkrise und Schulreform 378
–, Strukturreform 275
–, Verhältnis zu den Bischöfen 4
– zur Sicherheitspolitik 4 114
Zivilisationen, moderne 173
Zölibat 24 f. 227
Zweites Vatikanum 26 37 603 f.
–, Dekret zum Ordensleben 16
–, Heilige Schrift im Leben der Kirche 10
(s. auch Bibel)
–, Pastoralräte 37

Länder

A

Afrika 246 ff.
–, Bischofssynode für 245 ff.
–, Evangelisierung in 249 ff.
–, Menschen in 246 f.
–, Sekten und unabhängige Kirchen in 307
– und GATT-Abkommen 340
Ägypten, Islamisten in 502 f.
–, Terrorismus in 384
– –, Gegenstrategie der Staatsführung 502 f.
Algerien, islamische Bewegung in 500 f.
–, Kommunualwahlen 501
–, Militärführung in 504
Angola, Bürgerkrieg in 41 ff.
–, Bischofskonferenz, Einheit der 44
–, Caritas-Luftbrücke 45
–, katholische Kirche in 44 f.
Albanien 636 f.

B

Bulgarien, Christentum in 637
–, orthodoxe Kirche in 637
–, Parlamentswahlen in 633 ff.
–, Wirtschaft in 633 ff.
– nach der Wende 633
Bundesrepublik Deutschland (BRD) 51, 57
–, Arbeitslosigkeit in der 55
–, Bundestagswahl 379
–, CDU/CSU-Europa-Papier, Bundesabkommen auf das 490 ff.
–, Friedens- und Sicherheitspolitik in der 113
–, Glaubens- und Gewissensfreiheit in der 61
–, innere Sicherheit der 486
–, islamischer Religionsunterricht in der 580 ff.
– –, staatliche Curriculumentwürfe 582 f.
–, katholische Kirche in der 487
–, katholische Sozialverbände in der 522 f.
–, Kriminalitätsentwicklung in der 79 ff. 486
–, Migrationspolitik der 158
–, neue Armut in der 112
–, Ratifizierung das GATT-Abkommens 339
–, soziale Spaltung in der 378
–, Strukturwandel in der 57
– und Entwicklungszusammenarbeit 458
– –, Eigeninteresse der 458 f. 463
– und Europa 272
Burundi, Bürgerkrieg in 364 f.
–, Flüchtlinge aus 365 f.
–, katholische Kirche in 368
– –, Hirtenbriefe der Bischöfe 368
–, Massaker 1988 365
–, Papstbesuch 1990 in 368
–, Präsidentschaftswahlen 1993 367
–, Putsche 1987 und 1993 369
–, Putschversuche 367
–, Völkermord 1972 365
Bosnien-Herzegowina, Krieg in 118 ff.
– –, Papst Johannes Paul II. zum 118 f.
–, Symposion im Vatikan 118 f.

C

Chile, Acción Social Católica 94
–, eingeborene Bevölkerung in 98
–, katholische Kirche in 93 ff.
–, Menschenrechtsverletzungen in 95
–, Militärdiktatur und Sozialismus in 95
–, Sozialkatholizismus in 94 99
–, Trennung von Kirche und Staat 97 f.
China (VR)
Beziehungen zum Heiligen Stuhl 78
–, Bildungsnotstand in 74
–, Dekrete über Kirchen und Glaubensgemeinschaften 162
–, Drei-Selbst-Bewegung 78 f.
–, Ein-Kind-Ehe in 13
–, Guansei-Kapitalismus 74 f.
–, katholische Kirche in 73 77 f.
–, Menschenrechte in 77
–, Protestantische Kirche in 78
–, Wirtschaftsboom in 73 f.
– –, Zusammenarbeit mit der Bundesregierung 77

D

Deutschland s. Bundesrepublik Deutschland

E

Europa 52 57 271 ff. 491
–, Einigung 38
–, Freihandelszone (NAFTA) 245
–, CDU/CSU-Papier, Reaktionen auf das 490 ff.
–, Neuevangelisierung 41 133 137 175
–, Parteienlandschaft in 328 f.
–, reformatorische Kirchen in 295
–, Säkularisierung 26

F

Frankreich, Appell Abbé Pierres für Wohnraum 115
–, CDU/CSU-Europapapier, Reaktion in 491 f.
–, Laizismus gegen die Religion 54
–, Schulstreit in 60
–, Stellungnahme zu Fragen der Bioethik 122 ff.
– –, Studie „Désirer un enfant" 122 ff.
–, Sprachreinigung 384 f.
–, Untersuchung zu Glauben und Religion 334 ff.

G

Griechenland 481
–, orthodoxe Kirche in 152 ff.
– –, Verhältnis zum Staat 155

H

Haiti 209
–, Embargo 209 f. 212
–, Haltung der katholischen Bischöfe 212
– –, Hirtenwort gegen militärische Intervention 486
–, katholische Kirche auf 212
–, Lavalas-Bewegung 211 f.

–, Militärführung 210 f.
–, Plan von Governor's Island 210
–, Rückkehr des Präsidenten Aristide 600 f.

I

Irak, Baath-Regime 426 f.
–, Kurdenproblem 427 f.
–, Nuntius in 540
–, Schiiten in 426 ff.
– nach der Golfkrise 424 ff.
Iran, Islamische Republik 45 f.
–, Islamische Revolution 46 48
–, Staatsreligion im 47
–, religiös-politische Entwicklung der 80er Jahre 47
Irland 64 ff.
–, Bischöfe gegen IRA-Terror 65 f.
–, Waffenstillstandserklärung der IRA 540
(s. auch Nordirland)
Israel 117 158 444 ff.
–, diplomatische Beziehungen zum Vatikan 64 378
– –, Grundlagenvertrag mit den 62 ff. 378
–, Studie Religion und Staat 444 ff.
– und arabische Staaten 49
Italien 8 ff.
–, Erzbischof von Mailand zur politischen Entwicklung in 537
–, Europawahl in 328 448
–, Krise der Berlusconi-Regierung 447 ff.
–, Parteien in 447 ff.
–, Teilkommunalwahlen in 8 221
–, Wahlen in 221 448

J

Japan, Freihandelszone (NAFTA) 245
Jordanien, Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Vatikan 64
– –, Nuntius in 540

K

Kolumbien 527
–, Drogenhandel, -konsum, -krieg, -mafia in 527 ff.
–, Gewalt in 527 ff.
–, Gewaltmonopol, staatliches in 527
–, indigenas 530
–, katholische Kirche in 530 f.
Kroatien, Papstbesuch in 496 f.

L

Lateinamerika, Bevölkerungsentwicklung in 278
–, Diskussion über Moderne und Postmoderne 358 ff.
–, Mestizierung in 361 f.
–, Säkularisierungsprozeß in 360

M

Makedonien, Republik 478 ff.
–, Anerkennung durch Bulgarien 636
– und die orthodoxe Kirche 477 ff.
Marokko, islamische Bewegungen in 500 f.
– –, Gegenstrategien der Staatsführung 503
Mexiko, Bischofskonferenz, Mahnung zum Gewaltverzicht 270
–, Chiapas 148 f.
– –, Indio-Aufstand in 147 150

N

Niederlande, neue Euthanasiegesetzgebung in den 125 ff.
– –, Remmelink–Kommission 126
–, Statistik der katholischen Kirche der 54
Nordirland, Erklärung des irischen und britischen Premierministers zu 64
–, IRA/Sinn Fein 64 ff.
–, Ulster Union Party 65
–, und Kirchen Irlands und Großbritanniens 65 f.
(s., auch Irland)

O

Österreich, Diskussion um Konkordat von 1933 66 ff.
–, EU-Abstimmung in 280 f. 328
–, Nationalratswahlen in 551 ff.
–, Verbandskatholizismus in 35 ff.

P

Polen, katholische Kirche in 344 ff. 348

R

Ruanda, Bürgerkrieg in 364 ff.
–, Care-Hilfsaktion für 493
–, Ermordung von Priestern, Ordensleuten und Gläubigen 268 368
–, Flüchtlinge aus 365 f.
–, katholische Kirche in 368
–, Papstbesuch 1990 in 368
–, Parteien in 364 366 f.
–, Stammeskonflikt in 268
Rumänien, Außenpolitik 588
–, Demokratisierung in 585 ff.
–, Fünfparteienkoalition 586 f.
–, Kirche in 589 f.
–, Tyrannenmord 586
–, wirtschaftliche Modernisierung in 585 f.
Rußland 295
–, neue Verfassung 71 f.
–, Parlamentswahlen in 68 ff.
– –, Parteien, Wahlblöcke 68 ff.
–, Russisch-Orthodoxe Kirche 290 ff.
(s. auch Kirche, Russisch-Orthodoxe)
–, Staatsduma 70 72

S

Schweiz, C-Akademie 518
–, Evangelisierung in der 521 f.
–, Familienforschung, -politik 390 ff.
–, Katholizismus in der 517 ff. 521 ff.
–, Konferenz der Vereinigungen der Ordens- und Säkularinstitute in der 518
–, Römisch-Katholische Zentralkonferenz 519 f.
–, Sektendrama 547
–, Tagsatzung der Bündner Katholikinnen und Katholiken 375 519
Serbien 481
Spanien 337
–, Bischöfe zur Wirtschaftskrise 54
– –, Pastoralplan der 337 f.
–, junge Generation in 337
Südafrika 122 377
–, Wahlen in 286 ff.
– –, Ergebnis, Tabelle 289 f.
Sudan, Bürgerkrieg in 205
–, christliche Kirchen in 206 f.
–, Islamismus im 205
–, Klimawandel – ökologischer Konflikt 207
–, Südsudankonflikt 206 f.
–, Zwangsislamisierung 205 f.
Südsudan, arabisch-afrikanischer Konflikt im 208
–, Erdölfunde im 208
–, Genozid im 208 f.
Sri Lanka, Bürgerkrieg auf 639
–, katholische Kirche auf 642 f.
–, Papstbesuch auf 643
–, Parlamentswahlen auf 638 f.
–, Tamilen auf 639 f.
–, Wirtschaftspolitik auf 641

T

Tunesien, Islamisten in 501
– –, Partei der Erneuerung 501
Türkei, Ferienland 384

U

Ungarn, katholische Kirche in 231 ff. 531 ff.
– –, Erneuerung der 535 f.
– –, Kritik an der Kirchenführung an dem Klerus 532 f.
– –, nachkonziliare Synode in 531 f.
– –, Verhältnis zu den politischen Parteien 233
–, Parlamentswahlen in 231
– –, Stellungnahmen der Hierarchie zu den 231 f.
Ukraine, Kirchenkonflikte in der 291 320 f.
Usbekistan 99 ff.
–, Geschichte 99 f.
–, Islam in 102

V

Vatikan/Apostolischer Stuhl
–, Auseinandersetzung mit der vietnamesischen Regierung 373
–, diplomatische Beziehungen zu Israel 64 378
– –, Grundlagenvertrag 62 ff. 378
–, diplomatische Beziehungen zu Jordanien 64
–, Europapolitik, europäische Einigung 38 f. 40 f.
–, offizielle Beziehungen zur PLO 648
–, Ostpolitik 40 f.
–, Pastoraldiplomatie 41
–, Staatsbesuch des Bundespräsidenten 212 f.
– und griechisch-orthodoxe Kirche 154
– und Haiti 212
– und Niederlande, Euthanasiegesetzgebung 125
– und UN-Weltbevölkerungskonferenz, Kritik an der 278 f. 494 f. 556 f.
(s. auch Internationale Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung, Kairo)
– zur Frauenordination in der Kirche von England 180
Vereinigte Staaten von Amerika (USA), Bildungswesen, -notstand in den 257 ff.
– –, Eliteuniversitäten 259 f.
– –, öffentliche Schulen 258 f.
–, nordamerikanische Freihandelszone (NAFTA) 245
–, Religion in den 142 ff.
– –, Orden 17 505
(s. auch Internationale Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung, Kairo)
Vietnam 369
–, Auseinandersetzung zwischen Vatikan und Regierung 373
–, Arbeitslosigkeit in 370
–, Bischofsernennungen in 372 f.
–, Büro für religiöse Angelegenheiten 372
– –, Erklärung zur Religionspolitik 372
–, Katholiken in 372
–, kommunistische Partei 371 f.
–, Religionen in 372
–, Religionsgemeinschaften in 371
–, Religionsverfolgung in 162
–, Wirtschaftspolitik in 370

Personen

A

Abbé Pierre 115
Abdullah, Muhammad Salim 581
Acerbi, Angelo, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Ungarn 232
Adams, Gerry 65 548
Adler, Gerhard 474
Agustoni, Gilberto Kardinal, Erzbischof 599
Ahmad, Abdallah 502
Aichern, Maximilian, Bischof von Linz 612
Aitmatow, Tschingis 317
Akashi, Yashushi 609
Al-Abnaf, M. 502
Aleksij II., Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche 216
Allen, Woody 260
Allende, Salvador 95
Almeida, Adalberto, früherer Bischof von Chihuahua (Mexiko) 151
Alt, Franz 622
Altermatt, Urs 161
Álvarez Icaza, José 152
Alvear, Enrique 95
Amado, Jorge 361
Amaladoss, Michael 19 174
Amor, Abdelfattah 162
Andreatta, Beniamino 452
Angelini, Fiorenzo Kardinal 125 615
Angenendt, Arnold 484
Antall, József 231
Aquin, Thomas von 475
Arinze, Francis Kardinal 118 605 610
Aristide, Jean-Bertrand 209 600
Ariztía Ruiz, Fernando, Bischof von Copiapó (Chile) 96 98
Arnáiz, Francisco José, Weihbischof in Santo Domingo 616
Arnold, Patrick M. 314
Arroyo, Gonzalo 96
Arrupe, Pedro 250
Astrachan, Anthony 311
Athenagoras, Patriarch 154
Auer, Alphons 608
Augustin, George 577
Ausländer, Rose 475
Averincev, Sergej 295

B

Babachan, Ischan 102
Bachl, Gottfried 474
Backbier, John 129
Bade, Klaus J. 157
Badinter, Elisabeth 312
Bagaza, Jean-Baptiste 365
Baggio, Roberto 194
Baggio, Sebastiano Kardinal 95
Balasuriya, Tissa 641
Balás, Béla, Bischof von Kaposvár 533
Balic, Smail 582
Balladur, Edouard 60 491
Balthasar, Hans Urs von 106
Baltzer, Eduard 469
Bandaranaike, Anura 639
Bandaranaike, Salomon 639
Bandaranaike, Sirimavo 639 641
al-Banna, Hassan 206
Bär, Ronald, früherer Bischof von Rotterdam 54
Barco, Virgilio 528
Barth, Karl 106 474
Bartholomäus, Ökumenischer Patriarch 609
Bartholomäus, Wolfgang 252 395
Bassolini, Antonio 9
Baumann, Martin 193
Baumgartner, Hans Michael 265
Bauriedl, Thea 32
Bayer, Oswald 539
Bayerlein, Walter 394
Bayrou, François 60 644
Beck, Hans-Georg 160
Beck, Ulrich 381
Beier, Peter 284
Beilin, Yossi 62
Beinert, Wolfgang 180 473
Beintker, Michael 107
Belhadj, Ali 501
Bellah, N. 462
Bence, György 232
Benda, Ernst 393
Benetton, Luciano 168
Benitez, J. J. 315
Bentham, J. 201
Benz, Ernst 190
Berg, Christa 643
Berger, Klaus 217 482
Berger, Peter L. 476
Berger, Teresa 482
Berisha, Sali 637
Berkel, Karl 400 543
Berlusconi, Silvio 221 272 447 491
Berman, Morris 360
Bernardin, Joseph Kardinal, Erzbischof von Chicago 104
Bernhardt, Reinhold 577 579
Berov, Ljuben 634
Bertsch, Ludwig 175
Beutel, Albrecht 161
Beutler, Johannes 11
Bhutto, Benazir 582
Bidawid, Raphael I. 614
Biedenkopf, Kurt 138 f. 380
Biehl, Peter 254
Billerbeck, Wolfgang 469
Birg, Herwig 593
Birnbacher, Dieter 161
Birthler, Marianne 398
Bitter, Georg 252
Bitter, Gottfried 256
Blasberg-Kuhnke, Martina 254 256 f.
Blazejewski, Maria Luise 393
Bleistein, Roman 465 f.
Blüm, Norbert 55 398
Bly, Robert 310
Boberski, Heiner 475
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 352
Bocklet, Paul 537
Boff, Clodovis 362
Bohley, Bärbel 397
Boldyrew, Jurij 69
Bonhoeffer, Dietrich 106 474
Bonyali, Mustapha 501
Bossi, Umberto 221 447
Botiveau, B. 502
Boudjedra, Rachid 502
Boutros-Ghali, Boutros 430
Bovone, Alberto, Erzbischof 567
Brand, Charles, Erzbischof von Straßburg 430
Brandes, Holger 313
Brantschen, Niklaus 538
Braun, Hans 514
Braun, Karl, Bischof von Eichstätt 607
Breuer, Rolf 269
Brieskorn, Norbert 204
Brittan, Leon 343
Brock, Lothar 398
Brundtland, Gro Harlem 272
Brunn, Anke 482
Bruyn, Gunter de 397
Bsth e, Andreas 579
Buber, Martin 622
Buchanan, Colin, früherer anglikanischer Bischof von Aston 486
Buchborn, Eberhard 202
Buggle, Franz 622
Bulányi, György 535
Bullet, Gabriel, emeritierter Weihbischof von Lausanne, Genf und Freiburg 214
Bullinger, Hermann 310
Bultmann, Rudolf 106 218
Buntzel, Rudolf 344
Burcher, Pierre, Weihbischof in Lausanne 129
Burgat, F. 520
Burnham, Sophy 475
Busek, Erhard 67
Bush, George 261
Buthelezi, Mangosuthu 289 f.
Buttiglione, Rocco 449
Buttler, Friedrich 560 ff.
Buyoya, Pierre 367

C

Cadotsch, Anton 132
Caird, Donald, anglikanischer Erzbischof von Dublin 66
Camdessus, Michael 246
Candolfi, Joseph, Weihbischof in Basel 521
Caputo, Dante 210
Cardenal, Ernesto 648
Cárdenas, Cuauhtémoc 149
Cárdenas, Lázaro 148
Carey, George, Erzbischof von Canterbury 66 178 209
Carles Gordó, Ricardo María Kardinal, Erzbischof von Barcelona 599
Caro, José Maria Kardinal 94
Carpentier, Alejo 361
Carpizo, Jorge 150
Carrasco Briseño, Bartolomé, früherer Bischof von Oaxaca (Mexiko) 151
Carroll, Jackson W. 146
Carstens, Manfred 170
Casetti, Christoph 214
Cassidy, Edward Kardinal 374 400 429 440 605
Castillo, Fernando 96 f.
Castillo Lara, Rosalio José Kardinal 615
Castrillón Hoyos, Darío, Erzbischof von Bucaramanga (Kolumbien) 530 615
Castro, Emilio 120
Castro, Fidel 540
Castro Pozo, H. 361
Cattin, Yves 593
Cavigelli, Zeno 518
Ceauçescu, Nicolae 585
Cedras, Raoul 209
Celli, Claudio Maria 62 373
Chagall, Marc 475
Chao, Jonathan 79
Chasbulatow, Ruslan 290
Chaves, Mark 145
Chen Jianzhang, Bischof 77
Chesterton, Gilbert K. 142
Ching, Frank 76
Christiano, Kevin 144
Christopher, Warren 211
Chruchaga, Alberto Hurtado 616
Clark Roof, Wade 143
Clement, Wolfgang 86
Clinton, Bill 77 210
Cohen, Hermann J. 205
Collet, Giancarlo 269
Colosio, Luis Donaldo 150 270
Comblin, José 360
Concha, Miguel 149
Congar, Yves Kardinal 106 599
Coposu, Corneliu 589
Copray, Norbert 466
Cordero Lanza di Montezemolo, Andrea 62
Corecco, Eugenio, Bischof von Lugano 277 521
Corneau, Guy 312
Corripio Ahumada, Ernesto Kardinal, Erzbischof von Mexiko-Stadt 151
Couture, Maurice, Erzbischof von Québec 614
Cox Huneeus, Francisco José, Bischof von La Serena (Chile) 99
Craxi, Bettino 450
Cremer, Rolf Peter 549
Cserháti, József, früherer Bischof von Pécs 532
Csoklich, Fritz 38
Cullen, Carlos 361
Cvijovic, Josif 479

D

Dagens, Claude, Bischof von Angoulême 645
Dahl, Edgar 622
Dallago, Andrea 452
Daly, Cahal Kardinal, Erzbischof von Armagh, katholischer Primas von Irland 65 540
Dammertz, Viktor, Bischof von Augsburg 16 436 607 612
Dankó, László, Erzbischof von Kalocsa-Kecskemét 232 533
Danneels, Godfried Kardinal, Erzbischof von Mecheln-Brüssel 118 133 ff. 277 612
D'Arcy, Joseph Eric, Erzbischof

von Hobart (Australien) 331
Darmaatmadja, Julius Riyadi Kardinal, Erzbischof von Semarang (Indonesien) 599
Däubler-Gmelin, Herta 398
Dautzenberg, Gerhard 27
Debrunner, Annelies 392
Deckert, Günter 486
Decourtray, Albert Kardinal, früherer Erzbischof von Lyon 60 540
Denffer, Ahmad von 582
Deng Pufang 78
Deng Xiafeng 78
Deng Xiaoping 73
Denz, Hermann 52
Derouet, Henri, Bischof von Arras 607
Dibbledox, José Luis 152
Diez-Hochleitner, Ricardo 5
Dimitrov, Filip 634
Dinechin, Olivier de 123
Ding Guangxun, Bischof 78
Diop, Alioune 249
Dirks, Marianne 20
Dissanayake, Gamini 638 640
Dissayanaka, Srima 638
Dobraczynski, Jan 316
Dommann, Fritz 228
Do Muoi 371
Dowell, W. 502
Drewermann, Eugen 106 192 217 482 622
Drömann, Hans-Christian 92
Duffy, Eamon 178
Duffy, Patrick 194
Dunkel, Arthur 343
Dupuy, Bernard 374
Dussel, Enrique 362
Duval, Joseph, Erzbischof von Rouen 429 613 645
Duvalier, Jean-Claude 209
Dyba, Johannes, Bischof von Fulda 172 394

E

Eames, Robin, Erzbischof, Primas der anglikanischen Kirche von Irland 66 540 548
Ebeling, Klaus 190
Echeverria Ruiz, Bernardino Kardinal, früherer Erzbischof von Guayaquil (Ecuador) 599
Eckholt, Margit 363
Edwards, Aníbal 360
Ehrlich, Ernst Ludwig 116
Einaudi, Giulio Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Kroatien 119
Eisenbach, Franziskus 226
Eliade, Mircea 313
Elitz, Ernst 397
Engelhardt, Klaus, Landesbischof 6 54 116 162 205 216 400 432
Engelmann, Peter 265
Englert, Rudolf 256 485
Enomiya-Lasalle, Hugo M. 191
Enzensberger, Hans Magnus 31 460
Eppler, Erhard 380 459
Ernst, Josef 647
Escobar, Andrés 527
Escobar, Pablo 527
Etchegaray, Roger Kardinal 78 118 605
Etzioni, Amitai 268 460
Evers, Georg 79 175 374 643
Exeler, Adolf 253
Eyt, Pierre Kardinal, Erzbischof von Bordeaux 599 614

F

Fatth, Sigfried 205
Fagiolo, Vincenzo Kardinal, Erzbischof 599
Faktor, Jan 269
Falconer, Alan 121
Fanon, Frantz 48
Fedulowa, Alewtina 69
Feifel, Erich 253
Féin, Sinn 64 f. 548
Feldhoff, Norbert 88
Fellay, Bernhard 432
Fetsch, Cornelius 157
Fini, Gianfranco 9 221 447
Finnis, John M. 429
Firth, Oswald 642
Fischer, Jean 429
Fischer, Johannes 399
Fleisch, Hans 279
Flitner, Andreas 404
Foitzik, Alexander 35 79 ff. 111 235 ff. 315 401 ff. 435 560 ff. 632
Fontaine, Pablo 94
Ford, David F. 106
Forrester, J. W. 5
Forst, Rainer 159
Fort, Gertrud von le 457
Fowler, John 256
Fraling, B. 632
François, Michel 209
Frankemölle, Hubert 28
Frégosi, F. 502
Frei Montalvas, Eduardo 95
Frei Ruiz-Tagle, Eduardo 96
Fresno Larraín, Juan Francisco Kardinal, Erzbischof von Santiago 95
Fricke, Karl-Wilhelm 397
Friedan, Betty 268
Friedrich, Johannes 117
Frieling, Reinhard 295 ff.
Friemel, Franz Georg 400
Fröhlich, Anne Marie 476
Frolow, Konstantin 69
Fuentes, Carlos 149
Fukuyama, Francis 268
Funar, Gheorghe 588
Furno, Carlo Kardinal, Erzbischof 599
Fussenegger, Gertrud 318

G

Gächter, Martin, Weihbischof in Basel 517
Gadamer, Hans Georg 264
Gäde, Gerhard 107
Gaillot, Jacques, Bischof von Evreux 429
Gaisford, John 178
Gajdar, Jegor 69
Ganda, Tamara 103
Gander, Hans Helmuth 263
Gandhi, Rajiv 639
Gandow, Thomas 469
Gantin, Bernardin Kardinal 118 615
García Marquéz, Gabriel 527
Garreton, Manuel Antonio 96
Gartmann, Michael 630
Garton, Thimothy 51
Gassis, Macram Max 207
Gaßmann, Günter 120
Gaviria, César 528
Geis, Norbert 170
Geißler, Karlheinz 180 ff.
Gera, Lucio 361
Gerhards, Albert 616 ff.
Gerhardt, Paul 474
Gerl-Falkowitz. Hanna Barbara 398
Geyer, Christian 469
Ghannouchi, Rachid 502 f.
Ghermani, Dionisie 590
Gili, Carlos E. 360
Gillette, Douglas 314
Giovetti, Paola 476
Girgensohn, Jürgen 582
Gligorov, Kiro 480
Godínez Flores, Ramón 151
Godwin, Malcolm 475
Göncz, Arpád 233
González Garrido, Patrocinio 150
González Martínez, Héctor, Bischof von Oaxaca 151
Goodall, David 66
Gorschenek, Günter 350
Gössmann, Elisabeth 22
Gottemoeller, Doris 17
Gracida, Rene H., Bischof von Corpus Christi (Texas) 428
Graf, Friedrich Wilhelm 483
Graham, Ysenda Maxtone 179
Grande, Dieter 400
Grave, Franz, Weihbischof in Essen 212
Grawert-May, Erik 110
Gredler, Wilfried 281
Greeley, Andrew M. 143
Greive, Wolfgang 353
Grillmeier, Alois Kardinal 599
Grisez, Germain 429
Gröber, Conrad, früherer Erzbischof von Freiburg 322
Groer, Hans Hermann Kardinal, Erzbischof von Wien 612
Groh Dieter 53
Groh Ruth 53
Gronemeyer, Reimer 514
Grouès, Henri 115
Guardini, Romano 110 454 516
Guevara, Che 95
Guggenbühl, Allan 314
Gummer, John 178
Gut, Walter 132
Gutierrez, Gustavo 609
Gyger, Pia 538
Gyulay, Endre, Bischof von Szeged-Csanád 234

H

Haas, Aloys M. 323
Habgood, John, anglikanischer Erzbischof von York 178
Habyarimana, Juvénal 268 364
Hadas, Shmuel 378
Hadaway, C. Kirk 145
Haddam, Anouar 502
Haeffner, Gerd 202
Hagemann, Ludwig 582
Haider, Jörg 10 67 281 552
Hall, Annie 260
Hamilton, Gary 75
Handke, Peter 475
Hanssler, Bernhard 551
Harder, Bernd 272
Hares, R. M. 201
Häring, Bernhard 263
Hark, Helmut 475
Harris, Cyril 156
Härtling, Peter 473
Hartun, Klaus 53
Hauser, Richard 112 158
Have, H. ten 126
Havel, Václav 216
Hawel, Peter 321
Haya de la Torre, V. R. 361
Heine, Peter 49 428
Heinecke, Walter 90
Heinzmann, Richard 202
Heisenberg, Werner 262
Helbling, Hanno 327
Hemmerle, Klaus, früherer Bischof von Aachen 108 628
Hempel, Johannes, früherer Landesbischof von Sachsen 6
Henderson, David R. 261
Hengsbach, Friedhelm 398
Hennelowa, Jozefa 398
Henrix, Hermann 374
Hentig, Hartmut von 403
Herberg, Will 143
Herbut, Joakim, Bischof in Makedonien 480
Hergenörther Joseph 350
Herrmann, Horst 85
Heuss, Theodor 58
Heym, Stefan 317
Hick, John 577
Hickey, Máire 16 504 ff.
Hilberath, Bernd Jochen 323 632
Hilger, Georg 256
Hillengass, Eugen 644
Hintze, Peter 602
Hirsch Ballin, Ernst 125
Hirschler, Horst, Landesbischof 58
Hirschmann, Albert O. 268
Hocquenghem, Guy 317
Hoffmann, P. 27
Höffner, Joseph Kardinal, früherer Erzbischof von Köln 607
Hofius, Otfried 431
Hollenweger, Walter J. 230
Hollerbach, Alexander 204 594
Hollstein, Walter 310
Hölter, Günter 378
Holzherr, Georg, Abt von Einsiedeln 521
Homeyer, Joseph, Bischof von Hildesheim 104 398 525
Hondrich, K. O. 461
Hönisch, Andreas 436
Honneth, Axel 159
Horn, Gyula 534
Horten, Alfons 157
Huber-Rudolf, Barbara 584
Huber, Wolfgang, Bischof von Berlin-Brandenburg 6 32 401
Huhn, Bernhard, früherer Apostolischer Administrator von Görlitz 415
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 66 444 540 612
Hume, John 65 548
Hummel, Reinhart 194
Hünermann, Peter 23 216 394 410 482 592
Hurtado, Alberto 93 f.
Huster, Ernst-Ulrich 112
Hyun-Kyung, Chunh 121
Huynh Van Nghi, Nicolas, Bischof von Phan Tiet 372

I, J

Iby, Paul, Bischof von Eisenstadt 546 606
Ikeda, Daisaku 194
Iliescu, Ion 586
Illy, Ricardo 10
Indshova, Renata 634
Inigo, Alphonse 615
Ioann, Metropolit von Petersburg 294
Irarrázaval, Diego 175 362
Irwing, John 316
Isensee, Josef 167
Izmery, Antoine 210
Jäggi, Christian J. 228
Jakubínyi, György-Miklós Weihbischof in Alba Julia (Rumänien) 398
Jakunin, Gleb 291
Janisch, August 553
Jans, Bernhard 245
Jaspers, Karl 622
Javierre Ortas, Antonio María Kardinal 305
Jawlinskij, Grigorij 69
Jelzin, Boris 72 290
Jens, Walter 317
Jepsen, Maria, evangelisch-lutherische Bischöfin in Hamburg 400
Jiang Zemin 73
Joblin, Joseph 53
Johannes Paul II. 59 104 156 168 172 216 267 496 598 603
Jonas, Hans 266
Jost, Renate 432
Jouret, Luc 547
Jung, C. G. 475
Jüngel, Eberhard 106 483
Junischer, Jurij 633
Just-Dahlmann, Barbara 116

K

Kada, Lajos, Erzbischof, Apostolischer Nuntius 416
Kah Kyung Cho 264
Kaiser, Gerhard 269
Kalinik, Metropolit von Vraca 637
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 228 350 486 546 606
Kanongata'a, Keiti Ann 175
Kant, Immanuel 462
Kanther, Manfred 319 350
Kantowsky, Detlef 194
Kanyarengwe, Alex 365
Kapellari, Egon, Bischof von Gurk-Klagenfurt 553
Karasek, Franz 36
Karimow, Islam 99
Karrer, Leo 519
Karwatzki, Irmgard 171
Kasper, Walter, Bischof von Rottenburg-Stuttgart 166 226 253 270 400 428 540 550 571 607 628 631
Katz, Elihu 444
Kaufmann, Franz Xaver 253
Kaufmann, Gordon 577
Kaut, Bernd 77
Kazantsakis, Nikos 316
Kebir, Robah 502 f.
Keeler, William Henry Kardinal, Erzbischof von Baltimore 599
Keen, Sam 310
Keler, Hans von 6
Kelly, Petra 85
Kern, Otto 169
Keshishian, Aram, armenischer Erzbischof 121
Kessler, Hans 578
Kettern, Bernd 85
Keys, D. 290
Khol, Andreas 67
Kierkegaard, Sören 453
Kinigi, Sylvie 367
Kirchhof, Paul 107
Kissling, Christian 647
Klafki, Wolfgang 255
Klaiber, Walter, Bischof der deutschen Methodisten 283
Klauck, Hans-Josef 28 409
Klek, Konrad 92
Klerk, Frederic de 286
Klostermann, Ferdinand 36
Knitter, Paul 577
Koch-Arzberger, C. 461
Koch, Claus 538
Koch, Kurt 132
Koch, Werner, 318
Kögler, Ilse 592
Köhl, Georg 628
Kohl, Christian 632
Kohl, Helmut 77 240 281 379 544
Kohlberg, Lawrence 256
Koliqi, Mikel Kardinal 599
Kollek, Teddy 156
Kolping, Adolf 523
Komarica, Franjo, Bischof von Banja Luka (Bosnien) 401
Kombo, Ernest, Bischof von Owando (Kongo) 614
Kondrusiewicz, Tadeusz, Erzbischof 429
Konovalchik, Peter 429
Kooijmans, Pieter 125
Koppe, Rolf, Auslandsbischof der EKD 486
Korff, Wilhelm 386
Kortmann, Karin 549
Koschel, Ansgar 116
Kotjok, Ezekiel 208
Kotschetkow, Georgij 292 295
Kottlorz, Peter 302
Krause, Christian, Bischof der Braunschweigischen Landeskirche 6
Krause, Joachim 279
Kräutler, Erwin, Bischof von Xingu (Brasilien) 399
Krell, Gert 161
Krenn, Kurt, Bischof von St. Pölten 67 166 436 606
Kreß, Volker, Landesbischof in Sachsen 6
Krieger, David J. 229
Kriegler, Johann 288
Krings, Hermann 25
Kronenberg, Friedrich 275
Kruip, Gerhard 152
Kruse, Martin, früherer Bischof von Berlin-Brandenburg 6
Küenzlen, Gottfried 159
Kues, Nikolaus von 454
Kuharić, Franjo Kardinal, Erzbischof von Zagreb 119 497
Kuhaupt, Hermann 455
Kühlewind, Gerhard 104
Kühn, Ulrich 400
Kumaratunga, Chandrika 638
Kumaratunga, Vijaya 639
Küng, Hans 106 229 395 401 610 645
Küng, Klaus, Bischof von Feldkirch 546 605
Kunin, Madeleine 258
Kurzke, Hermann 93
Kusch, Rodolfo 361
Kuschel, Karl-Josef 316
Kutschera, Franz von 264 f.
Küttler, Thomas 6
Kyrill, Metropolit 429

L

Lachmann, Werner 431
Lafontaine, Oskar 544
Lagerkvist, Pär 316
Laghi, Pio Kardinal 108
Lähnemann, Johannes 229
Lamers, Karl 186, 491
Langenhorst, Georg 319
Lanza di Montezemolo, Andrea Cordero 378
Lapschin, Michail 68
Larcher, Gerhard 579
Larrain, Jorge 362
Laschewskij, Wjatscheslaw 69
Laube, Johannes 202
Laurien, Hanna-Renate 581
Lazzarotto, Giuseppe, Erzbischof, erster Nuntius in Jordanien 540
Le Bourgeois, Armand, früherer Bischof von Autun 607
Lechner, Martin 468
Lechner, Norbert 360
Le Dac Trong, Weihbischof in Hanoi 373
Le Duc Anh 371
Lee, Ok 609
Lefebvre, Marcel 284
Leggewie, Claus 52
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 26 166 172 212 216 270 274 319 350 394 398 428 481 486 540 541 550 571 600 612
Lehner, Markus 35
Leistner, Herta 432
Lemaitre, Henri, Erzbischof, Nuntius in den Niederlanden 125
Lettmann, Reinhard, Bischof von Münster 606
Leuenberger, Hans-Dieter 476
Lévinas, Emmanuel 266 484
Levinson, Hanna 444
Levinson, Pnina Navè 116
Levy, Shlomit 444
Lichatschow, Dmitrij 295
Li Duan, Bischof von Xian 78
Lilje, Hanns 539
Link, Christine 264
Li Peng 73 162
Lippert, Peter 16
Lippold, Ernst 93
Llaguno Fariás, José Alberto 152
Loewenich, Hermann von 324
Loewenich, Reinhard von 324
Loewenich, Walther von 324
Lohfink, Norbert 252
Lohse, Eduard, ehemaliger Landesbischof 168 539
Lonergan, B. 106
Long Marler, Penny 145
López Trujillo, Alfonso Kardinal 213 278 531
Loretan, Adrian 632 646
Löschnak, Franz 68
Löwe, Hartmut 108
Lozano Barragán, Javier Bischof von Zacatecas (Mexiko) 151
Lubachivsky, Myroslav Ivan Kardinal, Großerzbischof von Lemberg 320
Lübbe, Hermann 167, 323
Lüdemann, Gerd 217
Luena, Oliva 609
Lukin, Wladimir 69
Lumembu, Léonard Kasanda 19
Lüscher, Kurt 392
Lustiger, Jean-Marie Kardinal, Erzbischof von Paris 645
Luthe, Hubert, Bischof von Essen 482
Luther, Henning 255
Luyn, Adrianus Hermann van, Bischof von Rotterdam 54 486
Luz, U. 31
Lymar, Ljubow 69

M

Maccise, Camilo 18
MacIntyre, Alasdair 159
Mackie, John Leslie 622
Madani, Abbasi 501
Mäder, Otmar, Bischof von St. Gallen 521
Magesa, Laurenti 175
Maida, Adam Joseph Kardinal, Erzbischof von Detroit 599
Maier, Hans 272, 398
Maier, Johann 30
Maitre, Jacques 334
Maiziere, Lothar de 397
Major, John 64 491
Malikow, Mohammad Babur 103
Malinowski, Antoni 233
Malinvaud, Edmond 157
Malval, Robert 210
Mamie, Pierre, Bischof von Lausanne, Genf, Fribourg 521
Mandela, Nelson 286
Mann, Ulrich 474
Männle, Ursula 171
Mantschevski, Veljo 478
Mao Zedong 76
Mariátegui, J. C. 361
Maritschkov, Kiril 637
Maroni, Roberto 448
Marré, Heiner 86
Marten, Rainer 266
Martin, David 144
Martin, Diarmuid 279
Martinazzoli, Mino 451
Martini, Carlo Maria Kardinal, Erzbischof von Mailand 156 222 537 610 614
Martino, Renato Raffaele, Erzbischof 495 560
Marty, François Kardinal, früherer Erzbischof von Paris 162
Mate-Toth, András 533
Mattes, Hanspeter 209, 504
May, William E. 429
Mayer, Mihály, Bischof von Pécs
Mayhew, Patrick 65
Mazowiecki, Tadeusz 119
McBrien, Richard 472
McGuiness, Martin 65
McKinney, William 143
McManners, John 214
Meadows, Dennis 5
Medina, Jorge, Bischof von Valparaíso (Chile) 97
Meisner, Joachim Kardinal, Erzbischof von Köln 171 277 546 607 614
Meleçcanu, Teodor 588
Mendes de Almeida, Luciano Pedro Erzbischof von Mariano 600
Meo, J. 175
Merklein, Helmut 27 624
Messadié, Gerald 315 f.
Messinger, Ruth 258
Messori, Vittorio 598
Mette, Herbert 254
Mette, Norbert 382
Metz, Johann Baptist 26 218 302 382 457
Meyer, Hans Joachim 393 418 576
Michalas, Anastasios 156
Michelat, Guy 334
Micombero, Michel 365
Miegel, Meinrad 138 f. 431
Mieli, Paolo 451
Miller, Gabriele 252
Miller, N. 624
Misselwitz, Hans-J. 647
Mitterer, Josef 265
Mitterrand, François 54 60
Mock, Alois 281
Mogoba, Stanley 121
Möhler, Adam 458
Möller, Johannes, Bischof von Groningen 608
Moltmann-Wendel, Elisabeth 483
Moltmann, Jürgen 106
Monsengwo, Laurent Kardinal, Erzbischof von Kisangani (Zaire) 305
Montalvo, Gabriel, Erzbischof, Pro-Nuntius in Belgrad 119
Montanelli, Indro 222
Montes, Fernando 94 97
Montovani, E. 175
Moody, Raymond 475
Moolenburgh, H. C. 475
Moore, Roger 314
Moro, Aldo 452
Morrison, Toni 260
Morshäuser, Bodo 53
Moser, Francesco 10
Mourits, Joep 129
Mühleisen, Hans-Otto 352 354
Müller, Gerhard, früherer Bischof der Braunschweigischen Landeskirche 6
Müller, Josef 215, 517
Müller, Karlheinz 27
Müller, Oliver 45
Müller, Rudolf, Bischof von Görlitz 415
Münchhausen, Thankmar von 504
Münning, Bernhard 630
Muñoz, Ronaldo 96
Mürner, Brigitte 228
Murphy-O'Connor, Bischof von Arundel und Brighton 440
Muskens, Martinus, Bischof von Breda 486
Musyl, Peter 235 536

N

Nagel, Tilman 322
Navarro-Vals, Joaquin 648
Nazir-Ali, Michael, anglikanischer Bischof von Rochester 432
Ndadayes, Melchior 365
Ndingi Mwana'a Nzeki, Raphael, Bischof von Nakuru (Kenia) 306
Nell-Breuning, Oswald von 522
Neto, Antonio Agostinho 42
Neubert, Ehrhart 470
Neuhaus, Lisa 116
N'Gartéri, Mathias, Bischof von Moundou (Tschad) 307
Ngo Phuong Ba 372

Nguyen Kim Dien, früherer Apostolischer Administrator von Hue 373
Nguyen Nhu The, Etienne, Apostolischer Administrator von Hue 373
Nguyen Son Lam, Bischof von Than Hoa 373
Nguyen Van Binh, Paul, Erzbischof von Ho-Chi-Minh-Stadt 372
Nguyen Van Phuong 373
Nguyen Van Thuan, Francis Xavier, früherer Bischof von Saigon 373
Nguyen Van Tuyen, Paul, Bischof von Bac Ninh 373
Nichtweiß, Barbara 474
Nida-Rümelin, Julian 201
Nientiedt, Klaus 20 ff. 89 147 165 180 ff. 310 344 ff. 381 396 477 504 ff. 543 616
Niewiadomski, Józef 579
Niwano, Nikkyo 194
N'Krumah, Kwame 248
Noè, Virgilio Kardinal 605
Noemi, Juan 361 363
Noko, Ishmael 430
Noll, Marc A. 143
Nordhofen, Eckhard 476
Nordhues, Paul 90
Nowak, Leo, Bischof von Magdeburg 415 468 549
Nsengiyumva, Vincent, Erzbischof von Kigali 364
Ntaryamira, Cyprien 268 364
Nydahl, Ole 191
Nyerere, Julius 248
Nygren, David 17
Nyiri, Tomás 233 534

O

Occhetto, Achille 8 221 448
Ockenfels, Wolfgang 85
Okure, Teresa 175
O'Neil, James M. 311
Orlando, Leoluca 9 221 449
Örsy, Ladislas 429
Ortega y Alamino, Jaime Lucas Kardinal, Erzbischof von San Cristóbal de la Habana 540 599
Orth, Günter 255
Oschlies, Wolf 638
Oser, Fritz 256
Osherson, Samuel 313
Oviedo Cavada, Carlos Kardinal, Erzbischof von Santiago de Chile 599

P Q

Padrón González, Joel 151
Paislay, Ian 65
Palaver, Wolfgang 485
Panella, Marco 449
Pankratij, Metropolit von Stara Zagora 637
Pannenberg, Wolfhart 106 f. 215 219 577 593
Pannikar, Raimundo 577
Parker, Cristián 362
Pasick, Robert S. 311
Paskai, László Kardinal, Erzbischof von Esztergom/Budapest 231 531
Pastrana, Andrés 529
Paul Eugen 252
Paul, Issa 212
Pavle, Patriarch 497
Pavlovic, Jovan, serbisch-orthodoxer Metropolit von Zagreb und Ljubljana 497
Paz, Octavio 147 359 361
Peccei, Aurelio 5
Pederson, Loren E. 314
Pelka, Florian 614
Penhale, Francis 179
Perko, Franc 119
Pertini, Sandro 59
Pesch, Otto Hermann 26
Peterson, Erik 474
Petrovic, Madeleine 552
Peukert, Helmut 254
Pfeiffer, Christian 79 ff.
Phan Dinh Tung, Paul Joseph Kardinal, Erzbischof von Hanoi 373 599
Phimphisan, George Yod, Bischof von Udon Thani (Thailand) 615
Picht, Georg 264
Pieris, Aloysius 174 643
Pieronek, Tadeusz, Bischof 344 ff.
Piller, Wolfgang 186
Pimen, Metropolit von Nevrokop 637
Pinl, Claudia 311
Pipes, David 500
Pivetti, Irene 487
Pizarro, Eugenio 97
Plake, Klaus 485
Poggi, Luigi Kardinal, Erzbischof 599
Pöner, Ulrich 560
Popovski, Vlado 481
Posadas Ocampo, Jesús Kardinal, früherer Bischof von Guadalajara (Mexiko) 151
Postman, Neil 302
Potel, Julien 334
Powathil, Josef, Erzbischof von Changannacheri (Indien) 270
Prabhakaran, Veluppillai 640
Prantl, Heribert 383
Premadasa, Ramasinghe 641
Prigione, Jerónimo 151
Prodi, Romano 452
Pucci, Elda 9
Puljić, Vinko Kardinal, Erzbischof von Sarajewo 119 599
Pulsfort, Ernst 582
Queirós Alves, José de, Bischof von Menonque (Angola) 44
Quinn, John, Erzbischof von Los Angeles 613

R

Raab, Julius 36
Race, Alan 577
Radbruch, Gustav 204
Radcliffe, Timothy 482 611
Raem, Heinz-Albert 388
Raffin, Pierre, Bischof von Metz 430
Rahner, Karl 106 453 f. 477
Rainer, Arnulf 473
Raschidow, Scharaf 102
Ratschow, Carl Heinz 539
Ratzinger, Joseph Kardinal 156 166 284 305 408 567 598 606 613
Rauber, Karl-Josef, Erzbischof Nuntius in Bern 78 130
Rauch, Andreas M. 41
Rauchfleisch, Udo 32
Rauscher, Anton 104
Rawls, John 159
Razafindratandra, Armand Gaetan Kardinal, Bischof von Antananarivo (Madagaskar) 600
Redzepi, Suleiman 480
Reich, Robert 562
Reilly, George 256
Reiter, Janusz 398
Remmers, Walter 397
Remmers, Werner 396 398
Rendtorff, Trutz 485 489 600
Renz, Eberhardt, Landesbischof von Württemberg 216
Reuter, Dieter 200
Reuter, Hans-Richard 323
Reynolds, Albert 64
Reynoso Cervantes, Luis Bischof von Cuernavaca (Mexiko) 151
Richards, John 175
Richter, Horst Eberhard 32
Richter, Klemens 482
Rickers, F. 256
Riedel-Spangenberger, Ilona 85 424
Riedel, M. 264
Riedel, Werner 471
Riehl-Heyse, Herbert 547
Ries, Markus 130
Riesman, David 268
Rilke, Rainer Maria 475
Ring-Eifel, Ludwig 212 531
Rinser, Luise 317
Rivera Damas, Arturo, Erzbischof von San Salvador 600
Rizzi, Mario 638
Roberts, Michèle 317
Robinson, Peter 261
Robinson, Richard 622
Rohr, Richard 314
Roloff, Jürgen 27
Romélus, Willy, Bischof von Jérémie (Haiti) 601
Romer, Karl-Josef, Weihbischof von Rio de Janeiro 615
Romero, Oscar Arnulfo, früherer Erzbischof von San Salvador 463
Rönsch, Hannelore 244
Roozen, David A. 146
Rosa, Peter de 316
Rosenberg, Alfons 475
Rosenzweig, Franz 623
Rößler, Martin 91
Roth, Patrick 315 317
Rottländer, Peter 464
Rouco Varela, Antonio Maria, Erzbischof von Madrid 540
Rubiano Sáenz, Pedro, Erzbischof von Cali (Kolumbien) 531
Rufin, J.-C. 462
Ruh, Ulrich 3 93 133 ff. 180 219 295 ff. 327 489 580 616 ff.
Ruini, Camillo Kardinal 60 222 452 605
Ruiz, Samuel, Bischof von San Cristóbal de las Casas (Mexiko) 147 270 363
Ruland, Franz 139
Rumpf, Horst 401 ff.
Rupp, George 260
Rupp, Marina 498
Ruppert, Lothar 11
Rusam, Dietrich 455
Rushdie, Salman 475
Rutelli, Francesco 9
Ryder, R. 203

S

Sabbah, Michel, Patriarch von Jerusalem 156 158 600
Sadik, Nafis 278
Sohnoun, Ahmed 501
Saier, Oskar, Erzbischof von Freiburg 105 166 270 428 540 550 571
Saint-Juste, Gérard 211
Salina, Henri, Abtbischof 521
Salinas de Gortari, Carlos 147
Salinas, Maximiliano 94
Samartha, Stanley 577
Sanchez, José Kardinal 320 615
Sandel, Michael 159
Sandoval Iñíguez, Juan Kardinal, Erzbischof von Guadalajara (Mexiko) 599
Sané, Pierre 461
Santer, Mark, anglikanischer Bischof von Birmingham 440
Santos, José Eduardo dos 43
Sarah, Robert, Bischof von Conakry (Guinea) 245
Saramago, José 315
Sartori, Giovanni 449
Savimbi, Jonas 42
Savramis, Demosthenes 155
Saward, Michael 179
Scalfaro, Oscar Luigi 59 451
Scannone, Juan Carlos 361
Sebastián, Fernando Erzbischof von Pamplona 337
Seeber, David 57 273 414 597
Seemampillai, Emmanuel J. 642
Segni, Mario 10 221
Seehofer, Horst 439 493
Segni, Mario 448
Sékou Touré, Ahmed 248
Semporé, Sidbe 19
Senghor, Léopold Sédar 248
Sennett, Richard 110
Sens, Eberhard 263
Seregély, István, Erzbischof von Eger 231
Setzer Marseille, Elmar 150
Sfeir, Nasrallah Pierre Kardinal, Patriarch von Antiochien 268 599
Sgreccia, Elio 125
Shelev, Shelju 634
Shi Enxiang, Bischof 76
Shirayanagi, Peter Seiichi Kardinal, Erzbischof von Tokio 599
Siegele, Anna 583
Siegele-Wenschkewitz, Leonore 117
Siegl, Elfi 398
Sietmann, Klara 614
Sievernich, Michael 482
Siller, Hermann Pius 303
Silota, Francisco João, Bischof von Chimoio (Mozambique) 306
Silva Henríques, Raúl Kardinal, früherer Erzbischof von Santiago 95
Silva, Lynn de 643
Silva, Sergio 94
Simonis, Adrian Kardinal, Erzbischof von Utrecht, 125
Simons, H. 126
Singer, Alvy 260
Sirat, René Samuel 156
Sitruk, Joseph 54
Sjuganow, Gennadij 68
Smarck, Michel 601
Smith, Wilfred Cantwell 577
Sobtschak, Anatolij 69
Sodano, Angelo Kardinal 118 278 615
Söding, Thomas 31 627
Sola Liera, Carlos de 332
Soltani, Abdellatif 501
Somé, Jean-Baptiste, Bischof von Diébougou (Burkina Faso) 614
Sorg, Theo, früherer Landesbischof von Württemberg 216
Spaemann, Robert 284
Spiegelhalter, Franz 87
Spieker, Manfred 344
Spital, Hermann-Josef, Bischof von Trier 606
Suárez Rivera, Adolfo Antonio Kardinal, Erzbischof von Monterrey (Mexiko) 599
Sudar, Pero, Weihbischof in Sarajewo 120
Suliman, Mohamed 207
Sunkel, Osvaldo 360
Suquia Goicoechea, Angel, früherer Erzbischof von Madrid 540
Süßmuth, Rita 603
Sutherland, Peter 339
Sutorius, E. P. R. 129
Sutter, Jacques 334
Suzuki, D. T. 191
Swiatek, Kazimierz Kardinal, Erzbischof von Minsk-Mohilev 599
Swidler, Leonard 577
Sykes, Stephen, anglikanischer Bischof von Ely 283
Szabó, Ferenc 533
Szennay, András, früherer Erzabt von Pannonhalma 532

Sch

Schäfer, Bernd 400
Schäfer, Lothar 262
Schäfers, Hans-Dieter 514
Schalück, Hermann 612
Schambeck, Herbert 157
Schariati, Ali 48
Scharping, Rudolf 379 544
Schasching, Johannes 157
Schavan, Annette 20 ff. 400
Scheele, Paul-Werner, Bischof von Würzburg 606
Schenker, Adrian 214
Schibli, Bernhard 132
Schillebeeckx, Edward 106
Schindehütte, Martin 220
Schirinowskij, Wladimir 68
Schlaich, Klaus 431
Schmähl, Winfried 142
Schmalz-Jacobsen, Cornelia 224
Schmid, Rudolf 129 132
Schmid, Thomas 593
Schmidberger, Franz 432
Schmidt, Heide 67 552
Schmidt, Helmut 350
Schmidt-Leukel, Perry 577
Schmitz, Heinz 142
Schmitz, Heribert 227
Schmude, Jürgen 220
Schnackenburg, Rudolf 28
Schneider, Eberhard 73
Schneider, H. 263
Schneider, Martin Gotthard 91
Schneider, Peter 32 53
Schneider, Theodor 473
Schnoor, Herbert 220
Schockenhoff, Eberhard 376
Schönborn, Christoph, Weihbischof in Wien 546 605
Schönfeldt, Sybil Gräfin 110
Schotte, Jan Kardinal, Erzbischof 599
Schröder, Gerhard 58
Schröder, Richard 395 397 f.
Schüepp, Guido 132
Schulze, Gerhard 26
Schuppert, Gunnar Folke 353
Schutz, Roger 108
Schwager, Raymund 579
Schwarz, Leo, Weihbischof in Trier 398
Schwebel, Horst 474

St

Staalset, Gunnar 162 430
Stäblein, Ruthard 110
Stafford, Francis, Erzbischof von Denver 608
Stecher, Reinhold, Bischof von Innsbruck 486 606
Steger, Norbert 552
Steiner, Rudolf 475
Steinkamp, Hermann 465
Stephan, Cora 110
Stepinać, Aloys Kardinal, früherer Erzbischof von Zagreb 496
Sterzinsky, Georg Kardinal, Bischof von Berlin 220 472 546 606
Stevenson, Harold W. 261
Stigler, James W. 261
Stimpfle, Josef, früherer Bischof von Augsburg 436
Streminger, Gerhard 622
Stricker, Gerd 295
Ströker, Elisabeth 262
Strolz, Walter 266
Ströter-Bender, Jutta 475

T

Talamás Camandari, Manuel, Bischof von Ciudad Juárez (Mexiko) 151
Tan Chee Ing, Paul 19
Tauran, Jean-Louis 279
Taylor, Charles 159
Taylor, Terry Lynn 476
Teissier, Henri, Erzbischof von Algier 307
Tenhumberg, Heinrich, früherer Bischof von Münster 465
Ternyák, Csaba, Weihbischof in Esztergom 533
Theisen, Jerome 613
Theißen, Gerd 318
Theobald, Michael 408 647
Thiandoum, Hyacinthe Kardinal, Erzbischof von Dakar (Senegal) 305
Thoma, Clemens 377
Thull, Martin 304
Thurmair, Georg 92
Tietmeyer, Hans 157
Tillich, Paul 106
Tindemans, Leo 272 491
Tintelott, Hubert 524
Tito, Josip Broz 496
Tomka, Miklós 533
Tomko, Jozef Kardinal 306
Tonini, Ersilio Kardinal, früherer Erzbischof von Ravenna 599
Torrance, Th. F. 106
Torres, Camillo 95 530
Toscani, Oliviero 169
Toubon, Jacques 385
Touraine, Alain 360
Tran Quoc Vuong 372
Trautwein, Dieter 92
Trawkin, Nikolay 68
Trinh Van Can Kardinal, früherer Erzbischof von Hanoi 373
Troeltsch, Ernst 576
Trösken, Helga 117
Tudjman, Franjo 120 497
al-Turabi, Hassan 206
Turcotte, Jean-Claude Kardinal, Erzbischof von Montreal 599
Turner, Tina 194

U

Ukeritis, Myriam 17
Ullmann, Wolfgang 58 537
Utz, Arthur F. 157
Uwilingiymana, Agathe 365

V

Vaatz, Arnold 398
Valcárel, L. E. 361
Vandenberg, Philipp 315
Van Gennep, Arnold 18
Vargas Alzamora, Augusto Kardinal, Erzbischof von Lima 599
Vargas Llosa, Mario 147
Várszegi, Asztrik, Erzabt von Pannonhalma 233 535
Vasgen I., früheres Oberhaupt der armenisch-apostolischen Kirche 540
Vaskovics,. Laszlo 49
Vauchez, André 52
Veilleux, Armand 18
Velázquez, Fidel 147
Vidal, Gore 315
Vietinghoff, Eckhart von 58
Viljoen, Constand 289
Vilmar, Karsten 439
Vives, Fernando 94
Vlk, Miloslav Kardinal, Erzbischof von Prag 429 613
Vobbe, Joachim 648
Vogel, Bernhard 416
Vogel, Hansjörg, Bischof von Basel 129 132 519 608
Vogt, Hermann 262
Vögtle, A. 27
Vollenweider, Samuel 53
Vollmar, Paul, Weihbischof in Chur 375
Vo Nguyen Giap 371
Vorgrimler, Herbert 105 473
Voß, Josef, Weihbischof in Münster 398
Vossenkuhl, Wilhelm 200
Vo Van Kiet 371
Vranitzky, Franz 66

W

Wadud-Mushin, Amida 609
Wagner, Alois 90
Wagua, Aiban 176
Wahl, Stefanie 139
Walser, Martin 257
Walter, Meinrad 160
Walzer, Michael 159
Wamala, Emmanuel Kardinal, Erzbischof von Kampala 599
Wang Mingdao 78
Wanke, Joachim, Bischof von Erfurt 378 399 415
Waschbüsch, Rita 270 396 f. 580
Weber, Johann, Bischof von Graz-Seckau 68 606
Weder, Hans 624
Weibel, Rolf 133 522 630
Weiland, Heribert 290
Weiß, Marianne 369
Weizsäcker, Carl Friedrich von 262
Weizsäcker, Richard von 212 397
Welie, J. van 126
Welsch, Wolfgang 110
Wenders, Wim 475
Werbick, Jürgen 235 ff. 253 580
Werner, Herbert 170
Westermann, Claus 473
Wetter, Friedrich Kardinal Erzbischof von München-Freising 50 607
Wickert, Erwin 476
Wickert, Jürgen 233
Wickremasinghe, Ranil 639
Wieck, Wilfried 312
Wiertz, Franz, Bischof von Roermond 486
Wiesel, Elie 626
Wijetunga, Dingiri Banda 639
Wilkenhauser, Alfred 454
Wilson, Lois 156
Wilson, M. 175
Wingen, Max 646
Winkelheide, Josef 526
Winter, Urs 230
Wittschier, Sturmius 476
Wolf, Hubert 322
Wolff, Hanna 622
Wolff, Uwe 474
Wolskij, Arkadij 69
Wörmann, Eduard 324
Wu Jianmin 78
Wüst, Otto, früherer Bischof von Basel 130

X, Y

Yanes, Elias, Erzbischof von Zaragoza 337
Yassine, Abdessalam 501
Yu Zuomin 76

Z

Zacher, Hans F. 157
Zachhuber, Gerhard 432
Zapata, Emiliano 147
Zeller, Dieter 28
Zemp, Jakob 132
Zhang Shengzuo 77
Zhao Puchu 78
Zhu Rongji 73
Ziolkowski, Theodore 316
Zitouni, Lahsen 501
Zonker, Norbert 418
Zubeir Wako, Gabriel, Erzbischof von Khartoum (Sudan) 307
Zulehner, Paul 52 631

191.40

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 1 48. Jahrgang Januar 1994

Wir wollen auf das Amüsement nicht verzichten, aber wir brauchen auch eine Kunst mit Gewähr.

Wolf Lepenies

Glaube als Kulturfaktor

An die *kulturelle Dimension des christlichen Glaubens* zu erinnern und über sie ausdrücklich nachzudenken, mag heute manchem als zumindest zweitrangiges, wenn nicht unnötiges oder sogar ausgesprochen problematisches Unterfangen vorkommen. Die einen werden sagen, derzeit stehe die Identität des Glaubens auf dem Spiel, sei seine unverfälschte Weitergabe stark gefährdet und deshalb dürfe man sich nicht auf Nebenkriegsschauplätzen verzetteln. Andere werden argwöhnen, beim Stichwort Glaube und Kultur gehe es vorrangig um die elitären Vorlieben einiger Bildungsbürger, die sich für gregorianischen Choral, romanische Kirchen oder Bachkantaten begeistern. Wieder andere werden darauf verweisen, der „Bruch zwischen Evangelium und Kultur", von dem Paul VI. in „Evangelii nuntiandi" als dem „Drama unserer Zeitepoche" sprach, sei inzwischen so tief, daß es sich gar nicht mehr wirklich lohne, in dieses Thema viel Zeit und Mühe zu investieren.

Solche Vorbehalte sind verständlich und nicht von der Hand zu weisen. Aber sie ändern nichts an dem Sachverhalt, den das Zweite Vatikanum in „Gaudium et spes" so lapidar wie allgemein folgendermaßen formuliert hat: „Vielfache Beziehungen bestehen zwischen der Botschaft des Heils und der menschlichen Kultur" (Nr. 58). Anders gesagt: Es gibt den christlichen Glauben nie ohne kulturell geprägte und vermittelte Ausdrucks- und Lebensformen; Kultur ist für den Glauben zwar nicht alles, aber sie ist auf die eine oder andere Weise immer und überall mit im Spiel. Das galt für die Zeit der frühen christlichen Gemeinden ebenso wie für die Christenheit des Hochmittelalters oder die konfessionellen Milieus der Neuzeit und es gilt auch am Ende des 20. Jahrhunderts. Der Frage nach Glaubenskultur einerseits und kulturprägender Kraft des Glaubens andererseits kann man deshalb nicht ausweichen, so sehr wir es derzeit schwer mit ihr haben.

Es häufen sich die Unsicherheiten und Verlegenheiten

Auch wenn die Unterschiede zwischen den Generationen und auch nach Regionen teilweise erheblich sind, im Normalfall ist die prägende Kraft des Glaubens für die *Alltagskultur* der Christen schwächer geworden, hat sich auf Rudimente zurückentwickelt. Beispiele vom Tischgebet über die Anrufung von Heiligen in bestimmten Lebenssituationen bis zum Kirchenjahr ließen sich unschwer namhaft machen. Wo sich Kirche öffentlich darstellt, bzw. wo Glauben gemeinschaftlich gefeiert wird, stehen oft die unterschiedlichsten kulturellen Elemente mehr oder weniger unverbunden nebeneinander: Man denke an Katholiken- und Kirchentage mit ihrem Spektrum vom Sacro-Pop bis zur Haydnmesse bzw. Schützmotette, von der Ausstellung mit Werken der künstlerischen Avantgarde bis zur Präsentation von religiösem Volksbrauchtum.

Im Blick auf die gesamtkulturelle Bedeutung des Christlichen sind zunächst *zwei Verlustanzeigen* zu erstatten. Praktisch aufgelöst hat sich inzwischen zum einen die katholische

Sonderkultur, wie sie sich in Deutschland seit der Aufklärung und dann vor allem seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgebildet hatte. Von einer breiteren Ausstrahlung katholisch geprägter Kultur, wie es sie etwa im Zeichen des Gemeinschaftsdenkens der zwanziger Jahre und dann in mancher Hinsicht auch nochmals nach der Zäsur von 1945 gab, kann derzeit keine Rede sein. Aber auch die protestantische Grundierung der deutschen Kultur mit ihrer Mischung aus Luther, Lessing und Goethe gehört längst der Vergangenheit an, auch wenn das protestantische Pfarrhaus als Herd aller möglichen deutschen Tugenden und Untugenden immer wieder einmal durch die Zeitanalysen geistert. Es gibt heute durchaus noch Kulturprotestanten, aber es gibt keinen Kulturprotestantismus mehr.
Das alles bedeutet nicht, daß das Christliche aus dem allgemeinen kulturellen Fundus verschwunden wäre, ganz im Gegenteil: Es steht als zu den unterschiedlichsten Zwecken abrufbares Material nach wie vor zur Verfügung und wird auch gern benutzt, nicht zuletzt in der Werbung. Vor kurzem waren beispielsweise Plakate zu sehen, auf denen ein Jeans-Produzent seine Models das „Abendmahl" von Leonardo da Vinci nachstellen läßt. Christliche Symbole und Motive sind im gesellschaftlichen Bewußtsein trotz aller Säkularisierungsprozesse und Traditionsabbrüche immer noch so weit präsent, daß sie sich zur Weckung von Aufmerksamkeit, zur Provokation oder auch nur schlicht als Gag verwenden lassen. Gleichzeitig fehlt es aber nicht an Zeitgenossen, die christlich geprägtes Kulturgut nicht ironisch zitieren, sondern angesichts verbreiteter kultureller Beliebigkeit und schnell wechselnder Moden bewußt wahrnehmen und schätzen, ohne kirchlich aktiv engagiert oder glaubensmäßig fester gebunden zu sein.

Es gibt in westlichen Gesellschaften heute also keinen vollständigen, radikalen Bruch zwischen Evangelium und Kultur, ebensowenig wie es in früheren „christentümlichen" Zeiten eine spannungsfreie Symbiose beider Größen gab. Dennoch ist die gegenwärtige Situation für den Glauben bzw. die Glaubenden ganz und gar nicht unproblematisch. Schließlich macht es schon einen erheblichen Unterschied, ob kulturelle Ausdrucksformen des christlichen Glaubens zum selbstverständlichen Wissens- und Bildungsgut gehören und die alltägliche Lebenswelt vieler Menschen mitprägen oder nicht, ob sie einen Deutungscode bilden, in dem fast jeder heimisch ist oder eine Art Geheimsprache darstellen, die jenseits eines beschränkten Kreises von Eingeweihten erst einmal mühsam und von Grund auf erklärt werden muß. Es ist auch ein Unterschied, ob ein christliches Fest in einer Verbindung von offizieller Liturgie, regionalem oder lokalem Brauchtum und familiärer Feier begangen wird oder sich dieses Beziehungsgeflecht, in dem ein Element das andere mitträgt, aufgelöst hat.

Je weniger Glaube über kulturelle Ausstrahlungs- und Gestaltungskraft verfügt, desto größer wird die Gefahr, daß sein Anspruch in der Luft hängt, daß er immer mehr zu einer unanschaulich-abstrakten Größe ohne Bodenhaftung und wirklichen „Sitz im Leben" wird. Auf allen Ebenen und in allen Bereichen kommt es so zu *Unsicherheiten und Verlegenheiten.* Der einzelne Christ muß sich seinen Lebensstil aus dem Glauben mühsam zusammenbauen und tut sich dann auch entsprechend schwer, ihn weiterzugeben und anderen plausibel zu machen. Die Kirche insgesamt hat Mühe, sich auf die veränderte Situation ihrer eigenen wie der sie umgebenden Kultur einzustellen. Das zeigt sich bei der Gottesdienstgestaltung ebenso wie im Umgang mit alten oder neuen Bräuchen und Ritualen, bei Versuchen einer Auseinandersetzung mit Gegenwartskunst und -literatur ebenso wie im Verhältnis zum eigenen kulturellen Erbe. Schließlich ist es auch für die Präsenz von Glaube und Kirche in der Gesellschaft nicht gerade günstig, wenn das Christliche vor allem als Großorganisation mit diakonischen und pastoralen Aktivitäten einerseits und als sozusagen „pure" Frömmigkeit andererseits in Erscheinung tritt.

Mit Nostalgie ist es nicht getan

Es gibt keinen einfachen Ausweg, kein narrensicheres Patentrezept angesichts dieser Situation. Zunächst ist es ganz und gar nicht so, als würde die Kultur der Gegenwart nur darauf warten, vom christlichen Glauben befruchtet oder gar integriert und erhoben zu werden. *Die* Kultur gibt es ohnehin nicht. Charakteristisch ist heute zum einen der rasche Wechsel der Moden und Stile; was (und das gilt nicht nur für die Jugendkultur) jetzt gerade en vogue ist, kann kurze Zeit danach schon wieder fürchterlich out sein. Gleichzeitig gruppiert sich die Gegenwartskultur weniger nach klar umrissenen traditionellen Schichten, sondern nach neuen Großmilieus, die sich dadurch voneinander unterscheiden, aus welchen Bereichen sie ihre prägenden Erlebnisse beziehen, welchen Accessoires sie jeweils den Vorzug geben und welche Statussymbole sie aufbieten, um sich von anderen abzugrenzen.
Quer durch die Milieus liegt der Akzent vor allem auf Erlebnisqualität und -intensität und auf dem Interessantheitsgrad; dementsprechend tritt der *ethische Aspekt von Kultur* deutlich zurück: Wichtig ist vor allem, daß die Dinge interessant gemacht sind, daß es munter zugeht und daß für Gesprächsstoff gesorgt ist. Daß Kultur in ihren mehr oder weniger anspruchsvollen Ausdrucksformen auch etwas mit Werten und letztlich mit Wahrheit zu tun hat, daß ästhetische Phänomene den Menschen in der Tiefe herausfordern können, gerät dabei oftmals aus dem Blick.

In einer vielfach von der Lust an Provokation und Konfrontation, vom schnellen Wechsel der Vorlieben geprägten kulturellen Szene muß es der Glaube mit dem ihm eigenen Ernst und Wahrheitsanspruch schwer haben, wenn er sich kulturell ausdrücken und auf die Gesamtkultur ausstrahlen möchte. Er sieht sich heute nicht mehr einer „Kunstreligion" gegenüber, die Theater und Opernhäuser als neue Tempel errichtet, Konzerte wie Weihestunden zelebriert, Klassiker

verehrt und sich auf das „Wahre, Gute und Schöne" verpflichtet, sondern einer in ihrer Buntheit, Schnellebigkeit und Beliebigkeit verwirrenden, nach schwer überschaubaren Regeln und Mechanismen funktionierenden Kultur, in der herkömmliche Unterscheidungen wie die zwischen Hochkultur und Volkskultur, Kunst und Unterhaltung längst ins Rutschen geraten sind, in der die *Frage nach dem Transzendenten* und seinem Anspruch weithin deplaziert wirkt.

Die Versuchung liegt nahe, sich angesichts von soviel Unübersichtlichkeit und Verständnislosigkeit in trotzige oder auch mehr resignativ getönte *Nostalgie* zurückzuziehen, also das große kulturelle Erbe des christlichen Glaubens zu pflegen und hochzuhalten, bei gleichzeitiger Distanzierung gegenüber anderen kulturellen Ausdrucksformen der christlichen Botschaft. Mit einer solchen Haltung können Glaubende auch durchaus über den eigenen Kreis hinaus Beifall und Unterstützung finden: Auch Nicht- oder Randchristen trauern teilweise den Zeiten nach, in denen der Glaube in hohem Maß kulturprägend und schöpferisch war und bewundern die Zeugnisse in bildender Kunst, Architektur, Literatur und nicht zuletzt auch Musik, die jene Zeiten hinterlassen haben. Hier ist aber einige Vorsicht geboten: Der Glaube läßt sich nie auf bestimmte kulturelle Vermittlungen und Ausdrucksgestalten festnageln, so großartig und wirkmächtig sie sein mögen. Vielmehr übersteigt er sie alle nochmals, geht in keiner von ihnen völlig auf und ist deshalb immer wieder für neue, vielleicht auch ungewohnte Ausdrucksformen offen.

So wenig wie vergangenheitsverliebte, elitär gefärbte und ästhetisierende Nostalgie kann die Lösung auf dem schwierigen Feld von Glaube und Kultur heute allerdings in dem Versuch liegen, den kulturellen Moden und Trends nachzulaufen, um so der Erlebnisgesellschaft möglichst dicht auf den Fersen zu bleiben. Den Wettlauf mit der gesellschaftlich-kulturellen Entwicklung kann der Glaube unter den heutigen Bedingungen schlechterdings nicht gewinnen und sollte ihn auch gar nicht erst aufnehmen. Mancher Verkündiger, der mit ersichtlichem Stolz Kenntnis der Szene demonstriert, ist vom nächsten Trend schon überholt.

Es kann aber auch nicht angehen, sich in stolzer Selbstzufriedenheit um den ganzen Bereich überhaupt nicht zu kümmern, Kultur sozusagen Kultur sein zu lassen und ohne Blick nach links oder rechts die eigene Kirchlichkeit und Frömmigkeit zu pflegen oder von einer ganz anderen, neuen christlichen Kultur zu träumen. Natürlich kann und darf sich auch hier die Verschiedenheit der Geistesgaben in der Gemeinschaft der Glaubenden bemerkbar machen: Es ist nicht jedermanns Sache, sich bewußt mit dem Verhältnis von Glaube und Kultur zu befassen. Aber insgesamt darf sich die Kirche dieser Aufgabe nicht verweigern oder sie unter Wert einschätzen. Große Worte über die Notwendigkeit einer Evangelisierung der modernen oder auch postmodernen Kultur genügen nicht; sie müssen in kleine Münze umgewechselt werden und das erfordert viel Geduld, Sensibilität und Phantasie.

Soviel ist deutlich geworden: Im Verhältnis von Glaube und Kultur stehen nicht große Sprünge auf der Tagesordnung. Eine kohärente christliche Alltagskultur läßt sich nicht wie das sprichwörtliche Kaninchen aus dem Hut hervorzaubern und auch kulturprägende Wirkungen des Glaubens können nicht herbeigeredet werden. Die Verhältnisse sind schlicht und einfach nicht danach und die Verhältnisse, unter denen er seinen Glauben leben und weitergeben soll, kann sich der Christ nicht einfach aussuchen. Allerdings gibt es kleine Schritte, die heute getan oder zumindest versucht werden müssen, auch wenn sie keine kurzfristigen Erfolge versprechen.

Die Christen brauchen Bundesgenossen

Notwendig ist in jedem Fall, daß Christen mit ihrem reichen und vielgestaltigen kulturellen Erbe sorgsam umgehen, von der Kirchenmusik bis zu religiösen Bräuchen. Dazu braucht es einen entsprechenden historischen Horizont, der es erlaubt, Dinge einzuordnen, Sinn für Formen und Rituale sowie vor allem ein kluges und sensibles Unterscheidungsvermögen und Qualitätsbewußtsein. Ein gehöriges Maß an *Eklektizismus* ist heute in der religiösen Kultur nicht zu vermeiden, weil die Kirche gar nicht anders kann, als in ihren Reihen die allgemeine kulturelle Vielfalt widerzuspiegeln. Gerade deshalb ist im Blick auf die überkommenen Ausdrucksformen des Glaubens differenzierende Behutsamkeit gefragt, wozu eine gewisse Rücksichtnahme auf die spezifischen kulturellen Bedürfnisse und Vorlieben einzelner Gruppen und Strömungen in der Kirche ebenso gehört wie das Bemühen, kein bloßes Sammelsurium entstehen zu lassen und dadurch das ohnehin eher blasse kulturelle Profil des Glaubens weiter zu schwächen.

Ein Zweites: Christen, denen um die kulturelle Ausstrahlung ihres Glaubens zu tun ist, brauchen *Bundesgenossen.* Es geht nicht darum, einzelne Erscheinungen der Gegenwartskultur vorschnell zu taufen und so für die eigene Sache zu vereinnahmen. Gemeint ist etwas anderes. Es gibt derzeit durchaus Anzeichen für so etwas wie eine neue Nachdenklichkeit im Blick auf den weiteren Weg unserer Kultur, ein Erschrecken angesichts von Sensationsgier, schierer Beliebigkeit und Transzendenzlosigkeit, auch angesichts eines teilweise fahrlässigen Umgangs mit dem Christentum als religiösem Ferment der europäischen Kultur. Hier eröffnen sich Berührungsfelder und Gesprächsmöglichkeiten, die von kulturell interessierten Christen genutzt werden könnten. Voraussetzung dafür wäre allerdings der Verzicht auf Besserwisserei und sachfremdes Moralisieren.

Bleibt der christliche Alltag: Es ist vermutlich die schwerste, aber auch wichtigste Herausforderung für Christen heute, so etwas wie eine Lebenskultur aus dem Glauben zu entwickeln, die Zeitgenossen auf die Botschaft des Evangeliums neugierig macht. Dabei geht es nicht um spektakuläre Dinge oder große Gesten, sondern um die alltägliche *Unterscheidung der Geister.* Einen größeren Dienst können Christen unserer Kultur nicht leisten.

Ulrich Ruh

Cui bono?

Kritik am ZdK aus ungewohnter Ecke

Daß ein Antrag des Geschäftsführenden Ausschusses bei der Herbstvollversammlung des *Zentralkomitees der deutschen Katholiken* zum Thema Sicherheitspolitik schlußendlich mangels Beschlußfähigkeit nicht verabschiedet werden konnte, ist an sich kein ungewöhnlicher Vorgang. Gegner des Papiers hatten zunächst versucht, die Verabschiedung zu vertagen und die ganze Erklärung einer gründlichen Überarbeitung zu unterziehen. Der Antrag des Geschäftsführenden Ausschusses mit dem hohe Erwartungen weckenden Titel „Gemeinsam den Frieden sichern" war ihnen zu eng geführt auf die Frage nach dem Einsatz militärischer Mittel und ließ weder Fragen der Friedensethik noch auch die Breite unterschiedlicher sicherheitspolitischer Optionen ausreichend zum Vorschein kommen.

Die Möglichkeit, zu einem günstigen Zeitpunkt mit dieser Erklärung zu einer wichtigen gesamtgesellschaftlich relevanten Problematik herauszukommen, wog jedoch für viele ZdK-Mitglieder schwerer als alle Einwände inhaltlicher Art. Die Vollversammlung entschied sich für den Weg lediglich kleinerer Korrekturen, bis schlußendlich von einem der kritisierenden Verbände, dem BdKJ, kurz vor der Endabstimmung beantragt wurde, die Beschlußfähigkeit der Vollversammlung festzustellen, mit dem Ergebnis, daß diese nicht gegeben war.

So unstrittig zunächst auch die Legitimität einer solchen Vorgehensweise ist, beliebt ist sie bei denen, die zunächst unterliegen, natürlich nicht. Den Kritikern des Friedenspapiers jedoch vorzuhalten, sie hätten lediglich in die parlamentarische Trickkiste gegriffen, oder gar, sie würden Kirchensteuermittel verschleudern, indem sie – zunächst sah es so aus, als würde es dazu kommen – die Mitglieder des ZdK zwingen, zu einer *außerordentlichen Vollversammlung* zusammenzukommen, hilft nicht weiter. Solange die Kritiker des vorgelegten Papiers sowohl die Erarbeitung einer Erklärung zur Sicherheitspolitik durch das ZdK als auch ihre Einwände gegen das vorgelegte Papier für einigermaßen gewichtig halten, und das taten sie mit einigem Recht, ist ihnen nicht vorzuhalten, daß sie auf diesem Weg Zeit zu gewinnen versuchen. In den Kirchen, auf katholischer Seite etwa im Rahmen der Kommission Justitia et Pax, werden Themen dieser Art mit einer Sorgfalt behandelt, hinter der auch das Zentralkomitee schon aus eigenem Interesse nicht zurückbleiben kann.

Dies alles wäre weit weniger erwähnenswert, wenn, ja wenn Kritik an solchen parlamentarischen Gepflogenheiten gegenwärtig nicht aufs Gedeihlichste verbunden würde mit Kritik an der Arbeit des Zentralkomitees überhaupt. In einem Teil des deutschen Katholizismus, in dem man sich gerne ausgesprochen romtreu gibt, entdeckt man mit einem Mal, daß es sich beim ZdK um ein schwerfällig gewordenes Gremium des Laienkatholizismus handelt, man moniert fehlenden Basiskontakt und beklagt die mangelnde einheitliche katholische Haltung (vgl. die Berichterstattung zur ZdK-Vollversammlung im *Rheinischen Merkur* und der *Deutschen Tagespost)*.

Nicht als ob es an der obersten Laienvertretung im deutschen Katholizismus nicht tatsächlich manches anzumerken gäbe: etwa in bezug auf die Frage, wen sie repräsentiert, wie sie sich zusammensetzt und wofür sie zuständig ist. Aber darum geht es bei der neuerlichen Kritik nicht. Es dürfte sich hierbei vielmehr um eine Folgewirkung der Debatte um das sogenannte Dialogpapier des ZdK handeln (vgl. HK, November 1992, 497ff.; Juni 1993, 274f.): Solange das ZdK sich in zahlreichen innerkirchlichen Streitfragen als unzuständig erklärte und man politisch im wesentlichen CDU-Positionen verkündete, war das Zentralkomitee wohlgelitten. Seitdem vor allem ersteres nicht mehr ohne weiteres der Fall ist, hat sich der Wind gedreht.

Im Zusammenhang mit einer zunächst als unproblematisch eingestuften Änderung der Satzung des ZdK blitzte beispielsweise, gerade auch unter Beteiligung von Mitgliedern des ZdK aus den neuen Bundesländern, bei der Herbstvollversammlung für kurze Zeit eine zwar diesmal vermiedene, aber in Zukunft immer weniger zu umgehende Grundsatzdebatte über das Verhältnis des Zentralkomitees zu den Bischöfen auf, auf deren weiteren Verlauf man gespannt sein darf. Überhaupt kommen gerade aus den neuen Bundesländern sowohl politisch wie innerkirchlich Akzente in das oberste Gremium des deutschen Laienkatholizismus hinein, die bisher weniger Aussicht hatten, Gehör zu finden.

Hinzu kommt ein weiterer Faktor: Eine synodal verfaßte Mitverantwortung der Laien wird in der Kirche nicht wirklich gewollt. Die zunehmend unverbindlicheren Mitwirkungsformen auf Diözesanebene sind hier kein Ersatz, auf jeden Fall geschieht aber faktisch nichts, um substantiell weiterzukommen. Dadurch wachsen dem ZdK gegenwärtig – möglicherweise, ohne daß man sich dessen bewußt ist – Funktionen zu, von denen es sich traditionell eher fernhielt, denen es aber immer weniger ausweichen kann.

Mit dem Zentralkomitee ist es in dieser Hinsicht gegenwärtig wie mit dem Bischofswahlrecht der *Domkapitel*: Die geltenden Bischofswahlverfahren sind beileibe nicht das Optimum dessen, was ekklesiologisch zu wünschen und kirchenrechtlich möglich wäre. Da aber Forderungen nach einer formellen Beteiligung von Laien z.Z. wenig Aussicht auf Erfolg haben, hält man sich an das, was man hat, da auch dieses bereits mehr ist, als manchem in der Kirche recht ist. Übertragen auf das ZdK heißt das: Lieber ein ZdK, das zunehmend auch Offenheit zeigt für den innerkirchlichen Problemstau, der kirchliches Leben lähmt, als gar kein Gremium, in dem sich Laieninteressen artikulieren, so unvollkommen dies Gremium in mancherlei Hinsicht auch sein mag. Wo in dieser Si-

tuation Gremienarbeit von Laien, wie sie auch im Rahmen des ZdK bis heute geschieht, pauschal abgewertet wird, ist man im Grunde an einer breiteren Mitverantwortung von Laien an der Willensbildung und Entscheidungsfindung in der Kirche nicht interessiert. Man schlägt den Sack, meint aber den Esel. *nt*

Überflüssig?

Der „Club of Rome" feiert sein 25jähriges Bestehen.

Damals, 1972 hat er seine Wirkung kaum verfehlen können – der erste Bericht des „Club of Rome" zur Lage der Menschheit war ein Paukenschlag. Schockierend und unmißverständlich zugleich war die Botschaft der im Auftrag des „Club of Rome" vom Massachusetts Institute of Technology erstellten Studie „Die Grenzen des Wachstums": Komme es nicht durch ein sofortiges radikales Umdenken in Wirtschaft und Politik zu einer drastischen Begrenzung des rasanten Bevölkerungswachstums, der Ausbeutung der Rohstoffquellen, der Industrialisierung und zu einer entschiedenen Trendwende in der Nahrungsmittelproduktion, sei die globale Katastrophe unausweichlich. Zum Teil Symptom, zum Teil aber selbst auch beschleunigender Katalysator, war der Bericht Ausdruck einer tiefgreifenden Erschütterung des alles bestimmenden Credos der Nachkriegszeit: des Glaubens an ein grenzenloses wirtschaftliches Wachstum.

Als „Propheten des Null-Wachstum" denunziert handelte sich der „Club of Rome" bzw. der Herausgeber der Studie, *Dennis Meadows*, seinerzeit auch massive Kritik ein, die sich meist jedoch gegen bestimmte Einzelheiten der Prognose, auf unbestreitbare Schwächen des von *J.W.Forrester* entwickelten Computer-Weltmodells richtete (etwa die fehlende Differenzierung der Analysen entsprechend den regional verschiedenen Entwicklungen oder die Unterbewertung sozialer und kultureller Faktoren). Gegenüber der eigentlichen Botschaft, dem Hinweis auf die Begrenztheit der natürlichen Ressourcen, blieb diese Kritik Randglosse.

Mit einer ähnlichen Resonanz wie zu Anfang der siebziger Jahre kann der nun 25jährige Kreis der 100 „Weisen" aus Wissenschaft und Wirtschaft heute nicht mehr rechnen. Der Jubiläumskongreß in Hannover Anfang Dezember, der unter dem Motto „Die neue Verantwortung Europas" stand, diente den meisten Beobachtern eher zur Erinnerung an wirkmächtigere Tage des 1968 vom italienischen Industriellen *Aurelio Peccei* initiierten Welt-Notstandskomitees. Nicht daß die Thesen des 25. Jahreskongresses ohne jede Aktualität oder Brisanz gewesen wären: Die Hauptbedrohung für das Überleben der Menschheit sei heute – so der derzeitige Präsident des Clubs, der Spanier *Ricardo Diez-Hochleitner* – die tragische Mauer zwischen Armen und Reichen und die zunehmende Ungleichheit auf der Welt; die Einsicht in die ethische Krise unserer Zeit wirke noch bedrohlicher als die in die ökonomische.

Daß die mahnenden Worte des Jubilars nur noch einen schwachen Wellenschlag auslösen, hat eine Sonnen- und eine Schattenseite. Zum einen scheint den Club das Los ereilt zu haben, das mit ihm alle guten Pädagogen teilen: Je besser und schneller die Schützlinge zur eigenen Reife gelangen, um so überflüssiger wird der Pädagoge selbst. Längst sind die spektakulären Erkenntnisse von 1972 zum Allgemeingut einer vom Club of Rome mitherausgeforderten breiten Ökologiediskussion geworden. Inzwischen etablierte, weltweit operierende und durchsetzungsfähige Umweltschutzorganisationen wie Greenpeace sind in den Fußspuren des Clubs gefolgt. An allgemein verfügbaren Informationen über die desolate Lage des Globus fehlt es derzeit sicher nicht, wobei heute die Prognosen über das Ende der Rohstoffvorräte durch die noch drängendere Einsicht in das katastrophale Ausmaß der weltweiten Umweltzerstörung überholt sind.

Mit der größeren Verbreitung des Wissens um die Bedrohung der Zukunft ist, dies die Schattenseite, jedoch auch die *Gewöhnung* an solche Thesen und Szenarien einhergegangen. Das Schicksal der Umweltkonferenz in Rio (vgl. HK, September 1992, 419ff) hat einmal mehr dieses Nebeneinander von Informiertheit und Folgenlosigkeit deutlich gemacht, das krasse Mißverhältnis zwischen enormem rhetorischem Aufwand („die letzte Chance zur Rettung des Planeten") und der dürftigen Bilanz der Ergebnisse ein Jahr später. Der gefeierte Durchbruch von Rio, die weltweite Anerkennung eines untrennbaren Zusammenhangs von Umwelt und ökonomischer Entwicklung, bleibt in Zeiten weltweiter Rezession und Arbeitslosigkeit auf der Ebene der Programme und Bekenntnisse.

Dabei signalisierte der zweite, im Vorfeld von Rio und 20 Jahre nach den „Grenzen des Wachstums" erschienene Bericht Meadows' „Die neuen Grenzen des Wachstums (im englischen Originaltitel unmißverständlich: „Jenseits der Grenzen") keinesfalls Entwarnung. Die Lage ist vielmehr noch ernster geworden: „1971 sah es so aus, als werde man erst nach einigen Jahrzehnten die materiellen Grenzen für die Nutzung vieler Rohstoffe und der Energie erreichen. 1991 aber zeigten die Computerläufe und die Neubewertung der Daten, daß die Nutzung zahlreicher Ressourcen und die Akkumulation von Umweltgiften bereits die Grenzen des langfristig Zuträglichen überschritten haben – trotz verbesserter Technologien, trotz des mittlerweile gewachsenen ökologischen Bewußtseins und trotz strenger Umweltgesetze".

Die Industrieproduktion hat sich in den zwei Jahrzehnten fast verdoppelt, die Weltbevölkerung stieg von 3,6 auf 5,4 Milliarden (trotz leicht sinkender Wachstumsrate war der Bevölkerungszuwachs 1991 mit 92 Millionen Menschen so hoch wie nie zuvor). Das Fazit der Autoren: Eine lebenswerte Zukunft müsse zur „Epoche des Rückweges" werden, in der man die Schäden ausheilen lasse. Materielles Wachs-

tum habe die weltweite Armut nicht beseitigen können. Jetzt müsse Armut bekämpft werden bei gleichzeitiger Verminderung der wirtschaftlichen Tätigkeit.
Dabei bleibt die Notwendigkeit eines wirtschaftlichen Wachstums im unterentwickelten Süden für den Club of Rome unbestritten. Der radikale Kurswechsel steht im Norden an. Das war auch die Erkenntnis von Rio, das schreibt der Vizepräsident der USA, *Al Gore*, in seinem Marshall-Plan für die Erde: Wir müssen zu einem *neuen Lebensstil*, einer Kultur der Genügsamkeit und Bescheidenheit gelangen. Damit ist die Frage „Was ist zuviel?" virulent. Diese wird aber noch schwieriger zu beantworten sein als die frühere Frage „Was ist noch möglich?". In jedem Fall jedoch wird sie auf noch mehr Widerstände stoßen. *fo*

Wachwechsel

Bischofswahlen in vier evangelischen Landeskirchen

Einmal völlig problemlos, einmal mit knapper Mehrheit, einmal im zweiten Anlauf und einmal ohne Erfolg. So lassen sich die Ergebnisse von *vier Bischofswahlen* der vergangenen Wochen in Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland im Telegrammstil zusammenfassen. Gewählt wurde von den Synoden in Berlin-Brandenburg, Braunschweig, Württemberg und Sachsen, also in zwei westdeutschen, einer ostdeutschen und einer „gemischten" Gliedkirche (Berlin-Brandenburg).
In der Braunschweigischen Landeskirche stand als Nachfolger von Landesbischof *Gerhard Müller* nur ein Kandidat zur Wahl und dieser erhielt auch gleich im ersten Wahlgang die erforderliche Zweidrittelmehrheit: Der derzeitige Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirchentags, *Christian Krause*. Bei der Bischofswahl in Sachsen gab es zwei Kandidaten. Die Synode entschied sich mit der knappen Mehrheit von 42 zu 39 Stimmen für Oberlandeskirchenrat *Volker Kreß;* Gegenkandidat war der Plauener Superintendent *Thomas Küttler*. In Berlin-Brandenburg machte der Heidelberger Theologieprofessor *Wolfgang Huber* das Rennen und setzte sich gegen zwei Kandidaten aus den östlichen EKD-Gliedkirchen durch.

Die Entscheidung über die Nachfolge von Bischof *Martin Kruse* in der Leitung der Berlin-Brandenburgischen Kirche sollte eigentlich schon im Juni 1993 fallen. Weil sich die Synode aber auf keinen der seinerzeit zur Wahl stehenden Kandidaten mit der erforderlichen Zweidrittelmehrheit einigen konnte, mußte die Wahl mit neuen Kandidaten wiederholt werden. Nach dem gleichen Strickmuster liefen bzw. laufen die Dinge jetzt auch in *Württemberg,* wo in der Synode drei feste Fraktionen bestehen: Nach insgesamt sechzehn Wahlgängen bei der Wahl Ende November hatte keiner der vier Kandidaten die nötige Zweidrittelmehrheit erreicht. Daraufhin beschloß man, im neuen Jahr neu zu wählen.
Evangelische Landesbischöfe haben keine einem katholischen Diözesanbischof vergleichbare Position, sondern sind Teil einer Kirchenleitung, die immer im Zusammenspiel mehrerer Gremien bzw. Instanzen ausgeübt wird. Der Bischofstitel für kirchenleitende Persönlichkeiten wurde im deutschen Protestantismus erst nach dem Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments durch die Abdankung der Monarchen eingeführt, in manchen Landeskirchen auch erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Allerdings haben evangelische Bischöfe (bzw. ihre Amtskollegen mit anderen Titeln wie Präses oder Kirchenpräsident) nicht zuletzt als Repräsentanten ihrer Landeskirche gegenüber der Öffentlichkeit einiges Gewicht und können durch Persönlichkeit und Stil ihre Kirche ein Stück weit prägen.

Von den in den letzten Wochen gewählten evangelischen Bischöfen ist nur einer ein „Eigengewächs": Volker Kreß, der im Frühjahr Bischof *Johannes Hempel* in der etwa 1,3 Millionen Mitglieder zählenden sächsischen Landeskirche ablösen wird, ist gebürtiger Dresdner und hat seinen ganzen bisherigen Weg in Sachsen zurückgelegt. In der Diskussion über die Militärseelsorge (vgl. HK, Dezember 1993, 604 f.) hat er sich für eine Änderung des Militärseelsorgervertrags ausgesprochen, was der Mehrheitsposition in den Gremien der ostdeutschen EKD-Gliedkirchen entspricht. Dagegen gehört der bei der Bischofswahl in Sachsen knapp unterlegene Plauener Superintendent Küttler zur Minderheit in den östlichen Gliedkirchen, die für das Modell A (Veränderungen in der Militärseelsorge bei Beibehaltung des bisherigen Vertrags) plädiert.
In Braunschweig, einer im EKD-Durchschnitt mittelgroßen bis kleineren Gliedkirche, kommt nach dem renommierten Reformationshistoriker Müller jetzt ein Theologe mit Auslands- und Ökumeneerfahrung ins Bischofsamt. Christian Krause war vor seiner Berufung zum Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirchentages u. a. längere Zeit Mitarbeiter beim Lutherischen Weltbund in Genf. In Berlin folgt auf den Seelsorger Martin Kruse der Wissenschaftler und frühere Kirchentagspräsident Huber. Das Gewicht des Berliner Bischofsamtes wird mit dem Umzug von Regierung und Parlament in die Hauptstadt vermutlich zunehmen. Dazu kommt, daß es Wolfgang Huber an Selbstbewußtsein wie an Erfahrung im Umgang mit der Öffentlichkeit nicht mangelt. Teilweise wird er schon als möglicher Nachfolger von Landesbischof *Klaus Engelhardt* als Ratsvorsitzender der EKD gehandelt.
Mit einiger Skepsis kann man der zweiten Runde der Bischofswahl in Württemberg entgegensehen, bei der es neue Kandidaten geben wird. Schon die Wahl des derzeit noch amtierenden Landesbischofs *Theo Sorg* wie die seines Vorgängers *Hans von Keler* waren quälende Prozeduren, weil sich die drei Fraktionen der Synode (die pietistische „Lebendige Gemeinde", die mehr progressive „Offene Kirche" und die Mittelgruppe „Evangelium und Kirche")

gegenseitig blockierten. Bei allem Verständnis für schwäbischen Eigensinn: Wo die Fähigkeit zur Gemeinschaft so sehr zugunsten von Gruppeninteressen ins Hintertreffen gerät, wäre es für manchen an der Zeit, über den eigenen Schatten zu springen. *ru*

Korrektur

Das Internationale Jahr der Familie und die kirchlichen Familienleitbilder

Zu den Dauerbrennern unter den familienpolitischen Fragestellungen in Deutschland gehört seit geraumer Zeit die Lage der Alleinerziehenden. Seine spezifische Brisanz erhält dieses Thema dadurch, daß mit ihm an Leitbildern gerührt wird, die zwar weiterhin Einstellungen prägen, aber immer weniger der Wirklichkeit entsprechen. Zusammen mit den *nichtehelichen Lebensgemeinschaften* sind die Alleinerziehenden ein wichtiger Hinweis darauf, daß das relative Gewicht sogenannter *Normalfamilien* im Abnehmen begriffen ist – was aber nicht heißen muß, daß die soziale Akzeptanz der anderen Formen im gleichen Maße mitwächst. Hier besteht gesamtgesellschaftlich bis heute kein Konsens, erst recht aber in der Kirche nicht.

Vor diesem Hintergrund verdient ein familienpolitischer Kongreß Beachtung, den die *Arbeitsgemeinschaft Interessenvertretung Alleinerziehender* (AGIA) als Beitrag zum Auftakt des *Internationalen Jahrs der Familie 1994* im November in Fulda zur Situation Alleinerziehender in Deutschland veranstaltete. Zur AGIA haben sich eine Reihe katholischer Verbände zusammengeschlossen: die *Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands* (kfd), der *Katholische Frauenbund* (KDFB), der *Sozialdienst katholischer Frauen* (SkF) sowie die *Katholische Arbeitnehmer-Bewegung* (KAB).

Das westdeutsche Leitbild der „Hausfrauenehe mit zwei Kindern" wurde auf dieser Tagung ebenso problematisiert wie die selbstverständliche Erwerbstätigkeit in der ehemaligen DDR. Die alleinerziehende Mutter, die zu DDR-Zeiten voll erwerbstätig war, wurde als „Vereinigungsverliererin schlechthin" bezeichnet.

Für Frauen gebe es keine vernünftige Alternative zur *ökonomischen Sicherung durch Erwerbsarbeit*, und zwar aus zwei Gründen: wegen der Brüchigkeit der Paarbeziehungen, aber auch wegen der beruflichen und Arbeitsplatz-Risiken für „Familienernährer". Eine Soziologin warnte davor zu meinen, eine Ehe mit Kindern sei immer gut, und eine alleinerziehende Mutter – und um Frauen handelt es sich in der allermeisten Fällen dabei – mit Kindern sei immer problematisch: Alleinerziehende seien so normal und so problematisch wie auch andere Familien.

In einer Erklärung setzten sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Kongresses für eine *Korrektur der geltenden Leitbilder für Familie* ein. Die tatsächlich vorhandenen Lebensformen von Menschen müßten wahrgenommen und als „gleichwertig" anerkannt werden. Ein sozialpolitischer Ausgleich für die besonderen Belastungen von Lebensgemeinschaften mit Kindern wird ausdrücklich „unabhängig von der Familienform und vom Familienstand" gefordert. Außerdem werden Maßnahmen zur Verbesserung der Vereinbarkeit von Familien- und Erwerbsarbeit angemahnt.

Die katholische Kirche wird in der Erklärung aufgefordert, ihre „Fixierung auf ein bestimmtes Familien- und Frauenleitbild" aufzugeben. Eine Referentin wies darauf hin, daß viele Verhaltensentscheidungen auf diesem Gebiet – entgegen der Vorstellung, wie sie gerade im kirchlichen Raum verbreitet ist – „eher von den jeweiligen sozialen und ökonomischen Bedingungen herrühren, denn von einer Ablehnung traditioneller Werte und Moral". Die sozialpolitischen Reformanliegen, die sich aus einer solchen Sicht ergeben, sind weithin *nicht neu*: Gefordert wurde ein kinderorientierter Familienlastenausgleich anstelle des geltenen Ehegattensplittings, die Zahlung eines angemessenen Erziehungsgehalts anstelle des heutigen Erziehungsgeldes sowie der Aufbau von sowohl bedarfsgerechten wie bezahlbaren Kinderbetreungsangeboten, schließlich Maßnahmen, die die Vereinbarkeit von Familien- und Erwerbsarbeit erhöhen: familiengerechtere, flexible Arbeitszeiten, Qualifizierungsangebote während der Familienphase sowie Förderung des Wiedereinstiegs ins Erwerbsleben.

Nicht als sei man kirchlicherseits nicht auch für eine Verbesserung der Lebenssituation von Alleinerziehenden. Nur haben es manche dieser Forderungen immer noch schwer, Gehör zu finden, da befürchtet wird, der soziale Wandel in eine als problematisch angesehene Richtung werde dadurch zusätzlich gefördert. Wer sich für eine Verbesserung der Rechtsstellung nichtehelicher Kinder einsetzt, muß sich mitunter gegen den Verdacht zur Wehr setzen, er werte die nichtehelichen Lebensgemeinschaften unangemessen auf. Wer den nichtehelichen Lebensgemeinschaften wenigstens ein Mindestmaß an rechtlichem Schutz zubilligen will, muß sich den Vorwurf gefallen lassen, er schade zusätzlich der formell geschlossenen Ehe.

Die Angst vor einer unerwünschten Aufwertung von Lebensformen verhindert so, daß man die faktisch vorhandenen Lebensformen als solche wirklich zur Kenntnis nimmt. Ob diese Lebensformen durch ein entsprechendes Umdenken in einem konfessionellen Milieu tatsächlich zusätzlich legitimiert würden, ist zumindest fraglich. Der Tendenz nach lösen sich Entscheidungen dieser Art aus konfessionellen Vorprägungen. Vor allem dürfte es in Zukunft zunehmend schwierig werden, familienpolitische Vorstellungen vornehmlich von einem bestimmen, normativ verstandenen Leitbild her zu entwickeln; die Lebenswirklichkeit ist nun einmal sehr viel individualisierter und daher vielfältiger. Nicht nur angesichts des Internationalen Jahrs der Familie wäre es an der Zeit, innerkirchliche Klärungsprozesse in dieser Hinsicht voranzutreiben. *nt*

Italien: Wahlen als Zeichen des Umbruchs

Die Teilkommunalwahlen Ende November/Anfang Dezember belegten, wie sehr sich die politische Landschaft Italiens im Umbruch befindet. Die Christdemokraten und Sozialisten sind weitgehend von der Bildfläche verschwunden. Noch ist unklar, wer in Zukunft das Vakuum in der politischen Mitte ausfüllen wird.

Von Kommunalwahlen wurde in Italien bislang wenig Aufhebens gemacht. Sie finden etappenweise, also immer nur als Teilkommunalwahlen statt. Sie dienten als Stimmungsbarometer, unterschieden sich nicht allzusehr von lokalen und regionalen Ergebnissen bei Parlaments- und Regionalwahlen. Eine große politische Wirkung ist von ihnen kaum einmal ausgegangen.

Wahlen unter neuen Bedingungen

Dies hat sich mit der Einführung des *Mehrheitswahlrechts* und mit der Direktwahl der *Gemeindeoberhäupter* gründlich geändert. Bereits im Juni 1993, als u. a. in Mailand, Turin und Catania neue Bürgermeister und Gemeinderäte gewählt wurden, zeichnete sich eine völlig veränderte politische Landschaft ab – mit Siegen der Lega Lombarda in Mailand und eines von den Reformkommunisten der PDS mitgetragenen Linkskandidaten in Turin. Viel mehr gilt das aber noch für die zweite Serie von Teilkommunalwahlen dieses Jahres, vom 21./22. November und 5. Dezember.

Einmal wegen des hohen, für das ganze Land ziemlich repräsentativen Wähleranteils. Mit 11,3 Mio, davon über eine halbe Million mehr Frauen als Männer, wurde rund ein Viertel der Italiener zur Wahl gerufen. In insgesamt 445 Gemeinden, davon in 103 mit über 15 000 Einwohnern wurde gewählt, darunter in den Großstädten Rom, Neapel, Palermo, Genua, Venedig, Triest und einer Reihe mittlerer Großstädte in Nord und Süd.

Die Wahlen fanden zum anderen unter ganz außergewöhnlichen Umständen statt. Das Parlament in Rom und die herkömmlichen Parteien befinden sich praktisch in Auflösung. Gegen rund 200 Parlamentarier, darunter zahlreiche Spitzenpolitiker der alten Garde, laufen Ermittlungsverfahren, desgleichen gegen zahlreiche Bürgermeister, Stadt- und Gemeinderäte von Gemeinden, in denen gewählt wurde. Die vorzeitige Auflösung des erst im April vorigen Jahres gewählten Parlaments und Neuwahlen im Frühjahr 1994 gelten als sicher. Die Regierung *Ciampi*, ein sog. Technikerkabinett, wird zwar von der alten Viererkoalition aus Christdemokraten, Sozialisten, Sozialdemokraten und Liberalen getragen, aber die die Regierung tragenden Parteien haben kaum noch Rückhalt in der Bevölkerung.

Die Wahlergebnisse vom 21./22. November und vom 5. Dezember sind damit zu einem scharfen Spiegel der umbruchartigen Veränderungen der letzten zwei Jahre, insbesondere des letzten Halbjahres geworden: die Parteienlandschaft in der herkömmlichen Zusammensetzung völlig im Zusammenbruch, die *Sozialisten*, in den letzten 25 Jahren im Verhältnis zu ihrer Wählerschaft von nur 10 bis 15 Prozent in Gemeinden, Regionen und auf nationaler Ebene, parlamentarisch, über die Medien und die staatlichen und halbstaatlichen Unternehmen unverhältnismäßig einflußreich, als Partei von der Bildfläche praktisch verschwunden; die *Democrazia Cristiana* als Partei der relativen Mehrheit über mehr als 40 Jahre in der Regierungsverantwortung nach den gewaltigen Stimmverlusten bei der Wahl vom 5. April 1991 – sie erreichte damals nur noch knapp 30 Prozent der Stimmen – und angesichts der laufenden Ermittlungsverfahren gegen fast alle DC-Politiker, die in den letzten 20 Jahren ein Spitzenamt innehatten, nicht einmal mehr ein Schatten ihrer selbst, für ein unauffälliges Sterben immer noch zu stark, für ein Weiterleben aber zu schwach und für eine rasche, umstandslose Neugründung noch zu sehr im Verruf, um noch oder wieder Aussicht auf einigen Erfolg zu haben.

Die Mitte ohne wählbare Angebote

Unter diesen Umständen waren die Resultate mit den starken Rechts-Linksgewinnen am 21./22. November und dem Kantersieg der „historischen Linken" am 5. Dezember zwar immer noch eine Sensation, aber keine unerwartete. Die Regierungsparteien in ihren Möglichkeiten erschöpft, für Neugründungen mit starken Potentialen war die Zeit viel zu kurz gewesen, ein Handicap auch für die absehbaren Parlamentswahlen im Frühjahr; in der Mitte fehlte es an einem überzeugenden regionalen und erst recht landesweitem Angebot; die *Reformkommunisten* unter *Achille Occhetto* waren zwar als gelegentliche stille Mitregierer der Zentrumsparteien von den Staatsanwälten zwischen Mailand und Palermo auch nicht ganz verschont geblieben; aber sie galten als weitgehend unbescholten, verfügen über den Umbruch von 1989 hinaus, der Situation in ehemals kommunistischen Ländern nicht unähnlich, über eine noch relativ breite treue Klientel und vor allem über eine intakte Organisation.

Vergleichbares gilt in geringerem Umfang für den Erfolg der *Neofaschisten* und ihrer örtlich unterschiedlich zusammengewürfelten Verbündeten. Diese profitierten zudem vom Erstar-

ken der Linken und der dadurch unvermeidlich gewordenen Links-Rechtspolarisierung. In der Mitte fehlte es an wählbaren Angeboten; vor die Entscheidung gestellt, die „Roten" zu begünstigen oder deren Übermacht zu verhindern, gingen viele Bürgerliche mit konservativ-nationaler Gesinnung zu den Neofaschisten *Gianfranco Finis*.

Die Übergänge blieben ohnehin fließend, die Hemmschwellen relativ niedrig. Die Neofaschisten, die zusammen mit den rechtsnationalen Monarchisten in der unmittelbaren Nachkriegszeit über ein beträchtliches Potential verfügten, wurden zwar von den Parteien des sog. Verfassungsbogens (unter Einschluß der Kommunisten) und durch ein mehr durch Feierlichkeit als durch Substanz auffallendes Resistenza-Pathos der nachfaschistischen Demokraten politisch isoliert, aber anders als der Neonazismus in Deutschland blieb der inzwischen stark bürgerlich-reaktionär eingefärbte Alt-Neofaschismus in Italien gesellschaftlich immer salonfähig, je weiter im Süden um so anstandsloser.

Die Linke als politischer Sieger

Schon von daher taugt das simple Links-Rechtsschema wenig, um die Wahl politisch einzuordnen. Sicher: sieht man sich die großen Städte an, in denen gewählt wurde, dann befindet sich die von den Reformkommunisten geführte Linke auf eindrucksvollem Vormarsch: Rom, Neapel, Genua, Venedig.

Im Norden siegte das Linksbündnis gegen die Lega. Diese machte in der Stichwahl nur in Mittelstädten Punkte und stellt nun in 20 Städten, hauptsächlich in der Lombardei, den Bürgermeister. Im Süden und im Zentrum, in Rom und Neapel schalteten die PDS-Kandidaten die Neofaschisten aus, obwohl diese im ersten Wahlgang mit einem Stimmenanteil von jeweils über 30 Prozent die PDS weit überflügelt hatten. In der Stichwahl blieben auch den Neofaschisten im Süden nur Mittelstädte: u. a. Latina, Chieti, Benevent, in Sizilien Caltanisetta. Damit errangen die Kommunisten in nachkommunistischer Zeit dort, wo gewählt wurde, die politische Hegemonie in einem Ausmaß, wie sie sich sie in den siebziger und Anfang der achtziger Jahre, in den Glanzzeiten der kommunistischen Partei, nicht einmal erträumen konnten.

Aber die großen kommunalen Siege des Links-Bündnisses sind nicht Siege der Reformkommunisten allein und sie sind auch *kein Blankoscheck für die Linke insgesamt*. Gewonnen hat die Linke durch ihre Bürgermeisterkandidaten, ob diese nun altgediente Kommunisten waren wie *Antonio Bassolino* in Neapel oder Grüne mit linksliberaler Herkunft wie *Francesco Rutelli* in Rom. Die Reformkommunisten selbst haben sich zwar auch zahlenmäßig gut behauptet – übrigens auch die „Altkommunisten" der „Rifondazione"–, sie legten aber im Durchschnitt der Städte, in denen gewählt wurde und wo sie eigenständig antraten, nur ganze 0,7 Prozent zu und kamen auf insgesamt 18,2 Prozent.

Bei den Stimmenanteilen in den Gemeinden, wo die betreffenden Formationen jeweils eigene Listen aufstellten, wurden die Kommunisten von der Lega (30,9 Prozent) weit überflügelt und von den Neofaschisten, die sich gegenüber 1988 knapp verdreifachten, mit 17,5 Prozent fast eingeholt. Es war also weniger ein *numerischer* als ein mit Hilfe des Linksbündnisses (Grüne, Radikale, örtliche linke Allianzen) errungener *politischer* Sieg. Aber die Kräfte, die diesmal die Reformkommunisten unterstützten, sind keine Kommunisten, sondern grüne oder linksliberale Reformer, die mit dem alten System brechen wollen.

Ein klares Bild läßt sich noch nicht gewinnen

Auch das andere Schema, Italien sei nur dreigeteilt – im Norden die Lega, in Mittelitalien die PDS, im Süden die Neofaschisten –, das die Kommentare nach dem ersten Wahlgang im In- und Ausland so sehr beherrschte, besticht nur auf den ersten Blick.

Die Lega im *Norden* hat zwar noch mächtig zugelegt, aber sie stieß zugleich merklich an ihre Grenzen. Alessandria ist im Norden die größte Stadt, wo sie ihren Kandidaten durchsetzen konnte. In Genua und Venedig brachte die Lega ihre Kandidaten zwar in die Stichwahl, in dieser unterlagen sie aber eindeutig den Kandidaten des Linksbündnisses. Es sieht nach diesen Gemeindewahlen so aus, als bliebe die Hausmacht der Liga im wesentlichen auf die Lombardei, wo sie mit dem im Juni gewählten Mailänder Bürgermeister *Formentini* eine gute Figur macht, beschränkt. Die „Landung am Meer", erklärtes Ziel der Lega-Wahlpropaganda, fand eindeutig nicht statt.

In *Mittelitalien* konnte die PDS die traditionell starke Stellung der Kommunisten zwar festigen und mit Hilfe des Linksbündnisses auch Einbrüche in die katholische Wählerschaft erzielen, aber Zukunft wird die PDS nur in einem breiten linksbürgerlichen Bündnis und nicht im Alleingang haben. Und der *Süden*, die alte Hochburg einer wenig sauber regierenden und administrierenden Democrazia Cristiana, ist weit davon entfernt, ausschließlicher Besitz der Neofaschisten zu werden. In dem als Zentrum der Mafia in Verruf geratenen Palermo wurde der als Mafia-Gegner zu einer nationalen Figur gewordene *Leoluca Orlando* mit seiner „Rete" im Bündnis mit anderen Reformgruppen und kommunistischen Splitterparteien mit 75 Prozent der Stimmen bereits im ersten Wahlgang zum Bürgermeister gewählt (Stimmenanteil der „Rete": 32 Prozent).

1990, bei den letzten Gemeindewahlen in Palermo – damals nach dem alten Verhältniswahlrecht – erreichte die DC mit Orlando noch 49 Prozent der Stimmen. Orlando durfte damals nicht Bürgermeister werden – ein Musterbeispiel für die verfallende Integrationskraft der DC der letzten Jahre. Beim Wahlgang vom 21./22. November brachte es ihre Kandidatin und frühere Bürgermeisterin, *Elda Pucci*,

noch auf ganze 26 Prozent. Anderswo wiederum waren zwar die Kommunisten mit von der Partie, aber nicht die beherrschende Kraft. Der Industrielle *Riccardo Illy*, der in Triest von DC und PDS gemeinsam unterstützt wurde und mit 53 Prozent sich gegen den dortigen Lega-Kandidaten durchsetzte, ist gewiß kein Kommunist. Die politische Landschaft ist mit vielen örtlichen Gruppen und Allianzen quer zum alten Parteiensystem viel zu bunt geworden, als daß sie sich schlichten Zwei- und Dreiteilungen fügte. Im übrigen zeigte es sich: Wo es regionale Angebote aus dem Mitte-Rechtsspektrum gab, wurde davon auch Gebrauch gemacht.

Im Trentino – in der Region Trentino-Südtirol fanden mit den Teilkommunalwahlen vom 21./22. November Regionalwahlen statt – wurde die Trentiner , der Südtiroler Volkspartei verwandte Autonomisten-Partei PATT mit 20,4 Prozent hinter der DC mit 24 Prozent zweitstärkste Partei – allerdings mit dem höchst populären Radrennfahrter *Francesco Moser* auf der Liste. Die Tatsache aber, daß selbst die Südtiroler Volkspartei von 60,5 auf 52 Prozent zurückfiel und die neugegründete, dem strammen Rechtskurs *Jörg Haiders* verpflichtete Liberale Partei Südtirols auf Anhieb auf über 6 Prozent kam, ist ein deutlicher lokaler Hinweis, daß traditionelle Parteibindungen sich überall zu verflüssigen beginnen und es länderübergreifend keine sicheren Besitzstände mehr gibt.

Wie wird es weitergehen?

Wie wird es politisch weitergehen in Italien? Wie wird sich das politische Kräftespiel in den nächsten Jahren entwickeln? Und von wem wird Italien künftig regiert werden? Sicher ist das *Ende der alten Regierungsparteien*. Die Sozialisten sind praktisch vom Erdboden verschwunden. Die Christdemokraten können nur noch als ein Element in einem Bündnis der Mitte eine Zukunft haben, oder ihre Wählerschaft wird weiter nach links und rechts abwandern. Die noch bestehende Regierungskoalition der linken Mitte und das Parlament als ganzes finden in der neu sich bildenden politischen Landschaft keine Entsprechung mehr. Deswegen darf der Übergangszustand, soll er nicht zu einem gefährlichen Machtvakuum werden, nicht lange dauern. Parlamentsneuwahlen im Frühjahr müssen stattfinden, obwohl sie für eine neue Mitte, die noch gar nicht in Sicht ist, zu früh kommen. Aus jetziger Sicht ist die bürgerlich-reformkommunistische Linke eindeutig in der Vorhand. Für eine relative Mehrheit, die nach dem neuen Wahlrecht die Regierungsmehrheit brächte, dürfte das links-progressive Spektrum reichen. Die Reformkommunisten bringen dafür die notwendige Organisationskraft mit auf die Waage. Die neofaschistisch grundierte Rechte dürfte über eine vorübergehend gestärkte Minderheitsposition kaum hinauskommen.

Was wird aus dem Zentrum? Es findet im Wählerpotential der bisherigen Regierungsparteien einen immer noch breiten Ansatz und hat in dem einstigen Referendums-Leader und Wahlrechtsreformer *Mario Segni* eine Gestalt von nationalem Rang. Aber Segni hat lange zwischen rechts und links gezaudert und damit viel Zeit vertan. Auch wenn sein katholisch-liberales Bündnis unter Einschluß der Reste der DC und Teilen der Lega zustande kommt, wird es für die Frühjahrswahl zu spät. Aber besser ein Zentrum als potentiell regierungsfähige Opposition als eine Konstellation, in der vornehmlich die Kräfte von gestern (die Kommunisten) und vorgestern (die Neofaschisten) landesweit den Ton angäben. Mit den Kommunisten an der Regierung und den Neofaschisten als führender Oppositionspartei würde Italien ein Land von zweifelhafter demokratischer Qualität. *A.D.*

Schriftauslegung: Klärungen der Bibelkommission

Vor kurzem wurde ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission mit dem Titel „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" veröffentlicht. Es betont die Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Methode, würdigt aber gleichzeitig auch Wert und Grenzen neuer Zugänge zur Bibel und hebt die notwendige Einbindung der Exegese in das Ganze von Theologie und Kirche hervor.

Am 23. April 1993 wurde es Johannes Paul II. feierlich überreicht, vor einigen Wochen veröffentlicht: das umfangreiche Dokument der Päpstlichen Bibelkommission mit dem Titel „Die Interpretation der Bibel in der Kirche". Äußerer Anlaß für die Erarbeitung des Textes war das Jubiläum zweier für die katholische Bibelwissenschaft wichtiger lehramtlicher Dokumente, der Enzyklika „Providentissimus Deus" Leos XIII. Über Inspiration und Auslegung der Heiligen Schrift vom 18. November 1893 und der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" Pius' XII. vom 30. September 1943 (vgl. HK, Juli 1993, 330f). Unter Berufung auf diese beiden Enzykliken formulierte 1965 dann die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums ihre Aussagen über Inspiration und Auslegung der Bibel (DV 11–13) sowie über die Heilige Schrift im Leben der Kirche (DV 21–26).

Hauptstreitpunkt in den Jahrzehnten zwischen „Providentissimus Deus" und der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums war die Frage nach dem *Heimatrecht der historisch-kritischen Schriftauslegung* in der katholischen Kirche und Theologie. Dieses Heimatrecht ist heute so selbstverständlich wie unstrittig. Allerdings sind in der letzten Zeit neue Probleme auf-

getaucht, die eine grundlegende Verständigung über die Schriftauslegung in der katholischen Kirche geboten erscheinen lassen. In der Einleitung des neuen Dokuments der Bibelkommission heißt es dazu: „Gerade zu dem Zeitpunkt, an dem die am weitesten verbreitete wissenschaftliche Methode – die ‚historisch-kritische' Methode – in der Exegese, einschließlich der katholischen Exegese, selbstverständlich angewandt wird, wird sie in Frage gestellt: auf der einen Seite in der Wissenschaft selber, durch das Auftauchen anderer Methoden und Zugänge, auf der anderen Seite durch die Kritik zahlreicher Christen, die sie als defizient unter dem Gesichtspunkt des Glaubens beurteilen."

Die historisch-kritische Methode bleibt unverzichtbar

Die Päpstliche Bibelkommission (der deutsche Sprachraum ist in ihr derzeit durch den Frankfurter Neutestamentler *Johannes Beutler* und den Freiburger Alttestamentler *Lothar Ruppert* vertreten) greift in ihrem Dokument beide Themenbereiche auf. Es geht sowohl um die Darstellung und Bewertung von Methoden bzw. Ansätzen der Schriftauslegung, die sich neben oder auch in Absetzung von der historisch-kritischen Methode herausgebildet haben, als auch um den Versuch, im Rückgriff auf die Tradition wie auf neuere hermeneutische Ansätze eine Gesamtkonzeption von Schriftauslegung in der Kirche zu entwerfen.

An der Notwendigkeit und Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Methode für die katholische Exegese läßt das Dokument keinerlei Zweifel: Weil die Heilige Schrift als Gottes Wort in menschlichen Worten in allen ihren Teilen und Quellen von menschlichen Verfassern geschrieben sei, sei die Verwendung der historisch-kritischen Methode für ein angemessenes Verständnis der Schrift nicht nur legitim, sondern notwendig. Dementsprechend deutlich setzt sich der Text von einer *fundamentalistischen Auslegung* der Bibel ab: „Der Fundamentalismus lädt zu einer Art Selbstmord des Denkens ein, ohne das ausdrücklich zu sagen. Er bringt eine falsche Sicherheit hervor, weil er unbewußt die menschlichen Grenzen der biblischen Botschaft mit der göttlichen Substanz dieser Botschaft verwechselt."

Die gegenwärtig vertretenen Methoden und Ansätze neben der historisch-kritischen Methode ordnet die Bibelkommission in vier Rubriken ein. Behandelt werden zunächst neue Methoden der literarischen Analyse (rhetorische, narrative und semiotische Analyse). Das zusammenfassende Urteil lautet, diese Methoden schenkten zwar der inneren Einheit der untersuchten Texte größere Aufmerksamkeit als die historisch-kritische Methode, blieben für die Deutung der Bibel aber insofern unzureichend, als sie jede Schrift isoliert für sich betrachteten. Als zweite Grupepe nennt das Dokument Ansätze, die sich auf die Tradition stützten: den „kanonischen" Ansatz, der jeden biblischen Einzeltext im Licht des gesamten Kanons interpretiert, den Rückgriff auf jüdische Schriftauslegung in biblischer Zeit und den Zugang mit Hilfe der Wirkungsgeschichte der biblischen Texte.

Grundsätzliche Zustimmung und Warnungen vor unkritisch-einseitigen Deutungen verbindet das Dokument bei der Behandlung *humanwissenschaftlich* orientierter Zugänge zur Bibel (soziologische, kulturanthropologische und psychologische bzw. psychoanalytische Interpretation). So heißt es beispielsweise, der Dialog zwischen Exegese und Psychologie oder Psychoanalyse mit dem Ziel eines besseren Verständnisses der Bibel müsse kritisch verfahren und die Grenzen des einen wie des anderen Fachs respektieren. Als „kontextuelle Zugänge" behandelt die Bibelkommission die Schriftauslegung in der Sicht der *Befreiungstheologie* und die *feministische* Schriftauslegung. Bei letzterer ist von „zahlreichen positiven Beiträgen" die Rede. In dem Maß, in dem die feministische Exegese sich auf vorgefaßte Standpunkte gründe, laufe sie aber Gefahr, die biblischen Texte auf tendenziöse und damit fragwürdige Weise zu interpretieren.

Das Dokument der Bibelkommission stellt sich bewußt in die *Tradition der katholischen Schriftauslegung,* indem es sich mit dem Verständnis der Begriffe „Wortsinn", „geistlicher Sinn" und „Vollsinn" („Sensus plenior)" befaßt. Zum ersten Begriff wird festgehalten, es sei nicht nur legitim, sondern unerläßlich, sich um die Erhebung des genauen Textsinns der Heiligen Schrift zu bemühen. Gleichzeitig weist die Bibelkommission aber darauf hin, daß der Literalsinn von Anfang an für spätere Entwicklungen durch „Relecture" in neuen Kontexten offen gewesen sei. Der „geistliche Sinn", so das Dokument, dürfe nicht mit subjektiven Interpretationen verwechselt werden, die sich der Phantasie oder der intellektuellen Spekulation verdankten. Vielmehr ergebe er sich aus dem Bezug des Textes zu „wirklichen Gegebenheiten, die ihm nicht fremd sind, nämlich dem Osterereignis und seiner unerschöpflichen Fruchtbarkeit".

Biblische Texte als gegenwärtiges Wort Gottes

In einer Art Grundsatzerklärung stellt das Dokument fest, die katholische Exegese wolle sich nicht durch eine besondere wissenschaftliche Methode unterscheiden. Sie benutze ohne Hintergedanken alle Methoden und wissenschaftlichen Ansätze, „die es erlauben, den Sinn der Texte in ihrem linguistischen, literarischen, soziokulturellen, religiösen und historischen Kontext besser zu erfassen". Sie beteilige sich aktiv an der Entwicklung der Methoden und dem Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung. Als Charakteristikum der katholischen Exegese bezeichnet die Bibelkommission ihre *bewußte Bindung an die lebendige Tradition der Kirche,* deren erste Sorge die Treue zur in der Bibel bezeugten Offenbarung sei.
Der katholische Exeget gehe an die biblischen Texte mit einem *Vorver-*

ständnis heran, das die moderne wissenschaftliche Kultur und die religiöse Tradition Israels und der ersten christlichen Gemeinden eng miteinander verbinde: „Seine Interpretation steht dadurch in Kontinuität zur Dynamik der Interpretation, die schon in der Bibel selbst ans Licht tritt und sich dann im Leben der Kirche fortsetzt. So entspricht sie der Notwendigkeit einer lebendigen Affinität zwischen dem Interpreten und seinem Objekt, die eine der Möglichkeitsbedingungen des exegetischen Unternehmens ausmacht."

Die genannten Grundsätze bilden auch das Gerüst für das, was das Dokument (nach Aussagen über Interpretation als innerbiblischen Vorgang, über Kanonbildung und patristische Exegese sowie über die Rolle der verschiedenen Gruppen in der Kirche bei der Schriftauslegung) zur *spezifischen Aufgabe der katholischen Exegeten* ausführt. Es wird nochmals betont, die Exegeten müßten sich der historisch-kritischen Methode bedienen, ohne ihr Exklusivität einzuräumen. Das Ziel ihrer Arbeit sei erst dann erreicht, wenn sie den Sinn des biblischen Textes als *gegenwärtiges Wort Gottes* erhellt hätten: „Zu diesem Zweck müssen sie die verschiedenen hermeneutischen Perspektiven berücksichtigen, die die Wahrnehmung der Aktualität der biblischen Botschaft erleichtern und ihr ermöglichen, den Bedürfnissen moderner Leser der Heiligen Schrift zu entsprechen."

Beachtung verdienen auch die ausgewogenen Bemerkungen des Dokuments zum Verhältnis von Exegese und Dogmatik bzw. Moraltheologie. Der Text nennt die Versuchung der Systematiker, die Bibel als Fundgrube für „dicta probantia" zu benutzen und hält fest, die Bibel weise einen Bedeutungsreichtum auf, der von keiner systematischen Theologie voll ausgeschöpft werden könne: „Eine der grundlegenden Funktionen der Bibel besteht darin, ernstzunehmende Herausforderungen an die theologischen Systeme zu markieren und beständig an wichtige Aspekte der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Wirklichkeit zu erinnern, die manchmal bei den Bemühungen um systematische Reflexion vergessen oder vernachlässigt wurden."

Neu über die Inspiration nachdenken

Sowohl in seinem Insistieren auf der Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Erforschung der biblischen Texte wie in seiner Offenheit für andere, ergänzende Methoden und Ansätze paßt das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in den „mainstream" heutiger katholischer Exegese und bestätigt ihn. Auch wo der Text die Einbindung der wissenschaftlichen Exegese in das Ganze der Theologie und den Gesamtprozeß der Schriftauslegung in der Kirche hervorhebt, ist er in der katholischen Bibelwissenschaft konsensfähig. Das Dokument könnte so dazu beitragen, Mißverständnisse abzubauen und die Diskussion um die Schriftauslegung zu versachlichen. Daß der Text gelegentlich zu übertriebenen Harmonisierungen neigt, nimmt ihm nichts von seiner Brauchbarkeit.
Im Vorwort betont die Bibelkommission, sie habe in ihrem Dokument nicht alle Fragen im Blick auf die Bibel behandeln wollen und nennt als Beispiel für ein nicht behandeltes Thema die Theologie der *Inspiration.* Der Text zeigt allerdings, daß gerade auf diesem Feld weitergearbeitet bzw. nochmals neu angesetzt werden müßte: Er spricht davon, daß die Schrift gleichzeitig von Gott und von den inspirierten Autoren stamme, ohne sich auf die Verhältnisbestimmung der beiden Größen einzulassen. *U. R.*

Bevölkerungswachstum: Die Position der Bischofskonferenz

Mit Blick auf die für September 1994 geplante Weltbevölkerungskonferenz in Kairo veröffentlichte Mitte Dezember die Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz eine Stellungnahme, in der einerseits allgemein ethische Grundüberlegungen zu Fragen des Bevölkerungswachstums und eine Situationsbeschreibung zwischen „Panik und Banalisierung", zum anderen eine differenzierte und um Verständigung bemühte Begründung der katholischen Position zu diesem drängenden Problem vorgelegt werden.

Es bedarf für diese Vermutung keiner besonderen seherischen Fähigkeiten: Anläßlich der für September 1994 geplanten „Internationalen Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung" der Vereinten Nationen werden es sich einige Kommentatoren und Berichterstatter kaum entgehen lassen, einmal mehr die katholische Kirche und ihre Haltung zu Bevölkerungspolitik und Familienplanung an den Pranger zu stellen. Dies läßt schon die Kritik und Polemik erwarten, die durch die Aussagen eines Vatikanischen Arbeitspapiers zum UN-Umweltgipfel in Rio ausgelöst worden waren. Unter anderem hatte sich der Apostolische Stuhl mit seinen Thesen gegen einen einseitig behaupten Kausalzusammenhang zwischen Umweltzerstörung und Bevölkerungswachstum gewandt; mit der Begründung: ein solcher werde nur vorgetragen, um von der Hauptverantwortung des reichen Nordens für die Umweltzerstörung abzulenken (vgl. HK, Juli 1992, 304ff).
Die gleiche Stoßrichtung hatte auch eine insgesamt differenziertere Erklärung der Bischöfe von England und Wales zur Weltumweltkonferenz.

Auch sie wandte sich gegen die Reduzierung der Ursachen für Umweltzerstörung und des damit engverflochtenen Problems weltweiter Armut auf das Bevölkerungswachstum im Sinne des Slogans: Weniger Armut durch weniger Menschen. Die Argumentation müsse, betonten die englischen Bischöfe, gerade umgekehrt verlaufen, denn nachweislich lasse der Bevölkerungsdruck in dem Maße nach, wie strukturelle Armut überwunden werde. Nicht das Bevölkerungswachstum, sondern die Armut sei die Hauptbedrohung für Entwicklung und Umwelt.

Weniger Menschen durch weniger Armut

„Weniger Menschen durch weniger Armut, nicht: weniger Armut durch weniger Menschen", auf diese griffige Formel hatte auch die Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz ihre Überlegungen zum Thema Armut und Bevölkerung, in einer im September 1990 veröffentlichten Studie gebracht (vgl. HK, November 1990, 502f).
An die Überlegungen dieser Studie konnte eine Mitte Dezember 1993 vorgelegte Stellungnahme „Bevölkerungswachstum und Entwicklungsförderung" der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz anknüpfen.

Ebenso wie die Studie der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe wendet sich auch die Stellungnahme der Kommission gegen unzulässige Vereinfachungen sowohl bei der Problemdefinition wie bei den diskutierten Lösungsansätze. Ohne die Brisanz des weltweiten Bevölkerungswachstums (zum UN-Weltbevölkerungsbericht vgl. HK, September 1993, 393ff) abzuschwächen, wird dennoch, gerade was dessen problematische Auswirkungen betrifft, auf notwendige Unterscheidungen gedrängt: Das globale Bevölkerungswachstum sei nur ein Aspekt der gesamten Problematik, der Einfluß des demographischen Faktors müsse auf den verschiedenen Ebenen der nationalen, regionalen und globalen Prozesse differenziert abgeschätzt werden.

Vehement argumentiert die Stellungnahme vor allem aber gegen alle Versuche, das Problem des Bevölkerungswachstums in seinen Ursachen wie in seinen Auswirkungen *isoliert* betrachten zu wollen. Das Anwachsen der Bevölkerung sei immer ein Moment eines durch ökonomische, politisch-soziale, technische, kulturelle und ökologische Faktoren bestimmten Gesamtzusammenhangs. Das Bevölkerungswachstum, so die zentrale These, müsse immer als Teil einer umfassenden Entwicklungskrise beurteilt werden. Zwar würden durch das Bevölkerungswachstum mühsam errrungene Entwicklungsschritte konterkariert, als eigentliche Ursache der Unterentwicklung, vor allem der Massenarmut, dürfe es aber nicht verantwortlich gemacht werden.
Entsprechend könnten Lösungen für dies drängende Problem immer nur in einem umfassenden entwicklungspolitischen Ansatz liegen. Dabei bestreitet die Kommission keineswegs die Legitimität aller Anstrengungen zur Verlangsamung der Bevölkerungsentwicklung, jedoch eben nur als „Teilziel". Bei der Frage nach Möglichkeiten, das Bevölkerungswachstum zu verlangsamen, müsse immer auch zugleich gefragt werden, wie die gesellschaftlichen Bedingungen verändert werden müßten, damit Lebensmöglichkeiten für eine steigende Zahl von Menschen entstehen könnten.

Armutsorientierte Entwicklungspolitik

In dem Motivgeflecht, das bei einer angemessenen Analyse des Wunsches nach Kindern in den Brennpunktländern des Bevölkerungswachstums erkennbar werde, sei Armut unbestreitbar das Hauptmotiv. Entsprechend hänge der Wunsch nach weniger Kindern von der Überwindung der Massenarmut ab. Von daher bekommt das Plädoyer der Kommission für eine auf die Bekämpfung von Massenarmut ausgerichtete Entwicklungspolitik einen zentralen Stellenwert. Die Schwerpunkte einer solchen Politik müßten in den Bereichen der Alterssicherung, der Frauen-, Bildungs- und Gesundheitspolitik liegen, da diesen eine hohe demographische Bedeutung zukomme.
Den absoluten Maßstab aller staatlichen wie gesellschaftlichen Maßnahmen auf dem Feld der Bevölkerungsfragen, so die Kommission, bilde der Respekt vor der unveräußerlichen Würde des Menschen, den *Freiheitsrechten der Betroffenen*, konkret: das 1968 durch die Internationale Menschenrechtskonferenz in Teheran verkündete Recht der Paare, frei, informiert und verantwortlich über die Zahl der Kinder und den Abstand zwischen den Geburten zu entscheiden. Dabei betont die Kommission wie auch schon die Stellungnahme der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe besonders den Aspekt der Information an diesem oft kurz als „Menschenrecht auf Fortpflanzung und Familienplanung" bezeichneten Grundsatz. Information müsse möglichst umfassend verstanden werden als das Recht der Paare, „über die soziale Situation, auf die die Familie sich einzustellen habe, die Überlebenschancen der Neugeborenen, die demographische Lage des Landes u.a.m. angemessen und objektiv unterrichtet zu werden".
Als Beispiele sittlich unerlaubter bevölkerungspolitischer Maßnahmen, die dieses Fortpflanzungs- und Familienplanungsrechtes verletzten, nennt die Stellungnahme: die chinesische Politik der obligatorischen Ein-Kind-Ehe; die Strategie Indiens in den siebziger Jahren, durch staatlichen Druck möglichst viele Sterilisationen zu erreichen; den Versuch Rumäniens unter Ceauşescu, durch das Verbot empfängnisverhütender Mittel ein politisch gewünschtes stärkeres Bevölkerungswachstum zu erreichen.
Grundsätzlich hätten jedoch die Staaten wie die Staatengemeinschaft aber auch die Pflicht, das in den durch hohes Armutsrisiko und starkes Bevölkerungswachstum gekennzeichneten

Ländern bestehende Spannungsverhältnis zwischen dem Recht der Eltern auf Fortpflanzung und dem *Gemeinwohl* in eine Balance zu bringen, allerdings so, daß eine gemeinwohlverträgliche Entscheidung durch die Paare selbst gefördert werde.

Dissens in der Methodenfrage

Über die genannten ethischen Grundorientierungen in Fragen Bevölkerungswachstum und -politik dürfte im wesentlichen ein breiter Konsens bestehen oder zu erzielen sein, mit dieser Feststellung leiten die Autoren zu dem heikleren Punkt ihrer Stellungnahme über. Mißverständnisse und Kritik gegenüber der Kirche entstünden vor allem in der Frage der Methode.

Grundsätzliche Vorwürfe an die Haltung der Kirche übersähen jedoch zum einen, daß gerade in den Großregionen mit besonders hohem Bevölkerungszuwachs wie in Afrika oder Asien die Katholiken nur einen verhältnismäßig geringen Anteil an der Bevölkerung stellten. Überdies sei gerade im traditionell „katholischen Lateinamerika" die Geburtenrate in den vergangenen Jahrzehnten stärker gefallen als in allen anderen Entwicklungskontinenten.

Vor allem aber sei ein Mißverständnis nicht auszurotten: die Kirche anerkenne nicht das Menschenrecht auf Familienplanung. Dagegen sei, so betont die Stellungnahme, „verantwortete Elternschaft" für die Kirche nicht nur ein Recht, sondern zugleich eine Pflicht der Elternpaare. Verwiesen wird dabei auf die Aussage der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanum, die Eltern müßten bei ihren Entscheidungen über die Zahl der Kinder die ehelichen, familiären, aber auch die gesellschaftlichen Verhältnisse berücksichtigen. Ausdrücklich habe auch Paul VI. in seiner „Entwicklungsenzyklika" Populorum progressio die Legitimität einer auf das Gemeinwohl bezogenen Familienpolitik betont.

Deutlich erkennbar ist die Kommission in der spezielleren Methodenfrage in erster Linie an einer Darstellung und Klärung der *Grundanliegen* in der katholischen Position bemüht. „Um einem immer noch weitverbreiteten Mißverständnis entgegenzuwirken, muß jedoch bedacht werden, daß auch nach katholischer Auffassung Sinn und Wert der ehelichen sexuellen Vereinigung nicht von der Möglichkeit und der Absicht der Partner abhängen, einem Kind das Leben zu schenken. Zuerst und zuletzt ist die sexuelle Gemeinschaft Ausdruck einer umfassenden und vorbehaltlosen Liebe." Dabei müsse jedoch berücksichtigt werden, und auch hier bedient sich der Text einer sehr „offenen" Formulierung: „Das Moment der Fruchtbarkeit darf deshalb aus der sexuellen Verwirklichung der Liebe nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden." Die positive Wertschätzung der natürlichen Familienplanung durch die Stellungnahme bleibt ohne ein direkt benanntes Verbot künstlicher Verhütungsmittel. Es heißt mehrdeutig: Der personal-ganzheitlichen Bestimmung menschlicher Sexualität werde nur dort voll entsprochen, „wo die Paare die biologische Basis der Fruchtbarkeit ihrer Liebe nicht schlechthin unwirksam machen, sondern ihr sexuelles Leben und die Familienplanung unter Rücksicht auf die ‚natürlichen' Bedingungen von Fruchtbarkeit und Fortpflanzung ausgestalten".

Bemerkenswert in dem Absatz zur Methodenfrage ist jedoch die Unterscheidung zwischen *öffentlichen* und *kirchlichen Programmen* der Familienplanung. Unzutreffend sei der Verdacht, die Kirche „stehe wegen ihrer Auffassung über die angemessenen Formen der Empfängnisregelung den öffentlichen – von internationalen Organisationen, einzelnen Staaten oder gesellschaftlichen Kräften – getragenen Bemühungen um eine Förderung der Familienplaung prinzipiell skeptisch oder sogar ablehnend gegenüber, sofern in den entsprechenden Programmen nicht ausschließlich die ‚Natürliche Familienplanung' zur Grundlage genommen wird." Da öffentliche Programme der Pluralität religiöser Überzeugungen, sittlicher Werthaltungen und sozialer Vorstellungen Rechnung tragen müßten, könnten zu ihrer Beurteilung nicht einfachhin die gleichen Kriterien zur Anwendung kommen wie bei kirchlichen Programmen.

Zunächst betont die Kommision einmal mehr, und hieraus kann eine deutliche Wertschätzung auch der öffentlichen Programme gelesen werden, die Verpflichtung der reichen Staaten zur finanziellen Unterstützung der Familienprogramme in den Brennpunktländern des Bevölkerungswachstums. Unzulässig sei es in jedem Fall, die Durchführung öffentlicher Programme zur Voraussetzung von Entwicklungszusammenarbeit zu machen; es dürfe keinen *Zwang zur Geburtenbegrenzung* geben, auf materielle Anreize solle, da sie gegen die soziale Gerechtigkeit verstießen, ebenso verzichtet werden wie auf positive Anreize, die nur als ultima ratio in Betracht kämen. Dringend geboten sei Respekt gegenüber den kulturellen und religiösen Werten, die das Zusammenleben und die Sexualität prägten. Besonders aber dürften Programme der Familienplanung *keine Förderung der Abtreibung* beinhalten. Besonderen Nachdruck legen die Autoren auf die Aussage: Wie immer man über die einzelnen Methoden urteilen möge – zwischen Methoden der Empfängnisverhütung und Abtreibung bestehe „ein fundamentaler Unterschied" in der ethischen Bewertung. Empfängnisregelung ist immer besser als Abtreibung."

Zu einer recht optimistischen Sichtweise über die Anwendung natürlicher Methoden in den Entwicklungsländern gelangt die Kommission bei der Bewertung kirchlicher Familienplanungsprojekte. Doch auch hier finden die Autoren zu ebenso pragmatischen wie um Verständigung bemühten Formulierungen: Die Kirche müsse auch denjenigen – vor allem Frauen – Hilfe anbieten, die in ihrer aktuellen, oft bedrängenden Lebenssituation die natürlichen Methoden nicht als gangbaren Weg erlebten. Der vage bleibende Hinweis, die Kirche könne vor allem in ihrer Pastoral-, Erziehungs- und Beratungsarbeit auch diesen Menschen helfen, die Empfängnisregelung in die Gesamtperspektive eines humanen Lebens zu integrieren, ist mit einer entscheidend differenzierenden An-

merkung versehen: „Die verschiedenen Formen der Familienplanung sind nicht einfach ethisch neutral. Eine Beliebigkeit darf es hier deshalb nicht geben. Die Einsicht muß für die Gewissensentscheidung im Hinblick auf die Methode bestimmend sein." Daran schließt ein Kriterienkatalog: Abtreibung und nidationshemmende Mittel schieden aus, die Methode müsse für beide Partner unter psychischer wie physischer Sicht akzeptierbar sein und reversible Methoden hätten Vorrang vor den irreversiblen.

Das besondere Verdienst der Autoren dieser Stellungnahme besteht in dem Versuch, die kirchliche Position durch Klärung ihrer umfassenden Grundanliegen vielleicht auch dort wieder ins Gespräch zu bringen, wo die Kirche als zu sehr auf die Methodenfrage fixiert als Diskussionspartnerin abgelehnt wird. Vermutlich hätte sie als Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz eine größere Resonanz erfahren, ihre Erarbeitung wäre aber wahrscheinlich dadurch auch erschwert worden. *A.F.*

Schwierige Identitätsfindung

Zur Diskussion über die Orden zehn Monate vor der Bischofssynode

Zahlenmäßiger Rückgang in weiten Teilen der Weltkirche, neue Aufgabenumschreibung auf Grund gewandelter kirchlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse – die Orden in der katholischen Kirche erleben gegenwärtig einen nachhaltigen Veränderungsprozeß. Wobei innerkirchlich noch eine Auseinandersetzung darüber stattfindet, inwieweit Anlaß besteht zu dieser Veränderung bzw. in welche Richtung sie gehen soll. Mit Blick auf die Synode fand auf Einladung der Vereinigung der Generaloberen im November in Rom ein Kongreß zur Lage der Orden heute statt.

Sie gehören eher zu den Leisen in der Kirche. Dabei zählen sie – wenn auch nach Ort und Zeitpunkt verschieden – seit frühen Zeiten des Christentums zu den kräftigsten Trägern explizit christlichen Lebens. Was Christentum und Kirche faktisch diesen Menschen verdanken, beginnen manche Ortskirchen erst in dem Maße zu spüren, wie sie immer weniger zahlreich vertreten sind, vielfach ersetzt werden müssen durch Laien, die dann aber zu finanziell gänzlich anderen Bedingungen arbeiten. Nach außen prägen sie immer noch stark das Bild von Kirche und Christentum – selbst wenn sie sich in den Ortskirchen und Gemeinden quantitativ auf dem Rückzug befinden.

Die Rede ist von den *Ordensleuten* bzw. den Gemeinschaften, in denen diese leben. Aufs ganze gesehen stellen sie eine sehr kleine Minderheit dar: 0,12 Prozent aller Katholiken. In absoluten Zahlen: Nach Angaben der römischen Religiosenkongregation gibt es gegenwärtig weltweit 1 116 332 Ordensleute, 875 332 Frauen und 240 988 Männer in (vgl. Annuario Pontificio 1993) 1423 weiblichen und 250 männlichen Instituten. Hinter diesen Zahlen verbergen sich regional und bezogen auf die einzelnen Gemeinschaften sehr unterschiedliche Verhältnisse, rechtliche Strukturen und Tendenzen. Für das Gesamtphänomen Ordensgemeinschaften ist es nicht unwichtig, daß dieses – für manche möglicherweise immer noch überraschend – zu 82,2 Prozent eine Angelegenheit von *Laien* und zu 72,5 Prozent von *Frauen* und nur zu 27,5 Prozent von *Männern* bzw. 17,8 Prozent von *Klerikern* ist.

Auf Grund seiner inneren Entwicklung wie auch äußerer Konstellationen tritt dieses Element kirchlichen Lebens gegenwärtig verstärkt ins Zentrum des Interesses. Im Oktober 1994 kommt die nächste ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode zum Thema Orden zusammen. Seit einem Jahr liegt das vom Synodensekretariat erstellte erste Vorbereitungsdokument vor, die Lineamenta (vgl. HK, Januar 1993, 8 ff.; Wortlaut erschienen bei: Libreria Editrice Vaticana, Vatikanstadt 1992), das seitens der Ordensleute erhebliche Kritik auslöste.

Eine ausgesprochen kritische Bewertung der „Lineamenta"

Die Bischofskonferenzen und die Zusammenschlüsse der Ordensoberen auf Länderebene haben unterdessen ihre vom Synodensekretariat eingeforderten Stellungnahmen zu den Lineamenta abgegeben und z. T. auch veröffentlicht (vgl. die Stellungnahmen der *Vereinigung Deutscher Ordensoberen* [VDO] und der *Vereinigung der Ordensobern der Brüderorden und -kongregationen Deutschlands* [VOB] sowie der *Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands* [VOD] in: Ordenskorrespondenz Heft 4/1993, S. 389 ff. bzw. 396 ff.; der höheren Oberen der Männer- und Frauenorden *Österreichs* in: Ordensnachrichten Heft 4/1993, S. 61 ff.; der US-amerikanischen *Conference of Major Superiors of Men* und der *Leadership Conference of Women Religious,* in: Origins, 1. 4. 1993, 724 ff. bzw. 728 ff.; der *Conferencia Española de Religiosos,* in: Ecclesia, 30. 10. 1993, S. 26 ff.).

Aber das Thema berührt ganz offensichtlich mehr als eine durch die Bischofssynode auferlegte Pflichtaufgabe. Die US-

amerikanische Bischofskonferenz setzte sich im Zusammenhang der Verabschiedung ihrer Stellungnahme zu den Lineamenta auf ihrer Vollversammlung in New Orleans mit der Lage der Orden auseinander (vgl. Origins, 15.6.93, S.113ff.). Die italienische Bischofskonferenz veröffentlichte dazu nach ihrer Vollversammlung in Collevalenza gar einen eigenen Hirtenbrief (vgl. Il Regno, 15.11.93, S.589ff.). In Deutschland sind die Orden selbst seit Jahren dabei, im Rahmen eines sogenannten „Forums der Orden" einen gegenseitigen Austausch über ihre Lage in Gang zu setzen (zum gegenwärtigen Stand vgl. Geist und Leben, Heft 4, Juli/August 1993, S.304ff.).
Erstmalig in seiner Zusammensetzung fand Ende November in Rom ein von der Vereinigung der Generaloberen (der Männerorden) *(Unione dei Superiori Generali,* USG) abgehaltener Kongreß (Thema: Das gottgeweihte Leben heute) statt, zu dem rund 500 Ordensobere und Vertreter von Ordensoberenvereinigungen zusammenkamen, unter ihnen auch eine Gruppe von Ordensoberinnen bzw. Vertreterinnen von Ordensoberinnenvereinigungen sowie der Vereinigung der Generaloberinnen *(Unione Internazionale delle Superiore Generali,* UISG). Erste Anstöße für den Kongreß gehen zwar in die Zeit vor der Bekanntgabe des Themas der kommenden Bischofssynode zurück. Durch die Bischofssynode und die Diskussion über die Lineamenta erhielt dieser Kongreß jedoch unterdessen auch einiges kirchenpolitische Gewicht.

Man muß die Lineamenta zwar nicht wichtiger nehmen, als sie von ihrem rechtlichen Status her tatsächlich sind – darauf wies auch einer der deutschen Teilnehmer der kommenden Bischofssynode, der ehemalige Abtprimas der Benediktinerkonföderation und heutige Bischof von Augsburg, *Viktor Dammertz,* am Rande des römischen Kongresses in einem Interview hin (vgl. KNA, 30.11.1993), zumal die eigentliche Arbeitsgrundlage der Vollversammlung erst das im Frühjahr 1994 erwartete „Instrumentum laboris" sein wird. Dennoch werden durch die ausgesprochen kritische Bewertung der Lineamenta gegenwärtig insgesamt die Themen der Diskussion entscheidend vorgegeben – was wiederum einen kennzeichnenden Einblick in die (Stimmungs-)Lage der Orden gestattet. Man müßte die Lineamenta auch wohl nicht so ernst nehmen, paßten sie nicht allzusehr in die Linie, die auch bereits in der Vergangenheit verschiedentlich zu erheblichen Auseinandersetzungen mit Ordensgemeinschaften bzw. Oberenzusammenschlüssen führten.

Daß die Orden einer *tiefgreifenden inneren wie äußeren Erneuerung* bedürfen, das ist seit den Konzilsjahren die zentrale Perspektive (vgl. *Peter Lippert,* Zwischen Umbruch und Selbstbesinnung. Die Orden im gegenwärtigen Wandel von Kirche und Gesellschaft, in: HK, Juli 1975, S.346ff.). Schon der entsprechende Beschluß des Zweiten Vatikanums nannte sich programmatisch „Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens". Dennoch ist man weiter denn je davon entfernt, diese angestrebte Entwicklung für abgeschlossen oder auch nur als zu einem erheblichen Teil erfüllt zu halten. Daher reagierten Orden und Zusammenschlüsse von Ordensoberen auch allergisch auf Tendenzen in den Lineamenta, diese nachkonziliare Entwicklung für irgendwie beendet zu erklären. Die 6. Generalversammlung der europäischen Superiorenkonferenzen (UCESM) in Olmütz (Tschechische Republik) dürfte für viele gesprochen haben, wenn sie in ihren im September 1993 veröffentlichten Empfehlungen im Blick auf die Synode ebenso lapidar wie bestimmt feststellte: „Der mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleitete Erneuerungsprozeß muß fortgesetzt werden" (in: Ordensnachrichten, Heft 4/1993, S.60).

Die eigentliche Erneuerung steht vielfach erst noch bevor

Die Vorstellung, die nachkonziliare Erneuerung könnte abgeschlossen sein, ist für viele Ordensleute gerade auch angesichts der schwierigen Lage in den Gemeinschaften unverständlich. In zahlreichen Stellungnahmen zu den Lineamenta, aber auch auf dem römischen Kongreß dominierte daher die Vorstellung, die Erneuerung sei nicht nur nicht abgeschlossen, sondern stehe vielmehr in weiten Bereichen erst noch bevor. Die Erklärung der VOD spricht gar von einer „entscheidenden Wende", an der man gegenwärtig stehe. Und man spart nicht an eindringlichen Beschreibungen der z.T. ernüchternden Wirklichkeit. Viele Gemeinschaften machten – so die VOD – „schmerzliche Grenzerfahrungen" (a.a.O., S.403).
Die Äbtissin der Benediktinerinnenabtei St. Scholastika in Dinklage i.O., *Máire Hickey* OSB, wies vor einem Jahr nicht nur auf die bekannt schwierige Altersstruktur und deren Folgewirkungen und -entscheidungen hin, sondern auf das, was sie „seelische Altlasten" in den Gemeinschaften nannte: teils „Reste aus der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum", als man „oft menschlich und geistlich zu eng gelebt" habe; teils „Symptome dafür, daß eine Gemeinschaft oder Einzelne den Auszug aus dem Alten nicht bewältigt" hätten: „Es gibt Gebrochenheit, Lähmungserscheinungen, menschliche, gesundheitliche, psychische Verwundungen, viel Hilflosigkeit" (in: Ordenskorrespondenz, Heft 3/1993, S.271).

Eine „Wende" im Ordensleben steht aber – wenigstens nach der Darstellung der VOD – noch in anderer Hinsicht bevor. Die Interpretation des Ordenslebens durch das Zweite Vatikanische Konzil sei „wieder neu zur Frage geworden". Eine neue Generation von Ordensfrauen beginne, Verantwortung zu übernehmen, eine Generation, die das Konzil selbst nicht bewußt miterlebt habe. In den Gemeinschaften müßten sich die Generationen – „je nach ihrem eigenen Verhältnis zum II. Vatikanum" – zusammenfinden (a.a.O., S.402f.). Angesprochen wird damit eine Problematik, die im gleichen Dokument an anderer Stelle „‚Ungleichzeitigkeit' zwischen" und – man muß wohl hinzufügen – *in* „den Gemeinschaften, was die Phase der Erneuerung angeht", genannt wird (a.a.O., S.399).

Im einen Fall stehen Gemeinschaften vor *inneren Zerreißproben* bei den Versuchen, Antworten auf die gewandelten Verhältnisse zu finden. Im anderen Fall entstehen Parteiungen zwischen Gemeinschaften entlang ihrer Haltung in der Erneuerungsfrage. Dadurch, daß Rom in der Vergangenheit in Fällen dieser Art zuweilen eine von den Ordensleuten als sehr problematisch erachtete Rolle spielte, hat man es hierbei obendrein mit einer Frage von erheblicher kirchenpolitischer Bedeutung zu tun: Beispielhaft hierfür stehen der Eingriff der Religiosenkongregation in die Erstellung der Konstitutionen im Zusammenhang mit einer Spaltung innerhalb des Ordens der Unbeschuhten Karmelitinnen (vgl. HK, April 1987, 157 ff.; November 1991, 540) oder die Eingriffe bei der CLAR (vgl. HK, September 1990, 409 ff); schließlich die auf dem USG-Kongreß von der derzeitigen Präsidentin der Leadership Conference of Women Religious, *Doris Gottemoeller* (Sisters of Mercy of the Americas), erneut beklagte Anerkennung durch die Religiosenkongregation eines weiteren Zusammenschlusses von Ordensoberinnen in den USA, einer konservativen Parallelorganisation zur LCWR (vgl. HK, September 1992, 440).

Die Unsicherheiten mit der Auslegung des Erneuerungsauftrages durch das Zweite Vatikanum und der sich daraus ergebende innerkirchliche Richtungsstreit sind andererseits nur ein Element innerhalb einer breiteren Unsicherheit im Umgang mit der eigenen Identität als Ordensleute. Auch wenn die Situation in den Vereinigten Staaten in bezug auf die Orden nicht einfachhin als typisch für die Lage in Ost und West, Nord und Süd zu nehmen ist, von den Tendenzen, die hier zu Tage treten, kann man sich kaum irgendwo gänzlich ausnehmen.

Was Doris Gottemoeller zunächst auf die Lage der Frauenorden in den USA münzte, dürfte in manchem auch für Männerorden und für Männer- wie Frauenorden außerhalb der USA, wenn auch dort ganz besonders, zutreffen: Die Ordensgemeinschaften seien heute *weit weniger sichtbar* als noch vor einer Generation: Kleinere Mitgliederzahlen, der Verzicht vieler auf den gemeinsamen Habit und das Zusammenleben in großen Konventen, ein anderer Typ von Arbeit (Obdachlose, mißhandelte Frauen und Kinder, AIDS-Kranke, Einwanderer und Flüchtlinge) brächten es mit sich, daß man als „geschlossene Kraft" („corporate force") weit weniger erkennbar sei. Zugleich hätten manche Ältere ein „nostalgisches Bild der Orden", jedoch keine Vorstellung davon, wie sehr die Orden sich unterdessen verändert hätten.

„Ordensleben will als Frage gelebt werden"

David Nygren CM und *Myriam Ukeritis* (Sisters of St. Joseph of Carondelet) skizzierten beim römischen Kongreß auf der Basis ihrer bekannten, erst wenige Jahre alten Befragung von rund 10000 US-Ordensleuten (vgl. Origins, 24.9.92, 257 ff.) den nachhaltigen Transformationsprozeß, den das Ordensleben in den USA gegenwärtig durchmacht. Allein die Zahl der Schwestern und Brüder verringerte sich in dem Zeitraum von 1962 bis 1992 um nicht weniger als 43 Prozent. Der Rückgang bei den Ordenspriestern war demgegenüber vergleichsweise geringfügiger mit 17,5 Prozent: Zusammengenommen ergibt sich so ein Rückgang von 40 Prozent von 206660 (1962) auf 123929 (1992). 66 Prozent der Mitglieder von Frauenorden und 50 Prozent bei den Männerorden sind 60 Jahre und älter.

Nygren und Ukeritis sehen einen engen Zusammenhang zwischen dem quantitativen Rückgang der Orden und der mangelnden Klarheit in bezug auf Identität und Rolle des einzelnen Mitglieds einer Gemeinschaft. Im Vergleich zu den Mitgliedern von Männerorden bezeichneten Schwestern überdurchschnittlich häufig ihre Rolle als „schwach", während umgekehrt die Männer, und vor allem Priester, ihre Rolle überdurchschnittlich oft als „gut" bezeichneten. Je jünger die Ordensleute waren, um so häufiger kennzeichneten sie ihre Rolle als „schwach", je älter desto mehr als „gut". Von den knapp 124000 Ordensleuten in den USA im Jahre 1992 waren knapp 100000 Frauen.

Eine ganz andere Frage ist es, wie es zu der gewünschten Klarheit von Identität und Rolle der Ordensleute kommen und welche Rolle dies sein soll. Es war kein Zufall, daß der römische Ordenskongreß in dieser Hinsicht einen vom Aufbau der Lineamenta deutlich unterschiedenen Weg ging. Der Darstellung der gegenwärtigen Situation des Ordenslebens im zweiten Teil stellte man in den Lineamenta im ersten Teil die Darstellung von „Natur und Eigenart des gottgeweihten Lebens" voraus. In Rom setzte man dagegen an den Anfang die Frage nach der *Mission* der Orden, fragte schließlich nach der *Communio* der Orden selbst und innerhalb der Kirche und kam erst in einem dritten Schritt auf ihre *Identität* zu sprechen. Die eigene Identität ist eher etwas, um das man ringt, als etwas, das man, sich seiner selbst gewiß, als gegeben vor sich her trägt.

Beim römischen Kongreß wie auch in den Stellungnahmen zu den Lineamenta reagierte man allergisch auf alle Versuche, den Orden gewissermaßen *von außen* ihre Identität vorsetzen zu wollen. Durch die schwierige Wirklichkeit zahlreicher Gemeinschaften fühlen sich viele Ordensleute massiv herausgefordert zu grundsätzlichen neuen Überlegungen über die eigene Zukunft sowohl als Individuen als auch als Gemeinschaften, so daß jeder Versuch, gewissermaßen deduktiv aus Vorgegebenem diese Identität ableiten zu wollen, auf deutliche Reserve stößt. Die VOD in ihrer Stellungnahme zu den Lineamenta: Das „Ordensleben (ist) seit dem 2. Vatikanum einem enormen inneren und äußeren Umbruch ausgesetzt..., der, in einer großen Offenheit für die Führung des Geistes, nach vielen Suchphasen, offenen Fragehorizonten und Visionen verlangt. Es ist heute nicht mehr klar, was Ordensleben ist, und es will als Frage gelebt sein" (a. a. O., S. 397).

Die mangelnde Eindeutigkeit dürfte u. a. auch damit zu tun haben, daß schon auf Grund bestimmter theologischer Auffassungen des Konzils vom Ordensleben die Verwendung mancher traditionell eng mit ihm in Zusammenhang stehen-

der Begriffe schwieriger geworden ist. Spätestens seit „Perfectae caritatis" Nr. 5 kann man etwa den Begriff des „geweihten Lebens" nicht verwenden, ohne daß deutlich wird, daß bereits die Taufe die eine *für alle Getauften* zentrale Weihe des Lebens an Gott begründet – jede besondere Weihe tritt demgegenüber zurück. Den Lineamenta wurde verschiedentlich vorgehalten, diesen Begriff ohne ausreichende Berücksichtigung dieser Mehrdeutigkeit zu verwenden.
Etwas ähnliches gilt für die *evangelischen Räte:* Auch hier wird jede Verwendung, die diese zu Lasten der gemeinsamen Berufung aller Getauften profiliert, abgelehnt – was jedoch faktisch zu einer gewissen, wenn auch unvermeidlichen Einordnung des Ordenslebens als einer Form des Christseins neben anderen beiträgt. Auch wenn das Kirchenrecht vom „durch die Profeß der evangelischen Räte geweihten Leben" spricht (vgl. Can. 573) – das Spezifikum dieser Lebensform ist mit den traditionellen drei Räten nur unzureichend zu fassen. So wird in der Lineamenta-Stellungnahme der VDO die kommende Bischofssynode aufgefordert, den Mut zu finden, über die Dreizahl der Gelübde hinauszukommen und „neue evangeliumsgemäße Zeichen zu benennen, die für ein Ordensleben heute von Bedeutung sind, etwa die Gewaltfreiheit in einer friedlosen Zeit, Gerechtigkeit in einer Welt, die sehr viel Unrecht und Unterdrückung beinhaltet, oder das Teilen in einer Welt von Hunger und Armut" (a. a. O., S. 394).

Orden symbolisieren Alternativität, Exodus, „Liminalität"

Der Versuchung, bestimmte Teile des christlichen Zeugnisses gewissermaßen arbeitsteilig zur eigenen Profilierung allein für die Orden kennzeichnend zu beanspruchen, widerstand auch der römische Kongreß. Entweder, daß man sich nur allzu genau der Grenzen der Unverwechselbarkeit des eigenen Glaubenszeugnisses bewußt war, oder aus Hochachtung vor dem Engagement von Christen, die – auch ohne Ordensleute zu sein – ein mindestens ebenso eindrucksvolles Zeugnis für ihren Glauben ablegen. Gerade ein Kontemplativer, der kanadische Trappistenabt *Armand Veilleux,* lehnte es beispielsweise ab, das Element des „Kontemplativen" monopolartig den Ordensleuten zu überantworten. Jedes Mitglied einer Ordensgemeinschaft wie auch jeder andere Mensch sei zu einem kontemplativen Leben gerufen, meinte er. Die Kontemplation sei eine für jedes religiöse Leben bedeutende Dimension.

Mit anderen Worten: Auf dem römischen Kongreß wie auch in den Stellungnahmen setzte sich eine Linie fort, die im Konzil eingeschlagen wurde, aber bisher nur begrenzt bewußtseinsbildend wirkte: Ordensleute und Laien, die keine Ordensleute sind, nähern sich gegenwärtig weiter an. Die Orden sind weiterhin dabei, ihre *grundlegend laikale Ausrichtung* zu entdecken. Entsprechend empörend empfinden sie es, wenn die Laien in den eigenen Reihen innerhalb vieler Gemeinschaften rechtlich wie Mitglieder zweiter Klasse behandelt werden. „Es scheint uns mit der Würde der Ordenslaien als gleichberechtigten Mitgliedern ein und desselben Instituts unvereinbar, daß sie auf Grund kirchenrechtlicher Bestimmungen grundsätzlich von Leitungsämtern in ihrem Orden ausgeschlossen sind" (vgl. VDO-Stellungnahe, a. a. O., S. 394). In welchem Verhältnis stehen dann aber Ordensleute und Laien, die keine Ordensleute sind? Der mexikanische Karmeliter *Camilo Maccise* sah Ordensleute (christifideles laici consacrati) als in derselben Mission stehend wie Laien (christifideles laici) – auch wenn sie auf andere Weise wirken: gewissermaßen in zwei unterschiedlichen Graden der Säkularität. Der Eigenwert der Ordensleute besteht für ihn in ihrer *symbolischen* Bedeutung. Die Mitglieder von Ordensgemeinschaften verkörpern eine Alternativität der Lebensform, ein An-die-Grenzen-menschlicher-Möglichkeiten-Gehen, „Liminalität" *(Arnold Van Gennep),* eine Exodus-Existenz, die nicht etwa einen irgendwie gearteten Sonder- oder höheren Status begründet, sondern sich vielmehr als „Minorität" „subsidiär" für die Kirche versteht.

Orden, wie sie Maccise definierte, sehen sich durch den massiven zahlenmäßigen Rückgang im Kern dessen, was sie wollen und verkörpern, nicht in Frage gestellt: Minorität zu sein ist für sie in noch höherem Maße strukturelles Merkmal dieser Lebensform. Zugleich wissen sie: Selbst wenn die Orden einer wechselhaften quantitativen Konjunktur unterliegen: das Ordensleben ist – trotz aller Unterschiede im einzelnen – nicht ein ausschließlich christliches oder katholisches Phänomen, sondern von „anthropologischer und religiöser Qualität". In der Form des Ordenslebens weise das Christentum mithin etwas zutiefst dem Humanum Entstammendes auf. Das Aufdecken von Gemeinsamkeiten über Religionsgrenzen hinweg war in diesem Fall stärker ausgeprägt als die Benennung von Unterschieden.
Mit „Liminalität" bezeichnete man in diesem Zusammenhang etwas anderes als das, was auch innerkirchlich gegenwärtig durchaus gern als „counter-culture" umschrieben wird. Armand Veilleux nannte die Vorstellung, das Ordensleben stelle eine Art „Gegenkultur" dar, eine „Marotte der letzten Jahrzehnte". Die Geschichte des Mönchtums zeige, daß sich große Reformen gerade zu Zeiten ereignet hätten, in denen die Mönche, oder doch zumindest einige von ihnen, besonders aufmerksam gewesen seien für die Kultur, die spirituellen Aspirationen und Bedürfnisse des Volkes Gottes und der ganzen Gesellschaft.

Verbreitete Erosion des Zeugnisses evangelischer Armut

Der Ruf nach den Orden als Teil einer kirchlichen Gegen-Kultur wurde auf dem Kongreß oftmals schon auch deshalb als kurzschlüssig bewertet, weil er zumindest in einer gewissen Spannung stehe zu dem Wunsch, die Orden stärker in ihren jeweiligen Kontexten zu *inkulturieren.* Auch wenn die-

ser Ruf letztlich nicht auf die Orden in der sogenannten Dritten Welt beschränkt blieb, gerade von dort wurde er wieder besonders laut. Zumindest wurde dabei deutlich, wie wenig geklärt bisher das Neben- und Ineinander des Rufes nach Inkulturierung und desjenigen nach kritischer Distanz zur jeweiligen geschichtlichen Entwicklung ist.

Der aus Burkina Faso stammende Dominikaner *Sidbe Semporé* richtete an die Kirchen in den nicht-westlichen Ländern die Anfrage, ob sie bereit seien, die Entstehung neuer, „autochtoner" Formen von Ordensleben zu unterstützen, an die Orden, ob sie bereit seien, ihre Inkulturation weiter voranzubringen: und dies mit wachem Blick gegenüber „Abschottungen und Partikularismen" ebenso wie gegenüber überholten „Illusionen aus der Vergangenheit" und „leichtfertiger Zurückweisung von Neuem".
Letztlich entspringt es auch dem Wunsch nach angemessener Inkulturierung, wenn Ordensgemeinschaften aus den westlichen Ländern immer wieder betonen, die kulturellen Bedingungen ihrer Länder ernstnehmen zu wollen und zu müssen. So heißt es etwa in der Stellungnahme der US-amerikanischen CMSM zu den Lineamenta: „Wir sehen den enormen Wandel seit dem Konzil in unserer Kultur und Gesellschaft. Radikale Veränderungen in politischen, sexuellen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Beziehungen haben stattgefunden." Als Beispiele werden genannt: der zunehmende Pluralismus auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens; das gewachsene Verständnis von individueller Freiheit und dem Recht auf Teilhabe und Vertretung in politischen und sozialen Strukturen; die Transformation traditioneller Institutionen und Strukturen wie Familie u. a. (a. a. O., S. 726).
Der USG-Kongreß widerstand seinerseits der Versuchung – auch hierin ein deutliches Signal gegen manches, was dazu in den Lineamenta gesagt wird –, die Gegenwartskultur nur allzu finster pessimistisch zu zeichnen, um demgegenüber die eigene, oftmals mit Attributen wie „prophetisch" und „radikal" näher bezeichnete Mission um so strahlender davon abzuheben. Der indische Jesuit *Michael Amaladoss* vertrat ein Verständnis von Moderne, das deren Ambivalenz herausarbeitete: „Die moderne Kultur steht für eine Bekräftigung des Humanen, für die Befreiung der Kreativität und der dem Menschen innewohnenden Möglichkeiten... Aber diese kreativen und positiven Kräfte werden von materialistischem und individualistischem Konsum mißbraucht, von der Fragmentierung der Gemeinschaft und der Ausbeutung der Schöpfung und des Weiblichen". In diesem Sinne sah er Herausforderungen an die Orden in der „Option für die Armen, für die kulturelle Transformation sowie die Öffnung gegenüber den anderen Gläubigen auf transzendente Wirklichkeit hin".

Reserviert zeigte man sich in Rom auch Versuchen gegenüber, angesichts der andersgearteten Lage der Orden in den Dritte-Welt-Ländern die Augen zu verschließen vor Entwicklungen, die hier wie in den westlichen Ländern die Zukunft der Orden entscheidend, und zwar negativ, beeinflussen. Vertreter von Orden der südlichen Hemisphäre machten deutlich, daß manche Schwachstelle heutigen Ordenslebens gerade nicht auf den Norden und Westen begrenzt sind. Der malaysische Jesuit *Paul Tan Chee Ing* nannte die „Erosion des Zeugnisses evangelischer Armut": Er bedauere es sagen zu müssen, daß es nur wenigen Ordensleuten gelinge, sich dieser Herausforderung zu stellen. Ebenso rief er die Orden auf, sich stärker noch der Verfolgten anzunehmen, selbst auf die Gefahr hin, damit selbst mit Teilen der kirchlichen Hierarchie in Schwierigkeiten zu geraten: „Wenn wir es nicht täten, müßten wir uns schämen, denn immerhin gibt es zahlreiche Laien, Christen und Anhänger anderer Religionen, die ihr Leben dieser Aufgabe widmen."

Der bloße Verweis auf den Gründerwillen genügt heute nicht

Der aus Zaire stammende und heute in Nigeria tätige Scheutist *Léonard Kasanda Lumembu* lenkte die Aufmerksamkeit auf die Gefährdung des angemessenen Platzes des Ordenslebens in der Kirche durch eine verbreitete *Instrumentalisierung der Orden zu mancherlei missionarischen bzw. pastoralen Zwecken* – eine Problematik, die gleichfalls nicht auf den afrikanischen Kontinent begrenzt ist. Die Orden würden viel an Unverwechselbarkeit gewinnen, wenn man sie nicht länger als eine Klasse billiger kirchlicher Arbeitskräfte benutzen würde. Ebenso büße das Zeugnis der Orden einiges an Überzeugungskraft ein, solange es in erster Linie vor dem Hintergrund pastoraler Notwendigkeiten begriffen werde.
Der bloße Verweis auf den *Gründerwillen* hilft in dieser Lage nur begrenzt weiter. In seiner Erklärung zu den Lineamenta bat daher der VDO die Bischöfe u. a. „die Ordensgemeinschaften zu ermutigen, ihr *Gründungscharisma im Kontext der Gegenwart auszulegen,* da dies nicht ungeschichtlich bewahrt und garantiert werden kann, sondern unter jeweilig veränderten Bedingungen der Interpretation bedarf" (a. a. O., S. 393). Máire Hickey: „Nur in und durch die Begegnung mit neuen Situationen und die Anpassung daran kann das Gründungscharisma Medium des Evangeliums in je neuen Kulturen bleiben" (a. a. O., S. 275).

Die gegenwärtige Situation wäre im übrigen nur halb so schwierig, wenn das Bemühen der Ordensgemeinschaften um eine Erneuerung nicht belastet würde durch ein mit Befürchtungen und Vorbehalten belastetes Verhältnis zum kirchlichen Amt. Die Ordensgemeinschaften pochen auf Eigenverantwortlichkeit im Umgang mit der herrschenden Krise und fordern die Möglichkeit, je eigene und vor allem auch neue Wege gehen zu können: Ob dies Modelle einer neuen Zusammenarbeit mit Laien sind oder Vorstellungen eines Ordenslebens auf Zeit, neue Arbeits- und Lebensformen außerhalb großer Gemeinschaften und Konvente oder auch die Entscheidung für neuartige Formen apostolischen Wirkens, einschließlich nicht zuletzt politischer Aktivitäten.

Ordensleute sehen im übrigen sehr genau hin, ob die Abhängigkeiten und Strukturen, in denen sie innerkirchlich stehen, auch so dialogisch gestaltet sind, wie dies nach heutigem Empfinden unverzichtbar ist. In dieser Hinsicht verhalten sie sich mindestens so kritisch in bezug auf die innerkirchlichen Kommunikationsverhältnisse wie Laien, die keine Ordensleute sind. Von der bevorstehenden Synode wünschen sie sich weniger die Betonung der „Unterordnung" als näherer Bestimmung des Verhältnisses zwischen kirchenamtlicher Autorität und den Ordensgemeinschaften, als das „Zueinander von Charismen, zu denen auch das Leitungsamt gehört", wie es in der Stellungnahme der VDO heißt (a. a.O., S. 391).
Die Orden – so die Lineamenta-Stellungnahme der VOD – sollten „zusammenrücken": „zum einen, um ihre tiefe Berufsverwandtschaft zu entdecken und aneinander erneuern zu lassen, zum andern, um die Frage der Weiterführung ihrer Einrichtungen zu erörtern, und wenn notwendig, gemeinsame Lösung zu finden" (a. a. O., S. 403). Der römische Kongreß war eine Erfahrung solchen Zusammenrückens von Ordensleuten, männlichen wie weiblichen, älteren und jüngeren, apostolischen und kontemplativen Gemeinschaften. Die nur allzu bekannten strukturellen, rechtlichen wie spirituellen Unterschiede relativieren sich angesichts der faktischen Lage vieler Gemeinschaften, gemeinsamer Schwierigkeiten und Ziele – relativieren sich im Wissen, daß das, was am Schlußtag von manchen Sprechern „Feuer" genannt wurde, was Menschen zu dieser Art des Lebens als Christen bzw. Gemeinschaften von Christen treibt, sich auf diese Weise nur unvollkommen begreifen läßt. *Klaus Nientiedt*

„Das gewandelte Selbstverständnis von Frauen ist nicht folgenlos"

Ein Gespräch zum Stand der Frauenfrage in der katholischen Kirche mit Annette Schavan

Zeitweise konnte es so aussehen bzw. wurde es so dargestellt, als hätten mit der Frauenfrage eher andere christliche Kirchen zu schaffen, nicht jedoch die katholische Kirche. Diese Zeiten sind längst vorbei. Von der Ordinationsfrage bis zur Suche nach einer nicht-sexistischen Sprache in Liturgie und Bibelübersetzung ist dieses Thema auf den unterschiedlichsten Ebenen kirchlichen Lebens präsent. Über den Stand der Frauenfrage in der katholischen Kirche sprachen wir mit der Leiterin der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk und Mitautorin des Dialogpapiers des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Annette Schavan. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Frau Dr. Schavan, mit der Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche verhält es sich, wenn der Eindruck nicht täuscht, widersprüchlich. Neu ist sie wahrlich nicht – bereits Johannes XXIII. zählte die Frauenfrage in seiner Enzyklika „Pacem in terris" zu den zentralen Herausforderungen unserer Zeit. Die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer in Würzburg griff das Thema auf. Die Deutsche Bischofskonferenz widmete ihm bereits vor mehr als zehn Jahren ein eigenes Dokument. Aber dennoch hat man – gerade was die kirchenamtliche Seite der Problematik angeht – eher den Eindruck, am Anfang zu stehen. Wie kommt es zu dieser merkwürdig ambivalenten Situation?

Schavan: Weil den Worten zu wenig Taten gefolgt sind. Deshalb sagen manche Frauen fast schon resigniert: „Es hat sowieso alles keinen Zweck." Von daher ist auch zu verstehen, daß in den letzten zehn Jahren sehr viele und durchaus interessierte Frauen gegangen sind. Auf der anderen Seite wagen Frauen aber auch immer wieder neu den Aufbruch. Dafür steht das Buch von *Marianne Dirks* Anfang der 80er Jahre, eine Sammlung von Aufsätzen unter dem Titel „Glauben Frauen anders?" Das Buch machte deutlich, daß das gewandelte Selbstverständnis der Frau nicht folgenlos ist. Es nimmt Einfluß auf ihre Art zu glauben, auf das Zusammenspiel von Glaube und Lebensprozessen. Zehn Jahre nach dieser Publikation ist die Bilanz zum einen ernüchternd, zum anderen aber brisanter.

HK: Was meinen Sie damit, wenn Sie sagen: Frauen sind gegangen. Haben die betreffenden Frauen der Kirche, und was einschneidender wäre: dem Glauben den Rücken gekehrt oder ziehen sie sich lediglich aus intensiverem Engagement zurück, bzw. lassen die institutionelle Seite von Kirche hinter sich?

Schavan: Wenn sie lediglich die institutionelle Seite von Kirche hinter sich lassen, ist dies die weniger dramatische Entwicklung. Dramatischer ist das, was in der Allensbach-Studie bei der Antwort auf die Frage zum Ausdruck kommt: „Glauben Sie, daß die katholische Kirche die Frauen heute versteht?" Nur noch 20 Prozent der Frauen glauben, daß die Kirche Lebensprozesse von Frauen, ihr Denken, Fühlen und Erfahren begreift. Erstaunlich ist an dieser Aussage vor allem, daß dennoch so viele Frauen weiterhin in der Kirche engagiert sind. Hier sehe ich das Indiz für etwas, daß sich durch die Geschichte hindurchzieht: Die Beziehung zwischen Kirche und Frauen und Frauen und Kirche war immer gleichermaßen eng wie problematisch.

„Die Beziehung zwischen Kirche und Frauen ist immer noch ungewöhnlich eng"

HK: Sähe das Ergebnis anders aus, wenn man Männer danach fragen würde, ob sie sich von der Kirche verstanden fühlen? Mit anderen Worten: Handelt es sich dabei tatsächlich in erster Linie um eine geschlechtsspezifische Problematik oder ist es nicht eher eine Frage des Umgangs mit heutigen Menschen, mit neuzeitlicher Kultur, wenn auch mit einigen Spezialaspekten im Fall der Frauen?

Schavan: Die Frauenfrage ist letztlich eine Kulturfrage. Das gewandelte Selbstverständnis der Frauen ist Ergebnis einer der zentralen Veränderungsprozesse in diesem Jahrhundert. Aus diesem allgemeinen Kontext läßt sich die Frauenfrage nicht herausdividieren. Sie ist ein Teil des Identitätskonfliktes der Katholiken und Katholikinnen generell, wie er etwa im Dialogpapier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zum Ausdruck kommt. So sehr die Frauenfrage jedoch Teil einer Gesamtthematik ist, bleibt sie als solche doch noch einmal besonders brisant.

HK: Worin besteht für Sie diese Brisanz?

Schavan: Die Brisanz sehe ich in der folgenschweren Entwicklung, die sich abzeichnet: Die Männer sind gegangen, die Jugendlichen sind gegangen und die Frauen sind zunächst noch geblieben. Wenn die Entwicklung so weiter fortschreitet, wie sie jetzt auch vom Institut für Demoskopie in Allensbach erhoben wurde, dann ist völlig klar, daß auch die Frauen gehen werden. Und dies, obwohl die Beziehung zwischen Kirche und Frauen immer noch ungewöhnlich eng ist. Frauen prägen diese Kirche vor Ort in den meisten ihrer Dienste, etwa auf dem Gebiet der Caritas, Dienste, von denen wir heute sagen, daß sie immer noch ein wichtiges Zeichen der Glaubwürdigkeit der Kirche darstellen.

HK: Was hat sich aber genau in den letzten zehn, 15 Jahren auf diesem Gebiet getan? Hat sich die Frauenfrage lediglich quantitativ ausgebreitet, in dem Sinne, daß immer mehr Frauen die entsprechenden Anliegen für sich heute bejahen und dafür eintreten, oder hat sich die Fragestellung als solche auch noch einmal qualitativ verändert?

Schavan: Die Fragestellung hat sich in zweierlei Hinsicht in ihrer Qualität verändert. Zum einen bitten oder fordern Frauen nicht mehr, daß sie ihren Platz in der katholischen Kirche, auch in deren Führungspositionen, erhalten. Die Frauen sagen längst: Die Kirche muß sich verändern. Es geht nicht mehr nur um etwas mehr Mitwirkung oder Verantwortung, sondern eine Erneuerung der Kirche insgesamt ist in den Vordergund getreten. Zum anderen gibt es immer mehr Frauen, und zwar gerade auch solche im mittleren Alter und ältere, die in einem Dialog von Männern und Frauen keine Chance mehr sehen, sondern die eigene Frauenmilieus bilden möchten, gewissermaßen eine Frauenkirche in der Männerkirche ...

HK: ... im Sinne einer vorübergehenden, „strategisch" motivierten Distanzierung oder mehr?

Schavan: Sowohl als auch. Es gibt solche, die von sich sagen: Wir brauchen das, um Kraft zu tanken und um uns einzuüben in das neue Ganze, und solche, die sagen: Das Ganze ist so erneuerungsunwillig, daß es vermutlich am Ende doch ein Dauerzustand wird – was tatsächlich verhängnisvoll wäre.

HK: Wie verhält sich die Lage in Deutschland in dieser Frage zu derjenigen in kulturell-religiös vergleichbaren mitteleuropäischen Ländern?

Schavan: Um eine typisch deutsche Fragestellung handelt es sich m.E. nicht – selbst wenn es innerhalb des Gesamtphänomens manch typisch Deutsches gibt, etwa die Tatsache, daß wir in Deutschland über vergleichsweise stark ausgebaute Strukturen und Institutionen und viele hauptamtliche und theologisch ausgebildete Frauen und Männer verfügen. In Deutschland gibt es darüber hinaus eine vergleichsweise hohe Zahl an fachlich ausgewiesenen Theologinnen, die in der theologischen Diskussion vorangehen konnten.

„Warum sollten Emanzipation und Selbstverwirklichung konträr zum Christentum sein?"

HK: Bis heute hört man das Argument, bei dem ganzen Thema handle es sich weniger um eine genuin aus Glaube und Kirche herausgewachsene Fragestellung als vielmehr um eine, die beiden gewissermaßen von außen angedichtet werde, ihnen letztlich wesensfremd sei. Dadurch, daß die Kirche in der Frauenfrage weithin hinter der allgemeinen Entwicklung zurückhängt, scheint diese Position so unplausibel nicht zu sein. Wie begegnen Sie dieser Argumentation?

Schavan: Wenn es stimmt, daß das, was die Frauen formulieren, um es mit einem Wort zu sagen: die Emanzipation der Frau, der Kirche wesensfremd sei, dann ist ihr unsere Zeit als ganze wesensfremd. Dann müßte man sagen, unsere Zeit stelle eine Epoche dar, in der es der Kirche nicht mehr möglich ist, Wege der Inkulturation zu beschreiten, eine Epoche, von der die Kirche nichts lernen kann ...

HK: ...wovon wir, siehe zuletzt die Enzyklika „Veritatis splendor", so weit nicht entfernt sind...

Schavan: Darüber wird in der Tat gestritten. Ich gehöre aber zu denen, die sagen: Unsere Zeit ist – wie jede Zeit zuvor – eine, die ein wechselseitiges Lernen wichtig macht: die Kirche vom Zeitgenössischen und das Zeitgenössische von der Kirche.

HK: Kann man das so gegenüberstellen?

Schavan: Wenn man es denn vereinfachend überhaupt so sagen will. Im übrigen dürfen wir nicht vergessen, daß die Kirche längst in ihren Strukturen als Institution modernisiert ist. Unsere Zeit bietet, davon bin ich zutiefst überzeugt, dieser Kirche wesentliche Chancen der Erneuerung – und damit auch in der Frauenfrage. Warum sollte das, was mit Begriffen wie Emanzipation und Selbstverwirklichung gemeint ist, konträr zur Botschaft des Christentums stehen? Da überlassen wir Begriffe anderen, die sie dann für sich besetzen, anstatt sie im Kontext der christlichen Botschaft zu entfalten und offensiv zu vertreten. Jeder Mensch ist berufen zur Freiheit, berufen zur Entfaltung seiner Talente und Begabungen, und nichts anderes bedeutet Emanzipation und Selbstverwirklichung.

HK: Führt dies aber nicht gegenwärtig zu der merkwürdigen Situation, daß man zwar mit theologischen Argumenten miteinander streitet, dies aber faktisch viel weniger mit der Auslegung von Glaubenstradition als mit der Art und Weise zu tun hat, wie der oder die einzelne sich zur heutigen Kultur verhält?

Schavan: Von den beteiligten Frauen wird nicht nur auf der theologischen Schiene argumentiert. Die Theologie als wissenschaftliche Beschäftigung mit Theorie und Praxis unseres Glaubens ist zwar eine wesentliche Dimension dieser Debatte, letztlich aber führen wir ein Gespräch über diese Kultur. Im übrigen ist das ja alles nicht neu. Es geht um die Frage, wie die Tradition in dieser Kultur, in der wir leben, weiterentwickelt werden kann, wie Identität als Christinnen und Christen unter heutigen Bedingungen zustandekommt. Identität läßt sich heute nicht nur in der Unterscheidung bzw. primär darin finden, daß die Institution über ihre Identität nachdenkt, sondern indem danach gefragt wird, wie der einzelne Mensch, die Person als Mitglied der Kirche wie auch unterschiedlichster Gruppen dieser Gesellschaft zu seiner bzw. ihrer Identität findet. Und diese Identität ist weit mehr gefährdet, wenn man es zu einem Identitätskonflikt zwischen beidem kommen läßt.

HK: Ein weiteres Gegenargument in dem Zusammenhang lautet: Die Fragestellung insgesamt selbst sei viel zusehr diejenige von bestimmten Mittelschichtsfrauen, möglicherweise mit theologischer Ausbildung, als diejenige der großen Gruppe der Frauen, die kirchliches Leben in den Gemeinden prägen. Nicht für alle Frauen sei die Frage nach einer veränderten Stellung der Frau in der Kirche so brennend, wie es zuweilen hingestellt werde...

Schavan: Das sehe ich anders. Mein Eindruck ist, daß dieses Thema, wenn auch nicht allen Frauen, so doch Frauen aller Herkünfte eine Frage ist – wenn auch mit durchaus unterschiedlichen Interessen im einzelnen: Frauen in der Wissenschaft haben ebenso spezifische Fragestellungen wie Frauen, die in Gemeinden oder in Verbänden tätig sind. Das Leitmotiv ist dennoch dasselbe: Frauen erwarten, daß die Emanzipation der Frau, ihr gewandeltes Selbstverständnis, Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau in der Kirche tatsächlich realisiert werden.

„Es ist zunehmend wichtig, daß Frauen in die klassischen theologischen Disziplinen gelangen"

HK: Von welcher Gruppe von Frauen in der Kirche geht momentan Ihrer Beobachtung nach der größte Veränderungsdruck aus?

Schavan: Ich sehe zwei Gruppen. Zum einen diejenigen, die seit vielen Jahren in Frauengruppen arbeiten. Sie sagen von sich: „Unsere Geduld ist bald am Ende. Wir sind immer wieder Kompromisse eingegangen, wir haben uns vertrösten lassen. Wir erwarten jetzt Veränderung und nicht die Antwort, es müsse noch dies oder jenes geprüft werden." Eine zahlenmäßig kleinere Gruppe sind die Theologinnen an den Fakultäten. Sie haben gesehen, wie es ihren „Müttern" und „Großmüttern" ergangen ist, von denen nahezu niemand berufen wurde: *Elisabeth Gössmann* ging nach Japan, die nächste Generation der jetzt 50jährigen nach Amerika. Wir haben es jetzt mit einer Generation von Theologinnen zu tun, die gar nicht daran denkt auszuwandern. Auch streben sie nicht nach sogenannten Frauenlehrstühlen. Sie sehen den Zeitpunkt gekommen, daß sich die klassischen theologischen Disziplinen für Frauen öffnen.

HK: Welche Rolle spielt in dem Zusammenhang bis heute die Feministische Theologie? Verbauen sich manche Feministinnen nicht Sympathien in dem Maße, wie sie auf eine fraueneigene Wirklichkeitswahrnehmung und -deutung rekurrieren?

Schavan: Der Feministischen Theologie geht es um eine frauenspezifische Sichtweise der Wirklichkeit als auch um die theologische Rezeption der Glaubenserfahrungen von Frauen, die bisher kaum thematisiert wurden. Mir scheint, es geht um eine *neue* Hermeneutik, die mehr aufdeckt, als bisher zu Tage getreten ist. Es geht nicht um Sympathie, sondern um eine angemessene Sicht von Glaube und Welt.

HK: Geht es aber nicht doch teilweise um mehr? So schwer es auch ist, von *der* Feministischen Theologie zu sprechen, ist nicht doch die Gefahr zu erkennen, daß hier zuweilen so getan wird, als müsse die Theologie vom Nullpunkt an neu geschrieben werden?

Schavan: Die feministische Theologie hat, und darin sehe ich vor allem ihre Bedeutung, Dinge zu Tage gefördert, die bis-

lang nicht erforscht wurden und insofern manche gängige Wirklichkeitsbeschreibung in Frage gestellt. Indem ich bestimmte Themen erforsche, schaffe ich wissenschaftliche Wirklichkeit. Andererseits wird es zunehmend wichtig, daß Frauen in die klassischen theologischen Disziplinen gelangen. Das Spektrum der Themen, die die Glaubenswirklichkeit von Männern und Frauen in der Theologie reflektieren, wird so erweitert.

HK: In der Vergangenheit sah es zuweilen so aus, als erschwere die Verquickung mit individuellen beruflichen Absichten von Frauen das Voranbringen der Frauenfrage eher, als daß sie es fördert. Gilt das immer noch?

Schavan: Diese Frage ist bereits Teil des Problems. Wenn Priester die geltenden Zugangsbedingungen zum kirchlichen Amt offensiv vertreten, kommt niemand auf die Idee, nach den möglichen persönlichen Interessen zu fragen, sie werden gewissermaßen verobjektiviert. Wenn sich eine Frau zum Thema kirchliches Amt oder Feministische Theologie äußert, wird gleich nach deren Biographie gefragt bzw. danach, für was und für wen sie gerade eigentlich spricht. Frauen greifen daher ständig zu rhetorischen Entschuldigungsfloskeln, mit denen sie beteuern, für sich selbst die Weihe nicht anzustreben. Ich habe noch selten in der katholischen Kirche eine Frau gehört, die von sich sagt, daß sie Macht haben möchte. Alles wird sehr vorsichtig formuliert, aus der Befürchtung heraus, es könne jemand sagen, hier geschehe private Interessenvertretung. Dieses Argumentationsmuster müssen wir Frauen noch sehr viel entschiedener zurückweisen.

„In der katholischen Kirche wird es viel Auseinandersetzung um diese Frage geben"

HK: Wie soll es aber, gerade auch angesichts der sehr unterschiedlichen Ansichten, die innerhalb der Kirche wie auch der Gesellschaft insgesamt dazu vertreten werden, konkret weitergehen? Sieht es nicht im Moment so aus, als sei das Schicksal des Frauenhirtenbriefs der US-Bischöfe in gewisser Weise typisch für die Gesamtlage, nach der Devise: Lieber keine Lösung, als eine, die lediglich den Status quo bekräftigt?

Schavan: In den kommenden Jahren wird es, davon bin ich überzeugt, auch in der katholischen Kirche viel Auseinandersetzung gerade um diese Frage geben. Wobei wir uns über die allgemeine Entwicklungsrichtung im klaren sein müssen: Die erste Frauenbewegung forderte Gleichberechtigung der je unterschiedlichen und spezifischen Lebensräume von Mann und Frau. Die zweite Frauenbewegung wollte dies aufbrechen und forderte Gleichberechtigung im Sinne eines wechselweisen Austausches der Rollen im öffentlich-beruflichen und im privaten Leben. Inzwischen ist klargeworden, daß wir überhaupt neu über die Frage nachdenken müssen, wie künftig Männer und Frauen privates, berufliches, öffentliches und eben auch kirchliches Leben gleichberechtigt miteinander gestalten werden. Mit anderen Worten: Das für die Industriekultur konstitutive Gefüge ist durcheinandergeraten. Es zeichnen sich weitreichende Veränderungen ab, an denen sich die Kirche beteiligen sollte.

HK: Sind genau deshalb nicht gegenwärtig in Kirche wie Gesellschaft diejenigen in einer komfortableren Situation, die ohnehin an grundlegender Veränderung nicht interessiert sind?

Schavan: In dem Moment, wo man Verantwortlichkeiten nicht mehr nach Geschlecht zuweisen kann, braucht man neue Kriterien. Derzeit erleben wir eine Gegenbewegung, die besagt: Das ist alles viel zu kompliziert. Viele sind von diesen Debatten angestrengt. Manche junge Frau entdeckt mit einem Mal: Die Überordnung des Mannes über die Frau ist ja gar nicht so schlimm; ich erreiche das, was ich möchte, auch auf anderem Weg. Also kehrt sie zum alten Modell zurück, das besagt, die Frau müsse doch nicht eine öffentliche Rolle spielen, um Einfluß auszuüben. Ich bin allerdings überzeugt davon, daß die Modelle, die nun wieder hervorgeholt werden, Modelle der Vergangenheit sind. Ich sehe kein Indiz dafür, daß sich die geschlechtsspezifische Zuweisung von Verantwortungsfeldern im Sinne einer Rollenzuweisung durchhalten läßt.

HK: Im nichtkirchlichen Bereich gibt es die Tendenz, diese Fragen letztlich der individuellen Entscheidung des einzelnen zu überlassen, so daß traditionelle und neuere Rollenverständnisse koexistieren. Wäre dies auch eine mögliche Vorgehensweise für die Kirche?

Schavan: Bereits in der Gesellschaft funktioniert diese Art der Individualisierung des Problems nicht. Daß sich jeder und jede selbst entscheiden muß, ist eine Binsenweisheit. Aber in dem Spektrum unterschiedlicher Möglichkeiten gibt es immer auch so etwas wie politische Rahmenbedingungen, die bestimmte Dinge fördern und andere verhindern. Wie unmöglich die Übertragung des Individualisierungsmodells auf die Kirche ist, läßt sich an einer kirchlichen Grundfrage im Zusammenhang mit den Frauen deutlich machen: Eine individuelle Wahl ist erst dann möglich, wenn die Rahmenbedingung angegangen wird – und die heißt heute immer noch: nur ein getaufter Mann kann die Weihe gültig empfangen. Und diese Weihe ist in der Regel zugleich die Voraussetzung für wirkliche Leitungsaufgaben. Bei der Herausbildung der Ordnung der Ämter und Dienste hat nicht das Individuum, sondern das Geschlecht eine Rolle gespielt. Sie leitet sich aus anderen Begründungszusammenhängen her, als wir sie heute haben. Insofern ist die Frage unausweichlich, wie lange sich dies noch aufrecht erhalten läßt, ohne daß ein Relikt transportiert wird, das ohne jeden kulturellen Kontext dasteht. Hierauf hat zuletzt *Peter Hünermann* in der Theologischen Quartalschrift hingewiesen.

HK: Gerade weil es sich etwa bei der Stellung der Frau um ein zutiefst kulturell geprägtes Element kirchlichen Selbstverständnisses handelt, wäre zu fragen, inwieweit man hier regional unterschiedlich verfahren könnte.

Schavan: Ich glaube, daß dies durchaus eine richtige Entwicklungsrichtung sein könnte. Diese Frage wird ja auch bereits in anderen Zusammenhängen gestellt. Es gibt manche Frage, die eben auch mit einem spezifischen Lebensraum im Prozeß der Inkulturation zu tun hat.

„Es geht nicht um die Öffnung der bestehenden Ämter für Frauen"

HK: Nun haben wir aber nicht nur eine Vielfalt zwischen unterschiedlichen Kulturräumen, sondern gleichzeitig eine große Vielfalt innerhalb der einzelnen Kulturräume. Wieviel Auseinandersetzung und Friktionen innerhalb unseres Kontextes sind Sie bereit, für dieses Anliegen zu riskieren?

Schavan: Solange die Frage nach der künftigen Gestalt der Kirche bzw. ihrer Ämter und Dienste zur Interessenfrage von Frauen deklariert bzw. diffamiert wird, solange wird sich dieses Thema auf der Ebene eines Machtkampfes abspielen. Frauen legen es nicht darauf an, aber ihnen wird immer wieder zurückgespiegelt: Wenn ihr diese Forderung erhebt, wenn ihr diese Frage stellt, dann riskiert ihr die Einheit des Ganzen. So wird das Thema von einer theologischen Sachfrage zu einer Machtfrage gemacht – von Männern, wie ich betonen möchte, nicht von den Frauen. Dabei geht es eigentlich nicht um Recht oder Macht, sondern um die theologische Frage, wie die Praxis der katholischen Kirche, die immer Veränderungen erfahren hat, in einen weiteren Veränderungsprozeß eintritt. Wenn dies dann regional unterschiedlich möglich wäre, könnte dies äußerst hilfreich sein. Und Südamerika wäre vermutlich der erste Kontinent, auf dem Veränderung möglich würde.

HK: Warum gerade Südamerika? In der Regel werden in dem Zusammenhang am ehesten Westeuropa und Nordamerika genannt, wo Frauen auf Veränderung drängen.

Schavan: Weil da bereits heute viele Ordensfrauen und pastorale Mitarbeiterinnen Gemeindeleiterinnen sind und Gemeindeleben gestalten.

HK: Wenn Sie sagen, es seien Männer, die die Frauenfrage zur Machtfrage werden ließen, und nicht Frauen, steckt da nicht doch auch jene Vorstellung dahinter, Machtausübung dürfe es in der Kirche eigentlich gar nicht geben? Müßten wir in der Kirche nicht soweit kommen zu sagen: Nicht Macht als solche ist von Übel, sondern allenfalls die Art und Weise, in der sie ausgeübt, bzw. die Ziele, für die sie mitunter eingesetzt wird?

Schavan: Wir müssen durchaus zugeben, daß es im Raum der katholischen Kirche Interessen und Machtausübung gibt, wie dies in jeder Institution der Fall ist. Nur müssen wir deutlich machen, daß es um mehr geht. Es geht um die Frage, welche Bedeutung das Geschlecht bei der Berufung hat. Wenn wir uns diese Frage auf eine Machtfrage verkürzen lassen, führt dies zu einer noch unproduktiveren Auseinandersetzung. Überhaupt geht es gegenwärtig nicht um die Öffnung der bestehenden Ämter für Frauen, sondern um die Veränderung dieser Ämter selbst. Es wird möglicherweise gänzlich neue Ämterstrukturen geben. Dabei hilft auch kein Rückgriff auf irgendwelche frühchristliche Praxis. Es kann nur um Weiterentwicklung bestehender Ämter gehen, und im Ergebnis wird dies zu einem neu gestalteten Amt führen.

HK: Zeigt nicht das Beispiel der evangelischen Kirche, wo Frauen inzwischen zur Ordination zugelassen werden, daß sich die ganze Frauenfrage umfassender stellt als nur im Zusammenhang mit den Ämtern: in bezug auf das männliche geprägte Gottesbild, eine frauengerechte Sprache in der Liturgie u.a.m.?

Schavan: Diese Frage ist insofern kompliziert, als sie mit mehreren Unterstellungen arbeitet. Eine erste Unterstellung besteht darin, daß gesagt wird, die Amtsfrage werde für das zentrale Element der Frauenfrage gehalten. So wie ich gegenwärtig die Diskussion innerhalb der katholischen Kirche erlebe, kann ich dies so nicht sehen. Die Amtsfrage wird so oft und so selten gestellt wie viele andere Fragen auch, die nach Sprache, Strukturen, Mentalität. Zweitens unterstellt diese Frage, daß es eben doch eigentlich nur darum geht, das, was ist, unverändert für Frauen zu öffnen. Andererseits zeigt der Blick in die evangelische Kirche in der Tat, daß es um mehr geht. Glaube ist keine statische Größe. Erfahrungen, Lebensprozesse, Denken und Fühlen von Frauen kommen in der Formulierung und der Praxis des Glaubens weniger vor als männliche Topoi. Da hat auch die evangelische Kirche ihre Probleme.

„Das alte Bild von der Frau als Verführerin wird dementiert und zugleich zementiert"

HK: Wobei manche Probleme auch entstehen, wenn allzu puristisch und letztlich wohl auch unhistorisch Sprachbereinigung betrieben wird...

Schavan: Es kann dabei nicht um Neutralisierung der Sprache gehen. Wenn es wahr ist, daß Sprache immer auch Wirklichkeit herstellt, dann haben wir es in den vergangenen Jahrzehnten möglicherweise eben doch mit einer erheblichen Verengung von Sprache zu tun. Neutralisierung wäre in dieser Situation eine ebensolche Verengung. Es geht um Erweiterung der Sprache, um ihre Konfrontation mit den Lebensprozessen von Frauen.

HK: Auch wenn es dabei nicht um Frauenfragen im engeren Sinn geht, so lassen sich doch Themen wie Zölibat und manche kirchlichen Auffassungen zu sexualethischen Fragen in diesem Zusammenhang nicht ganz aussparen. Selbst wenn man davon ausgeht, daß es zu solchen kirchenamtlichen Auffassungen – wenigstens nicht bewußt – nicht in frauenfeindlicher Absicht gekommen ist, so werden sie dennoch von vielen Frauen heute faktisch als frauenfeindlich erlebt

und stehen wohl auch ursächlich mit einem bestimmten kirchlichen Frauenbild in Verbindung.

Schavan: Es gibt für Frauen, die Allensbach-Studie hat es im übrigen erneut unterstrichen, einige zentrale Ärgernisse, und dazu gehören Themen der kirchlichen Sexualethik und der Zölibat. Wie immer man diese Fragen genau verortet, sie gehören unzweifelhaft in dieses Feld hinein. Die Kirche müßte wieder sehr viel mehr bereit sein, so etwas wie eine gute Schule des Lebens, ein Gesprächspartner für Fragen der Lebensformen, gelingender Sexualität sowie einer Ordnung menschlicher Bindungen zu werden. Indem sie manches immer nur wiederholt, was schon vor dreißig Jahren ein Ärgernis war, verliert sie die Rolle, Gesprächspartnerin sein zu können. Wenn ein deutscher Bischof sagt, wer über Frauenordination debattiert, erliege dem verführerischen Säuseln der Schlange, holt er ein altes Bild hervor von der Verführerin, der Frau, die zu bestimmten Zeiten unrein ist. Diese fast mythischen Vorstellungen werden zwar immer wieder *dementiert*, zugleich aber auch immer wieder *zementiert* und spielen insofern bis heute eine nicht zu unterschätzende Rolle.

HK: Wenn, wie auch Sie betonen, die Frauenfrage die Kirche noch auf einige Zeit beschäftigen wird, wird dies nicht wieder den Eindruck verfestigen, die Kirche sei zuallerst mit sich selbst beschäftigt und die zu verkündende Botschaft trete erneut allzusehr in den Hintergrund?

Schavan: Das eine läßt sich vom anderen nicht lösen. Zur Krise der Institutionen, wie sie gegenwärtig beschworen wird, gehört wesentlich die sogenannte Glaubwürdigkeitskrise. Die schönste Glaubensbekundung, die angemessenste und beeindruckendste Gottesrede wird in dieser Gesellschaft und Kultur nicht auf fruchtbaren Boden stoßen, wo Menschen den Eindruck haben, sie komme von einer Institution, die zwar von der Weite des Schöpfers spricht, selbst aber verkrustet ist. Als Gemeinschaft und Institution ist es uns nur möglich, diese Botschaft zu vermitteln, wenn im eigenen Haus wesentliche Fragen beantwortet sind.

HK: Andererseits könnte doch nur allzu leicht der Eindruck entstehen, in der Kirche rede man mit großem Pathos von Emanzipation und Individualisierung, während man in der Gesellschaft insgesamt die Nachteile der Entwicklung auf diesem Gebiet in voller Schärfe zu realisieren beginnt...

Schavan: Die Kultur, in der wir leben, hat die Individualisierung provoziert. Sie steht jetzt an einer entscheidenden Wegmarke, an der gefragt wird nach der Bindungsfähigkeit und dem Solidaritätspotential des freiheitsbewußten Menschen. Da geht es m.E. nicht um eine Abkehr von Emanzipation und Individualisierung, sondern um eine Weiterentwicklung hin zu einer solidarischen Gesellschaft, die nicht ohne Freiheit zu haben ist – weshalb die Freiheit als Name für die Würde des Menschen *(Hermann Krings)* akzeptiert haben muß, wer in dieses gesellschaftliche Gespräch einsteigen will.

Kleine Herde? Salz der Erde?

Das Neue Testament und die Suche nach einem neuen Bild der Kirche

Die Krise der Kirche in Deutschland und Europa ist unübersehbar. Die Zahl der Diagnosen und Therapievorschläge ist groß. Die Kritik an den bestehenden Verhältnissen und die Suche nach Alternativen bleiben jedoch immer wieder an volkskirchlichen Modellen orientiert. Ob diese Modelle aber überhaupt noch realistisch sind, ist zweifelhaft. Welches Bild kann die Kirche, welches wird sie dann abgeben? Dieser Frage ging eine Reihe von Veranstaltungen in Hannover nach, die das Katholische Forum Niedersachsens im Herbst 1993 aus Anlaß der Tausend-Jahrfeier der Bischofsweihe Bernwards von Hildesheim organisiert hat. Der in Wuppertal lehrende Exeget Thomas Söding, der zu den Organisatoren gehörte, faßt die Überlegungen aus neutestamentlicher Perspektive zusammen.

Die Zeit, da man „Hymnen an die Kirche" gesungen hat, ist vorbei. Zwar haben viele noch „Kirchenträume": heute wohl vor allem die Vision einer Gemeinschaft, die sich auf dem Weg weiß; gewiß auch die Sehnsucht nach einem Freundeskreis, der Geborgenheit und Sicherheit im Glauben verleiht; vielleicht noch die Utopie einer Kontrastgesellschaft, in der die Menschen anders leben, anders denken, anders arbeiten, anders beten als in der Umwelt. Doch für allzu viele sind diese Träume nur noch Schäume. Die Situation scheint paradox: Zum erstenmal in der Geschichte der Konzilien hat das Zweite Vatikanum die Kirche zum großen Thema gemacht; die beiden entscheidenden Dokumente „Lumen Gentium" und „Gaudium et Spes," sind von den aufgeschlossenen Zeitgenossen als wegweisende Reflexionen begrüßt worden,

weil sie trotz aller Kompromisse, die eingegangen werden mußten, dem Prinzip des „aggiornamento" ebenso verpflichtet gewesen seien wie der Treue zum Ursprung (vgl. *O. H. Pesch,* Das Zweite Vatikanische Konzil, 1993). In den Kirchen der südlichen Hemisphäre und des ehemaligen Ostblocks haben sich Entwicklungen abgespielt, die einerseits die Identität der Kirchen auf eine harte Bewährungsprobe gestellt, andererseits aber die moralische Autorität der Ortskirchen vergrößert haben.

Im Westen dagegen ist die nachkonziliare Ära nicht nur eine Zeit massiver Kirchenkritik wegen ausgebliebener oder halbherziger Reformen, sondern auch eine Zeit großer Frustrationen über fehlende Resonanz in der Gesellschaft und starker Unsicherheit über die neue Rolle, die der Kirche als ganzer, aber auch den verschiedenen Gliedern innerhalb der Kirche, insbesondere den Amtsträgern und den „Laien", nicht zuletzt den Frauen zufallen soll. Genau betrachtet, signalisieren diese Symptome nicht nur eine Krise der pastoralen Strategien und institutionellen Strukturen, sondern eine *Krise der ekklesialen Identität in einer demokratischen und pluralistischen Wohlstandsgesellschaft.* Diese Identitäts-Krise resultiert einerseits daraus, daß die ekklesiologischen Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils erst in Ansätzen aufgenommen, realisiert und weitergedacht worden sind; andererseits resultiert sie daraus, daß in den knapp 30 Jahren seit dem Konzil eine Vielzahl neuer, ebenso rasanter wie tiefgreifender gesellschaftlicher Entwicklungen eingetreten sind, auf die neue Antworten gesucht werden müssen.

Zwischen Säkularisierung und neuer Religionsfreudigkeit

Die Geschichte der europäischen Neuzeit ist auch die Geschichte der Säkularisierung Europas. Weite Bereiche des Lebens, nicht nur die Wissenschaft und die Technik, auch der Staat und die Ökonomie, die Kultur und die Gesellschaft, selbst die ganz persönlichen Wertvorstellungen und Überzeugungen werden immer weniger von religiösen Traditionen und Positionen beeinflußt. Soziologen sprechen von einer fortschreitenden Segmentierung der Gesellschaft; die Religion ist nur einer von vielen Lebensbezirken, ohne große Ausstrahlung auf die anderen Bereiche und ohne große Einflüsse von ihnen. Die Konsequenzen sind unvermeidlich: Der Einfluß der Kirchen auf das öffentliche Leben ist gesunken. Die Identifikation mit der Kirche wird immer weniger selbstverständlich. Das elementare Glaubenswissen schwindet. Die Zahl der Kirchenaustritte schwillt wellenförmig an. Volkskirchliches Leben löst sich immer weiter auf. Die Zahl der Konfessionslosen steigt, zumal im Osten und Norden, zunehmend auch im Westen. Die Symbiose von abendländisch-europäischer Kultur und christlicher Kirchlichkeit ist dahin. Wenn man nicht auf die offiziellen Mitgliederzahlen schaut, sondern auf die aktive Teilnahme am Gemeindeleben, bilden die Christen beider großen Konfessionen in weiten Teilen Nord- und Ostdeutschlands nurmehr eine Minderheit. Daß dies die Kirchen in eine schwere Identitätskrise stürzt, ist unvermeidbar. Bischof *Karl Lehmann,* der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, wies in Hannover darauf hin: „Minderheit zu *sein,* ist vielleicht nicht so schwer, aber geringer und kleiner zu *werden,* schafft Probleme."

Freilich zeigt sich in letzter Zeit auch, daß die Säkularisierungsschübe im Wirbel postmoderner Lebenskonzepte durchaus mit einer neuen Religionsfreundlichkeit einhergehen können. Buchhandlungen machen beste Umsätze mit esoterischer Litaratur. Firmen verordnen ihren Managern Kurse für positives Denken und transzendentale Meditation. Fernsehsendungen, die Lebenshilfen mit allerlei religiösen Betrachtungen verbinden, erzielen beachtliche Einschaltquoten. Das Interesse für fernöstliche, indianische und afrikanische Religionen ist nach wie vor immens.
Das Phänomen ist zutiefst ambivalent. Einerseits scheint es zu bestätigen, daß Religiosität eine Konstante menschlicher Existenz ist, auch in der Moderne. Andererseits signalisiert es eine tiefe Unsicherheit in den transzendentialen Suchbewegungen vieler heutiger Menschen. Wie *Johann Baptist Metz* jüngst mehrfach analysiert hat, lassen sie sich auf eine eher vage, konsumorientierte, gewiß pluralistische, in jedem Fall synkretistische Religiosität ein, die mit einem eigentümlichen Ausweichen vor der Frage nach einem persönlichen Gott einhergeht. Die Religiosität der Menschen gerät in den Sog einer breiten geistigen Strömung , die in den letzten Jahren gerade in Deutschland zu einem tiefgreifenden Wandel des Lebensklimas geführt hat: Aus einer Konflikt- und Risikogesellschaft ist eine Erlebnisgesellschaft geworden (vgl. *G. Schulze,* Die Erlebnisgesellschaft, 1993).

Ist diese Analyse nur in Ansätzen richtig, nimmt es nicht Wunder, daß die Kirchen vom neuen Boom der Religiosität kaum profitieren können. Mit verbindlichen Entscheidungen, mit langfristigen Festlegungen, mit klaren Bekenntnissen, mit harten Forderungen verträgt er sich nicht. Mehr noch: Die neue religiöse Welle verändert das Denken und Glauben der Kirchenmitglieder selbst. Die Lust an der Vielfalt, am Experiment, am Neuen und Unbekannten ist groß: Man nimmt sich die Freiheit, anders als die Kirchenleitungen zu denken; man sieht keine Probleme darin, das Glaubensbekenntnis für sich persönlich nur in Teilen als verbindlich zu erachten; man läßt sich im Gottesbild, in Frömmigkeit, in der privaten Theologie ganz unbefangen von buddhistischen, hinduistischen, animistischen Traditionen inspirieren; die Differenzen zu anderen Religionen werden relativiert, von den Unterschieden zwischen den christlichen Konfessionen zu schweigen.
Diese breite Bewegung ist unter vielerlei Rücksichten zweifellos positiv zu beurteilen: der Trend weg von Fixierungen auf kirchliche Autoritäten, weg von Selbst-Immunisierungen vor fremden Einflüssen, hin zur Anerkennung des hohen Wertes anderer Religionen, hin zur Akzeptanz und Praktizierung eines legitimen, weil vom Evangelium selbst begründeten Pluralismus in Theologie und Kirche. Aber die

Grenze zwischen Pluralismus und „Vielmeinerei" (J.W. Goethe) ist fließend. Interessenvielfalt *kann* auch Oberflächlichkeit, Toleranz auch Profillosigkeit, Offenheit auch Denkschwäche kaschieren. Eine Unterscheidung der Geister tut not; sie vorzunehmen und für den Aufbau der Ekklesia zu nutzen, ist schwer. Die *gesamt-gesellschaftlichen* Trends zur Privatisierung des Glaubens, zur Funktionsalisierung der Religion und zum kryptogamen Synkretismus sind so stark, daß sie durch einzelne Initiativen noch so engagierter Gemeinden, noch so begabter Lehrerinnen und Lehrer, noch so aufgeschlossener Pfarrer nicht gestoppt werden können. Sie verlangen nach einer neuen Oberbestimmung der Kirchen, nach einer selbstkritischen Situationsanalyse, in der sie ihre Berufung neu zu entdecken hätten.

Die Frage nach Gemeindemodellen im Neuen Testament

Angesichts dieser Aufgabe nach den Kirchenbildern des Neuen Testaments zu fragen, kann nicht der Ausdruck eines biblischen Romantizismus sein. *Eine heile Anfangszeit der Kirche hat es nie gegeben.* Diese These, die Geschichte der Ekklesia sei eine einzige Geschichte des Abfalls von den Idealen Jesu, ist, so kritisch und aufgeklärt sie sich geben mag, selbst der ideologische Ausdruck eines unkritischen und unaufgeklärten Bewußtseins. Die sozialen, gesellschaftlichen, kulturellen und technischen Lebens-Bedingungen haben sich seit der urkirchlichen Zeit derart immens verändert, daß eine Repristination neutestamentlicher Kirchenstrukturen ins Abseits führen müßte.
Dennoch ist die Frage nach den neutestamentlichen Gemeinde-Formen von größter Aktualität. Jede Re-form der Kirche, die wirklich zu neuen Ufern geführt hat, ist entscheidend durch die Rückbesinnung auf den Anfang bestimmt gewesen. Die Treue zum Ursprung ist eine wesentliche Voraussetzung ekklesialer Identität. Der Grund liegt nicht allein in einem formal bleibenden Schrift- oder Traditionsprinzip; der Grund liegt vielmehr in der „Dynamik des Anfangs" *(A. Vögtle):* in der großen, in der unvergleichlichen spirituellen, kerygmatischen und ethischen Kraft, von denen die ersten Jahrzehnte nach Ostern geprägt gewesen sind. Sich zu vergegenwärtigen, in welchem Umfeld, aus welchen Antrieben, unter welchen Schwierigkeiten, mit welchen Hoffnungen, auf welchem Grund die ersten christlichen Gemeinden entstanden sind, ist deshalb eine unentbehrliche Hilfe für die Suche nach neuen, glaub-würdigen Formen des Kirche-Seins hier und heute.

Freilich kann das theologische Potential, das die neutestamentlichen Schriften für die Identitätsbildung der Ekklesia bereitstellen, nur dann erschlossen werden, wenn in der Schriftauslegung neue Fragen und alte Fragen neu gestellt werden. Das Thema, das traditionell die meiste Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist die Amtstheorie. Die ökumenische, kirchenrechtliche und pastoraltheologische Brisanz der Fragestellung ist offenkundig (vgl. *P. Hoffmann* [Hg.], Priesterkirche, 1987); in der Einsicht z. B., welche Rolle Frauen in den urchristlichen Gemeinden spielen konnten und dann bald wieder nicht mehr spielen konnten, liegt einiger Zündstoff (vgl. *G. Dautzenberg – H. Merklein – K. Müller* [Hg.], Die Frau im Urchristentum, 1983). Deshalb muß dieses Thema exegetisch immer wieder neu aufgearbeitet werden (vgl. *J. Roloff,* Die Kirche im Neuen Testament, 1993).
Doch wäre es problematisch, die Hauptaufgabe einer neutestamentlichen Ekklesiologie in der Untersuchung von Diensten und Ämtern, Strukturen und Institutionen der ersten Gemeinden zu sehen. Fundamentaler als die Frage nach Ämtern setzt die Frage nach *urchristlichen Lebensformen und Gemeindemodellen* an (vgl. *A. Weiser,* Miteinander Gemeinde werden, 1987/1992). Was hat Menschen in neutestamentlicher Zeit bewegt, Christen zu werden? Was hat sie motiviert, Christen zu bleiben? Wie haben sie ihr Christsein zu leben versucht. Wie hat das Alltags- und das Sonntagsleben einer urchristlichen Gemeinde ausgesehen? Welchen Herausforderungen mußten sich die ersten Christen stellen? Welchen Zwängen sahen sie sich ausgesetzt? Welche Alternativen gab es? In welchem Umfeld haben sich die ersten christlichen Gemeinden entwickelt?

Richtet sich die Aufmerksamkeit auf diese Fragen, erweist sich in neuer Weise die ekklesiologische Relevanz des Neuen Testaments: erstens weil es keine starke, mächtige, etablierte, selbstsichere, sondern eine kleine, schwache, angefochtene, diskreditierte, aber eben dynamische und faszinierende Kirche zeigt; zweitens weil es in einer pluralistischen und synkretischen Welt der Religionen christliche Identität weder durch Verschmelzung noch durch Rigorismus zu gewinnen sucht, sondern (jedenfalls in seinen großen Schriften) angstfrei und sensibel, durch Dialog und Kritik, im Respekt vor den spirituellen und ethischen Werten griechischer Religionen, aber voller Vertrauen in die unvergleichliche Kraft des Evangeliums (Röm 1,16 f).

Synkretismus und Anpassungs-Druck

Eine alte These des 19. Jahrhunderts lautet, der große Missionserfolg des Christentums sei im wesentlichen dadurch zu erklären, daß es in eine religiöse Welt hineingekommen sei, die zutiefst verunsichert und mit sich selbst entzweit gewesen sei: An die homerischen Götter habe niemand mehr so recht geglaubt; die paganen Kulte seien zu reinen Zeremonien verkommen; die ganze Religion sei nur noch Ritual, nur noch Pietät, nur noch Tradition gewesen. Deshalb sei es dem Christentum leicht gefallen, mit einem auch nur halbwegs überzeugenden Programm die Herzen der Menschen zu erobern. Diese These aber, so hat sich gezeigt, ist allzu stark vereinfacht; sie ist letztlich falsch. Der Hellenismus war wohl eine Epoche tiefer religiöser Umbrüche, Krisen und Wandlungen, aber ebenso eine Zeit der religiösen Blüte: Westliche und östliche Kulturen begegneten einander; alte und

neue Religionen beeinflußten und befruchteten sich wechselseitig; zahlreiche Tempel wurden renoviert und neu gebaut; in Vereinen und Verbänden entwickelte sich ein reges religiöses Leben (vgl. *D. Zeller,* Christus unter den Göttern, 1993). Ganz zu schweigen vom Judentum, das in der hellenistischen Diaspora trotz aller Anfeindungen einen großen Aufschwung nahm und unter den Heiden neben vielen Gegnern auch zahlreiche neue Anhänger fand, so daß es im ganzen römischen Reich, besonders aber im Osten, erhebliches kulturelles, spirituelles und soziales Gewicht erlangte.

Inmitten dieser bunten Welt von Sekten, Kulten und Religionen war das Urchristentum eine Bewegung unter vielen. Von den meisten Heiden lange Zeit als etwas eigenartige Variante des Judentums eingeschätzt, bildeten die ersten Christen im hellenistischen Kosmos eine verschwindende kleine Minderheit. Sie haben deshalb auch bald das typische Schicksal einer Minorität erleiden müssen. Sie sahen sich, weil sie Christen sind und bleiben wollen, in Konflikte hereingezogen, in denen sie allemal die Schwächeren waren. Sie sehen sich weithin einem erheblichen Anpassungsdruck ausgesetzt, der gewiß hier und da auch einmal von Juden (Joh), weit häufiger aber von Heiden und nur in Ausnahmefällen (Apk) von staatlichen Organen, in der Regel aber von den heidnischen Mitbürgern ausging, den Verwandten und den Arbeitskollegen, den Nachbarn und den alten Freunden.

Typisch ist die Situation der Christen, die der erste Petrusbrief gegen Ende des 1. Jahrhunderts für weite Teile Kleinasiens spiegelt (vgl. *H. Frankemölle,* 1. Petrusbrief, 1987). Die Glaubenden müssen sich als „Fremde" sehen (1,1,17; 2,11); sie leben am Rande der antiken Gesellschaft, nicht weil sie aus der Welt ausziehen wollten, sondern weil man sie an den Rand zu drängen gewillt ist. Die kleinasiatischen Christen sahen sich (noch) nicht blutigen Verfolgungen ausgesetzt, wohl aber Verdächtigungen, Verleumdungen, Verunglimpfungen; sie werden diskriminiert und marginalisiert: nach 1 Petr 4,4 deshalb, weil die heidnischen Mitbürger nicht wollen, daß die Christen anders leben als sie selbst und anders leben als bisher. Die Herausforderung, jenseits von Rigorismus und Synkretismus eine ekklesiale Identität und missionarische Kraft zu entwickeln, wird dadurch nur um so größer. Wie ist sie angenommen worden?

Der Aufbau geschwisterlicher Gemeinden

Ein wesentliches Kennzeichen urchristlicher Gemeinden ist ihre geringe Größe. Zwar kann man die Zahlen der Christen, folgt man der Apostelgeschichte, schon in der Anfangszeit nur nach Tausenden rechnen; aber daß die Angaben in Apg 2,41 und 4,4 nicht statistischen, sondern symbolischen Aussagewert haben, ist unzweifelhaft: Lukas will mit ihnen zum Ausdruck bringen, daß die gesamte spätere Missions-Entwicklung keimhaft in der Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde angelegt ist. Wie groß, oder besser gesagt: wie klein urchristliche Gemeinden im Regelfall wirklich gewesen sind, läßt sich einem indirekten Hinweis entnehmen. Paulus und die Synoptiker, aber auch die Spätschriften des Neuen Testaments setzen voraus, daß sich die ganze Gemeinde, wenn sie zum Gottesdienst zusammenkommt, in einem „Haus" versammelt (Phlm 2; 1 Kor 16,19; Gal), 11–14; Röm 16,5.23). Nach Lage der Dinge kann es sich nur um das Privathaus eines reichen Christen oder, nicht selten, einer begüterten Christin gehandelt haben (vgl. *H.-J. Klauck,* Gemeinde zwischen Haus und Stadt, 1992). Wenn aber wirklich, häufig noch Jahre nach der Gründung, ein Großteil der Gemeinde in einem solchen Haus Platz gefunden hat, kann die Zahl der Gemeindemitglieder nicht sonderlich groß gewesen sein. Zu einer Hausgemeinde werden kaum viel mehr als fünfzig Christinnen und Christen gehört haben. Wird die Zahl größer, baut man kein größeres Haus, sondern gründet eine neue Hausgemeinde: in einer anderen Straße, in einem anderen Wohnviertel, in einem Nachbarort. Die Kirche des Urchristentums breitet sich durch Zellteilung aus.

Die geringe Zahl der Mitglieder hat die Lebensformen der urchristlichen Hausgemeinden tief geprägt. Auf der einen Seite verursachte sie selbstverständlich manches Problem: Persönliche Animositäten, spirituelle Inzucht, theologische Streitigkeiten fanden gerade deshalb, weil die Gemeinden klein und überschaubar gewesen sind und jeder jeden nur allzu gut kannte, einen fruchtbaren Nährboden. Schon im Ersten Korintherbrief muß der Apostel sich mit solchen Problemen herumschlagen. Dennoch war die geringe Größe eine der größten Chancen urchristlichen Gemeindelebens. Vor der Anonymität, die (auch beim besten Willen aller Beteiligten) in den oftmals viel zu großen Pfarreien unserer Breitengrade herrscht, war nichts zu spüren. Das Gemeindeleben war von einem Netz persönlicher Bekanntschaften und Freundschaften getragen. Man wußte um die Sorgen und Nöte der anderen; man nahm Anteil am Schicksal der Glaubensschwester, des Glaubensbruders; man suchte zu helfen und einander zu stärken: nicht immer in der wünschenswerten Intensität, nicht immer in der richtigen Art und Weise, vielleicht auch nicht immer aus völlig uneigennützigen Motiven, aber doch immer wieder und im ganzen so, daß Gemeinden entstehen, daß sie wachsen und sich ausbreiten konnten – ohne zentrale Steuerung, ohne staatliche Patronage, allein durch eine breite Bewegung von unten, die sich gegen den Widerstand etablierter Religionen und notfalls auch gegen politischen Druck durchzusetzen vermochte.

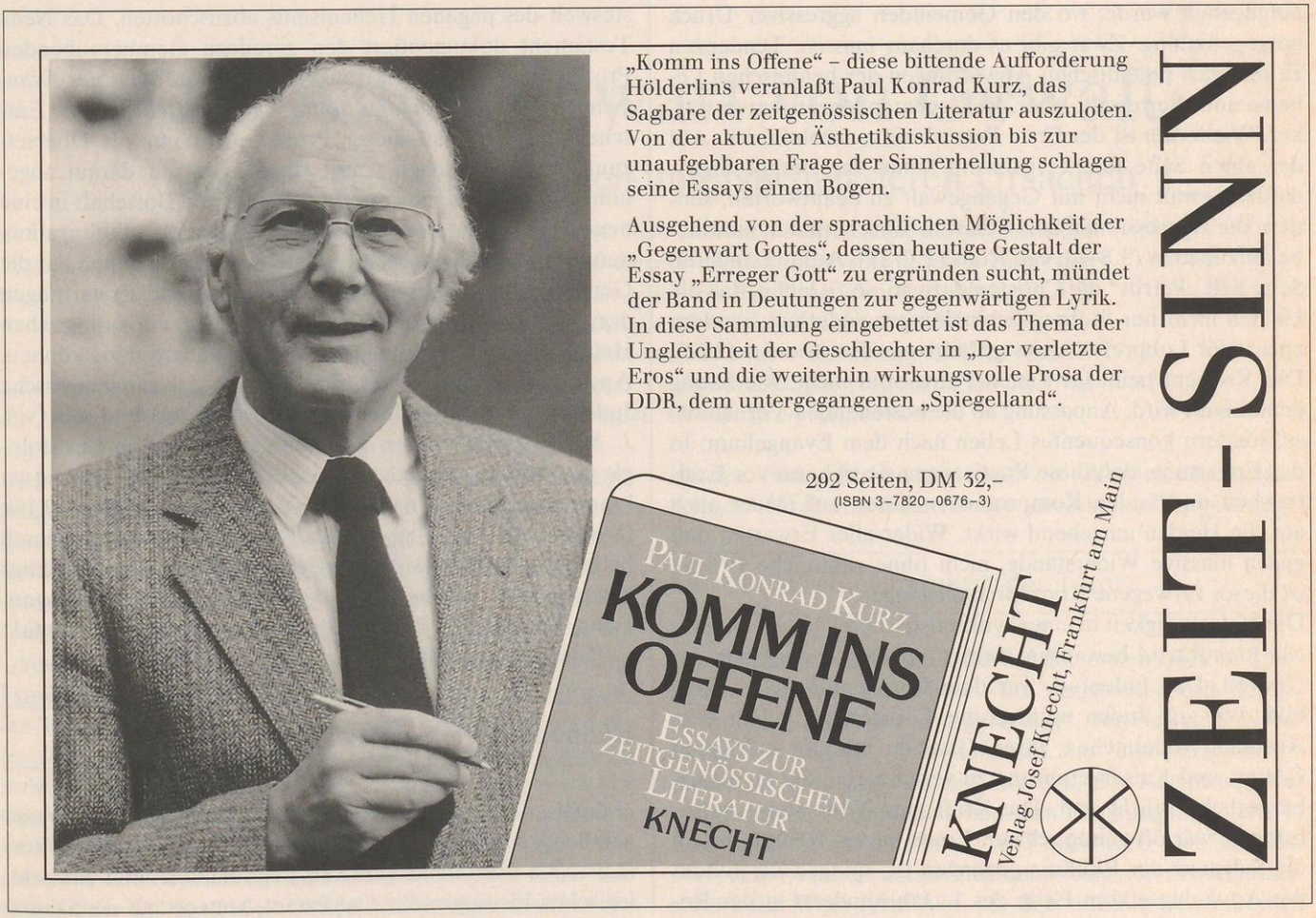
Die Entstehung, Erhaltung und Entwicklung geschwisterlicher Glaubens-Gemeinschaften ist das große Thema, das in den Apostel-Briefen des Neuen-Testaments verhandelt wird. Gelegentlich richtet sich der Blick so stark auf das Innenleben der Gemeinde, daß darüber die Verantwortung gegenüber den Nicht-Christen aus den Augen zu geraten scheint. Doch ist in den allermeisten Fällen die Konzentration auf die „Bruderliebe" positiv, nicht exklusiv gemeint (vgl. *R. Schnackenburg,* Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, 2 Bde., 1986, 1988). Um des Überlebens der Gemeinden in einem synkretistischen und tendenziell aggressi-

ven Umfeld willen war es dringend geboten, die Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu fördern.

Wie dies geschieht, ist freilich schon im Neuen Testament recht unterschiedlich. Es gibt, zumal in den Spätschriften (vor allem Jud; 2 Petr) durchaus Ausgrenzungen und Diffamierungen innerkirchlicher Gegner; dieses Verfahren muß selbst dann problematisch erscheinen, wenn die Urteile, es handle sich bei den Gegnern um Irrlehrer, zu Recht bestehen und die Trennung von ihnen die einzige Möglichkeit des Überlebens schien. Doch gibt es im Neuen Testament auch andere Vorgehensweisen. Vorbildlich scheint nach wie vor das Modell, das Paulus mit dem Leib-Christi-Symbol in 1 Kor 12 und Röm 12 entwickelt: Das Leben der Gemeinde beruht auf der Vielfalt der charismatischen Begabungen; diese Vielfalt darf nicht beschnitten werden, weder durch religiöse Virtuosität, die alles an sich zu ziehen versucht ist, noch durch die Minderwertigkeitskomplexe scheinbar weniger begabter Gemeindeglieder, die sich nichts zutrauen und glauben, keinen substantiellen Beitrag für die Kirche leisten zu können.
Seine Aufgabe als Apostel sieht Paulus darin, der Gemeinde zu helfen, die Vielzahl der ihr geschenkten Begabungen zu erkennen und in ihrer Vielfalt zum Zeuge kommen zu lassen – ein vorbildliches Verständnis des kirchlichen Dienst-Amtes. Die Kirche ist nicht ein fertiges Bauwerk, gar eine feste Bastion, sondern eine Baustelle, auf der mit möglichst vielen Händen weiter gearbeitet werden muß, auf der allerdings eines immer schon festgelegt ist: das Fundament, das niemand anderes als Jesus Christus selbst ist (vgl. 1 Kor 3,9-17).

Mission durch Faszination

So sehr die Stärkung der ekklesialen „communio" die Gefahr in sich barg, sich einzuigeln und aus der Welt zurückzuziehen, so sehr war sie doch andererseits nicht ein Hinderungsgrund, sondern eine Voraussetzung missionarischer Aktivität. Die urchristliche Evangeliumsverkündigung ist zwar nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte im wesentlichen von Wandermissionaren geprägt worden. Tatsächlich haben sie bis zum Ende des 1. Jahrhunderts eine große Rolle gespielt. Doch war auf Dauer ein anderer Faktor entscheidend: die *Faszination*, die von den Christengemeinden vor Ort auf die heidnische Umgebung ausgegangen ist.
Schon der Apostel Paulus hat darauf gesetzt. Seine missionarische Strategie, nur immer relativ kurze Zeit in einer neu



gegründeten Gemeinde zu bleiben, dann aber weiterzuziehen, baut darauf, daß diese jungen Gemeinden von vornherein eine missionarische Ausstrahlungskraft entwickelt haben. Auch der Gemeinde-Gottesdienst war darin einbezogen. Seine Qualität bemißt sich nach 1Kor 14,22-25 daran, daß er nicht nur Glaubenden, sondern auch „Unkundigen und Ungläubigen" etwas zu sagen hat: Der Gottesdienst muß so gefeiert werden, daß Nicht-Christen die Möglichkeit haben, zu erkennen: „Gott ist mitten unter euch" (Jes 45,14; 1 Kor 14,25). Da diese Gottesdienste nicht einfach in öffentlich zugänglichen Gebäuden, sondern in Privathäusern gefeiert worden sind, setzt Paulus in 1 Kor 14 als gängige Praxis voraus, daß Christen Bekannte, Freunde oder Verwandte angesprochen, für das Evangelium interessiert und in die Gemeinde-Versammlung mitgebracht haben, die dann zum Ort der Verkündigung werden kann und werden muß. Dies war die im ganzen wohl wichtigste Form der Mission: durch persönliche Kontakte, durch die Bekanntschaft mit einer schon bestehenden Ortsgemeinde, durch die Anziehungskraft, die namentlich von ihrem Gottesdienst ausging.

Abgrenzung und Widerstand, Offenheit und Dialog

Es gehört zu den bemerkenswerten Positionen neutestamentlicher Ekklesiologie, daß diese Option selbst dort nicht aufgegeben wurde, wo den Gemeinden aggressiver Druck entgegenschlug. Zwar gibt es durchaus massive Tendenzen zu reichlich polemischen Abwertungen der heidnischen Lebens- und Wertewelt. Aber die Gegentendenzen waren stärker. Wiederum ist der Erste Petrusbrief aufschlußreich. Auf der einen Seite hält er ganz im Sinne der Bergpredigt – dafür, Gewalt nicht mit Gegengewalt zu beantworten, sondern die Aggressionen durch Gewaltverzicht und Feindesliebe aufzubauen (3,8–12; vgl. Röm 12,9–21). Auf der anderen Seite hält „Petrus" die Christen dazu an, so zu leben, daß die Heiden nicht nur in ihren Schmähungen widerlegt, sondern auch zum Lobpreis Gottes geführt werden können (2,12). Das Konzept heißt im Ersten Petrusbrief nicht, wie häufig gemutmaßt wird, Anpassung an die bestehenden Verhältnisse, sondern konsequentes Leben nach dem Evangelium: In der Erwartung, daß diese Praxis wenn sie sich nur vor Exaltiertheit und faulen Kompromissen hütet, auf Dauer auch auf die Heiden anziehend wirkt. Wider alles Erwarten und gegen massive Widerstände, nicht ohne zahlreiche Brüche ist dieses verwegene Konzept aufgegangen.

Die Notwendigkeit in einer synkretistischen Umwelt christliche Identität zu bewahren, zwingt zur Abgrenzung von der Umwelt. Das Judentum war dem Christentum dabei Vorbild. Wie die Juden mußten die Christen vor allem dem Ansinnen widerstehen, ihren Glauben mit der kultischen Götter- und Kaiserverehrung zu vereinbaren, die als staatsbürgerliche Pflicht galt. Die Kraft zum Widerstand aufzubringen, war oft genug schwer. Einen harten Kampf, der an die Substanz der Ekklesia gegangen ist, spiegelt die Johannes-Apokalypse vom Ende des 1. Jahrhunderts in der Regierungszeit Domitians; angesichts einer militanten Expansion des Kaiserkultes, der von lokalen Behörden Kleinasiens forciert wurde, im Bekenntnis standzuhalten und das Vertrauen auf Gottes endgültigen Sieg über alle gottesfeindlichen Mächte zu bewahren, war eine große Herausforderung, die wohl nur dank der Hilfe des prophetischen „Sehers" bestanden werden konnte.

Noch tiefer als die Gefahr der Apostasie war freilich die der *schleichenden Paganisierung des Evangeliums*. Im Zuge seiner Anverwandlung durch Heidenchristen wurde diese Gefahr virulent. Der Erste Korintherbrief bietet auch dafür ein Beispiel: Er setzt voraus, daß sich in der Gemeinde eine Weisheitstheologie herausgebildet hat, die Jesus Christus zu einem Archetyp vollendeter Gott-Menschlichkeit werden läßt und darin die tiefen religiösen Sehnsüchte spätantiker Menschen stillt, von der Last der Vergnüglichkeit befreit zu werden. Paulus sieht die Gefahren dieser mythisierenden Christologie. Sein Gegenmittel ist die Konzentration auf die Mitte des Evangeliums: Indem er es als „Wort vom Kreuz" (1,17f) verkündet, nimmt er die Geschichte Jesu auch in ihrem schmächlichen Ende ernst und zeigt, wie gerade hier, am Verbrechergalgen (Dtn 27,23; Gal 3,13) die alle Grenzen sprengende Macht der schöpferischen Liebe Gottes sichtbar wird.

So notwendig freilich Identitätsbildung durch Unterscheidung und Abgrenzung war, so wenig werden die (meisten) neutestamentlichen Autoren dazu verführt, sich vor der Geisteswelt des paganen Hellenismus abzuschotten. Das Neue Testament dokumentiert den geradezu atemberaubenden Prozeß einer im ganzen *gelungenen Inkulturation des Evangeliums Jesu von Nazaret in die Welt des Hellenismus*. Entscheidend war, daß dieser Prozeß nicht nur als Übersetzungsvorgang gesehen wurde, in dem es nur darauf angenommen wäre, die nun einmal feststehende Botschaft in eine neue Sprache zu übersetzen. Vielmehr heißt Inkulturation, neutestamentlich gesehen, auch, durch das Eingehen auf die Geisteswelt, die Sehnsüchte, Hoffnungen und Erwartungen der Adressaten neue Dimensionen des christologischen Heilsgeschehens wahrnehmen und artikulieren zu können. Auch darin konnte dem Urchristentum das zeitgenössische Judentum, zumal das Diaspora-Judentum, Vorbild sein (vgl. *J. Maier,* Zwischen den Testamenten, 1990) Die Christologie der Präexistenz und der Kenosis (vgl. Phil 2,6–11), die sakramentale Entfaltung der Soteriologie (vgl. 1 Kor 10,16f; Röm 6,1–11), die Leib-Christi-Ekklesiologie wären, durch hellenistisch-jüdische Theologie vorbereitet, nicht denkbar gewesen ohne die kritische Rezeption paganer Theologoumena. Die Maxime lautet: „Prüft alles, behaltet das Gute!" (1 Thess 5,21; vgl. Phil 1,9f).

Kleine Herde – Salz der Erde

„Fürchte dich nicht du kleine Herde; denn es hat dem Vater gefallen, euch das Königreich zu geben!" – dieses Jesus-Wort (Lk 12,32) dient heute gerne als Legitimation einer ekklesiologischen Ideologie, die eine Patent-Antwort auf die Säkula-

risierungs-, Individualisierungs- und Synkretismus-Tendenzen der Gegenwart zu geben scheint: Die Kirche ist berufen, gesundzuschrumpfen, sie kann auf die Abständigen die Unzuverlässigen, die Überforderten gerne verzichten; wenn sie sich zu scharfen Schnitten entschließt, wird ihr Profil nur um so klarer sein; dann gilt ihr die Verheißung des Herrn. Doch ist mit einer solchen Applikation der Sinn des Jesus-Logions in sein Gegenteil verkehrt. Tatsächlich greift Lk 12,32 die urchristliche Erfahrung auf, Minorität zu sein: die Erfahrung der Schwäche, des geringen Erfolgs, der Verängstigung und Verunsicherung. Doch liegt die Pointe des Wortes gerade darin, den Verdacht zu zerstreuen, weil die Jüngergemeinde klein und unscheinbar ist, wenig Anklang findet und keine große Ausstrahlungskraft besitzt, sei sie am Ende gar von Gott verlassen. Vielmehr gilt ihr die Zusage der Nähe Gottes auch dann, wenn sie nur eine „kleine Herde" ist.

Geht es Jesu Wort aber darum, kann es nicht zum Rückzug auf den kleinen Kreis der Vertrauten, es muß zum Aufbruch in die Welt führen. Wie dies trotz ungeheurer Schwierigkeiten kraft des Geistes in der Anfangszeit dennoch möglich geworden – das ist ja gerade das Thema des lukanischen Doppelwerks. Lukas plädiert für ein weltoffenes Christentum, das seine Identität nicht gegen seine Relevanz ausspielen läßt. Das setzt das stete Kümmern um die „Schwachen" im Glauben (vgl. 1 Kor 8–10; Röm 14 f) voraus. Die Alternative zum schiefen Verständnis von der „kleinen Herde" macht die Bergpredigt sichtbar. Die Jünger sollen „Salz der Erde" und „Licht der Welt" sein (Mt 5,13–16). Auch diese Bilder greifen die bedrückende Erfahrung Jesu und der Kirche auf, sich wenigstens für den Moment nur schwer verständlich machen zu können. Aber sie setzen auf die Anziehungskraft, die vom Evangelium selbst ausgeht, wenn es von den Hörern des Wortes angenommen wird: Die anderen werden ihre „guten Taten" sehen und deshalb „euren Vater in den Himmeln loben" (5,16).

Liest man die Bergpredigt, wie Matthäus es wohl gewollt hat, als Magna Charta der Kirche (vgl. *U. Luz,* Die Jesusgeschichte nach Matthäus, 1993), so werden die Identitätsmerkmale einer Jünger-Gemeinde sichtbar, die vielleicht nur klein ist, aber doch auf ihre Weise die Welt verändern wird. Es wäre eine Kirche, die aus der Verheißung lebt, daß Gott die Sehnsucht nach vollkommenem Frieden und endgültiger Gerechtigkeit nicht enttäuschen wird (5,3–12); eine Kirche, die sich Zeit nimmt und Räume schafft für einen Gottesdienst, der statt vieler Worte eine ebenso einfache wie tiefe Gebetssprache findet (6,1–14); und es wäre eine Kirche, die sich von Gottes universalem Heilshandeln leiten läßt und deshalb zur Überwindung von Haß und Gewalt fähig wird (5,21–48).

Thomas Söding

Die Allgegenwart von Gewalt

Neuere Veröffentlichungen untersuchen deren Ursachen

Gewalt – das Wort dominiert derzeit wie kein anderes die Schlagzeilen. Dabei entstammen die täglichen Bilder von Haß und Zerstörung den unterschiedlichsten Kontexten: den Kriegen im ehemaligen Jugoslawien oder dem Kaukasus, den Bürgerkriegen Afrikas, den Straßen amerikanischer Großstädte, aber auch deutscher Städte, in denen die Welle der Gewalt gegen Fremde, Obdachlose oder andere Randgruppen nicht abebben will. Im Folgenden werden einige jüngere Veröffentlichungen vorgestellt, die die Ursachen und Wurzeln dieser „allgegenwärtigen" Gewalt zu ergründen suchen.

Nicht die schon eifrig propagierte „neue Weltordnung" prägt das Bild des zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts. Es herrscht eine neue Weltunordnung, „die unter dem Signum des Bürgerkriegs steht", und dieser Bürgerkrieg ist total. In sprachlicher Brillianz und Präzision hat *Hans Magnus Enzensberger* in seinen im Sommer 1993 erschienenen Essay „Aussichten auf den Bürgerkrieg" (Verlag Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993) die Brennpunkte der Gewalt in allen Teilen der Welt analysiert. Die Provokation dieses Textes liegt in der Behauptung einer Analogie: der Analogie zwischen den sogenannten „Bürgerkriegen" im Gebiet der ehemaligen Sowjetunion, in Afrika, in Amerika und Europa und der Gewalt der Straße in den Metropolen dieser Welt ebenso wie in deutschen Städten, in Los Angeles wie in Solingen oder Mölln. Die Skinheads, die Asylantenheime anzünden, bilden für Enzensberger die „Vorhut des Bürgerkrieges", ihr Barbarentum ist der „molekulare Bürgerkrieg".

Der autistische Charakter der Täter

Wo aber liegt – und dies ist das auf den ersten Blick so Sperrige an Enzensbergers These – die Vergleichbarkeit, der gemeinsame Nenner der „Bürgerkriege", der Gewalt in Nordirland und Liberia, dem Kaukasus und den peruanischen Anden, in Los Angeles und Rostock, der Zerstörungswut von Berliner Autonomen und den Dschungelkriegern in Kambodscha? Für ihn ist es *das Fehlen jeder ideologischen Perspektive* und die totale Hoffnungslosigkeit, die selbstzerstörerische Wut: „Was hier wie dort auffällt, ist zum einen

der autistische Charakter der Täter, und zum anderen ihre Unfähigkeit, zwischen Zerstörung und Selbstzerstörung zu unterscheiden. In den Bürgerkriegen der Gegenwart ist jede Legitimation verdampft. Die Gewalt hat sich von der ideologischen Begründung vollkommen freigemacht" (20). Und dies ist zugleich das eigentlich Neue: Frühere Täter hätten gläubig, im Namen irgendwelcher Ideale getötet, seien in unverbrüchlicher Treue zu ihrer Weltanschauung gestorben.
Eine genauere politische Analyse muß sich an diesem provozierenden Vergleich stoßen, schon am Nebeneinander der einzelnen „Bürgerkriege" in Bosnien, im Gazastreifen oder in Kambodscha und erst recht an dem von „Skinheads und Tschetniks". *Vor* einer solchen Auseinandersetzung scheinen Enzensbergers „Aussichten auf den Bürgerkrieg" jedoch eine ganz eigene Plausibilität zu besitzen, indem sie das Erleben der sinnlosen Destruktivität einer Umbruch- und Wendezeit, einer Zeit des Verlustes und der Suche nach neuen Orientierungen zur Sprache bringen und so illusionslos verlorene Illusionen beschreiben: Die Rückkehr eines von allen Seiten bestialisch geführten Krieges nach Europa, das Versagen der Regelungsmechanismen der internationalen Gemeinschaft gegenüber den Vernichtungskämpfen im Sudan und Angola, der scheinbar ohne Grenzen und Tabus zu Tage tretenden Gewalt auf Schulhöfen und dem blankem Haß gegen Fremde, Alte, Schwache und Wehrlose in hochzivilisierten Gesellschaften, nicht zuletzt in deutschen Städten.

Die Gefahr der schlichten Antworten

Der ob der alltäglichen Flut der Bilder von Gewalt und Zerstörung ratlose und verstörte Zeitgenosse begibt sich vielleicht hilfesuchend zur nächsten Buchhandlung. Dort werden einige Neuerscheinungen der beiden letzten Jahre sein Unbehagen und Ohnmachtsgefühl schon in ihrem Titel widerspiegeln: Mit „Allgegenwart von Gewalt" ist ein Buch des Basler Professors für Klinische Psychologie *Udo Rauchfleisch* (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992) betitelt. „Zur Epidemie der Gewalt", bezieht, so verspricht der Untertitel, *Horst Eberhard Richter* in seinem Buch „Wer nicht leiden will muß hassen" Stellung (eine Sammlung von zu verschiedenen Anlässen entstandenen Beiträgen, Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg 1993). „Wege aus der Gewalt. Analyse von Beziehungen" hat die Psychoanalytikerin *Thea Bauriedl* ihr Buch genannt (Verlag Herder/Spektrum Nr. 4129, Freiburg 1992). „Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde" ist ein Buch des evangelischen Sozialethikers und künftigen Bischofs der Berlin-Brandenburgischen Kirche, *Wolfgang Huber*, überschrieben (ebenfalls eine Sammlung von zu verschiedenen Anlässen entstandenen Beiträge, Verlag Herder, Freiburg 1993).

Die Gefahr, daß die Zeiten des „Bürgerkrieges", eine „Epochenschwelle der ethischen Orientierung" (Huber, 150) zu allzu schlichten Antworten und einfachen Lösungen verführen könnten, bilden für den Theologen Huber wie für die Psychologen Bauriedl, Rauchfleisch und Richter gleichermaßen den Anstoß zu ihren Veröffentlichungen. Für letztere besteht diese Versuchung etwa in der Stigmatisierung und Ausgrenzung der jungen Gewalttäter oder den völlig unrealistischen Erwartungen an die Verschärfung von Strafen bei gleichzeitiger Aufgabe der vom Grundgedanken der Versöhnung bestimmten Reintegrationsbemühungen. Besonders aber wenden sie sich gegen eine *Fixierung auf die einzelne Gewalttat*, die das mitverursachende familiäre, gesellschaftliche „Klima", ein „frostiges Ellbogenklima", das von zunehmender Desintegration und Entsolidarisierung gezeichnet (Richter) ist, aus dem Blick verliert.

Für Huber, der sich unter anderem der *friedensethischen Debatte* um Formen militärischer Gewalt nach dem Kalten Krieg widmet und dabei für einen „Verantwortungspazifismus" plädiert, stellt sich eine ähnliche Versuchung für die *außenpolitische Kultur*: Bei vielen sei das Vertrauen darauf, daß militärische Gewalt politische Probleme lösen könne, in erstaunlichem Umfang angewachsen. Die Zweifel, ob solches Eingreifen etwa im ehemaligen Jugoslawien die Kette der Gewalt wirklich zerreißen oder nur verlängern würde, blieben dabei unbeantwortet. Von einer „Wiedergeburt des „Stärkekult-Denkens" spricht in diesem Zusammenhang Richter.

Die allgegenwärtige Diskussion über die Zunahme der Gewalttätigkeit, das Ausmaß der Verrohung und der Brutalisierung gerade unter Jugendlichen stellt aber noch eine weitere Herausforderung sehr viel grundsätzlicherer Art dar, zwei Beispiele aus dem Brennpunkt *Jugendgewalt* können dies zeigen: Nach dem Urteil in dem Kindermordprozeß von Preston – ein zehn- und ein elfjähriger Schüler hatten, ohne daß bis zum letzten Verhandlungstag irgendein Motiv erkennbar geworden wäre, einen zweijährigen Jungen zu Tode gequält – sprach der Richter von einer „beispiellos bösen und barbarischen Tat"; der britische Erziehungsminister kommentierte, das Böse sei heraufgekrochen und haben von den beiden Jungen Besitz „ergriffen". Kommentatoren hielten dagegen, das „Böse" sei hier ein völlig unbrauchbarer Begriff; sie sahen in den Jungen „Problemkinder", deren Tat als ein Symptom dafür, daß etwas faul sei in der britischen Gesellschaft.
Ein zweites Beispiel: In der Septemberausgabe des „Kursbuchs", das sich der deutschen Jugend der Neunziger widmete, erklärte *Peter Schneider* zur allgemeinen Rat- und Tatenlosigkeit der Gesellschaft gegenüber dem Aggressionspotential heranwachsender Männer: „Die Neigung zur Verleugnung hat wohl speziell in Deutschland damit zu tun, daß die Deutschen nach dem Exzeß „des Bösen" sich und die Welt vergessen machen wollten, daß es das Böse gibt und daß es jederzeit wieder unter dem dünnen Firnis der Zivilisation hervorbrechen kann."
Schneiders Attacke gegen den von gutwillig-naiven Integrationsbemühen genährten Erklärungsdrang, mit der die verstörte Nation besonders auf die jugendliche Gewalt gegen Ausländer reagiere und dabei fatalerweise ganz die Opfer

dieser „Barbarei" aus dem Blick zu verlieren scheine, mündet in dem harten Urteil: Bei der These, die menschliche Fähigkeit zur rohen Gewalt sei nachträglich, durch ungünstige gesellschaftliche Verhältnisse erworben und werde mit diesen Verhältnissen wieder verschwinden, handele es sich um reines Wunschdenken.

Berichte von „ethnischen Säuberungen", Vergewaltigungslagern, der Auslieferung von Menschen an Hunger und Kälte, Krankheit und Tod hätten, dies befürchtet Huber, *pessimistische Vorstellungen vom Menschen* wieder wachgerufen. Das Menschenbild einiger Verhaltensforscher erlebe eine Renaissance: Der Mensch als das Tier, das die natürlichen Hemmungen verloren habe und immer wieder auf Gewalt zurückgreife, wenn sich Probleme auftürmten. „Eine solche Einschätzung löst die Ambivalenz menschlichen Verhaltens, statt sie auszuhalten, einfach nach der negativen Seite hin auf."(11)
Dabei bedeutet das „homo homini lupus" eine besondere Provokation für das von Huber erhobene Postulat: Der um sich greifenden Gewalt könne nur entgegengetreten werden, wenn man sich die Verpflichtungskraft der allen Menschen gemeinsamen Würde (als auch in einer multireligiösen und multikulturellen Welt verbindlichen Minimalstandard menschlichen Verhaltens) neu bewußt mache. Mit gleicher Stoßrichtung fordert Richter: „Anstatt die Welle neuer Kriege resignativ als Beweis für die vermeintlich unzähmbare menschliche Gewaltbereitschaft zu interpretieren, sollte man sich doch an die Belege dafür halten, daß in uns durchaus beträchtliche Gegenkräfte zur Überwindung von Feindschaftsverhältnissen bereitliegen. Nur sollten wir endlich viel intensiver als bisher erforschen, unter welchen Bedingungen und wie diese konstruktiven Energien wirksam zur Geltung gebracht werden können." (43)

Der *Leser* selbst kommt bei dem psychologisch-analytischen Zugang von Richter, Bauriedl und Rauchfleisch zur „allgegenwärtigen, epidemischen" Gewalt gleich doppelt ins Spiel. Denn zum einen lenken die Autoren entschieden den Blick auf dessen eigene Anteile, dessen Beitrag zu einem allgemeinen „Klima" der Gewalt und der Zerstörung. Dies sei schon deshalb nötig, da die *eigene Täterrolle* um so weniger in den Blick komme, je „alltäglicher" die Gewalt ist (Rauchfleisch nennt als Beispiel die schon gar nicht mehr als solche wahrgenommene tägliche Gewalt im Straßenverkehr, Huber die unter pervertierten Leistungsvorstellungen „verletzte Menschenwürde" im Sport); in dieser Alltäglichkeit funktionierten die Abwehrmechanismen am effektivsten.
Richter wiederum beklagt in dem ihm eigenen „heiligen Zorn" und mit dem Hang, politische Aussagen bedenklich zu vereinfachen und zuzuspitzen, die Verdrängung und Abstumpfung, das fatale Defizit an moralischer Sensibilität und Empathie gegenüber einem der Hauptverbrechen der westlichen Zivilisationen, der unbeirrten Fortsetzung eines die Lebensgrundlagen zerstörenden industriellen Wachstums; Bauriedl diagnostiziert ein selbstzerstörerisches „Suchtverhalten", in dem mit immer neuen technizistischen Allmachtsphantasien auf eine längst ohnmächtig erlebte Umweltvernichtung reagiert werde.

Die Analogie zwischen der kleinen und der großen Welt

Besonders aber mahnen alle Autoren zur *Selbstbeobachtung*, um so die tieferen Ursachen, die Struktur von Gewalt, die Beweggründe der Gewalttäter zu verstehen. Denn auf diesem Weg erschließt sich auch der spezifische Beitrag, den Psychologie und Psychoanalyse für die Diskussion des Phänomens des allgegenwärtigen „Bürgerkriegs" leisten können: In der Konzentration auf die Ursachen von Gewalt, die im *Bewußtsein oder in den unbewußten Phantasien* und Projektionen der Beteiligten liegen.

Auch wenn von den Autoren keinesfalls ein Alleinerklärungsanspruch psychoanalytischer Muster behauptet wird, so betont beispielsweise Bauriedl doch deren zu wirtschaftlichen, politischen oder soziologischen Erklärungsversuchen wichtige *Komplementär-Funktion*: Gerade der Bürgerkrieg im ehemaligen Jugoslawien – und dies läßt sich ohne weiteres auf die meisten derzeitigen Bürgerkriegsregionen der Welt ausziehen – zeige: Wo unaufgearbeitete Gewalt aus der Geschichte zwischen Völkern oder Volksgruppen in Feindbildern „aufbewahrt" sei, die jederzeit als Grundlage für einen Kampf um Macht und Besitz bereitstünden, könnten auch gutgemeinte Verträge (auf Dauer) nicht eingehalten werden.
Damit ist zugleich die Möglichkeit des Vergleiches angesprochen, die Frage, ob es sinnvoll ist, sich mit „der" Gewalt in so unterschiedlichen Bereichen wie der Familie, der Gesellschaft oder politischen Zusammenhängen unter ein und derselben Perspektive auseinanderzusetzen. Durchaus ließen sich in ganz verschiedenen Beziehungen, so die Antwort Bauriedls, prinzipielle Probleme über deren spezifische Gesetzmäßigkeiten hinaus ausmachen. Gelingt es, und dies nachzuweisen ist die eigentliche Intention ihres Buches, Gewalt nicht zuerst als Verhalten einzelner, sondern als Beziehungsstörung, als „Botschaft" innerhalb von Beziehungen zu begreifen, werden die verschiedenen Konfliktfelder von Gewalt bzw. deren Ursachen vergleichbar.
„Was sich im Mikrokosmos des Schulhofes zwischen Gruppen von Kindern abspielt, ist bis ins Detail hin identisch mit dem, was wir im Makrokosmos eines Landes oder der Weltpolitik vorfinden", rechtfertigt Rauchfleisch sein Buch zur „Allgegenwart von Gewalt" (58). Immer wieder seien es die gleichen Gesetzmäßigkeiten, nach denen Menschen über andere Menschen Gewalt ausüben, die gleichen Mechanismen, wie destruktives Verhalten gelernt werde. Ebenso ließen sich immer wieder an der Wurzel der Gewalt die gleichen Ursachen finden, „vor allem vielfältige Verletzungen und Kränkungen, Ohnmachtsgefühle und Angst, die durch besonders rücksichtsloses, brutales Verhalten anderen – Schwächeren – gegenüber verdeckt und abgewehrt werden sollen"(ebd.).

Unter dieser Prämisse setzen sich die Autoren mit den intra- und interpsychischen Mechanismen und Strukturen auseinander, die für den Ausbruch und die Fortsetzung von Gewalt in den verschiedenen Lebensbereichen verantwortlich sind: der nahezu zwangsläufigen Entstehung von „Feindbildern" beim einzelnen wie in Kollektiven aus unreflektierter, als übermächtig und diffus empfundener Bedrohung, aus Unsicherheit oder Angst vor Destabilisierung und Identitätsverlust; den „Sündenbockmechanismen", in denen nicht die eigene Unsicherheit, sondern die Bösartigkeit anderer Menschen als Ursache der Bedrohtheitsgefühle ausgemacht werden; den verhängnisvollen Zyklen, in denen aus Opfern wieder Täter werden.

Die der Gewalt innewohnende Tendenz zur Wiederholung

Als weitere, Gewalt provozierende psychische Mechanismen nennen die Autoren: die Unterscheidung von „guten und bösen Menschen" zur Stabilisierung psychischer Identität, die immer weiter von denen fortgeschrieben werde, die selbst unter das Verdikt, böse zu *sein,* gefallen sind; die Zerstörung des Gefühls für Recht und Unrecht durch psychische wie körperliche Integritätsverletzung (dies zeigen Rauchfleisch und Bauriedl besonders in der Auseinandersetzung mit sexueller Gewalt gegen Kinder); die lebenslange Reproduktion jener Szenen der Gewalt, der ein Mensch als Kind ausgeliefert war; die prinzipiell in aller Gewalt liegende Tendenz zur Wiederholung; die die Kettenreaktion von Gewalt zusätzlich vorantreibenden Schuldgefühle und Bestrafungsängste (das „sowieso schon soviel auf dem Kerbholz haben") auf der einen Seite, Erfolgsphantasien (Sieg fordert neuen Kampf) auf der anderen Seite; die Zwangsläufigkeit mit der Gewaltbeziehungen eskalieren; und eben auch jene Abwehrstrategien und -mechanismen gegenüber der Wahrnehmung von Gewaltphänomenen, die den einzelnen schützen sollen vor „der Angst vor der emotionalen Erschütterung durch solche Extremformen von Brutalität, vor der eigenen Hilflosigkeit solchen Situationen gegenüber und schließlich – auf einer tiefsten Ebene – auch vor der Angst vor der eigenen Gewalttätigkeit"(Rauchfleisch, 181).
Der wissenschaftlich umstrittenen Frage, welche Auswirkung die *Gewaltdarstellung in Medien* auf konkretes Gewalthandeln habe – Kultivierung, Sublimation, Suggestion oder Habitualisierung – widmet sich eigens Rauchfleisch. Nach einer detaillierten Analyse der Muster und Typen von Gewalt in Film und Trivialliteratur warnt er, ohne sich ausschließlich einer der von ihm knapp skizzierten Erklärungsweisen anzuschließen, vor einer Banalisierung und mahnt zur ernsthafteren Auseinandersetzung (136ff).

Besondere Aufmerksamkeit richten alle vier Autoren auf den in Deutschland wohl brisantesten Brennpunkt täglicher Gewalt, auf die Gewalt gegen Fremde und Ausländer. Auch hier sind eben jene Mechanismen wieder zu entdecken: Richter beklagt die schon altbekannten deutschen Verdrängungsmechanismen von Schuld, die Unfähigkeit zu trauern und sich zu schämen, nach 1945 ebenso nicht wie nach Solingen und Mölln. Bauriedl zeichnet eine in ihrem Selbstwertgefühl unsichere deutsche Nation im unheilvollen Schwanken zwischen Minderwertigkeit und Überheblichkeit. Auch bei der fremdenfeindlichen Gewalt dienten Feindbilder und der Schrei nach Sündenböcken, um zu dringend benötigter Orientierung zu gelangen, vor allem aber auch um grassierende ökonomische Ängste zu bewältigen.
Indem man Aggressivität wie in den geleisteten Analysen als Reaktion auf eine bestimmte Situation, auf ein „Klima" verstehe, in der sich ein Mensch unsicher, ängstlich und orientierungslos fühle, so Bauriedl, habe man sich von einem *biologistischen* Konzept verabschiedet, in dem der Aggressionstrieb des Menschen befriedigt, gezähmt oder auch sublimiert hätte werden müssen. Das heißt für die Autoren gerade nicht, daß das menschliche Gewaltpotential vernachlässigbar sei. Keineswegs jedoch dürfe, betont dazu Rauchfleisch, das menschliche Aggressionspotential nur negativ bestimmt werden. Entscheidend sei die Frage, unter welchen Bedingungen dieses Potential – dabei definiert er Gewalt als Teilmenge von Aggression – destruktiv werde. Und in einem eigenen Kapitel zur Gewalt in politischer Verfolgung und Diskriminierung resümiert Rauchfleisch: Obwohl der einzelne dies nur ungern wahrhaben wolle, jeder sei unter bestimmten Bedingungen fähig, anderen Menschen schwerstes Leid zuzufügen. Die Konsequenz aus dieser Einsicht: „Wenn wir überhaupt eine Chance haben wollen, das Humane in uns und unserer Welt zu retten, müssen wir mit einem permanenten Gewaltpotential rechnen."(234)

Wege aus der Gewalt finden

Wo aber verlaufen nun die „Wege aus der Gewalt", die – in den Worten Hubers – die Ambivalenz menschlichen Verhaltens aushalten, ohne sie ausschließlich nach der pessimistischen oder der nur optimistischen Seite hin aufzulösen? Unisono wenden sich die Autoren zunächst vehement gegen die Fixierung auf die Frage der Machbarkeit gleich in welchem gesellschaftlichen oder politischen Bereich auch immer, gegen die Konzentration auf Symptome nach dem Motto: Was macht man mit Gewalttätern?

Wege aus der Gewalt sehen die Autoren dort offen, wo die benannten Mechanismen – gleich in welcher Dimension von Beziehung – *unterbrochen* werden: Dort, wo ein „aufgeklärtes Verständnis von Gewalt" ermöglicht, gegen die menschlich nur zu verständlichen Abwehrmechanismen die Sensibilität, Trauer und „Scham" zu setzen, die „allgegenwärtige" Gewalt überhaupt erst wahrnehmbar macht. Nur so könne der „Leidensdruck" entstehen, der der notwendige Impuls zur Veränderung der Beziehugverhältnisse ist. Individuelle wie kollektive „Feindbilder", im Sinne von „Feindbildbeziehungen" (Bauriedl) ließen sich nur abbauen, wenn die da-

hinterliegenden Ängste und instabilen Identitäten, die verdrängten Schuldgefühle und Konflikte offensiv angegangen würden, wenn vor allem die Sprachlosigkeit, die für diese „Feindbildbeziehungen" charakteristisch sei, durchbrochen werde.

Rauchfleich und Bauriedl nehmen mögliche Kritik schon vorweg: Solche Perspektiven müßten als utopisch erscheinen, seien jedoch trotzdem wichtig. Vermiedene, nicht ausgetragene Konflikte führten zum „Krieg". „Wenn diese innere Logik der Entstehung von Gewaltbeziehungen allgemein bekannt und vielleicht auch beachtet werden würde, wären wir glücklicher und sicherer in allen unseren Beziehungen" (Bauriedl, 144).
Seine Reflexion über „Macht und Gewalt" als Kategorien politischer Kultur schließt dagegen Huber mit der Erkenntnis: Dem Dilemma der Gewalt sei nicht zu entgehen. Einerseits lasse sich Gewalt im äußersten Fall nur durch Gegengewalt beenden; andererseits bildeten Gewalt und Gegengewalt eben einen Teufelskreis sich verstärkender Verstrickung. Anstatt jedoch in eine ethische Position zu verfallen, die nur eine dieser beiden Einsichten absolut setze, könne lediglich versucht werden, Gewalt durch Erziehung zu gewaltfreiem Handeln und durch die Herrschaft des Rechtes zu bändigen. Diese *Minimierung von Gewalt*, die sich heute keinesfalls auf die Beziehung von Personen beschränken dürfe, sondern die Gewalt gegen die Natur immer schon einzubeziehen habe, sei eine der vorrangigen Aufgaben der Gegenwart.

Die Perspektive, unter der sich die hier behandelten Autoren, vor allem Richter, Bauriedl und Rauchfleisch, mit dem Phänomen der Gewalt in den verschiedensten Lebensbereichen auseinandersetzen, läßt zwangsläufig viele Fragen unberührt oder offen. Der Verweis auf gestörte Beziehungen und die Hoffnung auf überwundene Sprachlosigkeit scheint gerade angesichts der Geschehnisse in Jugoslawien oder der auch ein Jahr nach Mölln erschreckend hohen Zahl der Gewalttaten gegen Fremde in Deutschland eher dazu angetan, ein Gefühl der Ohnmacht zu verstärken. Was nützt das Verstehen der Ursachen den Opfern der so vielfältigen Gewalt? Aber gerade gegenüber den aus dem Gefühl der Ohnmacht gesuchten „schnellen Lösungen" bilden die Überlegungen der besprochenen Bücher ein kritisches Fragepotential: mit dem Verweis auf die Tatsache, daß Gewalt prinzipiell die Tendenz innewohne, sich weiter fortzusetzen, daß mit Gewalt die Kettenreaktion von Gewalt nicht unterbrochen werden kann. Die stete Wiederholung der keineswegs neuen Erkenntnis, diesem Dilemma sei letztlich nicht zu entgehen, schafft vielleicht erst den Freiraum für das Bedenken der kleinen, aber dann auch wirkungsvollen Schritte in allen Brennpunkten der Gewalt. *Alexander Foitzik*

Kein Monopol, aber tonangebend

Katholische Aktion und katholisches Verbandswesen in Österreich

Anders als in der Bundesrepublik organisierte sich in Österreich nach dem Zweiten Weltkrieg der Verbandskatholizismus nach dem Modell der Katholischen Aktion. Allerdings war dieses Organisationsmodell nie konkurrenzlos, strukturelle Krisen blieben der Katholischen Aktion nicht erspart. Mit dem folgenden Beitrag über das katholische Verbandswesen in Österreich setzen wir unsere Serie über den Verbandskatholizismus im Umbruch fort, die mit einem Beitrag über die Schweiz (vgl. HK, Juli 1993, 355ff.) begann. Beiträge über die katholischen Verbände in Deutschland werden folgen.

Das katholische Vereins- und Organisationsleben in Österreich unterscheidet sich auffallend von jenem in Deutschland und in der Schweiz. Dieser Unterschied geht auch heute noch auf die nationalsozialistische Ära zwischen 1938 und 1945 zurück, in der alle katholischen Vereine und Organisationen in der sogenannten „Ostmark" aufgelöst und verboten waren. Die Kirche sah sich über Nacht ihrer organisatorischen Hilfsmittel beraubt und auf ihre ureigenen Strukturen, vor allem auf die Pfarren, zurückgeworfen.
Nach Kriegsende wurde das durch die Erfahrungen in der NS-Zeit zum Teil romantisch verklärte *Pfarrprinzip* in Österreich zum nachhaltigsten Widerpart des traditionellen katholischen Vereinswesens. Plastisch schildert *Markus Lehner* in seinem 1992 im Tiroler Kulturverlag Thaur herausgekommenen interessanten Buch „Vom Bollwerk zur Brücke" diesen Gegensatz so: „Die Pfarrfamilie als Darstellung des organischen Wesens der Kirche wird nach 1945 von innen heraus immer mehr Bedürfnis. Daher kommt es in dieser Zeit zur Wende vom isolierten, individualistischen Christsein und vom Vereinspartikularismus zum bewußten Stehen in der plebs sancta."
Diese Geisteshaltung, die vermutlich auch bis auf den in Österreich tief verwurzelten Josephinismus mit seiner starken Betonung des Pfarrprinzips zurückgehen dürfte, hat in

den Nachkriegsjahren dazu geführt, daß eine ganze Reihe traditionsreicher katholischer Organisationen nicht mehr wiedergegründet worden ist. In einem Schreiben des Grazer Bischofs *Pawlikowski* im April 1946 an den steirischen Diözesanklerus wird diese Mentalität deutlich ausgedrückt: „Während der nationalsozialistischen Herrschaft konnten diese Vereine nicht weiter leben. Das katholische Leben ist jedoch während dieser Zeit nicht gestorben. Es hat sich gezeigt, daß die Katholiken auch ohne die Krücken der Vereinstätigkeit an ihrer Religion und an ihrer Kirche festhalten. Daher haben sich die österreichischen Bischöfe entschlossen, von der Organisation katholischer Vereine im allgemeinen abzusehen."

Die katholische Aktion stieß in das Vakuum

Aufgrund der Erfahrungen während der NS-Zeit neigten die Bischöfe, aber auch viele Pfarrer und Laien dazu, an Stelle der vielfältigen katholischen Organisationen der Vorkriegszeit die pfarrliche Arbeit mit den Kindern, der Jugend, den Frauen und den Männern auf- und auszubauen. Bald stellte sich allerdings heraus, daß diese Arbeit ohne organisatorisches Skelett nicht möglich war. In dieses Vakuum stieß in den Jahren zwischen 1947 und 1950 die *Katholische Aktion* vor, die vor 1938 bloß ein Dachverband aller katholischen Organisationen gewesen war.
Unter dem Einfluß von Ideen und Modellen aus dem französisch-belgischen Raum nützte die Katholische Aktion in den folgenden Jahren die Gelegenheit, zum vorrangigen organisatorischen Träger der pfarrlichen und diözesanen Laienarbeit zu werden. Dabei errang sie in weiten Teilen des Landes vorübergehend das faktische Monopol katholischer Vereins- und Organisationstätigkeit.
Eine solche starke, einheitliche Katholische Aktion, die damals häufig mit dem Begriff des „verlängerten Armes der Hierarchie" und mit der Notwendigkeit einer „acies ordinata", der „geordneten Schlachtreihe" operierte, kam in den frühen fünfziger Jahren gewiß dem Zeitgeist entgegen, der sich durch den beginnenden Kalten Krieg aufs Tiefste beunruhigt und bedroht fühlte. In Österreich kam noch das Erlebnis der Besetzung der östlichen Bundesländer durch die sowjetische Besatzungsmacht hinzu, die als akute Gefahr empfunden wurde. Die Nachbarschaft zu jenen Ländern, die in diesen Jahren Zug um Zug zu kommunistischen „Volksdemokratien" umgewandelt wurden, erhöhte dieses Wissen um die gefährliche Situation noch zusätzlich.

Diese ungemütliche, exponierte geopolitische Lage Österreichs führte zu einem entschiedenen *Antikommunismus* der Katholischen Aktion in jener Zeit. *Ferdinand Klostermann,* damals Diözesanjugendseelsorger in Linz, später ein sehr progressiver Theologe, schrieb in jenen Jahren: „Dem massierten, einheitlich gelenkten Angriff der modernen atheistischen Gegenkirche soll ein ebenso massiertes, einheitlich geordnetes Christenvolk entgegengestellt werden."

Während in der Schweiz zum gleichen Zeitpunkt das vielfältige, traditionelle katholische Organisationsleben weiter ausgebaut wurde, und in Westdeutschland fast alle alten katholischen Verbände wiedererstanden, ergab sich somit in der unmittelbaren Nachkriegszeit in Österreich ein *Einschnitt* in das Gefüge der katholischen Organisationen, der bis heute tiefgreifende Folgen hat.

In diesen Nachkriegsjahren, in denen die Katholische Aktion alles unternahm, um ihren Monopolcharakter aufrecht zu erhalten, bestand in den Reihen der KA wohl wenig Zweifel darüber, daß trotz aller Bedenken die Österreichische Volkspartei (ÖVP) die politische Heimat der Katholiken sein sollte. Andererseits führte jedoch im zunehmenden Maß die Sorge vor einem etwaigen Wiederaufleben des Bürgerkriegsdenkens der Ersten Republik zu intensiven, selbstkritischen Überlegungen, ob nicht die Kirche in Österreich und damit gerade die Katholische Aktion eine intensivere Verpflichtung zur Überparteilichkeit haben sollte. Eine besondere Markierung in diesem Umdenkprozeß war das sogenannte „Mariazeller Manifest" des Jahres 1952, das unter wesentlicher Mitarbeit von Amtsträgern der Katholischen Aktion in Vorbereitung des ersten gesamtösterreichischen Katholikentages nach dem Krieg in Wien erarbeitet wurde. In diesem Manifest wurde markant ausgesprochen, daß es kein Zurück zum Proktektorat einer christlichen Partei über die Kirche mehr geben dürfe. Die Kirche habe sich vielmehr mit weit ausgebreiteten Armen als Einladung an alle Menschen guten Willens anzubieten.
Die Katholische Aktion machte sich diese Programmatik in den folgenden Jahren mehr und mehr zu eigen, und gewann auf diese Weise ein *neues, eigenständiges Profil.* Schon früh verpflichtete die KA ihre leitenden Mitarbeiter, in keiner der politischen Parteien eine führende Funktion auszuüben. Durch diese parteipolitische Enthaltsamkeit geriet die Katholische Aktion in einen immer stärkeren Gegensatz zu jenen Katholiken, die aus der alten Tradition früherer katholischer Organisationen gekommen waren, und die quasi selbstverständlich eine ganz enge Verbundenheit mit der christlich-sozialen Partei der Vorkriegszeit hatten. Auf diese Weise entwickelten sich nicht nur bei den Mitgliedern ehemaliger katholischer Organisationen, sondern auch bei Katholiken, die ihren Platz in der politischen Arbeit der ÖVP sahen, zunehmende Antipathien gegen die Katholische Aktion, die mehr und mehr auf einen Kurs tatsächlicher Parteiunabhängigkeit einschwenkte.

Gegensatz zwischen zwei Organisationsmodellen

Im Herbst 1954 zog der ÖVP-Politiker *Franz Karasek,* CV-Mitglied und Sekretär von Bundeskanzler *Julius Raab,* die Konsequenzen aus diesem Gegensatz: Er sammelte mit der Zusammenfassung diverser katholischer Organisationen zu einer „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Verbände" (AKV) den traditionellen Verbandskatholizismus um sich. Damit

wurde die Rivalität zwischen der Katholischen Aktion, die einen neuen, pastoral bestimmten Weg der Kirche in Österreich befürwortete, und einer katholischen Massenorganisation mit politischem Charakter nach Art des einstigen christlichsozial orientierten „Volksbundes" der Vorkriegszeit offenkundig.
In der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Verbände" vereinten sich nicht nur die Farbstudenten im CV und MKV, die bei ihrer Wiedergründung nach Kriegsende in einzelnen Diözesen mit beträchtlichen Schwierigkeiten durch die Bischöfe zu kämpfen hatten, sondern auch das Kolpingwerk, der Reichsbund, der Hauptverband katholischer Elternvereine, die katholische Lehrerschaft Österreichs, die Turn- und Sportunion, die katholischen Pfadfinder, etc.

Mehr als 25 Jahre lang beherrschte der Gegensatz zwischen diesen beiden Organisationsmodellen das innerkatholische Leben in Österreich. Zu besonders erbitterten Auseinandersetzungen kam es vor allem auf Hochschulboden, wo die „Katholische Hochschuljugend" der KA als Neugründung nach dem Krieg von den traditionellen CV-Verbindungen als bedrohliche Konkurrenz empfunden wurde. Die jeweilige Position zur ÖVP war dabei so etwas wie eine Gretchenfrage.
Es wäre aber eine unzulässige Vereinfachung, wollte man übersehen, daß auch die Katholische Aktion in ihrer Haltung zum politischen Katholizismus recht gegensätzliche Strömungen vereinte. Während die KA einerseits jede unmittelbare Parteipolitik entschieden ablehnte, verschmähte sie es nicht, viele Jahre hindurch sogenannte *Kontaktkomitees zur ÖVP* zu unterhalten, die bis tief hinein in die sechziger Jahre Wünsche der KA nach Abgeordnetenmandaten artikulierten.

Die Wiedergründung und die allmähliche Etablierung zahlreicher anderer katholischer Organisationen führte im Lauf der Zeit zu einem allmählichen *Abbau des Monopols,* das die Katholische Aktion in der Nachkriegszeit in vielen Teilen Österreichs innehatte. Das Zweite Vatikanische Konzil und die Gründung der *pastoralen Räte* auf allen Ebenen verstärkten diese Entwicklung noch zusätzlich. Die Katholische Aktion geriet in eine strukturelle Krise und verlor ihre Stärke vor allem an der Basis, so daß die KA in den siebziger Jahren schon als ein „Sammelbecken von Generälen ohne Armee" verspottet wurde.
Währenddessen waren zu den alten, traditionellen katholischen Organisationen zahlreiche neue katholische Verbände gekommen, so z. B. der Rosenkranz-Sühnekreuzzug, die Action 365, die Cursillo-Bewegung, die Legio Mariae, die Bewegung der Fokolare, die Neokatechumenen, die Familiengruppen Equipes Notre Dame etc. Viele dieser neugegründeten Gruppen versuchten in verdienstvoller Weise ein Apostolat mit neuen Methoden, auf neuen Wegen. Die tonangebende Vormacht der Katholischen Aktion konnte aber selbst in den ärgsten Krisenjahren der KA nicht gebrochen werden. Denn die Katholische Aktion mit ihren Gliederungen versuchte sich indessen als Hüterin der Reformbemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu profilieren. In dem Ausmaß, in dem sich seit den siebziger Jahren ein neuer Konservativismus innerhalb der Kirche ausbreitete, konnte die Katholische Aktion als Hort der konziliaren Erneuerung neues Profil und neues Terrain gewinnen. Trotz wiederholter Vorwürfe anderer katholischer Organisationen und auch vieler Pfarrer gegen die katholische Aktion – diese sei ein „bürokratischer Wasserkopf" geworden, hieß es da und dort – konnte sie in Österreich in den späten achtziger und frühen neunziger Jahren ihre Position schrittweise wieder festigen. Wesentlich dazu beigetragen hat u. a. ihr eindeutiger Widerstand gegen restaurative Tendenzen im Zusammenhang mit diversen umstrittenen Bischofsernennungen in Österreich.

Allerdings wurde durch diese Differenzen manches Grundprinzip der Katholischen Aktion erschüttert. Denn die KA war nach dem Krieg unter der „Oberleitung" der Bischöfe angetreten. Jetzt plötzlich stand sie in einzelnen Diözesen in einer mehr oder minder deutlichen Opposition zum jeweiligen Diözesanbischof. Daraus ergaben und ergeben sich eine ganze Reihe heikelster Probleme, nicht zuletzt auch durch die mancherorts allzugroße finanzielle Abhängigkeit der KA von den Bischöfen.

Die Großen bleiben tonangebend

Niemand kann wissen, was sich aus dieser Veränderung tragender Prinzipien in der Katholischen Aktion noch ergeben wird. Tatsache ist aber, daß in der jetzigen, außerordentlich schwierigen Situation der katholischen Kirche in Österreich die Katholische Aktion ihre Funktion als Sprecherin vieler Katholiken und vor allem der Laien im ganzen Land mit überraschendem Selbstbewußtsein, mit Zivilcourage und mit großem öffentlichen Echo ausübt. Die gesellschaftspolitischen Initiativen der Katholischen Aktion angesichts der hitzigen Auseinandersetzungen über Ausländer und Flüchtlinge im Jahr 1993 haben dabei eine ganz besondere Resonanz gefunden.
Schon ein kurzer Zahlenvergleich belegt, daß die Katholische Aktion nach wie vor auch quantitativ zu den tragenden Säulen des österreichischen Verbandskatholizismus zählt. An der Spitze steht dabei die *Katholische Frauenbewegung,* die 200 000 Mitglieder und Sympathisanten angibt und durch die Aktualisierung der Frauenfrage ohne Zweifel stark an Bedeutung gewonnen hat. Der Arbeitsgemeinschaft der *Katholischen Jugend,* die bei ihrer letzten Erhebung vor zwei Jahren etwa 70 000 Sympathisantinnen, bzw. Mitglieder angab, reicht an die Glanzzeiten unmittelbar nach dem Krieg gewiß nicht mehr heran. Offenkundig hat aber die Katholische Jugend die argen Zerfallserscheinungen im Gefolge der Jugendrevolution des Jahres 1968 wenigstens einigermaßen stoppen können. Am schwersten tut sich zweifellos die *Katholische Männerbewegung,* der zur Zeit jeder Rückenwind gesellschaftlicher Mode fehlt.

Ein Vergleich mit anderen katholischen Organisationen ergibt, daß Cursillo etwa 50000, Fokolare etwa 24000, die Legio Mariae rund 30000 Anhänger bzw. Mitglieder aufweisen. Von qualitativer Bedeutung ist der Einfluß des „Opus Dei", das vor allem im intellektuellen Bereich zu wirken bemüht ist. Seine Bedeutung scheint aber trotz der Besetzung des Bistums Feldkirch mit einem führenden Opus-Dei-Mitglied zur Zeit eher begrenzt zu sein. Vereinigungen wie „Communione e liberazione" blieben bisher in Österreich überhaupt ohne sonderliche Wirkung.

Dieser Überblick läßt erkennen, daß sich im katholischen Organisationsleben in Österreich ein ähnliches Bild abzeichnet wie im *parteipolitischen Spektrum:* Hier wie da bleiben die Großen trotz aller Abbröckelungsphänomene tonangebend, und die Kleineren müssen relativ viel Energie aufwenden, um die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.

Fritz Csoklich

Kontinuität mit wechselnden Akzenten

Der Heilige Stuhl und die europäische Einigung

Durch das Inkrafttreten des Vertrags von Maastricht wurde die Europäische Gemeinschaft zur Europäischen Union. Allerdings ist im Blick auf die Umsetzung dieser neuen Stufe der europäischen Integration noch vieles offen. Der Heilige Stuhl hat von Anfang an die Entwicklung hin zur Einigung Europas mit Interesse und Sympathie begleitet, wobei die Akzente in den Pontifikaten Pius XII., Pauls VI. und Johannes Pauls II. teilweise wechselten. Der folgende Beitrag gibt einen zusammenfassenden Überblick zum vatikanischen Europaengagement.

Das Interesse des Heiligen Stuhles an einer europäischen Einigung läßt sich bis zur Jahrhundertwende zurückverfolgen und konkret am Endes des Ersten Weltkrieges festmachen. Damals rief Benedikt XV. in Mißbilligung der in Paris geschaffenen Friedensordnung die europäischen Völker in seiner Enzyklika „Pacem, Dei munus pulcherrimum" vom 23. Mai 1920 dazu auf, sich trotz aller Rivalitäten und Beleidigungen in jener christlichen Liebe zu vereinigen, für die es keine Ausländer gebe. Pius XII. sprach sich dann zu Ende des Zweiten Weltkrieges nachdrücklich für die Schaffung eines friedlich geeinten Europas aus. Wenn das Verhältnis der katholischen Kirche zum europäischen Integrationsprozeß nach 1945 von Beginn an grundlegend positiv, befürwortend und konstruktiv war, so ist das wesentlich auf ermutigende Stellungnahmen Pius' XII. zurückzuführen.

Pius XII. als entscheidender Initiator

Sämtliche nachfolgende Stellungnahmen zu Europa von Päpsten, Bischöfen sowie katholischen Laien finden vor allem in Äußerungen Pius' XII. ihren Ursprung, weshalb man ihn als Initiator des katholischen Beitrages zur Einigung Europas bezeichnen kann. Seine Aussagen zu Europa spiegeln teilweise die Diskussion um europäische Einigungsbemühungen wieder. Die frühzeitige Aufnahme europapolitischer Überlegungen in päpstlichen Stellungnahmen zeigt das grundsätzliche Interesse des Heiligen Stuhles an einem geeinten Europa. Botschaften, Ansprachen, Predigten und Briefe Pius XII. aus den Jahren 1940 bis 1948 waren überwiegend auf den Zweiten Weltkrieg bzw. die Nachkriegssituation Europas bezogen. In diesen Texten wird allgemein auf den Gedanken der Liebe und Brüderlichkeit zwischen den europäischen Staaten verwiesen.

In der Ansprache Pius' XII. an das Kardinalskollegium vom 2. Juni 1948 fanden sich dann befürwortende Hinweise auf den europäischen Einigungsgedanken im Zusammenhang mit dem in Den Haag abgehaltenen Europakongreß. Den Beitrag der Kirche zum europäischen Integrationsprozeß sah Pius XII. darin, daß die Kirche als weltweite, die Völker verbindende Institution und das Papsttum als integrative und geistlich-moralische Autorität zur Einigung Europas aufruft und mahnt, um so die Europäer zu dieser Aufgabe zu motivieren. Berechtigung und Notwendigkeit einer europäischen Integration leitete der Papst aus dem gemeinsamen geschichtlichen Erbe der europäischen Staaten und den die europäischen Nationen verbindenden christlichen Werten ab.

Pius XII. nahm nicht nur eine unterstützende Haltung gegenüber dem europäischen Einigungsprozeß ein. Vielmehr skizzierte er zu einem Zeitpunkt, in dem sich die Idee einer europäischen Einigung politisch noch zu realisieren begann, ziemlich konkret die mögliche Form einer Politischen Union. Dabei war der Papst bemüht, mit seinen Äußerungen

den geistlichen Bereich der Kirche nicht zu verlassen, um diese nicht in „zeitliche" Fragen zu verstricken. Vor dem Hintergrund der erwähnten Rede Pius XII. zeigt sich allerdings, daß es für die Kirche seit Anfang der fünfziger Jahre beim Ausbau ihrer diplomatischen Beziehungen zunehmend schwieriger wurde, sich nicht in „rein zeitliche Interessen" bei der Einigung Europas zu verstricken.
In seiner Ansprache vor dem Kongreß der Europäischen Union der Föderalisten steckte Pius XII. nicht nur die Position der späteren päpstlichen Stellungnahmen zum europäischen Integrationsprozeß ab, sondern befürwortete einen bis heute nicht realisierten Rahmen für eine Politische Union Europas. Mit seinen Hinweisen auf die Ausgestaltung und Organisation der europäischen Union ging der Papst ziemlich ausführlich auf Voraussetzungen für eine Einigung Europas ein. Als Bedingungen für die Einigung Europas nannte er eine Lösung des Problemes der Arbeitslosigkeit, die Vereinheitlichung des Privatrechts, die Verbesserung des Transportwesens in Europa sowie eine Stärkung der – katholischen – Privatschulen. Insgesamt zeichneten sich Reden und Ansprachen Pius' XII. dadurch aus, daß sie den ersten Schritten zur Gründung einer Europäischen Gemeinschaft wohlwollend und unterstützend gegenüberstanden, ohne konkrete Vorschläge für Einzelprobleme der europäischen Integration zu machen.

Institutionell wurde in der Ära Pius' XII. wenig umgesetzt. In Straßburg wurde eine vatikanische Vertretung eingerichtet, die die Aktivitäten des Europarates verfolgte. Der Heilige Stuhl ist bis heute Mitglied im Kulturrat des Europarates. Allerdings kann der Europarat keine Gesetze erlassen, sondern nur Empfehlungen aussprechen. Diese waren oftmals dann aber Grundlage von Brüsseler Gesetzesinitiativen, z. B. für das spätere ERASMUS-Bildungsprogramm. Zusätzlich bestand in den fünfziger Jahren ein Katholisches Informationsbüro in Straßburg, das unter der Schirmherrschaft des Straßburger Bischofs stand. Festzuhalten ist, daß seinerzeit die europäische Integration selbst noch in den Anfängen steckte: die Gründung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl (EGKS) erfolgte 1952, die Schaffung der EWG 1958.

Symptomatisch für die fünfziger Jahre war, daß Europapolitik weithin von Christen gestaltete Politik war, also päpstliche Politik unmittelbar an einer gemeinsamen europäischen Identität mitwirken konnte. Christliche Lebensorientierungen und Wertvorstellungen waren im Unterschied zu heute noch weit verbreitet und akzeptiert. Daß die inhaltlichen Aussagen des Heiligen Stuhles und sein institutionelles Wirken auf Europa-Ebene dennoch relativ spärlich ausfielen, lag daran, daß es für die Kirche wenig Bezugspunkte zur europäischen Wirtschaftspolitik gab, die damals alleiniger Bestandteil des europäischen Integrationsprozesses war.
In Äußerungen Pauls VI. findet man wie bei Pius XII. eine positive Haltung gegenüber dem EG-Europa. Analog zu Pius XII. sah Paul VI. die Notwendigkeit und die Berechtigung des europäischen Einigungsprozesses im gemeinsamen geschichtlichen Erbe der europäischen Völker und in den sie verbindenden kulturellen, moralischen und religiösen Werten.
Paul VI. hob die Notwendigkeit einer internationalen und menschenwürdigen Agrarpolitik hervor, die auch für Europa unter dem Gesichtspunkt der internationalen Solidarität gelte. Da die Friedensfrage für die westeuropäische Einigung in den sechziger und siebziger Jahren kein unmittelbares Problem mehr darstellte, gewann bei Paul VI. die Frage nach den *Grundlagen eines geeinten Europa* an Bedeutung.
Als Basis für die europäische Einigung sah er die Pflicht jeden Bürgers, am Prozeß der europäischen Integration mitzuwirken und ihn nach Kräften zu unterstützen. Dabei sollten die Bürger Europas nicht nur die Vorteile sehen, die ihnen untereinander aus der Integration erwachsen, sondern auch die Pflichten gegenüber den osteuropäischen und außereuropäischen Staaten. Bei der Erfüllung dieser Pflichten kam für Paul VI. dem katholischen Glauben eine „tragende Kraft von unvergleichbarem Wert" zu, um den Einigungsprozeß durch kulturelle Gemeinsamkeiten zu unterstützen und mit spiritueller Lebendigkeit zu erfüllen.

Paul VI. stand im Unterschied zu seinen Vorgängern bereits ein umfangreicher politischer Euro-Apparat in Brüssel, Straßburg und Luxemburg gegenüber. Als Absolvent der Päpstlichen Diplomatenakademie in Rom und langjähriger Diplomat war ihm die Europapolitik bestens vertraut. Er ließ eine Nuntiatur für die Europäische Gemeinschaft einrichten, die in Brüssel angesiedelt wurde. Im Hintergrund stand die Hoffnung, die kirchliche Situation im EG-Europa durch ein *Konkordat* abzusichern; für diese Überlegung dürfte Montinis Mitwirken am deutschen Reichskonkordat maßgeblich gewesen sein. Doch ist es bis heute nicht zu einem solchen EG-Konkordat gekommen – Wertewandel und Säkularisierung lassen einen möglichen Verhandlungsspielraum immer geringer werden.

Katholische Kirche und europäische Institutionen

In der Ära Pauls VI. kam es im institutionellen Bereich zu zahlreichen Anstrengungen. Neben der EG-Nuntiatur entwickelten sich die Aktivitäten des Rates der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und der Bischofskonferenzen der EG-Mitgliedsländer (COMECE) mit Sitz in Brüssel. Von den Jesuiten wurde ein „Office Catholique" eingerichtet, verschiedene katholische Verbände, z. B. der Caritasverband, eröffneten Büros in der belgischen Hauptstadt. Daß dies in der Öffentlichkeit wenig auffiel, lag daran, daß schon in den siebziger Jahren über 1200 Lobbyisten in Brüssel tätig waren. Zudem waren die Protestanten außer durch ein Ökumenisches Zentrum praktisch nicht in Brüssel präsent. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen bemühte sich kaum um europäische Themen. Somit waren katholische Einrichtungen auf Europa-Ebene ziemlich auf sich allein gestellt.
Als sittliche Grundlagen für eine Einigung Europas nannte

Paul VI. die Pflicht zur Förderung des Friedens und der gegenseitigen Liebe und Gerechtigkeit in Europa. Der Papst stellte diese Werte in Zusammenhang mit der Forderung nach sozialem Frieden in der Europäischen Gemeinschaft; damit sprach er den Gesamtkomplex der Probleme der wirtschaftlichen Entwicklung, des sozialen Fortschritts, des Rechts auf Arbeit, des Gesundheitsschutzes, kurzum die Schaffung von menschenwürdigen Lebensbedingungen in Europa an. Paul VI. nannte als konkrete Ziele der Europäischen Gemeinschaft die Vollbeschäftigung, die Freizügigkeit der Arbeitnehmer (Migrationsproblem) und die Erhöhung des Lebensstandards. Er formulierte drei Grundlagen für ein geeintes Europa: Gerechtigkeit, Liebe und sozialen Frieden im Kontext einer christlich geprägten Konzeption des Zusammenlebens in Europa.

Daneben nahm Paul VI. wie Pius XII. auch auf Einzelprobleme der europäischen Integration Bezug, deren Lösung er als Voraussetzung für ein langfristiges Bestehen der Europäischen Gemeinschaft ansah. Er wies dabei auf lösungsbedürftige Probleme hin, formulierte erstrebenswerte Ziele, ohne konkrete Lösungsmöglichkeiten zu benennen. So machte Paul VI. z. B. darauf aufmerksam, daß die europäische Jugend mit in den Integrationsprozeß einbezogen werden solle. Des weiteren forderte er die Notwendigkeit eines Gleichgewichts beim Energieverbrauch als Voraussetzung für das europäische Gemeinwohl. Der Papst äußerte sich auch zu den Schulen in Europa, die die Grundlagen für die Bildung eines europäischen Bewußtseins bei der jüngeren Generation sein sollten. Schließlich unterstrich Paul VI. die Bedeutung der beruflichen Bildung, der Landwirtschaft und der europäischen Hauptstädte als Zentren des EG-Einigungsprozesses.

Ein Unterschied zwischen Pius XII. und Paul VI. besteht im Adressatenkreis der Ansprachen und Reden. Während sich Pius XII. zu europäischen Fragen vor nicht spezifisch europäisch ausgerichteten Gruppen äußerte, richtete Paul VI. seine Ansprachen an direkt mit Europafragen in Zusammenhang stehende Personen, also Europaparlamentarier, Europabeamte und -diplomaten. Diese Spezifizierung in der Zielgruppe hing damit zusammen, daß sich jetzt europäische Interessengruppen herausbildeten, die es in den fünfziger Jahren so noch nicht gab. Mit der Umwandlung der Wirtschaftsgemeinschaft in eine Europäische Gemeinschaft 1967 war jetzt auch mehr in Brüssel zu entscheiden – Entscheidungen, von denen auch die Kirche betroffen ist. Standen zunächst Wirtschafts- und Agrarfragen im Vordergrund, ging es zunehmend auch um Entwicklungs-, Sozial- und Erziehungspolitik.

Hierbei hatte die katholische Kirche mit zwei Problemen zu kämpfen. Einerseits kam es zu einem größeren innerkirchlichen Pluralismus mit den entsprechenden Spannungen mit der Folge, daß tradierte Werte sich nicht wie bisher problemlos in der Öffentlichkeit vertreten ließen. Zudem gab es auf Europa-Ebene wenig Adressaten, die die Ergebnisse der Grundwerte-Diskussion in den siebziger Jahren hätten aufnehmen können. Die EG-Beamten in Brüssel waren meist Juristen und Ökonomen mit unterschiedlichen konfessionellen, kulturellen und regionalen Prägungen. Erst mit der ersten Direktwahl zum Europäischen Parlament 1978 – also am Ende des Pontifikats Pauls VI. – erhielt die Kirche in den Europaparlamentariern eine konkrete Zielgruppe. Allerdings mußte sich dieses Gremium bis hin zu den jüngsten Beschlüssen von Maastricht seinen politischen Einfluß mühsam erkämpfen.

Ein drittes Problem vatikanischer Europapolitik liegt darin, daß die rechtliche Stellung der katholischen Kirche in den einzelnen EG-Mitgliedsländern nicht nur unterschiedlich, sondern z. T. geradezu gegensätzlich geregelt ist (z. B. Deutschland und Frankreich). Das heißt, daß der Heilige Stuhl sich sehr diplomatisch verhalten muß, um für alle Ortskirchen sprechen zu können. Ein kleines Erschwernis am Rande besteht darin, daß der diplomatische Dienst des Vatikans international zusammengesetzt ist; für einen indischen oder lateinamerikanischen Repräsentanten Roms in Brüssel ist es vielfach nicht ganz einfach, die Probleme der EG-Integration wirklich zu erfassen.

Neue Akzente unter Johannes Paul II.

Mit Johannes Paul II. gelangte im Oktober 1978 ein Bischof aus einem Land des damals noch bestehenden Ostblocks an die Spitze der katholischen Kirche. Dieser Sachverhalt hätte vielleicht in den fünfziger Jahren zu einer Verhärtung staatlich-kirchlicher Beziehungen sowie zu Repressionen geführt. Inzwischen hatte sich aber der Heilige Stuhl beispielsweise bei den KSZE-Verhandlungen als ausgleichend und vermittelnd zwischen den ideologischen Lagern gezeigt. Andererseits veranschaulichen die Hintergründe des Mordversuchs an Johannes Paul II. vom 13. Mai 1981, daß man im damaligen Ostblock an einer Liquidierung des polnischen Papstes nicht uninteressiert war. Vor allem durch seine Reisen in sein Heimatland ließ Johannes Paul II. keine Zweifel am Willen um Vertiefung bzw. einem Ausbau der auf einen stabilen modus vivendi ausgerichteten Ostpolitik des Heiligen Stuhles erkennen.

Im Pontifikat von Johannes Pauls II. stand der Beitrag des Heiligen Stuhles zur europäischen Einigung bisher stark im Zeichen der Herkunft seines Kirchenoberhauptes. Osteuropa gewann für den Heiligen Stuhl im Blick auf den europäischen Einigungsprozeß wachsende Bedeutung. Bis dato ging Rom, wenn es von europäischer Einigung sprach, vom westeuropäischen Integrationsprozeß aus und bezog sich auf ihn, ohne Osteuropa bewußt auszuklammern. Eine Forderung Pauls VI., Osteuropa mit in den westeuropäischen Einigungsprozeß einzubeziehen, hätte wahrscheinlich nicht nur zu Belastungen der Kontakte des Heiligen Stuhles mit den Ostblockstaaten geführt, sondern der Entspannungspolitik der westeuropäischen Staaten, denen sich der Heilige Stuhl angeschlossen hatte, widersprochen. Bei Johannes Paul II. wurde die Ostpolitik des Heiligen Stuhles zum Teil des katholischen Beitrages zur europäischen Einigung.

Unter Johannes Paul II. setzte sich der Heilige Stuhl verstärkt für die Durchsetzung der Menschenrechte und für die Einhaltung der Religions- und Gewissensfreiheit in Osteuropa ein. Der Papst aus Polen beschränkte sich nicht nur auf Reden und Ansprachen, sondern eröffnete unter anderem durch seine spektakulären Reisen eine neue Ära der internationalen Beziehungen des Heiligen Stuhles, die sich mit „Pastoraldiplomatie" umschreiben läßt.

Christentum und kulturelle Identität Europas

Im Unterschied zu seinen Vorgängern befaßt sich Johannes Paul II. nicht so sehr mit den Grundlagen des europäischen Einigungsprozesses. Um so mehr hebt der gegenwärtige Papst hervor, daß heute wie in der Vergangenheit die Evangelisierung Europas seine Identität bestimmen müsse. Im Zentrum der Äußerungen Johannes Pauls II. zur europäischen Einigung wie überhaupt zu politischen und sozialethischen Fragestellungen steht die Priorität des Menschen als personales Subjekt. Der Papst zeichnet sich neben allem Interesse für die europäische Integration und aller Einsicht in die Notwendigkeit einer politischen Einigung Europas vor allem durch die spirituelle Prägung seiner Äußerungen als Seelsorger aus.
Die Politik Johannes Pauls II. war ein Vorbote der ungeahnten politischen Zäsur, die die Jahre 1989 und 1990 für Europa brachten. Von Europa heute zu sprechen, läßt im Hinblick auf seine bestimmenden Kräfte die Geschichte zur Gegenwart und die Gegenwart zum bedingenden Grund für den Weg in die Zukunft werden. Die Wurzeln für die europäische Verantwortung, so wie sie Max Weber in seiner Schrift „Politik als Beruf" skizzierte, sind mannigfaltig. Fest steht, daß jene Ordnungsvorstellungen, die in Folge der Französischen Revolution als Forderung nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit formuliert wurden, in vieler Hinsicht eine Säkularisation christlichen Gedankengutes darstellen. Diese Grundrechte verlangen heute, wie Johannes Paul II. immer wieder betont, im Prozeß der europäischen Integration besondere Aufmerksamkeit: Schutz des ungeborenen Lebens, Achtung des Lebens, ein würdevolles Miteinander in einem Europa mit demokratischen, liberalen und auch auf den Umweltschutz bezogenen Grundrechten.

Aufgabe des Heiligen Stuhles im europäischen Integrationsprozeß ist es heute vor allem, unter den Europäern das Bewußtsein zu erneuern, daß ihre kulturelle Identität zu einem entscheidenden Teil von christlicher Erfahrung und Lebensweise geprägt ist. Europa ist nicht nur eine politische Großmacht, seine kulturelle Bedeutung spiegelt sich auch in der Glaubensüberzeugung und dem Wertebewußtsein seiner Bevölkerung wider. Kräfte für ein geeintes Europa, für eine Identität Europas, liegen aus der Sicht der Kirche vor allem im Erhalt christlichen Glaubensbewußtseins und christlicher Werte.

Andreas M. Rauch

Vertane Chancen

Bürgerkrieg und Hunger in Angola

Seit der Unabhängigkeit Angolas im Jahr 1975 wird das Land von einem blutigen Bürgerkrieg erschüttert. Als die verfeindeten Bürgerkriegsparteien MPLA und UNITA im Mai 1991 ein Friedensabkommen unterzeichneten, das die ersten freien Wahlen für September 1992 vorsah, keimte die Hoffnung auf eine Beilegung der Konflikte in dem mit Rohstoffen reich gesegneten Land. Nachdem die UNITA allerdings schon kurz nach den Wahlen das für sie ungünstige Ergebnis nicht anerkannte, brachen die Kämpfe von neuem aus und rissen Angola in einen Sog der Gewalt. Hunger und Unterernährung als Folgen des Krieges haben im vergangenen Jahr mehr als hunderttausend Menschen das Leben gekostet.

Ein politischer Neuanfang mit dauerhaftem Frieden in Angola steht weiterhin aus. Seit 1961 befindet sich das Land fast ununterbrochen im *Kriegszustand.* Das ausgeblutete Angola, das aufgrund seiner wertvollen Bodenschätze (Erdöl, Diamanten, Eisenerz, Mangan) eines der wohlhabendsten Länder Schwarzafrikas sein könnte, wird ohne eine dauerhafte Befriedung seinen Platz unter den ärmsten Ländern der Welt nicht verlassen können. Die Lebenserwartung beträgt 45 Jahre, die Kindersterblichkeitsrate ist eine der höchsten der Welt. Kein anderes Land im südlichen Afrika hatte in den vergangenen zwei Jahrzehnten so hohe Kriegsverluste zu verbuchen wie Angola. Dies betrifft zum einen die *Infrastruktur* des Landes, die fast vollständig zerstört wurde, zum anderen die *wirtschaftlichen Einbußen,* die für die achtziger Jahre in einer Unicef-Studie auf rund 35 Milliarden Dollar beziffert werden.
Die jüngere Geschichte Angolas ist bis 1975 durch den Kampf gegen die Kolonialmacht Portugal, danach durch die

erbitterte Feindschaft zweier politischer Parteien (MPLA und UNITA) gekennzeichnet. Beide Parteien trennen nicht nur unterschiedliche ideologische Ausrichtungen, sie repräsentieren zugleich die größten Ethnien des Landes, in denen sie über politische Fragen hinweg ihren Rückhalt finden. Die MPLA (Movimento Popular de Libertacão de Angola/Volksbewegung für die Befreiung Angolas) wurde 1956 als Organisation städtischer Intellektueller in Luanda gegründet und vereinigt die dort und im Hinterland der Hauptstadt lebenden *Kimbundus,* die etwa 25 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen. Die MPLA entwickelte eine linksorientierte radikale Befreiungsideologie, mit der sie sich in die Tradition anderer revolutionärer Befreiungsbewegungen in Afrika stellte. Schon in den sechziger Jahren fand sie Unterstützung aus den Reihen sozialistischer Staaten.

Die Feindschaft zwischen MPLA und UNITA

Die UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola/Nationale Union für die vollständige Unabhängigkeit Angolas) bildete sich nach einer Abspaltung aus einer anderen Unabhängigkeitsbewegung 1965. Seit dieser Zeit wird die UNITA von *Jonas Savimbi* geführt, der selbst aus dem Stamm der *Ovimbundu* im zentralen angolanischen Hochland stammt und aus dieser größten angolanischen Stammesgruppe (40 Prozent der Bevölkerung) seine Anhängerschaft rekrutiert. Sowohl Savimbi als auch der Gründungsvater der MPLA, *Antonio Agostinho Neto,* sind Söhne protestantischer Prediger und studierten in Lissabon Medizin. Mit Guerillaaktionen und Sabotageaktionen bekämpften beide Organisationen das Kolonialregime, konnten es aber militärisch nie gefährden. Bereits in dieser Phase der Unabhängigkeitskämpfe arbeiteten die Befreiungsbewegungen nicht zusammen, sondern behinderten sich teilweise sogar.

Als im April 1975 junge portugiesische Offiziere die Caetano-Diktatur stürzten und in Lissabon die Macht übernahmen, war der Weg zur Unabhängigkeit Angolas über Nacht freigeworden. Ohne größeres Interesse an der Zukunft seines ehemaligen Kolonialreiches zog sich Portugal überhastet aus Angola zurück. Die von Lissabon eingesetzte Übergangsregierung aus den drei stärksten angolanischen Befreiungsbewegungen MPLA, UNITA und FNLA (Nationale Front für die Befreiung Angolas) zerbrach praktisch mit dem Abzug der letzten portugiesischen Truppen. Jede der drei Bewegungen fühlte sich allein legitimiert, das angolanische Volk zu vertreten. Im Zuge gewaltsamer Auseinandersetzungen um die Macht suchten sich die verfeindeten Parteien Bündnispartner, die sie schließlich im *Ausland* finden. Diese Internationalisierung des angolanischen Bürgerkriegs im Rahmen des weltweiten Ost-West-Konfliktes sollte die Zukunft des Landes für die folgenden fünfzehn Jahre bestimmen.

Die MPLA, die seit Jahren über gute Kontakte zum sozialistischen Lager verfügt hatte, lehnte sich enger an den *Ostblock* an. Mit Unterstützung sowjetischer Militärberater und kubanischer Truppen konnte sie den Machtkampf 1976 militärisch für sich entscheiden. Während die FNLA schon bald in der Bedeutungslosigkeit verschwand, hatte die UNITA in *Südafrika* einen dauerhaften Partner im Kampf gegen den Kommunismus gefunden. Obwohl auch die Unterstützung durch das Apartheid-Regime die Niederlage der UNITA nicht verhindern konnte, war damit die Grundlage für südafrikanische Destabilisierungspolitik in Angola geschaffen. Was sich in den Jahren nach der Unabhängigwerdung in Angola abspielte, ist ein typisches Beispiel für Stellvertreterkriege im Zeichen des Kalten Krieges.

Während sich die MPLA 1977 endgültig in eine marxistisch-leninistische Partei umformierte und als Staatspartei den sozialistischen Entwicklungsweg einschlug, begann die UNITA mit südafrikanischer Unterstützung, später auch mit Hilfe westlicher konservativer Kreise und Regierungen, einen kompromißlosen bewaffneten Kampf gegen die Regierung. Es handelte sich dabei von Anfang an um einen schmutzigen Krieg, der in unzähligen Vergeltungsaktionen zwischen 300 000 und 500 00 Menschen, darunter viele Zivilisten, das Leben kostete.
Der von beiden Seiten mit unerbittlicher Härte geführte Bürgerkrieg war sicherlich die wesentliche Ursache für die andauernde Unterentwicklung Angolas, nicht aber die einzige. Der massenhafte Exodus der Portugiesen vor der Unabhängigkeit war zunächst ein schwerer Verlust für die junge „Volksrepublik Angola". Während der Kolonialzeit waren nicht nur die höheren, sondern auch die mittleren Sektoren in Wirtschaft und Verwaltung fast durchgehend von Portugiesen besetzt. Nach deren Abzug standen – vor allem auch wegen eines äußerst mangelhaft ausgebauten Bildungssystems – keine einheimischen Fachkräfte mit ausreichender Qualifikation zur Verfügung.

Eine kurze Zeit des Aufatmens

Dabei standen die Chancen für einen wirtschaftlichen Aufschwung 1975 nicht schlecht. Um den Unabhängigkeitsideen entgegenzuwirken, hatte Portugal in den sechziger und siebziger Jahren die wirtschaftliche Entwicklung mit Hilfe ausländischer Investitionen vorangetrieben und hohe Wachstumsraten erzielen können. Daß sich die Welthandelspreise für einen der Hauptexportzweige Angolas, die Planwirtschaft, seit Ende der siebziger Jahre kontinuierlich rückläufig entwickelten, verstärkte die ökonomische Talfahrt des jungen Staates. Als weitere Ursache der wirtschaftlichen Rezession muß die *Ineffizienz der sozialistischen Staatswirtschaft* genannt werden, die zum Teil allerdings derart unkoordiniert ablief, daß kaum von „Planwirtschaft" gesprochen werden konnte. Bis heute ist die Korruption der Staatsklasse selbst für afrikanische Verhältnisse beispiellos. 1992 erhielt

jeder Parlamentsabgeordnete auf Staatskosten einen Audi 100 geschenkt (was der Volksversammlung den Namen „Auditorium" eintrug).

Schwere wirtschaftspolitische Fehler der MPLA-Regierung zogen vor allem den *landwirtschaftlichen Sektor* in Mitleidenschaft. Da die neugebildeten Staatsfarmen ineffektiv arbeiteten und für die Kleinbauern aufgrund niedrig gehaltener Preise kaum noch Anreize zum Anbau bestanden, sank die landwirtschaftliche Produktion derart, daß schon bald nach der Unabhängigkeit Versorgungsengpässe in den Städten entstanden. Aus dem ehemaligen Exportland für Agrarprodukte (Mais, Maniok, Bohnen) war ein Empfängerland internationaler Nahrungsmittelhilfe geworden. Heute muß Angola mehr als die Hälfte seines Maisbedarfs einführen. Der Krieg, in den die angolanische Regierung jahrelang etwa die Hälfte ihrer Exporteinnahmen investierte, um den Angriffen der UNITA zu trotzen, verschlang wertvolle Ressourcen. Die Teilung des Landes in von der UNITA und MPLA beherrschte Regionen und die damit verbundene Einschränkung der Transportmöglichkeiten war ein weiterer Hemmschuh für wirtschaftliche Entwicklung.

Der Bürgerkrieg zwischen MPLA und UNITA überzog das Land mit einer *Welle der Gewalt.* Anfang der achtziger Jahre konnte sich die UNITA mit südafrikanischer und nordamerikanischer Unterstützung im Hinterland festsetzen und der Regierung immer größere Landstriche entreißen. Heute kontrolliert die MPLA lediglich den schmalen Küstenstreifen sowie einige eingekesselte Provinzstädte. Die UNITA hingegen beherrscht 70 Prozent des Landes. Beide Seiten gingen und gehen zur Durchsetzung ihrer Ziele mit ungeheuerer Brutalität vor, betreiben eine Politik der verbrannten Erde. Es gibt nur unzureichende Angaben über die Kriegszerstörungen, doch allein zwischen 1980 und 1984 wurden 1700 Grundschulen zerstört. Die Einschulungsrate sank in diesem Zeitraum von 76 auf 44 Prozent.
1990 wurde beiden Kriegsparteien scheinbar endgültig bewußt, daß keine Seite stark genug war, die andere zu besiegen. In einem veränderten weltpolitischen Klima der gegenseitigen Annäherung der Supermächte waren diese nicht mehr in gleichem Maße an der Vorherrschaft in Angola interessiert. Auf der Grundlage einer portugiesischen Friedensinitiative unter Einbeziehung der USA und der Sowjetunion kam es nach langwierigen Verhandlungen schließlich zu einem Friedensabkommen, das im Mai 1991 im portugiesischen Bicesse geschlossen wurde und dem 16jährigen Bürgerkrieg zunächst ein Ende bereitete. Das historische Abkommen sah einen sofortigen Waffenstillstand, die Abhaltung demokratischer Wahlen Ende 1992 sowie die Demobilisierung beider Streitkräfte vor. Der Friedensprozeß sollte von einer UN-Kommission (UNAVEM II) überwacht werden.
Die 16 Monate zwischen der Unterzeichnung in Bicesse und den Wahlen, die dann am 29. September 1992 stattfanden, gelten heute in Angola als eine Zeit der Euphorie und des Aufatmens. Nach 30 Jahren Krieg war die Bevölkerung der permanenten Kämpfe überdrüssig – sie wollte nichts als Frieden. Die Wahlen, von der UNO als „frei und fair" beurteilt, brachten der langjährigen Regierungspartei MPLA einen hohen Überraschungssieg. Sie erhielt die absolute Mehrheit der Sitze im Parlament, ihr Präsidentschaftskandidat *José Eduardo dos Santos* gewann zehn Prozent mehr Stimmen als sein Widersacher Savimbi. Dieser hatte schon vor der Wahl verkündet, daß alles andere als sein Sieg eine Wahlfälschung bedeute. Entsprechend dieser Devise erkannte die UNITA das Ergebnis des Urnengangs nicht an.

Nun rächte sich, daß bis zum Zeitpunkt der Wahlen nur ein Teil der insgesamt 150 000 Soldaten beider Lager entwaffnet worden war. In der Angst, den Machtkampf in Angola endgültig zu verlieren, griff Savimbi erneut zu den Waffen. Es kam zu den blutigsten Auseinandersetzungen, die Angola bis dahin erlebt hatte. Beide Seiten veranstalteten Pogrome gegenüber den Anhängern der anderen Partei. Augenzeugen berichteten, daß die Straßen Luandas mit Leichen übersät waren. Der Krieg hat sich seitdem auf das ganze Land ausgeweitet. Die Provinzstädte Huambo, Kuito und Menongue sind nach zum Teil monatelangen Bombardements vollständig zerstört.

In den letzten zwölf Monaten ein blutiger Krieg

Das Wiederaufflammen der Kämpfe war eine Katastrophe für Angola und eine schwere Niederlage für die Vereinten Nationen. Letztere tragen durch ihr halbherziges Vorgehen ein gerütteltes Maß an Mitschuld an dem Debakel in Angola. So war der Zeitraum bis zu den Wahlen bei weitem zu kurz: Die Entwaffnung der Armeen war nur unzureichend durchgeführt worden und ließ beiden Parteien die Option auf eine Rückkehr in den bewaffneten Kampf. Die UNITA konnte nach den Wahlen innerhalb kürzester Zeit 25 000 bis 30 000 Soldaten kurzfristig mobilisieren. In Mosambik hat die UNO die Lehren aus der angolanischen Erfahrung gezogen; dort wurden die Wahlen aus gleichem Grund bereits mehrfach verschoben und dem UN-Beauftragten weitergehende Rechte eingeräumt.
Mitausschlaggebend für die Entwicklung in Angola war auch die zu geringe Zahl von 800 UN-Vertretern im Land, die nicht ausreichten, um den Vorwurf des Wahlbetrugs von vornherein abwehren zu können. Kam im Nachbarland Namibia noch ein UN-Beamter auf 300 Einwohner, so war das Verhältnis in Angola 1:15 000. UNAVEM II ging als eine der billigsten, leider auch als eine der erfolglosesten UN-Missionen in die Geschichte ein. Hätte Angola ein Jahr mehr zur Vorbereitung der Wahlen gehabt, so hätten sich die verhängnisvollen Nachwirkungen vielleicht vermeiden lassen. Keine der beiden angolanischen Kriegsparteien war letztlich auf demokratische Spielregeln genügend vorbereitet.
Die Auseinandersetzungen der vergangenen zwölf Monate in Angola wurden nicht zu Unrecht als „blutigster Krieg der

Welt" bezeichnet. Die genaue Zahl der Opfer wird wohl für immer unbekannt bleiben, 100 000 sind es mindestens. Da der Beginn der Kämpfe mit dem Zeitpunkt der Aussaat zusammenfiel, fiel die landwirtschaftliche Produktion weitgehend aus. In den umkämpften Provinzstädten ist die Versorgungssituation besonders prekär. Typisch ist die Situation in der südangolanischen Provinzhauptstadt Menongue. Dort sind während der neun Monate langen Bombardements täglich 30 Kinder an den Folgen der Unterernährung gestorben. Der einzige Arzt, der in dieser Zeit noch in der Stadt war, verfügte über nahezu keine Medikamente und mußte dem Massensterben fast tatenlos zusehen. Hinzu kommt die Knappheit an Nahrungsmitteln. Menongue wird wie auch einige andere Städte im Hinterland von der MPLA gehalten, ringsum aber von der UNITA belagert. Sämtliche Zufahrtswege sind vermint, keiner der Einwohner kann die Stadt verlassen, ohne sein Leben zu riskieren.

Die Millionen von *Landminen,* die in ganz Angola vergraben sind, bringen die Brutalität des Krieges vielleicht am deutlichsten zum Ausdruck. Es gibt keinerlei zuverlässige Angaben über ihre genaue Anzahl. Durchaus wahrscheinlich sind jedoch Schätzungen, wonach auf jeden der rund zehn Millionen Angolaner eine Tretmine kommt. Seit Januar 1993 sollen mehr Minen ausgelegt worden sein als in den vorangegangenen fünf Jahren. Mehr als 100 000 – zumeist beinamputierte – Minenopfer leben in Angola. Überall prägen sie das Bild der Straßen. Besonders betroffen ist die ländliche Bevölkerung, die bei der Feldarbeit Opfer der heimtückischen und nicht sichtbaren Minen wird. Es handelt sich dabei um spezielle Personenminen, die darauf ausgerichtet sind, ihre Opfer nicht zu töten, sondern zu verstümmeln. Eine Räumung der Minen in dem Flächenstaat ist angesichts der augenblicklichen politischen Verhältnisse und der immens hohen Kosten einer solchen Aktion eine kaum realisierbare Aufgabe.

Die Kirche: Versöhnungsappelle und humanitäre Hilfe

Die Bewohner der im zentralen Hochland gelegenen Stadt Kuito traf der neu aufgeflammte Krieg besonders hart. Die Frontlinie trennte die Stadt in zwei Teile, zeitweise gingen 1500 Granaten täglich über Kuito nieder. Schließlich behielt die MPLA den Stadtkern in ihrer Hand, das Umland wie der Flughafen werden von der UNITA beherrscht. Von den ehemals 250 000 Einwohnern wurden 30 000 getötet, viele flüchteten unter Lebensgefahr in das Umland. 51 000 Menschen leben noch in den Ruinen Kuitos ohne Wasser- und Stromversorgung. Als es der Caritas Angola Anfang November 1993 zum ersten Mal gelang, mit einem Hilfsgüterflug in die zerstörte Stadt zu kommen, bot sich den Mitarbeitern ein Bild des Grauens. Die ausgehungerten Bewohner von Kuito glichen lebenden Toten. Unterernährung hatte zur massenhaften Ausbreitung von Krankheiten wie Tuberkulose geführt, Krankenschwestern berichteten auch von Lepra. Die Straßen sind gesäumt von zerschossenen Panzern und Fahrzeugen, über allem lag eine gespenstische Ruhe.
Katastrophal waren auch hier die Verhältnisse in den Krankenhäusern. Die zahlreichen Minen- und Granatenopfer mußten ohne Narkose operiert werden. Nach zahlreichen Plünderungen während der Kämpfe stand für die meisten Opfer nicht einmal ein Bett bereit – die meisten lagen auf dem nackten Boden. Wie anderswo auch gab es in Kuito selbst für Geld kaum noch Lebensmittel zu kaufen, auf den Märkten wurden für gefangene Ratten Spitzenpreise gezahlt. Über die Situation in dem größtenteils unzugänglichen, kaum erschlossenen Hinterland liegen praktisch keine Informationen vor. Die Vereinten Nationen schätzen, daß zur Zeit sechs der zehn Millionen Angolaner auf Nahrungsmittelhilfe angewiesen sind. Darunter befinden sich auch rund drei Millionen Flüchtlinge, die aufgrund der Kriegswirren im eigenen Land vertrieben wurden.
Nach der gescheiterten Hoffnung auf Frieden hat sich die Versorgungslage in Angola dramatisch zugespitzt und ist, wie viele Angolaner meinen, die wahrscheinlich schlechteste, die das Land je erlebt hat. Auf diesem Hintergrund hat sich auch der überwiegende Teil der *katholischen Kirche Angolas,* der die Hälfte der Bevölkerung angehört, der Not gestellt. Jahrelang litt die Kirche unter dem sozialistischen Regime unter großen Repressalien, wurde in ihrer pastoralen wie caritativen Arbeit behindert. Gleichzeitig stand sie stets im Spannungsfeld der beiden Bürgerkriegsparteien, die sie oftmals der Sympathisantenschaft mit der jeweils anderen Seite verdächtigten.
Es ist ein großes Verdienst der angolanischen Bischofskonferenz, daß sie sich trotz dieses hohen Drucks nie spalten ließ. Obwohl auch unter den Bischöfen durch Stammeszugehörigkeit wie politische Einstellung unterschiedliche Affinitäten zu den Kriegsparteien existieren, behielten sie als Gremium eine einheitliche und unabhängige Position. Als nach den gescheiterten Wahlen 1992 die Kämpfe von neuem aufflammten, verurteilten die Bischöfe jede weitere Kriegshandlung als „nationalen Selbstmord". Die angolanische Bischofskonferenz steht für die Einheit des Landes und hat daher stets zu einer Zusammenarbeit über Stammesgrenzen hinweg aufgerufen. Allen Militärangehörigen, die sich an Vergeltungsaktionen beteiligen, wurde die Exkommunikation angedroht.
Die angolanische Kirche beließ es aber nicht bei Friedens- und Versöhnungsappellen. Vielmehr schaltete sie sich direkt in die humanitäre Hilfe ein, von der für Hunderttausende in Angola das Überleben abhängt. Der Bischof von Menongue, *José de Queiros Alves,* sprach in diesem Zusammenhang von einer „Pastoral de Comida", einer „Lebensmittelpastoral", die angesichts der äußersten Not im Lande eine dringliche Aufgabe der Kirche sei. Unter Federführung der Caritas Angola wurde deshalb im Mai 1993 eine Luftbrücke eingerichtet, die von der Hauptstadt Luanda aus Nahrungsmittel und andere Hilfsgüter in elf Provinzstädte fliegt, die größtenteils auf dem Landweg nicht mehr zu erreichen sind. Möglich

waren diese Hilfen nur, weil es in allen Städten Mitarbeiter von Kirche und Caritas gab, die trotz der monatelangen Kämpfe ausgeharrt hatten und nun die Verteilung der Hilfsgüter organisieren konnten. Deshalb werden auch Nahrungsmittel der Vereinten Nationen über die Caritas verteilt.
Über die Caritas-Luftbrücke konnten bis Jahresende 1993 rund 2700 Tonnen Hilfsgüter in die Notgebiete gebracht werden, wo sie rund 600 000 Menschen erreichen. Dies ist nach dem Welternährungsprogramm der Vereinten Nationen in Angola die wichtigste Versorgungsschiene ins Hinterland. Finanziert wird das Hilfsprogramm aus Mitteln europäischer Caritasverbände. Mitte November 1993 riefen die katholischen Bischöfe die Kriegsparteien erneut auf, durch einen Waffenstillstand bessere Bedingungen für humanitäre Hilfe zu schaffen. In der Tat wären sichere Landkorridore das beste Mittel, um noch mehr Hungertote zu verhindern. „Das Übel Angolas ist, daß es reich ist", stellen die Bischöfe in ihrem Hirtenwort zutreffend fest.
Würden nicht sowohl die MPLA mit reichen Erdölvorkommen im Norden als auch die UNITA mit Diamantenminen im Osten über *nicht versiegende Finanzierungsquellen* verfügen, hätte das Blutvergießen vielleicht schon längst ein Ende gefunden. Der unversöhnliche Haß der beteiligten Bevölkerungsgruppen und die weitverbreitete Korruption werden von den Bischöfen als die Wurzeln des angolanischen Dramas gegeißelt. Der Respekt, den beide Parteien in jüngster Zeit der katholischen Kirche entgegenbringen, beweist, daß diese zunehmend zu einer übergreifenden moralischen Autorität herangewachsen ist. Für einen zukünftigen Friedensprozeß kann ihr eine wichtige Rolle zufallen.
Die neuere Geschichte Angolas ist eine Geschichte vertaner Chancen. Den jahrelangen Niedergang des Landes nur der Unfähigkeit der angolanischen Politiker zuzuschreiben, wäre allerdings zu kurz gegriffen. Über eineinhalb Jahrzehnte hinweg wurde einer der blutigsten Kriege der Welt mit tatkräftiger Unterstützung aus Ost und West gefördert. Spät, vielleicht zu spät wurden richtige Signale gesetzt wie die UN-Sanktionen gegen die UNITA nach ihrem Wahlboykott oder die Anerkennung der MPLA-Regierung im Mai 1993 durch die USA. Heute haben die Angolaner ihr Schicksal selbst in der Hand. Wie auch die jüngsten Waffenstillstandsverhandlungen zeigten, gibt es bei der Suche nach Frieden mehr Fragen als Antworten. Wie läßt sich die junge Mehrheit der Bevölkerung, die ihr ganzes Leben nur Haß und Gewalt gesehen hat, in die Gesellschaft integrieren? Wo sollen die schätzungsweise drei Millionen Flüchtlinge eine neue Zukunft finden?
Längst geht es in Angola nicht mehr einfach um die Anerkennung der Wahlen durch die UNITA. Die Ereignisse des vergangenen Jahres haben mühsam aufgebautes Vertrauen zerstört, abermals einen tiefen Keil in das angolanische Volk getrieben. Viele Beobachter sind inzwischen der Meinung, daß es unter den seit Jahren agierenden Führungspersonen in MPLA und UNITA, dos Santos und Savimbi, niemals zu Frieden, allenfalls zu Feuerpausen kommen wird. Ihren Kredit in der Bevölkerung haben beide Parteien längst verspielt. Eine politische Alternative ist nicht in Sicht. „In die MPLA habe ich all mein Vertrauen verloren, vor der UNITA habe ich schreckliche Angst", bringt ein Bischof eine weitverbreitete Stimmung auf den Punkt. Wann eine neue Generation die Ruder in die Hand nimmt und nationale Versöhnung verwirklichen wird, bleibt abzuwarten. *Oliver Müller*

Revolution der Trauer

Die Islamische Republik Iran vor neuen Herausforderungen

Innerhalb der islamischen Welt nimmt der Iran eine Sonderstellung ein. Überall sonst sind die Schiiten eine Minderheit, im Iran ist diese Form des Islam seit dem 16. Jahrhundert Staatsreligion. Nach dem Sturz des Schah wurde der Iran zur Islamischen Republik, in der den schiitischen Rechtsgelehrten weitgehende Kontrollbefugnisse über die staatliche Gesetzgebung zukommen. Die Islamische Revolution im Iran hat sich konsolidiert und bestimmt weiterhin das politische und kulturelle Leben. Allerdings fehlt der schiitischen Welt derzeit eine höchste Autorität in Rechts- und Religionsfragen.

Es ist etwas stiller geworden um den Iran. Die gegenwärtige Lage der Islamischen Republik scheint nicht mehr der Aufmerksamkeit wert, deren sich das Land in früheren Jahren sicher sein konnte. Dabei ist die politische, religiöse und wirtschaftliche Situation in diesem „Gottesstaat" unter den verschiedensten Aspekten zur Zeit außerordentlich interessant. Seit der ersten Hälfte 1993 ist wieder eine gewisse Öffnung des Landes auch gegenüber dem Westen zu beobachten: Europäische Studenten erhalten die Möglichkeit, an Sprachkursen der Teheraner Universität teilzunehmen, in vorsichtigen Größen werden westliche Touristen ins Land gelassen und die Ausfuhr von Büchern aus persischer Pro-

duktion ist erheblich erleichtert worden. All das mag auf den ersten Blick als Marginalie angesehen werden. Es zeigt aber, daß sich die herrschende Klasse im Iran so sicher fühlt und die politische und kulturelle Situation als so gefestigt einschätzt, daß sie eine Lockerung der rigiden Verhältnisse in vielen Bereichen gestatten kann.

Dieser kaum beachtete Vorgang ist eine Konsequenz aus der kulturellen Revolution, die sich nach der Übernahme der politischen Macht durch die „Mullahkratie" Ende der 70er Jahre abspielte. Der Erfolg der Islamischen Revolution des Ayatollah Khomeini und seiner Anhänger hatte im Westen großes Erstaunen hervorgerufen. Den Iran des Schahs hatte man als Schwellenland, als regionale Ordnungsmacht, ja als aufsteigende Großmacht von globaler Bedeutung betrachtet, europäische und amerikanische Beobachter sahen das Land als einen Teil des Westens. Die Islamische Revolution wurde im Westen dann allgemein als Rückfall in Obskurantismus und Fanatismus interpretiert. Derartige Einschätzungen waren objektiv nicht sehr hilfreich und halfen beim Verständnis und der Analyse der Vorgänge im Iran nur sehr wenig. Hinter ihnen stand eine evolutionistische Vorstellung, die den Westen als Spitze der zivilisatorischen Entwicklung sieht, nach der sich alle anderen Kulturen zu richten hätten. Die strikte Ablehnung, auf die die iranische Revolution in allen politischen Lagern des Westens stieß, beruht wohl auf diesem euro-amerikanischen Ethnozentrismus. Dabei vermochte die Islamische Revolution ein beträchtliches emanzipatorisches Moment im wirtschaftlichen, sozialen, ja auch im religiösen Kontext in Gang zu setzen, dessen Konsequenzen bis heute noch nicht abzuschätzen sind.

Der Gehorsam gegenüber den Imamen ist Pflicht

Die auch heute noch vorhandene Kraft der Islamischen Revolution beruht auf ihrem *religiösen Moment,* das von hoher Emotionalität und einer stetigen Heilserwartung gekennzeichnet ist. Ausgangspunkt der Revolution ist nach dem iranischen Selbstverständnis das Jahr 632, als der Prophet Muhammad überraschend starb und die Frage seiner Nachfolge in der Führung der jungen Gemeinde der Muslime nicht im voraus geklärt war. Man hat die darauf folgende Auseinandersetzung als den Konflikt zwischen einem demokratischen und einem dynastischen Herrschaftssystem beschrieben. Durchsetzen konnte sich Abu Bakr als erster Khalif, der die Mehrheit der Gemeinde hinter sich brachte. Der Neffe und Schwiegersohn des Propheten, Ali ibn Abi Talib, unterlag. Seine Partei (arab. Schia) akzeptierte diese Situation nicht. Bei ihr entwickelte sich die Vorstellung, daß nur jemand aus dem „Haus des Propheten" an der Spitze der muslimischen Gemeinde stehen dürfe. Da nach islamischer Vorstellung der Islam Religion und staatliche Macht zugleich ist, war damit jede religiöse und politische Macht, die nicht aus der Nachkommenschaft des Propheten gestellt wurde, illegitim. Die Führung der islamischen Gemeinde konnte nur von einem „Imam" ausgehen, der seine Abkunft auf den Propheten Muhammad zurückführen konnte.

In der Religionsgeschichte der heute dominierenden Zwölfer-Schia hat es beginnend mit Muhammad selbst zwölf solcher Imame gegeben. Von ihnen waren aber lediglich zwei, Muhammad und Ali, in der Lage, selbst die Gemeinde der Gläubigen zu führen. Dabei war die Herrschaft Alis von Anfang an umstritten. Die enge Verknüpfung von religiösen und politischen Aspekten machte auch eine religiöse Begründung für die Bedeutung der Imame notwendig. Die Schiiten glauben, daß die Imame über ein besonderes Wissen verfügen, das ihnen die Fähigkeit verschafft, den Koran auf die Weise auszulegen, die am ehesten Gottes Willen entspricht. Ihre Anweisungen zur Lebensführung sind daher für deren Anhänger von eminenter Bedeutung. Das islamische Dogma, daß es keinen Gott außer Gott gebe und Muhammad der Gesandte Gottes sei, wird auf diese Weise um die Pflicht zum *Gehorsam gegenüber den Imamen* erweitert.

Als die Kette der Imame mit Muhammad al-Mahdi im Jahre 874 abbrach, nahmen die Schiiten diesen Vorgang nicht zur Kenntnis, sondern richteten sich auf die Wiederkehr des Mahdi als Messias ein. Sie nahmen an, daß er sich in der Verborgenheit (arab. Ghayba) befinde. Die direkte Führung der Gläubigen im politischen, vor allem aber religiösen Bereich geschah zunächst durch Vermittler, später dann nach einer komplizierten Entwicklung bis in die Gegenwart hinein durch die *schiitischen Rechtsgelehrten.* Die Erwartung der Wiederkehr des Mahdi ist unter Schiiten bis heute sehr lebendig geblieben. Sie hoffen, daß bei seiner Rückkehr die grundlegende historische Ungerechtigkeit, daß die Familie des Propheten von der Herrschaft über die Muslime ausgeschlossen ist, beendet wird. Zugleich wird der Mahdi ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens errichten, das tausend Jahre dauern wird, danach wird dann das Jüngste Gericht eintreten. Zeichen dafür, daß das Kommen des Mahdi nahe ist, sind nach schiitischem Verständnis zahlreich. Dazu gehört neben Unwettern, Mißernten und Erdbeben auch, daß die Ungerechtigkeit immer größer wird, daß die Bösen über die Guten herrschen, daß Religionsgelehrte den Islam verraten und verfälschen. Je bedrückender der Zustand der Welt für die Schiiten ist, um so größer ist die Hoffnung, daß das Kommen des Messias bevorsteht. Wie lebendig diese Heilserwartung ist, zeigt die Tatsache, daß die *iranische Verfassung* ausdrücklich feststellt, daß sie nur so lange gültig ist, bis der „Herr der Zeiten", der Mahdi, erscheint.

Die Führung der schiitischen Gemeinschaft mußte auch während der Zeit der Verborgenheit des Mahdi sichergestellt sein. In einem langwierigen Prozeß, der bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts andauerte, entwickelte sich die Doktrin, daß die *Religionsgelehrten in Vertretung des Imams* die Gläubigen leiten. Dabei entwickelte sich die folgende Praxis. Jeder Muslim muß sich bei allen seinen Taten darüber klar sein, wie sie vor Gott bestehen können. Fällt ihm die Beurteilung schwer, kann er sich an einen Rechtsgutachter (Mufti) um Rat wenden. Für einen sunnitischen Muslim ist dessen Rechtsgutachten (Fatwa) nicht unbedingt verbindlich. Falls

er mit dem Ergebnis nicht einverstanden ist, kann er sich an einen weiteren Gutachter wenden. Für einen schiitischen Muslim ist das Rechtsgutachten jedoch unbedingt verbindlich, er muß sich auch bei allen späteren Entscheidungen des Gelehrten an dessen Weisungen halten. Das gilt auch dann, wenn der einzelne Gläubige in einem derartigen Fall gar nicht um eine entsprechende Regelung gebeten hat.
Da aber jeder schiitische Rechtsgelehrte in seinem Leben in einem entsprechenden Abhängigkeitsverhältnis gestanden hat, das weiter Bestand hat, ist eine Hierarchie von religiösen Funktionsträgern entstanden, für die der Begriff „Klerus" nicht unangemessen ist. An der Spitze dieser Hierarchie steht der Mardja' al-Taqlid (Quelle der Nachahmung) als die Person, deren religiös-rechtlichen Entscheidungen alle Schiiten folgen müssen. Allerdings gibt es keine Institution, die einen Gelehrten in diese Position bringt. Versuche von schiitischen Reformern, in den 60er Jahren eine Art von Konklave zu institutionalisieren, blieben erfolglos. Der Mardja' al-Taqlid stellt sich im Verlauf eines sehr amorphen, längere Zeit andauernden Prozesses heraus. Seit dem Tod des letzten Mardja' al-Taqlid, al-Kho'i, im Jahr 1991 ist bisher noch keine neue Autorität innerhalb der Schia festzustellen.

Kontrolle der Gesetzgebung unter religionsrechtlichen Aspekten

Die Tatsache, daß viele der Imame eines gewaltsamen Todes starben, hat eine besondere *Märtyrerverehrung* im schiitischen Islam entstehen lassen, die sich vor allem auf den Tod des Prophetenenkels Husain konzentriert. Dieser war im Jahr 680 bei Kerbela im heutigen Irak beim Kampf mit seinen politischen Gegnern gefallen. Dieser Tod wurde in der schiitischen Tradition zu einem Opfer, mit dem Husain sich für die Sünden der Menschheit hingegeben hatte. Zu den wichtigsten Ritualen der Schiiten gehören noch heute *Passionsspiele* und Umzüge, bei denen die Ereignisse von Kerbela szenisch dargestellt werden und Flagellanten sich geißeln und teilweise schwere Wunden beibringen. Märtyrer sind jedoch nicht nur die Imame, sondern alle, die um der Imame willen getötet werden. So wird das Martyrium zu einem zentralen Motiv der schiitischen Glaubensvorstellungen. Vor diesem Hintergrund sind etwa die Selbstmordkommandos und die todesverachtenden Angriffe iranischer Kämpfer während des iranisch-irakischen Krieges zu verstehen. Blut wird zu einem wichtigen Aspekt dieser religiösen Praxis, wie sich am Blutbrunnen auf dem Teheraner Märtyrerfriedhof dokumentieren läßt.

Lange Zeit rekrutierte die Schia ihre Anhänger aus den Angehörigen ethnischer Minderheiten, sozialer Unterschichten und anderer marginalisierter Gesellschaftsgruppen. Erst im Jahr 1501 wurde diese islamische Sonderform unter der Dynastie der Safawiden *Staatsreligion* im Iran. Für die schiitische Staats- und Herrschaftstheorie entstand damit allerdings eine komplizierte Situation: Die Frage nach der *Legitimität von Herrschaft* mußte nun neu beantwortet werden. Die Ablehnung jeglicher Herrschaft, die nicht von der Familie des Propheten ausging, hatte zunächst zu einer quietistischen Haltung geführt. Dieser Quietismus war jedoch im Verlauf der islamischen Geschichte hin und wieder in einen gegen die herrschenden Verhältnisse gerichteten Aktionismus umgeschlagen. Beides verbot sich angesichts der Tatsache, daß das Herrscherhaus des Iran der Schia nun eine Heimstatt bot. Die Illegitimität von Herrschaft, auch der Safawiden und der ihnen nachfolgenden iranischen Dynastien, blieb jedoch weiter bestehen, die schiitische Theologie konnte diese Herrschaft lediglich dulden. Die Rechtsgelehrten mußten nach ihrem Selbstverständnis immer dann in den politischen Prozeß eingreifen, wenn die Gefahr bestand, daß der Iran seine Identität als Heimstatt der Schia verlieren könnte.
Wenn die Krise durch die Einflußnahme der Gelehrten bewältigt war, zogen sie sich wieder auf ihre Position der distanzierten Beobachtung zurück. Historische Beispiele dafür sind die Verfassungskrise von 1909 oder die Auseinandersetzungen um die nationalistische Politik des damaligen Ministerpräsidenten Mossadeq in den 50er Jahren. Erst das Werk des Rechtsgelehrten Rukhollah Khomeini mit dem Titel „Herrschaft des Rechtsgelehrten" (Arab./Pers. „Velayet-i Faqih") legte die Grundlage für eine ständige, direkte Involvierung der Rechtsgelehrten in das politische Tagesgeschäft. Diese Position war und ist nicht unumstritten, da immer wieder auf die Gefahren für die Autorität der Rechtsgelehrten hingewiesen wurde, wenn sie Sachentscheidungen treffen mußten, die sich später als falsch herausstellten. An dieser kritischen Position hielten einige der bedeutendsten Rechtsgelehrten der Schia auch nach dem Erfolg der Islamischen Revolution im Iran fest.
Ein Moment der religiös-politischen Entwicklung im Iran der 80er Jahre, das in seinen Konsequenzen bisher nicht abzuschätzen ist, stellt eine Kulturrevolution dar, auf die von westlichen Beobachtern kaum aufmerksam gemacht wurde. Hier ist nicht die obligatorische Wiedereinführung des Schleiers oder ähnliches gemeint. Ein viel tiefgreifenderer Vorgang ist die Tatsache, daß die Lehrinhalte an den Ausbildungsstätten schiitischer Theologen und Rechtsgelehrten beträchtliche Erweiterungen erfahren haben. In der Schah-Zeit war das Lehrangebot in den bedeutenden Stätten schiitischer Gelehrsamkeit im Iran, die allesamt von staatlichen Mitteln unabhängig waren, auf rein islamische Themen beschränkt. Die Studenten widmeten sich dem Koran und den Traditionen und legten sie auf eine scholastische Weise aus. Sie lernten mit Hilfe der verschiedenen Rechtsquellen und -methoden Rechtsgutachten zu erstellen, wurden auch in die islamische Mystik eingeführt und erhielten Grundkenntnisse in einigen Naturwissenschaften. Alles in allem handelte es sich um einen traditionellen Wissensstoff, der ungeheuer umfänglich war. Daher dauerte ein Studium oft mehr als 20 Jahre. Moderne Sprachen und Wissenschaften wie Soziologie, Politologie oder Psychologie durften schon wegen der entsprechenden staatlichen Vorschriften nicht gelehrt werden.

Daran, daß das so erworbene Wissen mit dem Alltag der Menschen im Iran nur wenig zu tun habe, war immer wieder Kritik geübt worden. Einer der bekanntesten und einflußreichsten Kritiker an dieser Situation war *Ali Schariati,* der nach einer traditionellen Ausbildung im Paris der 60er Jahre Soziologie studiert hatte und dort mit den verschiedenen Dritte-Welt-Theorien und deren Vertretern bekannt geworden war. So stand er *Frantz Fanon,* dem Autor von „Die Verdammten der Erde", nahe. Nach seiner Rückkehr in den Iran wurde er eine Zeitlang inhaftiert und begann dann mit einer privaten Lehrtätigkeit, da ihm der Weg an eine staatliche Hochschule versperrt war. Schariati hielt Vorlesungen in einer Moschee in Teheran, die vor allem von jungen Menschen besucht wurde. In diesen Vorlesungen übte er offen Kritik am Schahregime. Vor allem aber setzte er sich mit der traditionellen Form der schiitischen Gelehrsamkeit kritisch auseinander.

Zum ersten Mal wurde hier eine neue und den aktuellen Verhältnissen angemessene Form der Interpretation der autoritativen Texte des Islams versucht und die traditionellen Herangehensweisen aus einer schiitischen Sicht verspottet. Ziel von Schariati war es, die heiligen Texte und Riten so zu vermitteln, daß sie den jungen Menschen verständlich und in ihrer Bedeutung für ihr tägliches Leben klar wurden. Da er sich in Opposition zum herrschenden Schahregime befand, hielten sich die angegriffenen schiitischen Autoritäten mit ihrer Kritik zurück, so daß Schariati immer größere Gruppen von Zuhörern ansprechen konnte. Seine Vorlesungen wurden auf Kassetten mitgeschnitten und im ganzen Land verteilt. Im Jahr 1977 wurde er gezwungen, den Iran zu verlassen und nach London ins Exil zu gehen, wo er im gleichen Jahr unter ungeklärten Umständen starb. Sein Tod wurde von seinen Anhängern in schiitischer Tradition als Märtyrertod angesehen.

Dadurch war seine Kritik an dem traditionellen schiitischen Klerus noch weniger angreifbar geworden. Ali Schariati hatte mit seinen Vorträgen den Erfolg der Islamischen Revolution mit vorbereitet, weil es ihm gelang, junge Menschen wieder für den Islam zu begeistern. Zum Kreis seiner Zuhörer hatten auch Personen gehört, die nach dem Erfolg der Revolution in einflußreiche Positionen gelangten. Diese waren nun in der Lage, einiges von dem, was Schariati an Kritik vorgetragen hatte, in der Praxis der Theologenausbildung umzusetzen. So wurden nun den Theologiestudenten die neuesten Erkenntnisse aus dem modernen westlichen Wissenschaftskanon vermittelt. Begründet werden konnte diese Erweiterung des Themenspektrums auch damit, daß die Theologen in die Lage versetzt werden mußten, im politischen Alltagsgeschäft über ein gewisses Maß an Kenntnissen moderner Themen zu verfügen. Andernfalls wären sie dem überlegenen Expertenwissen von Mitarbeitern ausgesetzt, das sie nicht mehr kontrollieren könnten. Eine Kontrolle der Gesetzgebungspraxis unter religionsrechtlichen Aspekten sieht der schiitische Klerus jedoch als eine seiner wichtigsten Aufgaben an. Zu diesem Zweck existiert als höchstes Gremium der Islamischen Republik Iran ein sogenannter *Wächterrat,* der jedes Gesetz und jede Verordnung von Parlament und Regierung auf ihre Vereinbarkeit mit den Vorschriften des islamischen Rechts überprüft. Daß Gesetze vom Wächterrat abgelehnt werden, ist im Verlauf der letzten Jahre immer wieder vorgekommen.

Zwei Aspekte des Denkens von Ali Schariati sind in ihrer Wirksamkeit besonders hervorzuheben: An erster Stelle steht wohl seine Erkenntnis, daß der Iran nicht nur Teil der islamischen Welt ist, sondern auch zur Dritten Welt gehört. Diese Einschätzung der Rolle Irans wird heute von der überwiegenden Mehrheit der politischen Kräfte des Landes geteilt. Der Westen wird als die Zivilisation erfahren, die auf Kosten der ärmeren Länder lebt. Viel entscheidender für zahlreiche schiitische Religionsgelehrte und Intellektuelle ist jedoch ihre Überzeugung, daß in einer globalen, westlich bestimmten Einheitszivilisation die spezifische kulturelle Identität der verschiedenen Länder der Dritten Welt unterzugehen droht. Besonders groß empfinden sie diese Bedrohung im Iran. Daher rühren die zahlreichen Empfindlichkeiten gegenüber westlicher Mode, amerikanischen Filmen und jeder Form von Pop-Musik. Auf der anderen Seite sind sich die herrschenden Eliten natürlich der Tatsache bewußt, daß eine Entwicklung des Irans zum Vorteil der eigenen Bevölkerung nur möglich ist, wenn die Zusammenarbeit mit dem Westen als der technologisch weit überlegenen Zivilisation fortgeführt wird. Sie wissen, daß die Einführung neuer Technologien auch Auswirkungen auf gesellschaftliche Strukturen und damit im Endeffekt auf die nationale Identität haben kann.

Im Weltislam sind die Schiiten eine Minderheit

Daß eine Lösung dieses Dilemmas ein außerordentlich schwieriges Unterfangen ist, wird in Diskussionen mit Iranern immer wieder bestätigt. Dennoch sehen sie den Islam als eine Lebensform an, die gerade in der Dritten Welt mehr Gerechtigkeit und wirtschaftliche Unabhängigkeit bewirken könnte. Westliche Marktmechanismen werden trotz aller positiven Einstellung des Islams gegenüber dem Privatbesitz als eine der Ursachen für die Unterentwicklung der Dritten Welt angesehen. *Werbung* ist eines der Kennzeichen für die Unmoral dieser Mechanismen, weil in Menschen Bedürfnisse geweckt werden, die diese gar nicht hätten. Das islamische Zinsverbot wird als Allheilmittel gegen die Schuldenkrise vieler Staaten angepriesen.

Der Slogan: „Weder West noch Ost", der zu Beginn der Islamischen Revolution in Teheran in aller Munde war, hatte auch einen über den Iran hinausgehenden Aspekt. Zwar hatte Revolutionsführer Khomeini schon bald von der Vorstellung von einem Export der Islamischen Revolution Abstand genommen. Doch die Überzeugung, daß die Errungenschaften der Revolution von Bedeutung für die Dritte Welt sein können, sind damit noch nicht tot. Diese Haltung ist seit dem Ende des Ost-West-Konfliktes und der Entstehung neuer Staaten in der unmittelbaren Nachbarschaft des Iran noch

deutlich stärker geworden. Dabei spielt natürlich die Vorstellung von einer islamischen Solidarität mit den sprachlich oder ethnisch teilweise verwandten islamischen Völkern Zentralasiens eine wichtige Rolle. Allerdings ist eine Mehrheit dieser Staaten eher vom sunnitischen als vom schiitischen Islam geprägt. Dadurch ist der Einfluß des Irans auf diese Länder geringer als beispielsweise der der Türkei.
Gerade im Rahmen der Politik gegenüber den Nachbarstaaten wird jedoch auch wieder deutlich, daß eines der grundsätzlichen Probleme der schiitischen Glaubensgemeinschaft ihre *Minderheitenexistenz innerhalb des Weltislams* darstellt. Schiiten machen lediglich 8–10 Prozent der gesamten Weltmuslimbevölkerung aus. In allen islamischen Staaten, vom Iran abgesehen, bilden sie eine religiöse Minderheit oder werden doch wie eine solche behandelt. Häufig bestehen die untersten Schichten islamischer Gesellschaften aus Schiiten. Die Vorurteile der Sunniten gegenüber den Schiiten reichen von der als typisch schiitisch angesehenen Unzuverlässigkeit und Unehrlichkeit über sittliche Verkommenheit bis hin zur Feststellung, daß Schiiten gar keine Muslime seien. Diese sunnitischen Einschätzungen finden sich besonders häufig in Staaten mit einer größeren schiitischen Bevölkerungsgruppe.
Die Tatsache, daß der Iran im Konzert der islamischen Nationen immer eine Sonderrolle gespielt hat, bewog eine Reihe von sunnitischen wie schiitischen Religionsgelehrten, nach Wegen für eine Annäherung zwischen den beiden wichtigsten Konfessionen des Islams zu suchen. Solche Versuche wurden vor allem in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg unternommen, wobei die Entstehung des Staates Israel eine gewisse Rolle spielte. Für viele Sunniten wie Schiiten bedeutete diese politische Entwicklung einen weiteren Beleg für die Schwäche der islamischen Welt. Ihre Zersplitterung in zwei große Konfessionen wurde als eine der Ursachen für diese Schwäche angesehen. Während das Schahregime sich um eine Zusammenarbeit mit dem zionistischen Staat bemühte, stellte sich der schiitische Klerus auf die arabische Seite und machte aus seiner anti-israelischen Haltung kein Hehl.

Indem aber der iranische Revolutionsführer Khomeini seine Vorstellungen von einem islamischen Staat für allgemein verbindlich erklärte, griff er die in Fragen der islamischen Staatstheorie moderaten Positionen von sunnitischen Autoritäten an, die nun an einer Zusammenarbeit nicht weiter interessiert sein konnten. So erklärte schon im Jahr 1982 der damalige Rektor der Azhar-Universität in Kairo, einer der wichtigsten sunnitischen Hochschulen, daß von ihm keine Initiative zur Aufnahme eines Dialogs mit Vertretern des schiitischen Islams ausgehen werde. Inzwischen hat bekanntlich eine Annäherung vieler arabischer Staaten und politischer Vertreter des palästinensischen Volkes an den Staat Israel stattgefunden. Damit ist neben dem ohnehin nur gering entwickelten theologischen Interesse an einer Zusammenarbeit zwischen den beiden islamischen Konfessionen auch eine zuvor gegebene politische Motivation weitgehend weggefallen, die iranischen Störmanöver des nahöstlichen Friedensprozesses werden von der sunnitischen Seite als Einmischung in innere Angelegenheiten abgelehnt. Auch hier findet sich der Iran und seine schiitische Führung wieder in einer Außenseiterrolle.

Aus dieser Minderheitssituation ist vieles zu erklären, was an Überreaktionen in der iranischen Politik immer wieder bekannt wird. Hier sei nur noch einmal auf den Fall Rushdie hingewiesen. Das Hauptproblem der schiitischen Welt und damit auch des Iran aber ist die Tatsache, daß mit dem Tod des Ayatollah Kho'i eine höchste Autorität in allen Rechts- und Religionsfragen fehlt. Die Nachfolgekämpfe unter den Rechtsgelehrten sind im vollen Gange. Es werden allerdings noch etliche Jahre vergehen, bis sich wieder eine Persönlichkeit herausstellt, die über die Autorität verfügt, die einem Mardja' al-Taqlid eignet. Bis dahin muß weiter mit einem hohen Maß an politischer wie religiöser Unsicherheit im Iran gerechnet werden. *Peter Heine*

Kurzinformationen

Das kirchliche Leben im Spiegel der neuesten EKD-Statistik

Ende November 1993 hat das Statistikreferat der EKD die Zahlen über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den EKD-Gliedkirchen in den Jahren 1990 und 1991 vorgelegt. Für 1991 enthält die Statistik auch Angaben über die östlichen Gliedkirchen, die zum Teil allerdings noch auf Schätzungen beruhen. Der Anteil der evangelischen Kirchenmitglieder an der deutschen Bevölkerung belief sich am 31. Dezember 1991 auf 36,4 Prozent, in den westdeutschen Gliedkirchen für sich genommen auf 38,9 Prozent (zum Vergleich: 1970 waren es 47 und 1980 dann 42,3 Prozent). Knapp 321 000 Personen traten 1991 aus den Gliedkirchen der EKD aus, davon entfielen 237 000 Austritte auf die westlichen und 82 000 auf die östlichen Gliedkirchen. Aufnahmen, Übertritte und Wiederaufnahmen wurden 1991 in den westlichen Gliedkirchen 43 665, in den östlichen 23 980 registriert. In den westdeutschen Gliedkirchen wurden 1991 insgesamt 282 977 *Taufen* gespendet, davon 15 173 Erwachsenentaufen (Personen über vierzehn Jahre). In den östlichen Gliedkirchen waren es 31 424 Kinder-

und 7741 Erwachsenentaufen. In der sächsischen Landeskirche kam z. B. auf drei Kindertaufen eine Erwachsenentaufe. In den westlichen Gliedkirchen wurden 1991 knapp 220000 Jugendliche konfirmiert, praktisch alle evangelischen Jugendlichen im Konfirmandenalter; in den östlichen Gliedkirchen wurden etwas über 32000 Konfirmationen gezählt. *Evangelische Trauungen* wurden in den östlichen Gliedkirchen 4575 registriert, in den westlichen 97481. 65 Prozent der Trauungen in den westlichen Gliedkirchen entfielen auf evangelische, 29 Prozent auf evangelisch-katholische Paare. Zahlen zum *Gottesdienstbesuch* enthält die Statistik nur für die westlichen Gliedkirchen: Demnach besuchten 1991 im Durchschnitt der drei „Zählsonntage" 4,8 Prozent der Kirchenmitglieder den Gottesdienst, wobei die Zahlen für die einzelnen Gliedkirchen zwischen 1,9 Prozent in Berlin-Brandenburg (West) und 8 Prozent in der Reformierten Kirche (Nordwestdeutschland und Bayern) liegen. Am Heiligen Abend besuchten 1991 im Schnitt der westlichen Gliedkirchen 28,7 Prozent der Kirchenmitglieder den Gottesdienst (in Westberlin 17,9 und in Schaumburg-Lippe 47,6 Prozent).

Pastorales Forum der Erzdiözese München-Freising sprach sich für „Viri probati" aus

Die 127 Delegierten des Pastoralen Forums der Erzdiözese München-Freising verabschiedeten auf ihrer dritten Sitzung, die vom 14. bis 16. November 1993 in Freising stattfand, vier von insgesamt acht Beschlußvorlagen (Wortlaut in: Münchner Kirchenzeitung, 12.11.93). Die Vorlagen behandeln die Themen „Spiritualität", „Gemeindeforum und Runder Tisch", „Gemeindeleitung" sowie „Schaffung und Verstärkung lebendiger Zellen". Zum Thema „Gemeindeleitung" wird die Münchener Diözesanleitung u. a. aufgefordert, sich beim Papst für die Zulassung von sogenannten in Familie und Beruf bewährten verheirateten Männern zum Priestertum („Viri probati") und von Frauen zum Ständigen Diakonat einzusetzen. „Ernsthaft" überprüft werden sollten die Zugangsbedingungen zum Priesteramt wegen der „bedrängenden Notsituation" in den Gemeinden und „aufgrund der positiven Erfahrungen mit den Ständigen Diakonen und im Hinblick auf die Tradition der Ostkirchen". Im Fall des Frauendiakonats solle man ein gemeinsames Votum der Deutschen Bischofskonferenz anstreben. Zu beiden Voten entschloß sich das Forum gegen die erklärten Bedenken des Ortsbischofs, Kardinal *Friedrich Wetter*. Die Diözesanleitung wird aufgefordert, als kurzfristig wirksame Maßnahmen Ständige Diakone, Pastoral- und Gemeindereferenten „und ggf. andere geeignete Personen" mit der Wahrnehmung der Seelsorgeaufgaben nach Can. 517, §2 zu beauftragen. Außerdem soll dafür Sorge getragen werden, daß jede Seelsorgestelle über Ansprechpartner verfügt, sofern kein Priester mehr am Ort ist, und daß Priester weitgehend von Verwaltungsaufgaben entbunden werden.

Synodenbeschlüsse der bayerischen und hannoverschen Landeskirchen zur Homosexualität

Gegen das Votum von Landesbischof *Horst Hirschler* und mit 44 zu 43 Stimmen hat Ende November 1993 die Synode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannover einen Beschluß zum *Umgang mit homosexuellen Pfarrern sowie anderen Mitarbeitern* verabschiedet. In diesem werden nicht nur Gemeinden und Kirchenleitung aufgefordert, jeder Diskriminierung von Homosexuellen entgegenzutreten und ihnen einen „selbstverständlichen Platz" im Leben der Kirche einzuräumen. Bischofsrat und Landeskirchenamt werden darüber hinaus gebeten, „Pastorinnen und Pastoren und ebenso andere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die in gleichgeschlechtlicher Partnerschaft leben, Arbeitsmöglichkeiten in der Landeskirche Hannover zu eröffnen". Weiter werden Gemeinden, Kirchenkreise und Bildungseinrichtungen auch gebeten, „sich in den nächsten zwei Jahren mit den Grundfragen der Sexualethik, insbesondere mit der Situation homosexuell geprägter Menschen, zu befassen". Etwa zur gleichen Zeit hat die Synode der bayerischen evangelischen Landeskirche in Fürth eine „Orientierungshilfe" zu Fragen der Homosexualität mit nur drei Gegenstimmen verabschiedet. Zunächst wird in der Stellungnahme bekräftigt, in der Schöpfung sei die heterosexuelle Beziehung als Grundform angelegt: „Die Auffassung, daß es in die Wahl des einzelnen gestellt ist, ob er homosexuelle Praxis und Partnerschaften vollzieht, widerspricht dem biblischen Gesamtzeugnis." Ausdrücklich wird aber die Notwendigkeit der seelsorglichen Begleitung Homosexueller betont. Wo eine Veränderung homosexueller Prägungen unmöglich erscheine, müsse Seelsorge zu einem verantwortlichen Umgang mit ihr ermutigen. Das könne auch die Bejahung und die Begleitung einer „verantwortlich gelebten Partnerschaft" einschließen. Dabei hatte sich die Synode *gegen Segenshandlungen für gleichgeschlechtliche Partnerschaften* ausgesprochen. Eigens benannt werden in der Orientierungshilfe unterschiedliche theologische Auffassungen zum Thema Homosexualität. Zur Beschäftigung Homosexueller im kirchlichen Dienst macht die Orientierungshilfe der bayerischen Landeskirche keine Aussagen.

Die Schweizer Bischöfe ermutigen zu ökumenischem Denken und Handeln

Thematischer Schwerpunkt der Winterversammlung der Schweizer Bischofskonferenz vom 29. November bis 1. Dezember 1993 war die Ausarbeitung einer Lesehilfe zum neuen ökumenischen Direktorium (vgl. HK, Juli 1993, 332f.); damit sollte der reichhaltige Text unter Berücksichtigung der örtlichen Gegebenheiten zusammengefaßt werden. Als neu und wichtig in diesem neuen Direktorium bezeichnet die Schweizer Lesehilfe die Grundlegung des katholischen ökumenischen

Handelns in der Communio-Ekklesiologie. So ist Ökumene „nicht etwa das Auffüllen der Gräben zwischen verfeindeten Lagern, sondern das *Wiederfinden der tieferen Gemeinschaft,* der communio – welche alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften *von innen heraus* in der einen Kirche Christi verbindet". Nach der Darlegung der weltweiten Communio als der entscheidenden Perspektive des Direktoriums regt die Lesehilfe ökumenisches Handeln in der Schweiz an. Überschrieben sind die einzelnen Handlungsfelder mit: Die Frage der Taufe, Ökumenische Gottesdienste, Eucharistiefeier, Bekenntnisverschiedene Ehen, Ökumenische Bildung, Ökumenischer Dialog, Ökumenische Zusammenarbeit. In diesem praktischen Teil erinnert die Lesehilfe an schweizerische Besonderheiten. Fast wie eine Relecture der Nr. 115 liest sich die Aussage: Die Ökumene-Kommission der Bischofskonferenz habe vor zwei Jahren erklärt, es könne gute Gründe geben, aus besonderem Anlaß einen *ökumenischen Gottesdienst am Sonntag* anzusetzen, wobei er in der Regel nicht auf den üblichen Zeitpunkt des sonntäglichen Hauptgottesdienstes einer Gemeinde angesetzt werden sollte (vgl. HK, März 1992, 106 f.). Andererseits geht sie mit dem Direktorium davon aus, daß es keinen Dialog ohne Bekenntnis geben kann, um dann aber zu konkretisieren: Im Dialog mit den evangelisch-reformierten Kirchen in der Schweiz sei zu beachten, daß es „in diesen Kirchen in den Kirchenverfassungen und in der Liturgie zwar durchaus Bekenntnisse gibt, aber in der Regel niemand auf ein bestimmtes Bekenntnis verpflichtet wird".

Stellungnahme des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt zur EKD-Wirtschaftsdenkschrift

Eine Fortschreibung der vor knapp zwei Jahren veröffentlichten EKD-Denkschrift „Gemeinwohl und Eigennutz, wirtschaftliches Handeln und Verantwortung für die Zukunft" (vgl. HK, November 1991, S. 500 ff.) unternimmt eine Ende November 1993 veröffentlichte Stellungnahme des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt (KDA). Die Denkschrift habe, so die Stellungnahme, gleichzeitig mit der Würdigung der über 40 Jahre bewährten Sozialen Marktwirtschaft in Deutschland auf weiterbestehende, „zutiefst beunruhigende Fragen" verwiesen: vor allem in ökologischer und sozialer Hinsicht, aber auch bezüglich des internationalen Ausgleichs, der Friedensförderung und der Demokratieverträglichkeit. Die Spannung zwischen relativer Bewährung und Verbesserungsbedürftigkeit, die in der Denkschrift kaum aufgelöst werde, steht im Mittelpunkt der Stellungnahme. Die aktuellen Umbruchsituationen, so die Kernthese, zeigten einen sehr bedeutsamen prinzipiellen Aspekt der Marktwirtschaft auf: „Es existieren keine Märkte ohne Regulierung. Märkte ohne Regulierung schaffen sich selbst ab; der Markt wird dann ersetzt durch konzentrierte Wirtschaftsmacht." Die „reine" Ideologie des freien Wettbewerbs werde somit ad absurdum geführt. Märkte bedürften nicht nur einzelner Korrekturmaßnahmen, sondern verlangten den *politischen Willen zur Gestaltung.* Daher müßten wirtschaftsethische Perspektiven entwickelt werden unter der Leitfrage, welche politisch-wirtschaftlichen, sozialen und ethischen Institutionen die marktwirtschaftliche Organisation bestimmen. Diese Frage müsse mit Blick auf soziale Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung sowie im Blick auf die Voraussetzungen des Friedens und des weltweiten Ausgleichs formuliert werden. Unter diesen Prämissen wendet sich die Stellungnahme verschiedenen konkreten Handlungsfeldern zu: der Arbeitswelt; den Perspektiven der Frauenarbeit, besonders auch der Fragestellung der Arbeitszeitpolitik und der Vereinbarkeit von Familie und Beruf; der Arbeitslosigkeit; der Ökologie; den wirtschaftlichen Problemen in den neuen Bundesländern, und den Anforderungen an eine Struktur- und Regionalpolitik wie an eine Beschäftigungs- und Arbeitsmarktpolitik im Rahmen der europäischen Vereinigung.

Bücher

TIMOTHY GARTON ASH, Im Namen Europas. Deutschland und der geteilte Kontinent. Carl Hanser Verlag, München–Wien 1993. 856 S. 68,– DM.

Der Blick von außen hat manches für sich. Er kann – entsprechende Kompetenz und methodische Sorgfalt natürlich vorausgesetzt – Sachverhalte und Entwicklungen oft unbefangener wahrnehmen, als es aus der Insider- und Betroffenenperspektive möglich ist. Timothy Garton Ash stellt als englischer, mit der Situation in Osteuropa vertrauter Historiker in seinem neuen Buch die deutsche Ostpolitik der sechziger, siebziger und achtziger Jahre bis zur „Wende" dar und hält dabei den Akteuren dieser Politik auf eine faire und differenzierte, aber doch auch erfrischend deutliche Weise den Spiegel vor. Ash behandelt die Ostpolitik in ihren drei vielfältig miteinander verzahnten Aktionsfeldern: den Beziehungen der Bundesrepublik zur Sowjetunion als der Führungsmacht des damaligen Ostblocks, dem deutsch-deutschen Verhältnis zwischen Bundesrepublik und DDR und den Beziehungen der Bundesrepublik zu den übrigen kommunistisch beherrschten Staaten Mittel- und Osteuropas, wobei

besonders Polen im Blickpunkt steht. Ein eigenes Kapitel (mit dem Titel „Eine zweite Ostpolitik") gilt den Ostkontakten und -konzepten der SPD nach dem Amtsantritt der christdemokratisch-liberalen Koalition. Im Rückblick nach der Wende kommt Ash zu dem zusammenfassenden Urteil, daß die deutsche Ostpolitik ihren unmittelbaren und substantiellsten Beitrag zur Überwindung des kommunistischen Systems im Bereich der Beziehungen zur Sowjetunion und innerhalb des Gesamtsystems von Ost-West-Beziehungen geleistet habe: „Ihr Beitrag im Bereich der Beziehungen zur DDR war noch unmittelbarer, aber auch sehr viel ambivalenter und in der Tat zutiefst paradox" (S. 533). Ambivalenz und Paradox der bundesdeutschen Politik gegenüber der DDR sieht Ash darin, daß diese auf „Liberalisierung durch „Stabilisierung" gesetzt, dadurch aber letztlich in der DDR eine „Stabilisierung ohne Liberalisierung" gefördert oder zumindest in Kauf genommen habe. Kritische Anmerkungen gelten in Ashs Buch auch der deutschen Politik gegenüber dem übrigen Osteuropa, vor allem ihren Reaktionen auf die polnische Entwicklung nach dem Solidarność-Sommer 1980. Ashs Analyse der Ostpolitik regt zum Nachdenken an, nicht zuletzt auch über die künftige Rolle Deutschlands in Europa. *U. R.*

ANDRÉ VAUCHEZ, Gottes vergessenes Volk. Laien im Mittelalter. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1993, 253 S. 58,– DM.

Neue Blicke auf Bekanntes und erstaunliche Einblicke in kaum bekannte Ereignisse und Strömungen des Mittelalters vermittelt dieses ebenso spannende wie informative Buch. Es fragt nach Entsprechungen zur konziliaren Wiederentdeckung des Laien in einer früheren Blütezeit der Kirche. Bei dieser differenzierten Sichtung des Mittelalters, vor allem des 12. und 13. Jahrhunderts als einer Zeit religiöser und sozialer Gärung und Umschichtung, wird vieles gegen den Strich gebürstet und gewinnt dadurch ein neues Gesicht. Das gilt z. B. für die Kreuzzüge, die auch Laien den Weg zur gelebten Christusnachfolge eröffneten. Auch das Phänomen Jeanne d'Arc wird neu gedeutet. Sie lenkt den Blick vom Politisch-Patriotischen weg auf den in ihrem Geschick erkennbar werdenden Widerstand von Professoren und Klerikern „gegenüber der Religion der einfachen Leute und den Ansprüchen dieser Frauen, die das Recht einforderten, sich im Namen des Heiligen Geistes, den sie bei der Taufe empfangen hatten, frei ausdrücken zu dürfen" (243). Das Buch ist reich an solchen überraschenden und interessanten Einsichten. In lockerer Form werden Zugänge zu Strömungen gebahnt, die hindeuten auf ein Erstarken des eigenständigen kirchlich-religiös geprägten Bewußtseins der Laien. Durch kluge Propagierung modellhaft verstandener Laienheiligkeit und durch die kirchliche Konzentration auf die Katechese gewinnt die Arbeits- und Lebenswelt des einzelnen mehr Beachtung. Das Wahrheitsmonopol des rechtgläubigen Bekenntnisses aber behält sich der Klerus vor. Der vielfältigen Sehnsucht nach einem intensiveren religiösen Leben entsprechen die Büßerbewegung, die Neuentdeckung der Armut (und der Fürsorge für die Armen) und der ehelichen Keuschheit sowie die mystische Erfahrung. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die mittelalterlichen Prophetinnen und Mystikerinnen, die als Laien eigene Autorität beanspruchen und auch gewinnen. Dennoch hat die Kirche des Mittelalters diese vielfältigen Zeichen der Zeit nicht erkannt. Erneut zeigt sich bei diesem höchst informativen Werk, daß nüchterne und kenntnisreiche, zudem gekonnt dargebotene historische Forschung Vergangenes gegenwärtig halten und als noch immer aktuell erweisen kann. Die essayistisch und z. T. anekdotisch angelegte Darbietung läßt das thematische Interesse gelegentlich aus den Augen verlieren. Doch geschickt zugespitzte, zudem sehr erhellende Zusammenfassungen helfen den roten Faden rasch wiederzufinden und unterstreichen die Notwendigkeit einer breiter ausgreifenden Argumentation. *A. S.*

PAUL ZULEHNER, HERMANN DENZ, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Patmos Verlag, Düsseldorf 1993. 264 S. 39,80 DM.

Eine Arbeitsgruppe des Instituts für Pastoraltheologie der Universität Wien legt in diesem Buch eine sozialwissenschaftliche Analyse des im Rahmen einer in zahlreichen europäischen Ländern vorgenommenen Werte-Studie (vgl. HK, September 1993, 442 f. und August 1987, 383 ff.) gewonnenen Datenmaterials vor. In einem ersten Teil wird die „Lage des Glaubens in Europa" an Hand von Kriterien wie Religiosität, Christlichkeit, Kirchlichkeit, religiöse Selbsteinschätzung, Erwartungen an die Kirche näher beschrieben. Unter den Stichworten „Lebenssinn", „Lebensräume", „Moralitäten", „Öffentliches" (Arbeit und Politik) werden diesem dann in einem zweiten Schritt weitere Wertefelder unter der Überschrift „Lage des Lebens in Europa" zugeordnet. Im Zentrum der Aufarbeitung der Daten steht eine sogenannte *„sozio-religiöse Typologie"*, mit der Angaben zur persönlichen Religiosität, zur Zustimmung zu einzelnen Glaubenssätzen und zur Beteiligung an einer religiösen Gemeinschaft in einer spezifischen inneren Struktur erscheinen. Bei den nach persönlichem Gottesbild und Kirchgang differenzierten Typen (kirchliche, kulturkirchliche, religiöse, kulturreligiöse und unreligiöse Typen) stellen die Auswerter eine leichte Verlagerung zum kirchlichen Typ, hingegen eine leichte Abnahme bei den Unreligiösen fest. Aus den hier im einzelnen nicht zu referierenden Daten werden Konsequenzen für die Praxis der Kirche und deren theologische Reflexion vor dem Hintergrund der Verhältnisbestimmung von Kirchen und moderner Welt gezogen. Jenseits von verbreitetem Pessimismus in bezug auf die Wertelandschaft einerseits und billigem Weltoptimismus andererseits werden die Ergebnisse als Bestätigung der Annahme gelesen, daß der Bedeutungsverlust der Institutionen zu einem Bedeutungsgewinn von Personen führe. „Signifikant andere" seien heute wichtiger denn je. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

JOBLIN, JOSEPH. La doctrine sociale de l'Eglise est-elle universelle? In: Gregorianum Jhg. 74 Heft 4 (1993) S. 659–687.

In dem Maße, wie sich sozialethische Fragen zunehmend im übernationalen Rahmen stellen, steht auch die Katholische Soziallehre vor der Frage, inwieweit sie selbst eine universale Rolle spielen kann. Insofern wird die Katholische Soziallehre nach Ansicht des Autors eine universale Rolle nur spielen können, wie es ihr gelingt, sich allen Menschen verständlich zu machen und sich nicht mit einer bestimmten Zivilisation gleichzusetzen. Die Universalisierbarkeit der Katholischen Soziallehre bestehe letztlich nicht in ihren sozialen, politischen und philosophischen Analysen, nicht in den konkreten Lösungen, die sie vorschlage, sondern im Menschenbild, was dahinterstehe. Nur ihre religiöse Sinnspitze könne ihr eine universelle Bedeutung geben. Der dauernde Wert der kirchlichen Soziallehre bestehe in der Tatsache, daß sie ein *kritisches Prinzip* in die Gesellschaft einbringe. Sie führe einen Sinn für die Würde des Menschen ein, der dazu nötige, sich über mangelnden Universalismus klarzuwerden. Die geistigen Grundlagen der kirchlichen Soziallehre müßten kein Hindernis dabei sein, eine universale Rolle zu spielen. Sie seien vielmehr dazu angetan, sie auf diese Rolle vorzubereiten, ohne sie damit zur Gefangenen der Zivilisation zu machen, der sie entstamme.

VOLLENWEIDER, SAMUEL. Christus als Weisheit. Gedanken zu einer bedeutsamen Weichenstellung in der frühchristlichen Theologiegeschichte. In: Evangelische Theologie Jhg. 53 Heft 4 (1993) S. 290–310.

Vor dem Hintergrund der offenkundigen Krise des technischen Wissens, der theologischen Renaissance des Themas Schöpfung, vor allem aber für die alternativen Strömungen der Theologie biete die frühjüdische Gestalt der Weisheit ein breites Angebot faszinierender Perspektiven. Diesem gegenüber sei aber mit Blick auf den Befund des Neuen Testamentes selbst zu „heilsamer Begrenzung" zu raten. Dabei verweist der Autor auf die „geheimnisvolle Sophia-Christologie" in der alten Spruchquelle, die Jesus als Verkündiger der göttlichen Weisheit selbst deutet. Der Kontext der entscheidenden Logien sei dabei fast durchweg die prophetische Gerichtsandrohung gegen Israel. Auffallend jedoch sei, daß weder die alte Spruchquelle noch die synoptischen Evangelien Jesus als Inkarnation der Weisheit im Sinne einer göttlichen Wesenheit präsentierten. Der entscheidende Grund, der die Bildung einer eigentlichen Weisheitschristologie im Umkreis der Logienquelle nicht gefördert habe: In der prophetischen Gerichtsandrohung gegen Israel komme ein Weisheitsverständnis zum Ausdruck, in dem die Weisheit Gottes – durchdrungen von einer radikalen Eschatologie – in eine zugespitzte Antithese zur bestehenden Welt und ihrer Ordnung geraten sei. Die Tötung Jesu ihres Boten erscheint als Gipfel der Differenz zwischen Gottes Weisheit und der Welt, Kreuz und Weisheit gerieten so in ungeheure Spannung. In den Ausführungen von Paulus zum Verhältnis von Weisheit und Kreuz dringe aber ein ganz anderer Typ der Rede von der Weisheit Gottes in das Neue Testament vor.

Kultur und Gesellschaft

GROH, RUTH / GROH, DIETER. Natur als Maßstab – eine Kopfgeburt. In: Merkur Jhg. 47 Heft 11 (November 1993) S. 965–979.

Der Titel dieses Aufsatzes enthält auch schon seine These: Die beiden Verfasser setzen sich kritisch mit heutigen Denkansätzen auseinander, die angesichts der ökologischen Krisenerscheinungen für eine Überwindung des Anthropozentrismus und eine Orientierung an der Natur als maßgeblicher Bezugsgröße plädieren. Sie zeigen, daß Natur deshalb nicht Maßstab sein kann, weil es sie für den Menschen nur als gedeutete gibt und weil diese Deutungen immer kulturell vermittelt sind. So waren Berge für Menschen der Antike oder des Mittelalters etwas anderes als für romantische Naturbetrachter; einmal wurden sie als häßliche Ruinen, zu einer anderen Zeit als schöne und erhabene Gestalten der Natur empfunden. Intersubjektivität von Mensch und Natur sei nur um den Preis einer Subjektivierung der Natur und einer Naturalisierung des Menschen zu haben: „Das bedeutet zugleich die Einebnung grundlegender Differenzen: der Differenz von Natur und Kultur, Natur und Geist, Realem und Idealem." Daß die Erkenntnis einer „Verwandtschaft" des Menschen mit der Natur quasi naturgemäß zum Respekt vor Natur und zu ihrer Schonung führe, bezeichnen die Autoren als eine trügerische Hoffnung. Die „Ökoästhetik" übersehe, daß Natur immer auch das dem Menschen Fremde, das Andere sei. Hinter den vermeintlichen Maßstäben der Natur verbergen sich, so die Schlußfolgerung des Beitrags, „die Maßstäbe derer, die uns sagen wollen, was ‚im Namen der Natur' zu tun ist".

MORSHÄUSER, BODO. Neulich, als das Hakenkreuz keine Bedeutung hatte. Der Achtzigerjahrespaß und der Ernst der Neunziger. In: Kursbuch Heft 113 September (1993) S. 41–53.

Die „Deutsche Jugend" hat sich das September-Kursbuch zu Titel und Thema gemacht und die Autoren, darunter Peter Schneider, Klaus Hartung und Claus Leggewie suchen nach Erklärungen und Konsequenzen angesichts der Brandstiftungen von Hoyerswerda und Mölln, der unter Nazisymbolen stattfindenden Gewaltexzesse Jugendlicher. Der Duktus der Beiträge ist einmal mehr gekennzeichnet durch die Kritik an den „links-illusorischen" Vorstellungen und Theorien der fetten 80er Jahre. Bodo Morshäuser beschreibt die Abrechnung der Jugend der 90er mit der postmodernen Spaßkultur der 80er Jahre, die er als Dekade der Oberfläche charakterisiert, in der Simulationstheorien Mode wurden, „in denen kein gesellschaftliches Subjekt mehr vorkam, sondern ferngesteuerte Steuerbürger, die sich anpassungssüchtig verhielten, ohne daß man es ihnen noch sagen mußte". Die Achtzigerjahrejugendlichen hätten sich unpolitisch gegeben und mit Symbolen hantiert, die ihres Inhaltes beraubt als Zeichen verstanden wurden. In diesem Jahrzehnt des Bestreitens alles Inhaltlichen aber „entwickelten sich die Bedingungen für jenen Rechtsextremismus, den es heute gibt". Die Jugendlichen der 90er hätten die inhaltslosen Zeichen blutig ernst genommen.

Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament

Nachdem in den vergangenen Jahren in der renommierten Reihe einige gewichtige Supplementbände erschienen, freuen wir uns, nun auch wieder klassische Kommentarbände vorlegen zu können.
Den Anfang machte Prof. Heinz Schürmann mit dem zweiten Band seines lange erwarteten Kommentars zum Lukasevangelium, der soeben erschienen ist.
Als nächster Band wird im Herbst 1994 Prof. Lorenz Oberlinners Kommentierung der Pastoralbriefe erscheinen.
In Vorbereitung befinden sich ferner der Kommentar zum 1. Korintherbrief von Prof. Hans-Josef Klauck sowie der Kommentar zum 1. und 2.Thessalonicherbrief von Prof. Josef Eckert und der Kommentar zum Hebräerbrief von Prof. Michael Theobald.

Bereits erschienen:

Band 1: Joachim Gnilka
Das Matthäusevangelium.
Teil 1: Kommentar zu Kapitel 1,1 – 13,58.
2. Aufl. 1988, 517 S., geb.,
DM 140,– /öS 1092,– /SFr 140.–
ISBN 3-451-20315-4
Teil 2: Kommentar zu Kapitel 14,1 –28,20 und Einleitungsfragen.
2. Aufl. 1992, 552 S., geb.,
DM 140,– /öS 1092,– /SFr 140.–
ISBN 3-451-20316-2

Band 2: Rudolf Pesch
Das Markusevangelium.
Teil 1: Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1,1 – 8,26.
5. Aufl. 1989, XXIV, 466 S., geb.,
DM 145,– /öS 1131,– /SFr 145.–
ISBN 3-451-17336-0
Teil 2: Kommentar zu Kapitel 8,27 – 16,20.
4. Aufl. 1991, XVI, 576 S., geb,
DM 170,– /öS 1326,– /SFr 170.–
ISBN 3-451-17975-X

Band 3: Heinz Schürmann
Das Lukasevangelium.
Teil 1: Kommentar zu Kapitel 1,1 – 9,50.
3. Aufl. 1984, XLVIII, 576 S., geb.,
DM 165,– /öS 1287,– /SFr 165.–
ISBN 3-451-14662-2
Teil 2/Erste Folge:
Kommentar zu Kapitel 9,51 – 11,54.
1993, 360 S., geb.,
DM 95,– /öS 741,– /SFr 95.–
ISBN 3-451-21858-5



Band 4: Rudolf Schnackenburg
Das Johannesevangelium.
Teil 1: Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1 – 4.
7. Aufl. 1992, XXXVI, 548 S., geb.,
DM 160,– /öS 1248,– /SFr 160.–
ISBN 3-451-14318-6
Teil 2: Kommentar zu Kapitel 5 – 12.
5. Aufl. 1990, XVI, 560 S., geb.,
DM 160,– /öS 1248,– /SFr 160.–
ISBN 3-451-16144-3
Teil 3: Kommentar zu Kapitel 13 – 21.
6. Aufl. 1992, XVI, 496 S., geb.,
DM 148,– /öS 1155,– /SFr 148.–
ISBN 3-451-17335-2
Teil 4: Ergänzende Auslegungen und Exkurse.
2. Aufl. 1990, 236 S., geb.,
DM 72,– /öS 562,– /SFr 72.–
ISBN 3-451-20022-8

Band 5: Gerhard Schneider
Die Apostelgeschichte.
Teil 1: Einleitung, Kommentar zu Kapitel 1,1 - 8,40.
1980, 520 S., geb.,
DM 148,– /öS 1155,– /SFr 148.–
ISBN 3-451-17547-9
Teil 2: Kommentar zu Kapitel 9,1 – 28,31.
1982, 440 S., geb.,
DM 128,– /öS 999,– /SFr 128.–
ISBN 3-451-19381-7

Band 6
Heinrich Schlier
Der Römerbrief
3. Aufl. 1987, XX, 456 S., geb.,
DM 140,– /öS 1092,– /SFr 140.–
ISBN 3-451-16769-7

Band 9
Franz Mussner
Der Galaterbrief
5. Aufl. 1988, XXXII, 425 S., geb.,
DM 140,– /öS 1092,– /SFr 140.–
ISBN 3-451-16765-4

Band 10
Teil 1: Joachim Gnilka
Der Kolosserbrief
2. Aufl. 1991, XIII, 249 S., geb.,
DM 88,– /öS 687,– /SFr 88.–
ISBN 3-451-19138-5
Teil 2: Joachim Gnilka
Der Epheserbrief
4. Aufl. 1990, XXII, 328 S., geb.,
DM 106,– /öS 827,– /SFr 106.–
ISBN 3-451-16275-X
Teil 3: Joachim Gnilka
Der Philipperbrief
4. Aufl. 1987, XXI, 226 S., geb.,
DM 88,– /öS 687,– /SFr 88.–
ISBN 3-451-14691-6
Teil 4: Joachim Gnilka
Der Philemonbrief
Einleitung und Kommentar.
1982, XIV, 95 S., geb.,
DM 38,– /öS 297,– /SFr 39.–
ISBN 3-451-19500-3

Band 13
Teil 1: Franz Mussner
Der Jakobusbrief
5. Aufl. 1987, XXVIII, 258 S., geb.,
DM 88,– /öS 687,– /SFr 88.–
ISBN 3-451-14117-5
Teil 2: Karl H. Schelkle
Die Petrusbriefe – Der Judasbrief
6. Aufl. 1988, XXVI, 258 S., geb.,
DM 88,– /öS 687,– /SFr 88.–
ISBN 3-451-01149-2
Teil 3: Rudolf Schnackenburg
Die Johannesbriefe
2. Aufl. 1984, XXXII, 344 S., geb.,
DM 108,– /öS 843,– /SFr 108.–
ISBN 3-451-01150-6

Supplement-Bände:

Anton Vögtle
Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte
Neutestamentliche Beiträge.
1985, 328 S., geb.,
DM 85,– /öS 663,– /SFr 85.–
ISBN 3-451-20393-6

Franz Mußner
Die Kraft der Wurzel
Judentum – Jesus – Kirche.
2. Aufl. 1989, 192 S., geb.,
DM 48,– /öS 375,– /SFr 48.–
ISBN 3-451-20954-3

Joachim Gnilka
Jesus von Nazareth
Botschaft und Geschichte.
2. Aufl. 1991, 331 S. mit 8 farb. Abb., geb.,
DM 74,– /öS 577,– /SFr 74.–
ISBN 3-451-21989-1

Rudolf Schnackenburg
Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments
Band 1: Von Jesus zur Urkirche
Vollst. neubearb. Aufl. 1986., 270 S., geb., DM 64,– /öS 499,– /SFr 64.–
ISBN 3-451-20685-4
Band 2: Die urchristlichen Verkündiger.
1989, 285 S., geb.,
DM 64,– /öS 499,– /SFr 64.–
ISBN 3-451-20690-0

Rudolf Schnackenburg
Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien
1993, 357 S., geb.,
DM 62,– /öS 484,– /SFr 62.–
ISBN 3-451-23072-0

In Vorbereitung:

Joachim Gnilka
Theologie des Neuen Testamentes
März 1994, ca. 448 S., geb.,
ca.: DM 88,– /öS 685,– /SFr 88.–
ISBN 3-451-23307-X

Bei Abnahme des Gesamtwerkes gilt für jeden Band ein Vorzugspreis.
Ihr Buchhändler informiert Sie gerne!

HERDER

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 2 48. Jahrgang Februar 1994

Wenn es schlecht geht, macht sich in der Öffentlichkeit tiefverwurzelte Staatsgläubigkeit bemerkbar.

Herbert Kremp

Erstarrtes Deutschland?

Eine „Kulturrevolution" bräuchten wir, meinte unlängst *Norbert Blüm* in einem Beitrag für die „Zeit" (13.1.94). Der Bundesarbeitsminister geißelte die Schläfrigkeit der Unternehmer, die Unbeweglichkeit der Tarifpartner, die Umständlichkeit in der öffentlichen Verwaltung, die gegenüber den Japanern viel zu langen Entwicklungszeiten bei neuen Produkten, das „Kolonnendenken", das höchstens ins 19. Jahrhundert paßte, das Deutsche aber selbst an der Schwelle zum 21. noch nicht los würden.

Drastisch, wie man es nur bei ihm gewohnt ist, wetterte Blüm gegen die veraltete Arbeitsorganisation, gegen verkrustete Hierarchien, über „bürokratische Wichtigtuerei", von der es in manchen Großbetrieben mehr gebe als in dem ansonsten zu Recht attackierten öffentlichen Dienst, über die Vergeudung von Produktivitätsressourcen am Arbeitsplatz.

Verkrustete Leitbilder?

Man kann dem Bundesarbeitsminister nur schwer widersprechen, z. B. in der für die nähere Zukunft schlechthin entscheidenden Frage der Beschäftigungspolitik.

Niemand bestreitet es: Die Arbeitslosigkeit wird auch dann noch zunehmen, wenn sich die Konjunktur bereits wieder erholt hat. Wer Konjunkturaufschwung und Beschäftigungszuwachs zur Zeit auch nur indirekt gleichsetzt, führt bewußt oder unbewußt in die Irre. Wir werden nach heutigen Maßstäben auch auf lange Sicht keine Vollbeschäftigung haben. Die Gesamtzahl der Arbeitsplätze ist (in den westlichen Bundesländern) zwar immer noch höher als zu Beginn der achtziger Jahre, aber das Arbeitsvolumen insgesamt – also die Gesamtzahl der geleisteten Arbeitsstunden – ist stetig zurückgegangen. In der gleichen Zeit hat allein die Erwerbstätigkeit der Frauen um 1,5 Mio. zugenommen.

Natürlich bleibt eine blühende Wirtschaft, damit Wachstum, die wichtigste Grundlage für Beschäftigung. Aber durch den Einsatz exponentiell produktivitätssteigernder Maschinen wird mehr Arbeit freigesetzt, als in neuen Produktionsfeldern unter dem Einsatz ständig neuer Techniken an Nachfrage nach Arbeit nachwachsen kann. Die Arbeitsplätze, die z. B. im Pflegebereich, im Beratungswesen, in den privaten Haushalten, in der Kommunikationsindustrie, über Umwelttechniken neu entstehen, werden kaum die Arbeitsplätze ersetzen können, die durch die jetzt – notwendigerweise – forcierten Rationalisierungsmaßnahmen besonders im verarbeitenden Gewerbe, aber auch bei den Dienstleistungen – Büroberufe – entfallen.

Ein wirksamer Weg aus der hohen Sockelarbeitslosigkeit kann nur eine flexiblere Arbeitszeitgestaltung mit mehr Teilzeitarbeit sein. Wenn es zutrifft, daß zwei Mio. Vollzeitbeschäftigte oder Arbeitsuchende sich mit einem Teilzeitarbeitsplatz zufriedengäben, dann wird zwar auch damit noch keine Vollbeschäftigung geschaffen, aber doch sehr viel mehr bewirkt als mit allen Debatten über zweite Arbeitsmärkte oder mit allen vom Kern des Problems ablenkenden Bekenntnissen zu den beschäftigungspolitischen Selbstheilungskräften des Wachstums.

Zweite Arbeitsmärkte, die es ja in variantenreichen Formen in jeder modernen Wirtschaft ohnehin gibt, würden, staatlich gefördert und reguliert, sich noch nachteiliger auf den ersten Arbeitsmarkt auswirken, als sie es ohnehin tun. Und daß Wachstum kein Selbstzweck sein kann und rein quantitatives Wachstum nicht einfachhin als wünschenswert und segensreich anzusehen ist, sollte jenseits aller zu bewältigenden Umweltprobleme auch in Rezessionszeiten nicht völlig vergessen werden.

Warum also nicht konsequent den Weg der *Arbeitszeitflexibilisierung* und der *Teilzeitarbeit* gehen: weg von der starren Wochenarbeitszeit hin zur Jahres- und Lebensarbeitszeit, stärkere Ausdifferenzierung nach Zweckmäßigkeiten bei entsprechend angepaßter Lohngestaltung. Blüm hat recht: „Sonntags auf ihren Festveranstaltungen schwärmen die Arbeitgeberfunktionäre von Flexibilität und Teilzeit, werktags machen sie nichts oder so gut wie nichts dafür." Wird der doppelte Vorteil, die Verteilung von mehr Arbeit auf mehr Nachfragende und die damit verbundene familienfreundlichere Gestaltung der Arbeitszeiten überhaupt nicht gesehen? Ist da nur Bequemlichkeit im Weg oder verhindern – eingestanden oder uneingestanden – auch verkrustete Leitbilder die Entscheidung für eine neue Praxis?

Eine sich selbst versorgende Privilegiengesellschaft

Ein weiteres Beispiel: *Existenzgründungen.* Neue Existenzgründungen sind ein zentraler Indikator für die Innovationsfähigkeit von Wirtschaft und Gesellschaft. Existenzgründer sind Pioniere bei der Erschließung neuer Produktfelder und neuer Märkte. Existenzgründungen geben Auskunft über den Grad der Risikobereitschaft in der Bevölkerung, über die Bereitschaft der einzelnen, sich selbständig zu machen und Verantwortung auch für andere zu übernehmen, und natürlich auch über die Bereitschaft von Kapitalgebern, von Banken, Kreditinstituten und Genossenschaften, Risikokapital zur Verfügung zu stellen. Gegenüber beiden muß die öffentliche Hand durch Kreditverbilligungen und Bürgschaften kräftig nachhelfen. Dennoch bleiben Existenzgründungen Mangelware, wird verfügbares Kapital nur zögerlich in Anspruch genommen.
Ist daran nur das übliche, zur Zeit heftig ansteigende Jammern von Mittelständlern über die Steuerlastquote und die hohen – weitgehend tarifbedingten – Lohn- und Lohnnebenkosten, über die engen Umwelt- und allgemeinen Verwaltungs- und Genehmigungsvorschriften schuld, oder hat die Angestelltenmentalität sich bereits so sehr in die Gesamtgesellschaft hineingefressen, daß junge Menschen sich gar nichts mehr anderes vorstellen können, als einen Job bei IBM, bei Siemens, bei Telekom, als Studienrat oder gar bei der Arbeitsverwaltung, daß der Gedanke des Sichselbständigmachens als Idee und Chance erst gar nicht aufkommt?
Eine studierte Germanistin ist ganz entsetzt, als ihr ein Kollege aus der sog. freien Wirtschaft keine klare Auskunft geben kann, ob in seiner Branche die Wochenarbeitszeit nun 40 oder 37,5 Stunden beträgt. Ihr schien das ungefähr das Wichtigste zu sein. Ein Einzelfall? Gewiß nicht, solange ganze Parteien und Fraktionen sich wegen der Frage beinahe spalten, ob der Verzicht auf die einmal unter günstigeren Etatbedingungen vereinbarte Kürzung der Lehrerarbeitszeit um eine Stunde zumutbar ist oder nicht und solange Funktionäre des Philologenverbandes wegen einer Stunde oder halben Stunde mehr Arbeitszeit ihrer Kollegen gleichsam die Schulwelt untergehen sehen.

Die Frage ist statistisch schwer zu erhärten und insoweit hypothetisch, aber vielleicht ist es doch an der Zeit zu überlegen, wie weit die *übermäßige Produktion an Akademikern* mit ihren Ansprüchen an Prestige, Posten und Freizeit zur inneren Erstarrung der Gesellschaft beiträgt und wie weit Unternehmen dabei Hebammendienste leisten, indem sie auch für Positionen, in denen es weder notwendig noch sinnvoll ist, Abiturienten und Uniabsolventen gegenüber dem eigenen Ausbildungsnachwuchs den Vorzug geben.
Ein anderer Punkt fällt statistisch stärker ins Auge: Laut einer Aufstellung des Statistischen Bundesamtes marschiert Deutschland auf dem Wege in die *Singles-Welt* ganz vorne mit – überholt nur von den Skandinaviern, aber schon Franzosen, Italiener, Briten und selbst Amerikaner weit hinter sich lassend. Ein gutes Drittel aller Haushalte in Deutschland sind Einpersonenhaushalte (in den großen Städten sogar an die 50 Prozent), in den individualistischen USA immerhin nur ein Viertel.
Lähmt die Vereinzelung die Entwicklungspotentiale einer Gesellschaft? Auf jeden Fall werden Bindekräfte zerschlissen, wird der Zusammenhalt geschwächt, kommt es zu einer Ausdünnung sozialer Beziehungen, werden existentielle Probleme durch die dann fehlende umgebende Gemeinschaft nicht aufgefangen, sondern auf die Gesellschaft oder unmittelbar auf den Staat projiziert. Politikverdrossenheit statt gesellschaftlich dynamisierendem Teamgeist? Ideen bedürfen, um sich entfalten zu können, der Gemeinschaft, Studien- und Arbeitsplatz können jedenfalls nicht ersetzen, was im persönlichen Raum an Sozialisation ausfällt. Der Ego-Trip verschärft die Singularisierung. Die Selbsterfahrungsgruppe ist kein Innovationsinstitut. Privatisieren ist das Gegenteil gesellschaftlicher Dynamik.

Aber Zeichen der Erstarrung kommen nicht bloß von den Fuß- und Rheumakranken einer selbstgenügsam gewordenen Angestelltengesellschaft. Das zeigen zwei Beispiele ganz anderer Art: der Umgang mit den durch die hohe Verschuldung der öffentlichen Haushalte erzwungenen Sozialstaatskorrekturen und die ewig auf der Stelle tretende Diskussion über den Wertewandel.
Eine handliche Argumentation, mit der Kürzungen beim Arbeitslosengeld oder das Einfrieren der Sozialhilfe begründet werden, lautet: Die Masse macht's, Kürzung bei Großverdienern oder die Anhebung von Steuern bei Besserverdienenden befriedige nur den Sozialneid, erbringe aber

nicht die nötigen Einsparungen. Abgesehen davon, daß auf diese Weise verdrängt wird, daß so Kaufkraft gerade dort zusätzlich weggenommen wird, wo wegen des schmalen Geldbeutels und der geringen Ersparnisse Kaufkraft am schnellsten dem Konsum, damit dem Markt, zugeführt würde, gäbe es noch genügend dringend abzubauende, durch Interessenverbände aber wohlgeschützte Steuerprivilegien und unproduktiv vergeudete Subventionsgelder (Beispiel Steinkohlebergbau, teilweise Landwirtschaft), deren Kappung nicht nur Geld in die öffentlichen Kassen bringen, sondern Innovationen geradezu erzwingen müßte. Wir haben zur Zeit große Stammtischdebatten über Sozialmißbrauch. Diesen gibt es gewiß zum Teil, zum kleineren Teil. Der viel größere Mißbrauch ist aber zur Zeit, daß sich viele Unternehmen auf Kosten der öffentlichen Kassen und der Solidarsysteme entlasten, indem sie en gros in die Arbeitslosigkeit entlassen oder Mitarbeiter scharenweise in den Vorruhestand schicken oder – auf der anderen Seite – durch Beschäftigung von Schwarzarbeitern Steuern sparen.

Und nicht zu vergessen der öffentliche Dienst. Der öffentliche Dienst, voran die Beamtenschaft, heult auf wegen einer ihm eventuell zugemuteten formellen oder doch faktischen Nullrunde, obwohl auch im öffentlichen Dienst – mit Ausnahmen – ohne dienstliche Überforderung – mit Ausnahmen auch da (Krankenschwestern, Polizisten) – ganz gut gelebt, und selbst der Wegfall von Beförderungsstufen und niedrigere Eingangsgehälter angesichts der Sicherheit des Arbeitsplatzes keine soziale Untat wären.

Und noch ein Punkt von ganz anderer Art: unser enervierendes Reden vom *Wertewandel,* politisch und moralisch meist beklagt als Wertezerfall! Was aber ist Wertewandel? Im Kern nichts anderes als die Auswirkungen des gesellschaftlichen Strukturwandels auf Grund technischer und wirtschaftlicher Innovationen auf menschliches Verhalten. Die wirtschaftlichen und technischen Ressourcen beeinflussen die Sozialstruktur, z. B. die Struktur und Leistungskraft der Familie; es ändert sich mit stufenweise angehobenem Freiheitsniveau das Bindungsverhalten, und dieses wirkt auf die Familie und die am Familienleben Beteiligten zurück. Warum aber über den Verfall der Familie und über das „aussterbende" Deutschland klagen bei gleichzeitigem Schüren von Zuwanderungsängsten und nicht die Familie konsequent stützen in ihrer Erziehungs-, Binde- und Leistungskraft, nicht auf der Grundlage der alten Großfamilie, sondern unter den Voraussetzungen, unter denen heute Familie existiert, Kinder zur Welt kommen und Menschen aufwachsen: Absicherung der Mütter durch Erziehungsgeld und höhere Anrechnung von Erziehungszeiten bei der Altersrente, familienergänzende Erziehungseinrichtungen vom Kindergarten bis zur Ganztagsschule, familien- und erziehungsfreundliche Arbeitszeiten, Förderung privater Selbsthilfeeinrichtungen vor allem bei der Nachbarschaftshilfe, die Nachbarn zusammen- und Kleinfamilien und Alleinerziehende aus ihrer Isolierung herausführen. Wir begeistern uns für technische Innovationen, erschrecken aber über jede Veränderung im Sozialen so sehr, daß wir vergessen, rechtzeitig die richtigen Konsequenzen daraus zu ziehen.

Schließlich: die *staatliche Einheit.* Sie ist Deutschland auf den Kopf gefallen, und viele tun heute noch so, als wäre ihnen davon schwindlig. Natürlich! Die deutsche Wiedervereinigung bedeutet Lasten. Die öffentlichen Haushalte institutionell und der Steuerzahler persönlich bekommen sie mitten in der Rezession doppelt zu spüren. Die Lasten der Vereinigung sind nicht in wenigen Jahren zu schultern. Wen wundert's, wenn im Westen gegrummelt wird, die Opfer seien drückend, und im Osten die Meinung zu hören ist, man verlange von den Menschen, die für die Nazidiktatur und den verlorenen Krieg gleich dreimal büßen müßten – durch die Kriegszerstörungen und die russische Besetzung, während der 40 Jahre DDR unter dem SED-Regime und jetzt während des nachgeholten Wiederaufbaus unter der Knute westlicher Besserwisser.

Aber dies ist von Westdeutschland aus betrachtet und auf Gesamtdeutschland bezogen nicht der Kern des Problems, höchstens ein Symptom dafür. Der eigentliche kritische Punkt ist vielmehr eine Haltung, die so tut, als sei nur ein Stück Land dazugekommen mit den bekannten, aus dem realen Sozialismus herrührenden Problemen; ansonsten habe sich nichts geändert, nichts im Verhältnis zur alten Bundesrepublik, nichts für die Menschen am Rhein und an der Waterkant, nichts in Europa und nichts für Deutschland in der Welt.

Die Kirchen müssen nicht zuschauen

Das angelaufene Jahr wird für Deutschland ein kompliziertes Jahr werden, nicht nur wegen der vielen anstehenden Wahlen und der dabei möglichen, unwiederbringlichen Verschiebungen in der politischen Landschaft. Der *Strukturwandel,* dessen Unumgänglichkeit die Rezession des vergangenen Jahres an vielen Stellen offengelegt hat, muß beschleunigt werden. Auch wenn sich die Tarifverhandlungen bislang vernünftig anlassen, die sozialen Spannungen werden zunehmen. Zehn Prozent Arbeitslose muß eine verwöhnte Republik erst einmal verkraften.

Auch der *Weg nach Europa* muß mental erst freigeschaufelt werden. Je näher Europa, und zwar keineswegs nur in Form von enggefaßten Euronormen, rückt, um so größer werden die Ängste. Den Menschen muß erst klar gemacht werden, daß Europa kein bloßes Wirtschaftsgebilde mit bürokratischen Fangarmen ist, sondern eine den Kontinent umfassende Ordnung für ein friedliches Zusammenleben in kultureller Vielfalt ohne politische und ethnische Apartheid.

Mit einem Wort: Das Land muß für seine Aufgaben erst wieder gewonnen werden. Wer dies schafft, wer die politische und moralische Kraft dafür aufbringt, wird Gelegenheit haben, dem Lande auch künftig zu dienen. Auch die Kirchen müssen dabei keine bloßen Zuschauer sein. Ihr gesellschaftliches Gewicht wird um so größer oder um so kleiner sein, je mehr oder je weniger sie zum notwendigen Klärungsprozeß beitragen.

David Seeber

Unverfügbar

Die Diskussion um den Gottes-Bezug in der Verfassung muß geführt werden

Wenn der Name Gottes auf die Tagesordnung der Medienöffentlichkeit gerät – was selten genug geschieht – ist eine *gewisse Befangenheit* spürbar, die auch durch den Einsatz starker Worte oder reichlicher Polemik kaum kaschiert wird. So auch wieder in den jüngsten Auseinandersetzungen um den Gottes-Bezug in der Präambel von Grundgesetz und Landesverfassungen, diesmal im Rahmen der wiedervereinigungsbedingten Verfassungsdiskussion bzw. Grundgesetzrevision (vgl. HK, Januar 1993, 34 ff).

Anfang des vergangenen Jahres hatte ein Bundestagsabgeordneter von Bündnis 90 und (noch) Mitglied in der frisch konstituierten Verfassungskommission, der ostdeutsche Theologe *Wolfgang Ullmann*, wieder einmal den Vorstoß gemacht, die „Verantwortung vor Gott" aus der Präambel des Grundgesetzes zu streichen. Seine Begründung: Die meisten Deutschen könnten eine solche Verantwortung vor Gott heute nicht mehr nachempfinden.

Aber auch auf Landesebene beschäftigt der Gottes-Bezug in der Verfassung die deutsche Öffentlichkeit: Nach einer Auseinandersetzung zwischen den im Landtag vertretenen Parteien – die CDU sprach dafür, SPD, FDP und Grüne dagegen – blieb Gott in der Präambel der neuen *niedersächsischen* Verfassung ausgespart. Unterstützung durch über 120000 Unterzeichnende fand jedoch eine daraufhin von christlichen und jüdischen Gläubigen initiierte *Volksinitiative*, die sich für die Festschreibung der „Verantwortung vor Gott und den Menschen als letzte Richtschnur und Bindung für alles staatliche Handeln" in der Landesverfassung aussprach. Anfang Januar wurde die Unterschriftenliste dem Landtagspräsidium übergeben.

Unterdessen mahnten Kirchenvertreter, so der Hannoveraner Landesbischof *Horst Hirschler* und der Präsident des Landeskirchenamtes Hannover, *Eckhart von Vietinghoff*, ebenso wie der niedersächsische Ministerpräsident *Gerhard Schröder*, das Thema solle aus dem beginnenden Wahlkampf herausgehalten werden. Daß diese Mahnung nicht ohne Grund erfolgt, mag der „Fall" *Verheugen* belegen. Ende Dezember empörten sich Vertreter beider Kirchen über eine Meldung in der „Welt am Sonntag", der SPD-Geschäftsführer habe in einem Freidenkermagazin für die Streichung des Gottes-Bezuges plädiert.

Diese Aussage war allerdings Bestandteil einer sehr viel umfassenderen Äußerung Verheugens über das Verhältnis von Kirche und Staat in einem Interview, das dieser, noch nicht im Amt des SPD-Geschäftsführers, bereits im Mai gegeben hatte. Verheugen verwahrte sich, in der Verfassungskommission habe er für die Beibehaltung der Berufung auf Gott votiert.

Die gereizte Befangenheit bei diesem Thema mag zum einen damit zusammenhängen, daß, wie im Fall Ullmann, das Ansinnen auf Streichung des Gottes-Bezugs oft verbunden wird mit Attacken gegen mißliebige, im Grundgesetz verankerte Rechte der Kirchen, vom Religionsunterricht bis zu arbeitsrechtlichen Ausnahmeregelungen. Die Nennung Gottes in der Verfassung hat aber mit der rechtlichen Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche gar nichts zu tun.

Immer wieder sind entsprechende Streichungsabsichten aber auch mit in sich problematischen Begründungen verknüpft, die die Sache nicht treffen: Etwa mit dem Verweis auf die Verpflichtung des säkularen und pluralistischen Staates zu weltanschaulicher Neutralität. Damit wird der Gottes-Bezug als Relikt christentümlicher Staatsbegründung fehlinterpretiert, als Verpflichtung auf ein christliches Bekenntnis, das der weltanschaulich neutrale Staat aber weder verlangen will noch darf.

Die insgesamt in Aktion wie Reaktion unbefriedigenden Auseinandersetzungen zeigen aber doch, daß über die „Verantwortung vor Gott" einiger Klärungsbedarf besteht. Der Verweis auf Gott in der Präambel besitzt nicht mehr die Plausibilität, mit der ihn *Theodor Heuss* auf Herrenchiemsee in den Parlamentarischen Rat eingebracht hat. Jene historische Plausibilität, die am deutlichsten wohl im Vorspruch der Verfassung des Freistaates Bayern vom 2. Dezember 1946 zum Ausdruck kommt: „Angesichts des Trümmerfeldes, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und ohne Achtung vor der Würde des Menschen die Überlebenden des Zweiten Weltkrieges geführt hat ..." Die nominatio dei in der Präambel sollte vor dem Hintergrund der Erfahrung des Nationalsozialismus das Grundgesetz und die (nicht alle) Landesverfassungen auf einen Grund stellen, der selbst keiner Begründung mehr bedarf.

Der „Gott" in der Präambel des Grundgesetzes ist damit Hinweis für die Grundwerte, die nicht zur Disposition von Mehrheitsentscheidungen stehen, Ausdruck eines überstaatlichen und übergesellschaftlichen ethischen Prinzips, Chiffre für das Unverfügbare. Diese Funktion – verbunden mit der Zurückweisung der Verabsolutierung der Staatsgewalt und der Absage an den Atheismus als Staatsreligion – des Verweises auf die Grenzen und Schranken allen menschlichen und staatlichen Handelns hat aber einiges an Selbstverständlichkeit eingebüßt. Der Hinweis auf eine Dimension der Unverfügbarkeit muß neu einsichtig gemacht werden.

Dies ist jedoch nur dann zu leisten, wenn der Gottesbegriff im Sinn der Dimension der Unverfügbarkeit noch verstanden wird. Zwar zeigen alle Umfragen über das religiöse Profil der westdeutschen Gesellschaft, daß nach wie vor eine Mehrheit der Befragten in irgendeiner Weise an Gott glaubt. Überdies soll nicht aus dem Blick geraten, daß trotz der vielfach beschworenen religiösen Erosion sich über 80

Prozent der Westdeutschen zumindest nominell zu einer christlichen Konfession bekennen. Dennoch muß schon mit Blick auf die Menschen in den neuen Bundesländern, für die die Gottesfrage über 40 Jahre lang offiziell ideologisch besetzt war, gefragt werden, inwieweit die Nennung Gottes einsichtig gemacht werden kann. Schon deshalb darf die Diskussion um alternative Formulierungen nicht grundsätzlich abgeblockt werden. *fo*

Signal

Papstbrief an die italienischen Bischöfe

Wenige Tage vor der Auflösung des italienischen Parlaments durch Staatspräsident *Oscar Luigi Scalfaro* und der Ankündigung von Neuwahlen für den 27. März schaltete sich Johannes Paul II. mit einer spektakulären Aktion in das verworrene politische Kräftespiel der Übergangsphase zwischen „erster" und „zweiter" italienischer Republik ein: Am 10. Januar wurde ein vom Dreikönigstag datierter Brief des Papstes an die italienischen Bischöfe über die „Verantwortung der Katholiken angesichts der Herausforderungen des gegenwärtigen geschichtlichen Augenblicks" veröffentlicht. Johannes Paul II. hat in der letzten Zeit verschiedentlich in Ansprachen und Predigten zur politischen Krisensituation Italiens Stellung genommen (etwa bei seiner Reise nach Sizilien im vergangenen Jahr). Der Brief an die Bischöfe vom 6. Januar ist aber formal wie inhaltlich von besonderem Gewicht und sorgte in der italienischen Presse denn auch für Schlagzeilen.

Über weite Strecken handelt der Brief allerdings nicht vom „gegenwärtigen politischen Augenblick". Hauptthema ist vielmehr die religiöse, kulturelle und nationale Tradition Italiens, die es zu bewahren gelte. Der Papst spricht vom *Erbe des Glaubens* („Der von Petrus, Paulus und ihren Schülern ausgestreute Same hat im Herzen der Bevölkerung dieses Landes tiefe Wurzeln geschlagen"), vom *kulturellen Erbe* Italiens, auf das die ganze Welt mit Bewunderung und Neid blicke und vom *„Erbe der Einheit"*: Die Italiener hätten sich kraft ihrer Sprache, der geschichtlichen Herkunft, von Glaube und Kultur immer als Teil eines einzigen Volkes betrachtet.
Vor diesem Hintergrund erinnert Johannes Paul II. an die tief im christlichen Glauben verwurzelten Gründerväter des neuen Europa nach dem Zweiten Weltkrieg wie *Adenauer, Schuman* und *De Gasperi* und fordert dazu auf, dieses geistige und politische Erbe nicht nur zu bewahren und zu verteidigen, sondern weiterzuentwickeln und zu stärken. Dabei wird Italien eine besondere Rolle zugesprochen: Die Aufgabe, „für ganz Europa die religiöse und kulturelle Hinterlassenschaft zu verteidigen, das in Rom seit der Zeit der Apostel Petrus und Paulus eingewurzelt ist".

Der Bezug zur aktuellen politischen Situation und zur Diskussion innerhalb des italienischen Katholizismus wird erst dort sichtbar, wo sich der Papstbrief gegen die Auffassung wendet, eine „vom Christentum inspirierte politische Kraft" sei heute nicht mehr notwendig. Allerdings läßt der Text offen, ob Johannes Paul II. mit dieser politischen Kraft die am 18. Januar als „Italienische Volkspartei" („Partito Popolare Italiano") neugegründete bisherige Regierungspartei „Democrazia Cristiana" meint. Es bleibt bei der parteipolitisch offenen Formulierung, die Präsenz der christlichen Laien im gesellschaftlichen und politischen Leben sei nicht nur im Widerstand gegen den Totalitarismus, nicht zuletzt den Kommunismus wichtig gewesen, sondern sei weiterhin notwendig, „um auf der sozialen und politischen Ebene die christliche Tradition und Kultur der italienischen Gesellschaft auszudrücken".

Der Brief vermeidet eine direkte Empfehlung der Christdemokraten, die bei den Teilkommunalwahlen Ende 1993 eine vernichtende Niederlage erlitten (vgl. HK, Januar 1993, 8ff.) und deren Nachfolgepartei für die Parlamentswahlen im März wenig chancenreich ist, spricht aber von der Notwendigkeit einer „geeinten und kohärenten Präsenz" der christlichen Laien. Er enthält auch ausgesprochen lobende Worte für die Leistungen der italienischen Christdemokraten in den vergangenen vierzig Jahren (genannt werden der wirtschaftliche Aufschwung wie die Bewahrung von Freiheit und Demokratie). Eher schonend geht Johannes Paul II. dagegen mit den in den letzten Jahren aufgedeckten Verwicklungen vieler Christdemokraten in Korruptionsfälle und ihrem Anteil am italienischen Klientelsystem um: Es habe „nicht an Personen gefehlt, die auch schweres Verschulden nicht zu vermeiden wußten".
Unmißverständlich ist der Brief demgegenüber in seiner Verurteilung korporatistischer und separatistischer Bestrebungen, wie sie teilweise von der jetzt in der Lombardei und angrenzenden Gebieten politisch dominierenden „Lega Nord" vertreten wurden bzw. noch werden. Hier schließt der Text an frühere Äußerungen des Papstes und der italienischen Bischofskonferenz an, indem er die Liebe zum nationalen Gemeinwohl und die Solidarität zwischen den verschiedenen Teilen Italiens sowie im Blick auf Europa und die Dritte Welt beschwört.
Unter Hinweis auf eine entsprechende Bemerkung des früheren Staatspräsidenten *Sandro Pertini* äußert Johannes Paul II. in seinem Brief an die italienischen Bischöfe die Überzeugung, die Kirche des Landes könne viel mehr tun, als man ihr normalerweise zutraue. Die Chancen für eine Neubesinnung der italienischen Kirche auf ihre eigentlichen Stärken stehen in der gegenwärtigen Lage tatsächlich nicht schlecht: Es hat sich inzwischen gezeigt, daß die kirchliche Option einer Unterstützung der „Democrazia Cristiana" eher kontraproduktiv war und den tiefen Fall sowie die Spaltung der katholischen Partei (in die „Italienische Volkspartei einerseits und das „Christlich-demokratische Zentrum" andererseits) nicht verhindern konnte.

Vor allem Kardinal *Camillo Ruini*, der Vorsitzende der Italienischen Bischofskonferenz und Generalvikar des Papstes für die Diözese Rom, hat sich – nicht unwidersprochen innerhalb des Episkopats – bisher massiv für die DC und die politische Einheit der Katholiken eingesetzt. Jetzt ist es für das kirchliche Amt an der Zeit, dem Engagement der katholischen Laien in der gegenwärtigen Übergangssituation des italienischen Parteiensystems Raum zu lassen und ihre eigenständige Verantwortung zu respektieren. *ru*

Politfolklore

Ein überflüssiger Schulstreit in Frankreich und kein Ende

Man traut seinen Augen nicht: Genau zehn Jahre nach der letzten großen Massendemonstration in Paris im Zusammenhang mit einer Novellierung gesetzlicher Bestimmungen über die Privatschulen (vgl. HK, März 1984, 106f.), ließen sich am Sonntag, dem 16. Januar, wiederum Hunderttausende durch dieses Thema auf die Straße locken.

Seinerzeit suchten Anhänger der privaten, zumeist katholischen Schulen ein Gesetz zu verhindern, mit der die damalige linke Regierungsmehrheit die Privatschulen an die kurze Leine legen wollte. Heute sind es die Anhänger der „école publique", die die bürgerliche Regierungsmehrheit daran hindern wollen, den weiterhin ungeliebten „freien Schulen" – so die französische Bezeichnung für die Schulen in privater, zumeist kirchlicher Trägerschaft – bessere *finanzielle Unterstützung seitens der staatlichen Gebietskörperschaften* zukommen zu lassen.

Dabei hätte es strenggenommen dieser Demonstration gar nicht mehr bedurft. Wenige Tage vor der angekündigten Massenveranstaltung kippte der Conseil d'Etat, der Verfassungsrat, die Gesetzesnovellierung, indem er, angerufen von Abgeordneten und Senatoren der sozialistischen Opposition, einen zentralen Artikel des neuen Gesetzes wegen angeblicher Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes verwarf – Höhepunkt und voraussichtlich vorläufiges Ende eines beispiellosen parlamentarischen Gezerres um eine Gesetzesnovellierung.

Die erforderliche Abstimmung über das Gesetz in der zweiten Kammer des Parlamentes, dem Senat, kam vor einem halben Jahr wegen purer Obstruktion der Opposition vor der Sommerpause nicht mehr zustande (vgl. HK, August 1993, 385f.). Nach den Sommerferien wurde eine Kommission beauftragt, einen Bericht über die finanzielle Situation der Privatschulen zu erstellen. Dieser Bericht sollte der Dringlichkeit des Gesetzes weitere Plausibilität verschaffen. Nachdem dieser am 13. Dezember vorgelegt worden war und u. a. erhebliche Sicherheitsmängel in den Privatschulen offengelegt hatte, passierte das Gesetz nur 48 Stunden später den Senat.

Dieser Überrumpelungscoup – der Lyoner Erzbischof, Kardinal *Albert Decourtray,* distanzierte sich von diesem Vorgehen „à la hussarde" – wiederum provozierte auf der Seite der vorerst Unterlegenen erheblichen Unmut, erste Demonstrationen sowie die Ankündigung einer Großdemonstration für den 16. Januar in Paris. Ministerpräsident *Edouard Balladur* versuchte noch vor Weihnachten, die Gemüter dadurch zu beruhigen, daß er eine entsprechende Untersuchung auch bei öffentlichen Schulen ankündigte und am 4. Januar ein Hilfsprogramm für alle Schulen der Öffentlichkeit vorstellte. Vergeblich, wie man inzwischen weiß. Erziehungsminister *François Bayrou,* der auch für die umstrittene Verabschiedung des Gesetzes durch den Senat verantwortlich gemacht wird, kündigte bereits an, die Regierung werde nach dem Entscheid des Conseil d'Etat auf die Gesetzesnovellierung gänzlich verzichten.

So unterschiedlich sich der „Schulkrieg" 1984 und der „Schulstreit" von 1993/94 in mehrfacher Hinsicht auch ausnehmen – in einem sind sie verwandt: Für die jeweils Regierenden markiert dies ein wichtiges Datum ihrer Regierungszeit. Vor zehn Jahren setzte man mit der Schuldemonstration zugunsten der Privatschule der damals erst wenige Jahre alten *linken Regierungsmehrheit* deutliche Grenzen. Das Scheitern einer Lieblingsidee der Linken markierte eine wichtige Etappe im ersten Septennat, der siebenjährigen Amtszeit von Präsident *François Mitterrand,* als Übergang zu einer weniger ideologisierten Position auf zahlreichen Feldern seiner Innenpolitik.

1994 verpaßt die Schuldemonstration vom 16. Januar und das Ende der Novellierung der „Loi Failloux" vor dem Verfassungsrat demgegenüber einen vielerorts durchaus willkommenen Dämpfer einem Ministerpräsidenten, der sich, weil äußerst populär, in den Augen seiner politischen Gegner wie Freunde bereits im unaufhaltbaren direkten Durchmarsch in den Elysée-Palast zu befinden schien.

Daß dieses von der Regierung offenbar zeitweise unterschätzte Thema eine solche Dynamik entwickelte, hatte andererseits auch damit zu tun, daß es der Opposition die willkommene Gelegenheit bot, wieder einmal unübersehbar Konturen zu zeigen. Daß dies auf lange Sicht allenfalls Politfolklore ist, vermochte den momentanen Erfolg nicht zu mindern. Begünstigend kam hinzu, daß nach allgemeiner Auffassung in der französischen Schule generell soviel im argen liegt, daß ein massives Contra vielen schon von daher mehr als angezeigt schien.

Das alles ändert nichts daran, daß nach dem Befinden vieler Franzosen der ganze Streit *anachronistisch* ist und bleibt. Er belebt Oppositionen, die man bereits für überstanden hielt und die es eigentlich auch sind. Die Opposition von laizistisch und klerikal, die einmal am Beginn dieses Streits stand, hat ausgedient. Eine gewisse Wiederbelebung finden laizistische Ängste vor der Religion allenfalls im Zusammenhang mit dem Wirken fundamentalistischer islamischer Gruppen.

Bis heute verhindern in Frankreich Reste einer republikanischen Gesell-

schaftsauffassung die Einsicht, daß nicht-staatliche Schulträger komplementär zur staatlichen Schule und nicht in Konkurrenz zu ihr Leistungen erbringen, die im Interesse der Allgemeinheit liegen. Wie lange noch? *nt*

Unzweideutig

Gerichte geben der Glaubens- und Gewissensfreiheit den Vorrang

Zwei Gerichtsurteile in Sachen Glaubens- und Gewissensfreiheit aus der jüngsten Zeit geben beredten Ausdruck von dem, was an „Multikulturalität" in Deutschland längst alltägliche Wirklichkeit ist.

Am 25. August letzten Jahres hob ein Senat des Bundesverwaltungsgerichts in Berlin Urteile unterer Gerichte dahingehend auf, daß es dem Antrag einer in Nordrhein-Westfalen lebenden muslimischen Schülerin auf *Befreiung vom koedukativen Sportunterricht* stattgab (Urteil: BVerwG 6 C 8.91). Die türkische Schülerin hatte die Befreiung vom koedukativen Schulunterricht mit der Begründung verlangt, ihr islamischer Glaube verbiete es ihr, zusammen mit Jungen Sport zu treiben.

Ein Verwaltungsgericht hatte zunächst nur die Befreiung vom Schwimmunterricht zugestanden. Das Oberlandesgericht als Berufungsinstanz hatte dieses Urteil mit der Begründung bestätigt, das Recht der Glaubens- und Religionsausübung müsse in diesem Fall hinter dem *staatlichen Bildungsauftrag* zurücktreten. Das Bundesverwaltungsgericht vermochte jedoch – anders als die Instanzen vor ihm – dem *koedukativ* erteilten Sportunterricht keinen so hohen pädagogischen Stellenwert einzuräumen, so daß die von der muslimischen Schülerin als Klägerin vorgebrachten Glaubensgründe als vorrangig angesehen wurden.

Sehr viel grundsätzlichere Vorbehalte gegenüber dem Sportunterricht spielten in einem Verfahren vor dem Verwaltungsgericht Freiburg eine Rolle (Urteil 2 K 1739/92 vom 10. November 1993). In diesem Fall verlangte eine gleichfalls türkische Schülerin die Befreiung vom Sportunterricht, da das Betreiben von Sport „gegen den wahren Geist des Korans" sei, wie es das Urteil wiedergibt. Obwohl in ihrem Herkunftsland, wie das Gericht in Erfahrung brachte, Sport Pflichtfach ist und religiöse Rücksichtnahmen dabei nicht genommen werden, argumentierte die Klägerin, die Verpflichtung, Sport zu treiben, würde für sie einen, so das Urteil, „schmerzlichen Gewissenszustand" bedeuten. Die Schülerin bezeichnete sich der hanbalitischen Rechtsschule des Islams zugehörig, für die alles verboten sei, was der Prophet nicht ausdrücklich erlaubt habe.

Auch in diesem Verfahren entschied das Gericht zugunsten des individuellen Grundrechts auf Glaubensfreiheit. Es kam zu der Auffassung, daß das Anliegen im Einklang mit der Gesamtpersönlichkeit der Klägerin stehe, soweit man im Rahmen der mündlichen Verhandlung sich davon ein Bild habe machen können. Die Glaubensfreiheit sei, so das Urteil unter Verweis auf ein Urteil des Bundesverfassungsgerichtes, nicht nur Mitgliedern anerkannter Kirchen und Religionsgemeinschaften, sondern auch den Angehörigen anderer religiöser Vereinigungen zu gewährleisten, ohne daß es auf deren zahlenmäßige Stärke oder Relevanz ankomme. Dies gelte auch für vereinzelt auftretende Glaubensüberzeugungen, für Außenseiter und Sektierer.

Die divergierenden Reaktionen auf Urteile wie die genannten verdeutlichen, in welcher Spannung sich die westlichen säkularen Gesellschaften angesichts eines Einwanderungsdrucks vor allem, aber nicht nur aus islamischen Ländern und der damit einhergehenden wachsenden Bedeutung von ethnisch-religiösen Minderheiten befinden.

Begrüßt wird vielfach die Unzweideutigkeit, mit der hier die individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit, nicht zu vergessen das elterliche Erziehungsrecht, bejaht und auch dann geachtet wird, wenn es deswegen zu Konflikten mit überindividuellen Standards und Normen kommt. In einer sich religiös nicht nur pluralisierenden, sondern gleichzeitig auch weiter säkularisierenden Kultur ist ein solcher Respekt gegenüber Glaubensüberzeugungen immer weniger selbstverständlich.

Andererseits sind die Übergänge zwischen dem verfassungsmäßig geschützten religiösen Selbstbestimmungsrecht und kulturellen Rechten fließend. Urteile wie diese – das ist ein zweites Reaktionsmuster – sind daher auch Signale für eine Entwicklung, die die kulturelle Desintegration wenn schon nicht verstärkt oder zusätzlich begünstigt, so doch mindestens begrenzt verfestigt. Selbst wenn man den Nachahmungseffekt solcher Urteile nicht unnötig strapaziert und auch sonst die Entschlossenheit bei ethnisch-religiösen Minderheiten, sich von der übrigen Gesellschaft abzusetzen, nicht dramatisiert: ein gewisses, je unterschiedliches Maß an innerer Pluralisierung in kultureller Hinsicht scheint für westliche Gesellschaften in ihrem derzeitigen Entwicklungsstand unausweichlich zu sein. Versuche, mit Hilfe des Gesetzgebers oder der Gerichte eine Übersichtlichkeit und Einheitlichkeit der Verhältnisse, wie man sie von vorgestern in Erinnerung hat, als Maßstab aller Dinge durchsetzen zu wollen, haben bestenfalls den Charme des Überlebten.

Daß von der Gemeinsamen Verfassungskommission von Bundestag und Bundesrat ein Zusatz zum Grundgesetzartikel 20 über die Achtung der „Identität der ethnischen, kulturellen und sprachlichen Minderheiten" vorgeschlagen wird, ist insofern ein rechtssystematisch vielleicht nicht zwingender, aber in der Sache respektabler Versuch, diese Entwicklung nicht nur zähneknirschend hinzunehmen, sondern sie ausdrücklich zu bejahen und positiv gestaltend anzunehmen. Gelassenheit gegenüber manchen identitätsstabilisierenden Sonderwegen dort, wo es den Kern der verfassungsmäßig garantierten Grundrechte nicht betrifft, könnte auch der Einsicht entspringen, daß der Assimilationsdruck auf Minderheiten ohnehin groß genug ist. *nt*

Vatikan: Grundlagenvertrag mit Israel unterzeichnet

Ein Stolperstein in den Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Judentum ist weggeräumt: Der Apostolische Stuhl und Israel unterzeichneten am 30. Dezember ein Abkommen, das u. a. die Aufnahme diplomatischer Beziehungen vorsieht. Die Verhandlungen gehen unterdessen weiter.

Das weihnachtliche Interesse an allem, was das Heilige Land betrifft, hätte kaum einen Termin geeigneter erscheinen lassen können: Am 30. Dezember wurde im israelischen Außenministerium in Jerusalem ein Abkommen zwischen Israel und dem Apostolischen Stuhl unterzeichnet, das den Anfang setzt für geregelte gegenseitige Beziehungen (Wortlaut der – neben der hebräischen – verbindlichen englischen Fassung: Origins, 13. 1. 94, 525 ff.). Die israelische Regierung wurde bei der Vertragsunterzeichnung vom stellvertretenden Außenminister *Yossi Beilin* vertreten, der Apostolische Stuhl durch Unterstaatssekretär *Claudio Maria Celli* aus dem vatikanischen Staatssekretariat.

Jerusalem bleibt unerwähnt

Die erste vertragliche Vereinbarung zwischen Israel und dem Apostolischen Stuhl kam damit nur wenige Monate nach einer ersten Einigung zwischen Israel und der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) (vgl. HK, November 1993, 555) zustande. Zum neuen „Sondervertreter" des Apostolischen Stuhls in Israel ernannte der Papst den bisherigen Apostolischen Delegaten in Jerusalem und Palästina, Erzbischof *Andrea Cordero Lanza di Montezemolo.* Der Vertrag bedarf noch der Ratifikation durch die Jerusalemer Knesset sowie den Papst.

Der Vertrag, der im Text selbst eine „erste Grundlagenübereinkunft" („first and fundamental agreement") genannt wird, war von der zuständigen Kommission am 29. Dezember abschließend beraten worden. 17 Monate waren damit seit der Einrichtung der Kommission am 29. Juli 1992 (vgl. HK, September 1992, 408 f.) vergangen. Der Sache nach ist er nicht mehr als eine *erste Zwischenvereinbarung* innerhalb eines sich fortsetzenden Beratungs- und Verhandlungsprozesses. In der Präambel wird er bezeichnet als eine „Basis für die fortdauernde Entwicklung ihrer (des Apostolischen Stuhls und Israels, K. N.) gegenwärtigen und künftigen Beziehung und für den Fortschritt der Arbeit der Kommission".

In gleich mehreren Artikeln werden Vereinbarungen über den sich anschließenden Verhandlungsprozeß getroffen: Nach Artikel 12 besitzt die einmal beschlossene Tagesordnung der beiderseitigen Gespräche aus dem Jahre 1992 auch weiterhin Gültigkeit, jedoch mit der Möglichkeit, neue Themen aufzunehmen, sofern beide Seiten dem zustimmen. Die Frage nach dem *rechtlichen Status* der katholischen Kirche in Israel wird den weiteren Verhandlungen zugewiesen, bis der Bericht einer gemeinsamen Expertenkommission dazu vorliegt (Artikel 3 Paragraph 3).

Artikel 10 bekräftigt zunächst in Paragraph 1 das „Recht der katholischen Kirche auf Eigentum" in allgemeiner Form, ohne daß jedoch bereits konkrete Vereinbarungen getroffen würden. Diese Festlegungen sollen in einem späteren Abkommen enthalten sein, das – Paragraph 2 desselben Artikels – „für beide Seiten annehmbare Lösungen in bezug auf die ungeklärten, ungelösten und strittigen Probleme Eigentums-, Wirtschafts- und Steuerfragen betreffend bringt, und zwar der katholischen Kirche im allgemeinen wie auch katholischer Gemeinschaften und Institutionen im besonderen". Zum Zwecke dieser kommenden Verhandlungen sollen bilaterale Unterkommissionen gebildet werden. Beginnen sollen sie innerhalb von drei Monaten nach Inkrafttreten des vorliegenden Vertrages und innerhalb von zwei Jahren abgeschlossen sein.

Dem Charakter einer ersten Zwischenvereinbarung entspricht auch die Tatsache, daß zentrale Fragen der israelisch-vatikanischen Beziehungen wie etwa die Jerusalemfrage in dem Abkommen nicht angesprochen werden. *Jerusalem* wird in dem Vertrag ein einziges Mal erwähnt: in der abschließenden Datums- und Ortsangabe der Vertragsunterzeichnung. Der Sitz der künftigen Apostolischen Nuntiatur in Israel wird, mit Rücksicht auf den weiterhin umstrittenen Status des Ostteils der Stadt, nicht in Jerusalem am Sitz der israelischen Regierung sein, sondern in Jaffa, am Rande Tel Avivs, wie unterdessen bekanntgegeben wurde. Weiterhin geöffnet bleiben soll, das gab der Vatikan gleichfalls bekannt, die Apostolische Delegation für Jerusalem und Palästina, die seit 1948 für Jordanien und Israel zuständig war.

Bei den „Heiligen Stätten" gelangt das Abkommen über eine Festschreibung des Status quo nicht hinaus. Der Vertrag unterscheidet zwischen *christlichen* und *katholischen* Stätten: Die vertragschließenden Parteien verpflichten sich, den „Status quo" in den christlichen Heiligen Stätten und die – seit 1852 geltenden – „Rechte der christlichen Gemeinschaften untereinander" „aufrechtzuerhalten und zu respektieren" (Artikel 4 Paragraph 1). Außerdem verpflichten sich beide Seiten „zum fortdauernden Respekt und Schutz des eigenen Charakters der katholischen Heiligen Stätten, wie Kirchen, Klöster, Konvente, Friedhöfe und dergleichen" (Artikel 4 Paragraph 3).

Ausdrücklich werden zwar auch die von Israel seit 1967 *besetzten Gebiete*

der Westbank nicht erwähnt. Dennoch sind sie unmittelbar im Blick, wenn sich der Apostolische Stuhl in Artikel 11 Paragraph 2 – unter Wahrung seines Rechtes, ein „moralisches und spirituelles Lehramt" auszuüben – für unparteiisch („stranger") erklärt in „allen zeitlichen Konflikten", ein Prinzip, das insbesondere auf „umstrittene Gebiete und Grenzen" anzuwenden sei. Eine Aussage zum Nahostkonflikt ist in dem Abkommen sonst nur in Form einer allgemein-ethischen Selbstverpflichtung enthalten: Im Paragraphen 1 desselben Artikels erklären beide Seiten ihre „gegenseitige Verpflichtung zur Förderung friedlicher Beilegung von Konflikten zwischen Staaten und Nationen, unter Ausschluß von Gewalt und Terror aus dem internationalen Leben".

Verurteilung jeglicher Formen des Antisemitismus

Für Juden in aller Welt von besonderer Bedeutung dürfte Artikel 2 in Verbindung mit Artikel 1 sein. In den beiden Paragraphen von Artikel 1 bekennen sich Israel und der Apostolische Stuhl zur verpflichtenden Achtung und Stützung des *Menschenrechts der Religions- und Gewissensfreiheit,* Israel, indem es sich auf seine Unabhängigkeitserklärung beruft, der Apostolische Stuhl, indem er an die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils „Dignitatis humanae" sowie an die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate" erinnert. Im Paragraphen 1 des Artikels 2 verpflichten sich beide Parteien zu einer „angemessenen Zusammenarbeit bei der Bekämpfung jeglicher Formen des Antisemitismus und jeglicher Arten von Rassismus und religiöser Intoleranz sowie zur Förderung des wechselseitigen Verständnisses unter den Völkern, der Toleranz unter den Gemeinschaften und des Respektes vor Leben und Würde des Menschen".
In Paragraph 2 desselben Artikels gibt der Apostolische Stuhl eine über den unmittelbaren Anlaß dieses Abkommens hinausgehende Erklärung (er „nutzt die Gelegenheit", heißt es wörtlich) zum *Antisemitismus* ab: Er „bekräftigt seine Verurteilung von Haß, Verfolgung und jeglichen anderen Ausdrucksformen des Antisemitismus, gerichtet gegen das jüdische Volk und einzelne Juden, wo, zu welcher Zeit und durch wen auch immer. Insbesondere beklagt der Heilige Stuhl Angriffe auf Juden und die Entweihung jüdischer Synagogen und Friedhöfe, Akte, die das Andenken an die Opfer des Holocaust verletzen, insbesondere wenn sie an denselben Orten geschehen, an denen dieser stattfand".

In Artikel 3 Paragraph 2 anerkennt Israel das Recht der katholischen Kirche, „religiöse, moralische, erzieherische und caritative Funktionen" auszuüben. In einer Reihe weiterer Artikel wird dieses allgemeine Recht spezifiziert: Der Kirche wird das Recht eingeräumt, Schulen und Studieninstitute aller Niveaus zu errichten, zu unterhalten und zu leiten (Artikel 6), ihre caritativen Funktionen auszuüben (Artikel 9). Ihr wird das Recht auf kircheneigene Kommunikationsmittel (Artikel 8) und auf Zugang zu historischen Dokumenten und ähnlichem Quellenmaterial (Artikel 7) zugesprochen. Schließlich äußern beide Seiten ihr Interesse an der Förderung christlicher Pilgerfahrten (Artikel 5).

Schon wegen der zahlreichen bisher ungeklärten Fragen kommt dem Abkommen in dieser Hinsicht nur eine vorläufige, begrenzte Rolle zu. Seine Bedeutung liegt dafür eher im *Grundsätzlichen,* was angesichts der damit eingeleiteten Entwicklung nicht wenig ist. Die bisher geschlossene Vereinbarung öffnet Wege, die aber weithin erst begangen werden müssen. Daß man noch nicht weitergekommen ist, dürfte neben Meinungsunterschieden in der Sache auch mit dem größeren Kontext der nur langsam vorangehenden israelisch-palästinensischen Annäherung zu tun haben, ohne die das bisher Erreichte jedoch kaum denkbar gewesen wäre.

Die *Reaktionen auf den Vertragsabschluß* waren ein getreues Abbild der Vielschichtigkeit der Verhandlungsmaterie. In Teilen des Judentums galt die Weigerung des Apostolischen Stuhls, diplomatische Beziehungen zu Israel aufzunehmen, lange Zeit als ein Verdachtsmoment unter mehreren für das Fortbestehen gewisser antisemitischer Ressentiments und theologischer Vorbehalte seitens der katholischen Kirche gegenüber dem Judentum (vgl. HK, Oktober 1989, 443). Selbst einige deutliche Zeichen des gegenwärtigen Papstes, vor allem sein Besuch in der römischen Synagoge (vgl. HK, Mai 1986, 205), vermochten diesen Verdacht bei nicht wenigen Juden bis heute kaum zu entkräften.

Mehr als eine rein politische Absprache

Von offizieller israelischer Seite wurde daher gerade die Bedeutung der Vereinbarung für die Beziehungen zwischen Judentum und katholischer Kirche hervorgehoben. Demgegenüber war man im Vatikan bemüht, den politisch-rechtlichen Charakter dieses Schrittes herauszustreichen, wie man auch die Nichtaufnahme diplomatischer Beziehungen vor allem politisch begründet hatte. Daß das Abkommen indes zweifellos mehr ist als eine rein politische Abmachung, daran läßt der Text selbst keinen Zweifel: Neben der bereits erwähnten Absage an den Antisemitismus in Artikel 2 Paragraph 2 enthalten die ersten beiden Teilsätze der Präambel Bezüge zum „singulären Charakter und zur universalen Bedeutung des Heiligen Landes", zur „einzigartigen Natur der Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk" sowie zum historischen Versöhnungsprozeß zwischen Katholiken und Juden.

Zu euphorischer Beurteilung besteht andererseits auch nach Abschluß dieser Vereinbarung kein Anlaß, und zwar nicht nur wegen der noch ausstehenden Verhandlungen. In der israelischen Öffentlichkeit war verschiedentlich die

Lesart zu hören, der Apostolische Stuhl habe es zum gegenwärtigen Zeitpunkt vor allem deshalb mit einer Übereinkunft mit Israel so eilig, weil er Einfluß nehmen möchte auf den Fortgang der Gespräche zwischen Israel und den Palästinensern. Manche Stimmen sprachen sich auch für ein langsameres Vorgehen der israelischen Regierung dem Apostolischen Stuhl gegenüber aus.
Vizeaußenminister Beilin bestätigte, daß der Wunsch des Vatikans nach Einbeziehung in den Friedensprozeß ein Grund dafür gewesen sei, daß der Apostolische Stuhl der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Israel zugestimmt habe. Er gab bekannt, daß der Vatikan in Zukunft an allen fünf bestehenden multilateralen Arbeitsgruppen teilnehmen werde, die sich mit den Themen *Flüchtlinge, Rüstungskontrolle, wirtschaftliche Zusammenarbeit, Wasser* und *Umwelt* beschäftigen. Christliche Palästinenser zeigten sich demgegenüber unzufrieden darüber, daß Israel zwar die gewünschten diplomatischen Beziehungen erhalten, aber nichts Substanzielles dafür gegeben habe.
Die Fortsetzung der Verhandlungen mit Israel über die unmittelbar bilateral interessierenden Fragen wird insofern nur ein Gleis darstellen, auf dem der Vatikan in den kommenden Monaten im Nahen Osten aktiv sein wird. Palästinenservertreter sprachen bereits in Rom vor – die PLO strebt für das autonome Gebiet um Jericho und den Gazastreifen eigene diplomatische Beziehungen zum Vatikan an. Am 1. Januar tauschten Jordanien und der Apostolische Stuhl Memoranden über die Aufnahme diplomatischer Beziehungen aus. Bei der traditionellen Kurienansprache vor Weihnachten kündigte der Papst an, daß er unabhängig von der für das kommende Frühjahr geplanten Libanonreise Israel besuchen werde. *K. N.*

Nordirland: Die IRA am Verhandlungstisch?

Auch wenn ein Ende des Bürgerkrieges in Nordirland noch nicht in Sicht ist, verbinden sich mit der vom irischen und britischen Premierminister Mitte Dezember gemeinsam unterzeichneten Nordirland-Erklärung die Hoffnung auf einen entscheidenden Schritt in Richtung eines dauerhaften Friedens. Im Zentrum der Initiative steht das Angebot an die IRA und deren politischen Arm Sinn Fein, nach einem anhaltenden Gewaltverzicht als Verhandlungspartner im politischen Dialog anerkannt zu werden.

Welche Chancen für einen nachhaltigen Friedensprozeß die gemeinsame Nordirland-Erklärung des irischen und britischen Premierministers tatsächlich eröffnet, ist schwer zu beurteilen und der überaus diplomatische und um Ausgewogenheit gegenüber allen Parteien bemühte Stil scheint durchaus mehrere Lesarten zu ermöglichen. Um so mehr aber betonten die Kommentatoren die Gunst der Stunde, die *Albert Reynolds* und *John Major* mit ihrer im Oktober gestarteten Nordirlandinitiative und der Mitte Dezember veröffentlichten gemeinsamen Erklärung ergriffen hätten.
Das zeigt insbesondere der Vergleich mit den sehr viel ungünstigeren Umständen, unter denen 1985 das irisch-britische Abkommen unterzeichnet wurde. Nicht nur, daß London und Dublin seinerzeit verschiedene Ziele verfolgten: die britische Regierung suchte mit dem Abkommen dem Terrorismus ein Ende zu setzen, die irische wollte den Weg für Verhandlungen über Nordirland öffnen. Damals hatte die größte irische Partei, Fianna Fail, offen gegen den Vertrag opponiert, während Sinn Fein, der politische Arm der IRA, die irische Regierung der Kollaboration mit der britischen Besatzungsmacht bezichtigte.

Ergebnis einer neuen Situation

Heute scheinen – wohl nicht ohne inneren Zusammenhang mit dem vielfach konstatierten inneren Wandel Irlands, der Abkehr von der „staatlich verordneten Moral", verbunden mit der entschiedenen Öffnung zur Europäischen Union (vgl. HK, August 1992, 355f) – auch die Sympathien für eine antibritische und damit antiprotestantische Politik auf verschwindende Minderheiten beschränkt. Mit der neuen Offenheit in der Republik droht aber ebenso den Unionisten eines ihrer liebsten Feindbilder zu entschwinden, nämlich daß das „Home rule" des Südens ein verkapptes „Rome rule" sei. Vor allem aber scheint im Süden wie im Norden bei allen an dem Konflikt beteiligten Parteien die Ablehnung von Gewalt und Terror, die Sehnsucht nach Frieden bei immer überwältigenderen Mehrheiten vorherrschend, während extremistische Positionen mehr und mehr an den Rand geraten.
Entsprechend hoch eingeschätzt wird jedoch auch das Risiko für alle an der Initiative Beteiligten, das mit deren Scheitern verbunden wäre. „Eine zweite Chance" werde es nicht geben, unterstrich denn auch Major bei der Veröffentlichung der gemeinsamen Erklärung.

Zunächst enttäuschte die Erklärung (vgl. den Wortlaut in FAZ, 17.12.93) auch viele Erwartungen. Beide Regierungen hätten ihre Vorstellungen einer längerfristigen Perspektive für Nordirland nur nebeneinandergestellt, lautet einer der zentralen Kritikpunkte. In jedem Fall wurden weiterreichende Aufgaben und Herausforderungen – gerade Fragen möglicher oder notwendiger institutioneller und administrativer Neuregelungen – von beiden Regierung vorsichtshalber zurückgestellt ge-

genüber dem allerersten Ziel der Erklärung, endlich Frieden, ein Ende der Gewalt für Nordirland zu erreichen.
Vor dieser Zielsetzung erschließen sich die zentralen Aussagen der Erklärung: die Versicherung der britischen Regierung, „daß sie keine egoistischen strategischen oder ökonomischen Interessen an Nordirland verfolgt"; die Zusicherung von irischer Seite, man akzeptiere, daß das demokratische Recht auf Selbstbestimmung des irischen Volkes als Ganzes der Zustimmung einer Mehrheit der nordirischen Bevölkerung bedürfe und nur so erreicht und ausgeübt werden könne; das von beiden Regierungen freilich mit unterschiedlichen Nuancen bekräftigte Selbstbestimmungsrecht des irischen Volkes. Vor allem aber akzeptiert London zum ersten Mal Sinn Fein als möglichen Verhandlungspartner, um ihr so einen auch vor den eigenen Anhängern vertretbaren Ausstieg aus Terror und Gewalt zu ermöglichen. Mehrfach wiederholte die britische Regierung im Anschluß an die Erklärung das Versprechen, sollte die IRA ihre Anschläge „für immer" einstellen, könnten nach drei Monaten „erste Erkundungsgespräche" mit Sinn Fein beginnen.
Mit diesem Angebot steht die IRA – auch gegenüber der eigenen Anhängerschaft – noch stärker unter Zugzwang. Zumindest ein Teil ihrer Führer scheint ernsthaft die Abkehr von Terror und Gewalt zu betreiben. Darauf verweisen neben einigen Friedenssignalen der jüngsten Zeit die geheimen Verhandlungen zwischen der IRA und der britischen Regierung im März des vergangenen Jahres, so undurchsichtig deren Ergebnisse wie deren Zustandekommen auch blieben. Als ein Teil des Briefwechsels Anfang Dezember presseöffentlich wurde und eine Welle der Entrüstung und Verwirrung vom britischen Parlament über die loyalistischen Parteien bis nach Dublin rollte, bestritten der erste Mann von Sinn Fein, *Gerry Adams*, ebenso wie der britische Nordirlandminister, *Sir Patrick Mayhew*, die Initiative ergriffen zu haben.
Als weiterer Beweis einer grundsätzlichen Dialogbereitschaft der IRA werden auch die Gespräche zwischen *John Hume*, dem Vorsitzenden der als gemäßigt nationalistisch geltenden und überwiegend katholischen nordirischen SDLP, und *Gerry Adams* gewertet. In den von Hume initiierten Kontakten, mit denen dieser selbst eine erhebliche Hypothek auf die eigene politische Glaubwürdigkeit gegenüber Dublin wie London aufnahm, sehen Beobachter zugleich einen entscheidenden Impuls für die britisch-irische Initiative.

Eine Änderung der irischen Verfassung?

Trotz dieser Verhandlungen riß die Kette des blutigen IRA-Terrors jedoch nie ab. Eine Woche nach den Hume-Adams-Gesprächen zerbarsten mit dem Bombenattentat in der „Shankill-Road" auch viele neu gehegte Friedenserwartungen. Hoffnungen, der für die Weihnachtsfeiertage verkündete Waffenstillstand würde unter dem Eindruck des britischen Angebots länger, gar für immer dauern, waren ebenso schnell zerstört. Beim ersten Bombenalarm war das Jahr erst wenige Stunden alt, weitere Anschläge folgten.

Eine „schnelle Lösung" werde es nicht geben, hat Gerry Adams angekündigt und mehrfach zusätzliche Klarstellungen zur britisch-irischen Erklärung gefordert. Scheinbar völlig unbeeindruckt von der britisch-irischen Initiative ebenso wie von den Gesprächen zwischen Adams und Hume hatte denn auch der zweite Mann von Sinn Fein, *Martin McGuiness*, in einem Interview zum Jahreswechsel erklärt, die republikanische Bewegung könne sich mit nicht weniger als dem totalen britischen Abzug aus Nordirland zufrieden geben. Wird man sich auf ein längeres Doppelspiel der IRA mit den alten fundamentalistischen Grundpositionen einerseits und gelegentlichen Bekundungen des Friedenswillens andererseits einrichten müssen? Verwiesen wird auch auf mögliche interne Koordinierungsprobleme oder gar Erosionserscheinungen zwischen immer unabhängiger voneinander operierenden Gruppen.
Unversöhnliche harte Töne schlug *Ian Paisley*, der Führer der Democratic Unionist Party, der radikaleren loyalistischen Partei, an. Diese gipfelten in der Aussage, unter den gegeben Umständen sei eine Trennung vom Königreich nicht ausgeschlossen, die Erklärung dokumentiere die Unterwerfung der britischen Regierung unter die IRA.
Abgeordnete der größeren der Unionistischen Parteien, der Ulster Unionist Party, mahnten dagegen zunächst zur besonnenen Lektüre der Erklärung. Darüber hinaus gaben sie zu verstehen, wenn Sinn Fein auf Gewalt verzichte, würde sie als Verhandlungspartner akzeptiert. Die Sorgen und Befürchtungen der Unionisten aber werden sich offenbar nur schwer ausräumen lassen; besonders da unklar blieb, inwieweit die von Reynolds gemachten Zusagen auch eine Änderung der Artikel 2 und 3 der irischen Verfassung in Aussicht stellen, in denen der Anspruch auf ein ungeteiltes einiges Irland festgeschrieben ist. Explizit wurde dies zumindest nicht in die Erklärung aufgenommen.

Breite Unterstützung der Initiative durch die Kirchen

Breite Zustimmung und Unterstützung fand die gemeinsame irisch-britische Erklärung in den Kirchen Irlands und Großbritanniens (vgl. The Tablet, 25.12./1.1.94). In einer ersten Reaktion betonte der irische Primas, der Erzbischof von Armagh, Kardinal *Cahal Daly*, die gemeinsame Erklärung gebe der republikanischen Bewegung die Möglichkeit, der Gewalt ohne Gesichtsverlust ein Ende setzen zu können, und würdigte zugleich das Bemühen um Ausgewogenheit, die keine der involvierten Parteien ausschließe. Alle Wege stünden offen, ausgenommen der der Gewalt.

Gerade die irischen Bischöfe hatten sich angesichts der Terrorakte des letzten Jahres gegen jede Form der Ge-

walt gestellt und betont, die blutigen Aktionen der IRA seien weder durch die Zustimmung der Mehrheit der irischen Katholiken noch irgendwie anders moralisch zu rechtfertigen. Jetzt warnte Daly die republikanische Bewegung, sich dem durch die Mehrheit getragenen politischen Prozeß zu verweigern, wäre irrational, unbegründbar und politisch verheerend.

In einer vielfach beachteten Botschaft an die katholischen Parlamentarier im britischen Unterhaus hatte Anfang Dezember der irische Primas – dem gemeinhin wegen seines kompromißlosen Eintretens gegen Gewalt und seines Verständnisses für die Ängste der Unionisten hohes Ansehen bescheinigt wird – seinerseits auf die Gunst der Stunde und die große Übereinstimmung in den Positionen der irischen und britischen Regierung hingewiesen. Überdies hätten Sinn Fein und die IRA eingesehen, daß Gewalt zu nichts führen würde, wobei Daly die besonderen Verdienste John Hume eigens würdigte (vgl. The Tablet, 4.12.93).

In weiteren offiziellen Stellungnahmen zu der Erklärung betonte das Komitee „Kirche und Regierung" der Presbyterianischen Kirche in Irland, die britische und irische Regierung hätten ernsthaft versucht, sich der Realität dieses historischen Problemkomplexes zu stellen und die verschiedenen Parteien zu versöhnen. Der Primas der anglikanischen Kirche von Irland, Erzbischof *Robin Eames*, nannte die Erklärung mutig. Die Unionisten sollten sich davon überzeugen, daß sich ihre schlimmsten Befürchtungen nicht bestätigt hätten. Der Erzbischof von Canterbury, *Georg Carey*, bescheinigte der Erklärung, einen Weg des gegenseitigen Respektes unter den verschiedenen Traditionen Irlands ermöglicht zu haben. Als Basis für einen erfolgreichen Verhandlungsprozeß würdigte der anglikanische Erzbischof von Dublin, *Donald Caird*, die Erklärung und verwies auf die guten ökumenischen Beziehungen der Kirchen Irlands im Bemühen um einen Frieden für Nordirland (vgl. Church times, 31.12.93). Ausgewogenheit zwischen den verfaßten Rechten der Unionisten und dem Ansinnen der Nationalisten bescheinigte auch der Erzbischof von Westminster, Kardinal *Basil Hume*, den beiden Regierungen.

In einer differenzierten Analyse der Erklärung für die katholische Wochenzeitung „The Tablet" listet ein ehemaliger britischer Diplomat, *David Goodall*, die verschiedenen Risiken, offenen Fragen und Flanken auf, die die britisch-irische Initiative in sich trage, darunter: eine zu große Ausgewogenheit, um die IRA überhaupt zu erreichen; die Abspaltung eines weiteren Arms der IRA, der am bewaffneten Kampf festhält; die Ablehnung wegen der als zu gering erachteten Bewährungsprobe für die IRA; erhebliche Unsicherheit über die mögliche Forderung Sinn Feins am Verhandlungstisch; die noch zu leistende Überzeugungsarbeit der irischen Regierung, um verständliche Befürchtungen der Unionisten zu zerstreuen, daß sie sich letzten Endes doch auf der schiefen Bahn zu einem vereinten Irland befinden; die Verschärfung des Terrors durch die „loyalistischen" Paramilitärs, nachdem ohnehin im letzten Jahr zum ersten Mal mehr Terroropfer auf deren Konto gehen als auf das der IRA.

Goodall zeigt sich dennoch hoffnungsvoll: das bei allen Parteien vorauszusetzende Bewußtsein über die Höhe des Risikos werde dem allseitigen Verhalten die nötige Disziplin auferlegen. *A.F.*

Österreich: Versuchsballon um das Konkordat

Äußerungen der liberalen Politikerin Heide Schmidt lösten in Österreich eine Diskussion über das Konkordat von 1933 aus. In den beiden großen Parteien fand die Kritik am Staat-Kirche-Verhältnis allerdings keinen Widerhall. Ein „Kulturkampf" paßt schlecht in die Zeit vor mehreren Landtagswahlen und der Nationalratswahl im Herbst.

Wer sich noch an die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen um den Datenschutz bei der letzten deutschen Volkszählung erinnert, mußte gewarnt sein, als die österreichische Koalitionsregierung unter dem sozialistischen Bundeskanzler *Franz Vranitzky* trotz etlicher Proteste kürzlich verfügte, das *Religionsbekenntnis* sei auf den Meldezetteln wieder zu vermerken.

Dieser Beschluß kam auf Drängen der katholischen Kirche zustande, die nach dem Wegfall der Haushaltslisten keine andere Möglichkeit sah, zur Vorschreibung der Kirchensteuer die Konfession der Österreicher festzustellen. Die Kirche berief sich dabei auf das 1933 abgeschlossene Konkordat, in dem noch vor Einführung der Kirchensteuer (diese wurde erst nach dem „Anschluß" 1938 vom Hitler-Regime oktroyiert) festgelegt wurde: „Zur Hereinbringung von Leistungen seitens der Mitglieder von kirchlichen Verbänden wird der Kirche der staatliche Beistand gewährt, sofern diese Leistungen im Einvernehmen mit der Staatsgewalt auferlegt wurden oder aus sonstigen Titeln zu Recht bestehen."

Massive Attacken aus dem „Liberalen Forum"

Die Änderung des Meldegesetzes, das nun von jedem Staatsbürger die Eintragung seines Religionsbekenntnisses verlangt, ging in Österreich trotz punktueller Proteste erstaunlicherweise ohne allzu große öffentliche Diskussion über die Bühne. Nicht einmal FPÖ-

Parteichef *Jörg Haider*, der sonst keine Gelegenheit ausläßt, bei umstrittenen Themen mitzumischen, meldete sich zu Wort. Offenbar paßt ihm ein Kulturkampf zum jetzigen Zeitpunkt, knapp vor drei Landtagswahlen und vor der Parlamentswahl im Oktober, nicht in seine Pläne.

Dieses Schweigen beflügelte *Heide Schmidt*, die im Februar 1993 mit fünf Parlamentsabgeordneten der FPÖ diese Partei verlassen und eine eigene Fraktion unter dem Namen „Liberales Forum" gegründet hat, zu mehreren massiven Attacken gegen das Konkordat. Dieses Konkordat war in Österreich jahrelang eine *besonders umstrittene und heikle Materie*, da es von der Sozialistischen Partei nach 1945 zunächst nicht anerkannt worden ist. Das Konkordat war nämlich von der Regierung Dollfuß des autoritären „christlichen Ständestaates" in der Zeit des österreichischen Bürgerkrieges mit dem Vatikan abgeschlossen worden. Die SPÖ wehrte sich daher nach der Wiederherstellung der österreichischen Unabhängigkeit nachdrücklich gegen die Anerkennung dieses Konkordates.
Erst 1956 stellte der Oberste Gerichtshof die innerstaatliche Geltung des Konkordates unzweideutig fest. Daraufhin beschloß die österreichische Bundesregierung ein Jahr später, die Gültigkeit des Konkordates von 1933 anzuerkennen und konkrete Lösungen der Konkordatsfrage in Angriff zu nehmen. Um die Sozialisten in diesen Beschluß einzubinden, wurde allerdings ihren Einwänden gegen den Artikel VII über das Eherecht Rechnung getragen: Dieser Artikel findet seither innerstaatlich keine Anwendung.

Diese Vorgeschichte gibt jeder öffentlichen Kritik am Konkordat besondere Bedeutung, weil nicht auszuschließen ist, daß Streitpunkte und Auseinandersetzungen der Vergangenheit unter bestimmten Bedingungen wieder aktuelle Bedeutung erhalten. Die kritischen Äußerungen von Heide Schmidt, die die Eintragung des Religionsbekenntnisses in den Meldezettel als Zumutung bezeichnete, da Religion eine „urpersönliche Angelegenheit" sei, fanden daher einen starken Widerhall in allen Medien.

Dadurch ermuntert, ging die liberale Parteiführerin in ihrer Kritik noch weiter: Religion als Schulfach solle künftig nur noch ein Freigegenstand sein, forderte sie. Sie halte den Religionsunterricht wohl grundsätzlich für richtig, doch stelle sie in Frage, warum der Staat die Personalkosten katholischer Privatschulen zahle. (Die jährliche Besoldung der Lehrer an konfessionellen Schulen in Österreich macht knapp zwei Milliarden Schilling aus; die Religionslehrer an den öffentlichen Schulen kosten etwas mehr als eine Milliarde Schilling, die theologischen Fakultäten an den Universitäten werden mit knapp 180 Millionen unterstützt.)

Deutlicher Widerspruch bei der ÖVP

Der Vorstoß von Heide Schmidt wurde wenige Wochen später beim ersten Parteitag der liberalen Splittergruppe, deren wirkliche zahlenmäßige Stärke sich erst bei den Parlamentswahlen im Oktober herausstellen wird, inhaltlich bestätigt. Das „Liberale Forum" verlangte tatsächlich, den Religionsunterricht künftig als Freigegenstand einzustufen und einen übergeordneten „Ethik-Unterricht" verpflichtend einzuführen. Für die theologischen Fakultäten verlangt das „Liberale Forum" die Beseitigung des kirchlichen Einflusses auf die Auswahl der Professoren.
Im übrigen bemerkte Frau Schmidt in mehreren ihrer Ansprachen, wenn die katholische Kirche in Österreich aus historischen Gründen sehr stark sei, dürfe dies nicht als Recht dafür angesehen werden, daß ihr politisch eine Art „moralisches Wächteramt" zukomme. Diese Kirchenkritik fand zusätzliche aktuelle Akzente, als Heide Schmidt die Position des Papstes zur Empfängnisverhütung als „einen Wahnwitz" und einen „Rückfall um Jahrhunderte" bezeichnete und nicht versäumte, gegen traditionalistische Auffassungen des St. Pöltner Diözesanbischofs *Kurt Krenn* zu polemisieren. In zahlreichen Zeitungen wurde diese Auseinandersetzung aufgegriffen und ein Zeitgeist-Magazin beeilte sich, ein ausführliches Doppel-Interview mit Bischof Kurt Krenn und Heide Schmidt zu veröffentlichen.

Auf *politischer Ebene* fielen die Reaktionen allerdings völlig anders aus als im medialen Bereich. Vor allem die Österreichische Volkspartei sah in dem Vorstoß von Heide Schmidt eine Chance, ihre Wähler vor dem „Liberalen Forum" zu warnen. ÖVP-Parteiobmann *Erhard Busek* machte Frau Schmidt den Vorwurf, die inneren Auseinandersetzungen der katholischen Kirche für politische Zwecke billig ausnützen zu wollen. Wer aber die Aussöhnung zwischen Kirche und Staat, wie sie unter Kardinal König zustande gekommen sei, in Frage stelle, der „rüttelt an den Grundfesten der Zweiten Republik". Die Form des Liberalismus des 19. Jahrhunderts, die den Kulturkampf mit all seinen negativen Erscheinungen mit sich gebracht habe, möge Österreich künftig erspart bleiben. Auf die Frage, warum mit antikirchlichen Stellungnahmen zur Zeit so viel Resonanz zu erzielen sei, und ob diese nicht einer gewissen Grundstimmung der Bevölkerung entsprechen, meinte Busek, die Abschaffung des Kirchenbeitrages wäre eine falsche Konsequenz. Vielmehr müsse man eine öffentliche Diskussion darüber führen, wie die Kirche ihren Aufgaben und ihrer Rolle besser gerecht werden könnte.

Einen zusätzlichen interessanten Aspekt fügte der außenpolitische Sprecher der ÖVP, *Andreas Khol*, hinzu. Er verwies darauf, daß alle gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften die gleichen Rechte wie die katholische Kirche aufgrund des Konkordats hätten, und daß daher das Konkordat die Rechtsstellung aller Kirchen in Österreich wesentlich verbessert habe. Im übrigen sei das Funktionieren unserer Gesellschaft nur dann gewährleistet, wenn die Men-

schen Wertvorstellungen verpflichtet sind. Staat und Gesellschaft seien heute im Zeichen des Wertepluralismus nicht in der Lage, derartige Werte vorzugeben. Um so wichtiger sei die Rolle der Kirchen, die eine öffentliche Aufgabe erfüllen. Daher sei zum Beispiel der Religionsunterricht für unsere Gesellschaft von fundamentaler Bedeutung.

Zurückhaltung in den Reihen der SPÖ

Auf katholischer Seite meldete sich der Grazer Theologieprofessor *Maximilian Liebmann* zu Wort, der statt der Kirchensteuer eine *allgemeine Kultursteuer* nach italienischem Vorbild vorschlug, die der einzelne Staatsbürger je nach seiner Entscheidung den Kirchen oder bestimmten Kulturorganisationen zukommen lassen sollte. Der Bischof von Graz-Seckau, *Johann Weber*, der schon die Äußerungen von Heide Schmidt als „unnötig und wenig überlegt" bezeichnet hatte, blockte diesen Vorschlag umgehend ab. Es wäre auch für den Staat nicht gut, wenn die Kirchen völlig an den Rand gedrängt und zu bloßen Privatvereinen würden.

Am bemerkenswertesten in dieser Debatte war die Zurückhaltung, ja das Schweigen in den Reihen der SPÖ. Auf sozialistischer Seite gab es kaum eine einzige kritische Stimme in dieser Angelegenheit, und der sozialistische Innenminister *Franz Löschnak* exekutierte umgehend und ohne jeden Widerspruch die Novellierung des Meldegesetzes. Anhand dieses Beispieles läßt sich wohl erkennen, daß die SPÖ zur Zeit ihr insgesamt gutes Verhältnis zur Kirche nicht aufs Spiel setzen möchte. Auch Jörg Haider mischte sich in den Streit nicht ein. Nur von seiten der Grün-Alternativen wurde bemerkt, es solle eigentlich kein Unterschied sein zwischen einem Verein zur Unterstützung einer Religion und einem Verein, der sich um das Fußballpunktesammeln bemüht.

Insgesamt versickerte die Debatte schneller als ursprünglich anzunehmen war. Übrig blieb nur ein leises Schmunzeln in österreichischen Breiten, als eine deutsche Wochenzeitung in ihrer Silvester-Ausgabe Heide Schmidt unter der Rubrik „Menschen, die uns Mut machen" vorstellte ...

F. C.

Rußland hat entschieden

Die Parlamentswahlen vom Dezember und die neue Verfassung

Mitte Januar trat das neue russische Parlament (bestehend aus „Staatsduma" und „Föderationsrat") zu seiner ersten Sitzung zusammen. In der Staatsduma stellen Abgeordnete des nationalistisch-kommunistischen Lagers die Mehrheit. Anlaß zur Sorge gibt vor allem das gute Abschneiden der Partei des Nationalisten Schirinowskij. Die neue Verfassung, die parallel zur Parlamentswahl mit knapper Mehrheit angenommen wurde, gibt dem Präsidenten eine starke Stellung. Mit einer reibungslosen Fortsetzung der demokratisch-marktwirtschaftlichen Umgestaltung ist nicht zu rechnen.

Die Auflösung des Volksdeputiertenkongresses mit seinem Obersten Sowjet durch den russischen Präsidenten am 21. September 1993 und die blutige Zerschlagung des militärischen Widerstandes unbelehrbarer Deputierter am 3. und 4. Oktober 1993 durch Jelzin machten Parlamentswahlen am 12. Dezember 1993 dringend erforderlich. Das neue Parlament sollte auf der Grundlage einer neuen Verfassung gewählt werden, über die am Wahltag abzustimmen war. Die In-Kraft-Setzung einer neuen Verfassung war aus politischen Gründen notwendig, um die alte Verfassung abzulösen, die keinen demokratischen Mechanismus kannte, um die gegenseitige Blockierung der beiden staatlichen Gewalten Volksdeputiertenkongreß und Präsident zu überwinden.

Die Hälfte der 450 Abgeordneten der Staatsduma, des „Unterhauses" des Parlaments, wurde in Einmannwahlkreisen gewählt, die andere Hälfte nach Parteilisten. Für die Parlamentswahlen kandidierten insgesamt 13 Parteien, Bewegungen und Wahlblöcke. Von den *Parteien* waren das mit ihren Spitzenkandidaten:

- die „Agrarpartei Rußlands", gegründet am 23. Februar 1993, mit ihrem Vorsitzenden *Michail Lapschin,* Direktor einer landwirtschaftlichen Aktiengesellschaft;
- die „Demokratische Partei Rußlands" (DPR), gegründet am 26. Mai 1990 (60 000 Mitglieder), mit ihrem Ehrenvorsitzenden *Nikolaj Trawkin,* Leiter der Verwaltung des Schachowskij-Rajons im Gebiet Moskau;
- die „Liberal-demokratische Partei Rußland" (LDPR), gegründet am 31. März 1990 (100 000 Mitglieder), mit ihrem Vorsitzenden *Wladimir Schirinowskij;*
- die „Kommunistische Partei der Russischen Föderation" (KPRF), am 24. März 1993 wiederbelebt (600 000 Mitglieder), mit ihrem Vorsitzenden *Gennadij Sjuganow* und
- die „Partei der Russischen Einheit und Eintracht" (russ.

Abkürzung PRES), gegründet am 17. Oktober 1993, mit ihrem Vorsitzenden Sergej Schachraj, Stellvertretender Regierungschef der Russischen Föderation.

Ferner kandidierten folgende *Bewegungen:*

- die „Russische Bewegung für demokratische Reformen" (RBDR) mit ihrem Führungsmitglied *Anatolij Sobtschak,* Oberbürgermeister von St. Petersburg;
- die „Konstruktiv-ökologische Bewegung ‚Zeder'" mit ihrer Spitzenkandidatin *Ljubow Lymar,* Vorsitzende der Bewegung „Soldatenmütter Rußlands" und
- die „Politische Bewegung ‚Frauen Rußlands'" mit ihrer Spitzenkandidatin *Alewtina Fedulowa,* ehemalige Komsomolfunktionärin und später Vorsitzende des „Komitees sowjetischer Frauen".

Außerdem schlossen sich verschiedene Parteien und Gruppierungen zu folgenden *Wahlblöcken* zusammen:

- zur „Wahl Rußlands", bestehend aus der gleichnamigen Bewegung, der Bewegung „Demokratisches Rußland", der „Partei ‚Demokratische Initiative'" und der „Bauernpartei Rußlands", mit ihrem Spitzenkandidaten *Jegor Gajdar,* damals Erster Stellvertretender Regierungschef Rußlands;
- zum „Block, Jawlinskij/Boldyrew/Lukin" (russ. Abkürzung JABLOKO), zu dem sich die „Russische christlich-demokratische Union – Neue Demokratie" – eine der untereinander zerstrittenen vier christlich-demokratischen Parteien –, die „Republikanische Partei der Russischen Föderation" und die „Sozial-demokratische Partei der Russischen Föderation" zusammengeschlossen haben, mit seinen beiden Spitzenkandidaten, dem bekannten Marktwirtschaftler *Grigorij Jawlinskij,* der 1990 Stellvertretender russischer Regierungschef war, und *Wladimir Lukin,* russischer Botschafter in den USA. *Jurij Boldyrew* überlegte es sich anders und kandidierte erfolgreich für den Föderationsrat.
- zum Wahlblock „Zukunft Rußlands – Neue Namen", zu dem sich die „Politisch-ökonomische Assoziation ‚Bürgerunion' und die „Jugendbewegung zur Unterstützung der Volkspartei Freies Rußland" – der ehemaligen Ruzkoj-Partei – zusammenschlossen, mit seinem Spitzenkandidaten *Wjatscheslaw Laschewskij,* einem ehemaligen Komsomolfunktionär;
- zur „Bürgerunion für Stabilität, Gerechtigkeit und Fortschritt", ein Bündnis der Unternehmerverbände „Russische Union der Industrievertreter und Unternehmer" sowie der „Assoziation der Industrievertreter und Unternehmer Rußlands", der Gewerkschaften der Holzwirtschaftsarbeiter sowie der Arbeiter in der Bauwirtschaft- und Baumaterialienindustrie, der Parteien bzw. parteiähnlichen Vereinigungen „Allrussische Union ‚Erneuerung'" und des „Russischen sozial-demokratischen Zentrums" und der „Bewegung ‚Kriegsveteranen für den Frieden'", mit ihrem Spitzenkandidaten, dem Unternehmerverbandsvorsitzenden *Arkadij Wolskij* und
- zum Wahlblock „Würde und Barmherzigkeit" mit seinem Spitzenkandidaten, dem Akademiemitglied *Konstantin Frolow.*

Drei Lager lassen sich unterscheiden

Das *demokratische* „Lager" bilden die „Wahl Rußlands", PRES, der „Block Jawlinskij/Boldyrew/Lukin" und RBDR. Diese vier Parteien, Bewegungen und Wahlblöcke unterscheiden sich in der genannten Reihenfolge hinsichtlich des abnehmenden Reformtempos, das angestrebt wird. Der Wahlblock „Wahl Rußlands" formierte sich hauptsächlich aus Vertretern des Jelzin- und des Regierungsblocks. PRES hat einen stärkeren Bezug zu den Regionen. Die RBDR setzt sich vor allem aus Angehörigen der alten liberalen Nomenklatur zusammen und möchte am amtierenden Regierungschef Tschernomyrdin festhalten. JABLOKO hat ein eigenständiges Marktwirtschaftsprogramm ausgearbeitet und möchte, daß sein Spitzenkandidat Premierminister wird. Die demokratischen Gruppierungen wollen in der Staatsduma nicht zusammenarbeiten: Gajdar habe sich mit seiner Wirtschaftspolitik kompromittiert; wenn man mit ihm zusammenarbeite, würde man sich selbst kompromittieren.

Zum *zentristischen* Lager können die DPR, die „Bürgerunion für Stabilität, Gerechtigkeit und Fortschritt", „Zukunft Rußlands – Neue Namen", „Würde und Barmherzigkeit", die „Politische Bewegung ‚Frauen Rußlands'" und die „Konstruktiv-ökologische Bewegung ‚Zeder'" gerechnet werden. Die Zentristen wollen keine Rückkehr zum Kommunismus und keine Aufgabe der Reformen, aber eine gründlich andere Strategie für die Einführung der Marktwirtschaft mit stärkeren staatlichen-dirigistischen Elementen und Eigentumsformen.

Zum *nationalistisch-kommunistischen* Lager gehören die LDPR, die KPRF und die Agrarpartei. Die LDPR will die alte Sowjetunion in Form des russischen Zarenreiches wiederherstellen. Sie geht davon aus, daß die übrigen GUS-Staaten allein nicht lebensfähig sind und von sich aus den Anschluß an Rußland suchen werden. Innerhalb Rußlands will die Partei eine neue Aufteilung in rund 20 große Gouvernements nach zaristischem Vorbild vornehmen, die sich an den wirtschaftlichen Gegebenheiten orientieren und auf nationale Besonderheiten keine Rücksicht nehmen. Die KPRF hat inzwischen sozial-demokratische Elemente in ihr Programm aufgenommen, weswegen sich die übrigen fünf orthodoxen kommunistischen Splitterparteien am 6. Januar 1994 zu einer Union gegen die KPRF zusammengeschlossen haben. Die Agrarpartei ist hauptsächlich eine Partei von Kolchos- und Sowchos-Direktoren, auch wenn die Kollektivwirtschaften bzw. Staatsgüter inzwischen teilweise in Aktiengesellschaften umgewandelt worden sind. Sie steht der KPRF nahe und vertritt das politische Interesse ihrer Klientel: Erhaltung der Kollektivwirtschaften bzw. Staatsgüter, wenn nötig auch unter der neuen Bezeichnung einer landwirtschaftlichen Aktiengesellschaft.

Laut offiziellem Ergebnis der Listenwahl, das am 25. Dezember 1993 bekanntgegeben wurde (ITAR-TASS russ. 25.12.1993), beteiligten sich von den etwas mehr als 106 Millionen Wahlberechtigten nur 54,8 Prozent an der Wahl. 2,3 Millionen kreuzten auf dem Stimmzettel „Gegen alle Listen" an. Diese Abstimmöglichkeit ist eine Eigenart des russischen Wahlsystems. Bei der Listenwahl siegte die LDPR mit 22,8 Prozent, gefolgt von dem Wahlblock „Wahl Rußlands" mit 15,4 Prozent, der KPRF mit 12,4 Prozent, der „Politischen Bewegung ‚Frauen Rußlands'" mit 8,1 Prozent, der Agrarpartei mit 7,9 Prozent, JABLOKO mit 7,8 Prozent, PRES mit 6,8 Prozent und der DPR mit 5,5 Prozent.

Die übrigen Parteien und Wahlblöcke konnten die Fünf-Prozent-Hürde nicht überspringen, die RBDR erhielt nur 4 Prozent, die „Bürgerunion für Stabilität, Gerechtigkeit und Fortschritt" knapp 2 Prozent, „Zukunft Rußlands – Neue Namen" 1,3 Prozent, die „Konstruktiv-ökologische Bewegung Rußlands ‚Zeder'" 0,8 Prozent und die Wählervereinigung „Würde und Barmherzigkeit" 0,7 Prozent. Gescheitert sind also die Wahlgruppierungen der zu Jelzin in „konstruktiver Opposition" stehenden Reformpolitiker (RBDR), der Unternehmer („Bürgerunion für Stabilität, Gerechtigkeit und Fortschritt"), der ehemaligen Komsomolzen („Zukunft Rußlands – Neue Namen"), der Umweltbewußten („Konstruktiv-ökologische Bewegung Rußlands ‚Zeder'") sowie der Wissenschaftler und Künstler („Würde und Barmherzigkeit").
Überraschend gut schnitt bei der Listenwahl vor allem die LDPR ab. Die Menschen haben meist nicht Schirinowskij gewählt, weil sie für seinen russischen Nationalismus sind, sondern aus Protest gegen die radikale Reformpolitik des Marktwirtschaftlers Gajdar, die zu wenig die soziale Komponente berücksichtigte. Der redegewandte Schirinowskij konnte – im Gegensatz zu den realitätsfernen und aus Karrieresucht zerstrittenen Demokraten – den Menschen den Eindruck vermitteln, daß er sie versteht. Er war der einzige Wahlkämpfer, der den verschiedenen Problemgruppen konkret versprach, wie er in relativ kurzer Zeit ihre Situation entscheidend verbessern werde.

„Wahl Rußlands" ist die „Partei" der neuen administrativen Struktur, welche die Nachfolge der KPdSU-Struktur angetreten und deren ehemalige Mitglieder übernommen hat. Dies wurde möglich, weil durch die Pensionierung von älteren Mitgliedern der Administration genügend Planstellen frei geworden waren für die Aufnahme der noch nicht pensionsreifen Mitglieder des KPdSU-Apparats. Dabei ging es nicht primär darum, daß die Anhänger von „Wahl Rußlands" politisch von den Programmen des Wahlblocks überzeugt waren, sondern nur darum, daß sie wieder der Herrschaftsschicht angehören.
Der KPRF schlossen sich diejenigen Mitglieder des KPdSU-Apparats an, die durch das „Sieb gefallen" waren, weil sie keine Beziehungen zu Mitgliedern der Administration hatten, die sie in ihren Apparat hätten holen können. Auch den KP-Mitgliedern geht es in ihrem politischen Kampf weniger darum, die kommunistische Überzeugung zu verbreiten, sondern darum, wieder zur Funktionselite gehören zu können.
Am 28. Dezember 1993 veröffentlichte die russische Presse (Rossijekije westi 28.12.1993) die vollständige Liste aller gewählten Abgeordneten. Beim Föderationsrat spielt die Parteizugehörigkeit keine große Rolle. Von seinen 171 Mitgliedern gehören zwölf der KPFR an, acht dem Block „Wahl Rußlands", je ein Abgeordneter der PRES, der RBDR, der Agrarpartei und der Bürgerunion sowie vier anderen Parteien und Organisationen, die nicht für die Wahl kandidiert haben bzw. keinem Wahlblock beitraten. Bei der Staatsduma hat die Partei ein viel größeres Gewicht.

Das neue Parlament und die Schirinowskij-Fraktion

Die Stärke der einzelnen Fraktionen resultiert aus der Listenwahl. Wenn diejenigen direkt gewählten Abgeordneten hinzugerechnet werden, bei deren kurzbiographischen Angaben eine entsprechende Partei- bzw. Wahlblockzugehörigkeit vermerkt ist, ergibt sich für die Staatsduma folgende partei- bzw. blockpolitische Zusammensetzung:
– *Demokraten:* „Wahl Rußlands", 16,7 Prozent (40+34 Mandate), Jawlinskij-Block, 6,1 Prozent (20+7), PRES 4,3 Prozent (18+1), RBDR 0,9 Prozent (0+4).
– *Nationalisten/Kommunisten:* LDPR 14,4 Prozent (59 + 5), KPFR 10,8 Prozent (32+16), Agrarpartei 7,4 Prozent (21+12).
– *Zentristen:* „Frauen Rußlands" 5,2 Prozent (21+2), DPR 3,4 Prozent (14+1) sowie die Wahlblöcke „Bürgerunion für Stabilität, Gerechtigkeit und Fortschritt" 0,7 Prozent (0+3) sowie „Würde und Barmherzigkeit" 0,5 Prozent (0+2).
– 2,9 Prozent (0+13) der Abgeordneten gehören *sonstigen Parteien* an und
– 26,8 Prozent (0+119) der Mandatsträger sind als *parteilose Unabhängige* ausgewiesen.

Das politische Kräfteverhältnis in der Staatsduma sieht demnach folgendermaßen aus: Die Demokraten verfügen über 27,9 Prozent der Stimmen, die Nationalisten/Kommunisten über 32,7 Prozent und die Zentristen über 9,7 Prozent. Auch im neuen Parlament wird es deshalb schwierig werden, Gesetze zu verabschieden, denn die politische Konstellation ist in der Staatsduma ähnlich wie im Volksdeputiertenkongreß. Keine der beiden Seiten hat eine Mehrheit hinter sich. Weder die Demokraten noch die Nationalisten/Kommunisten können Gesetze allein beschließen. Beide sind auf die Stimmen der Zentristen und der Unabhängigen angewiesen, deren Abstimmungsverhalten unstet sein dürfte. Als Stabilitätsfaktor in solchen labilen gesetzgeberischen Situationen könnte sich die neue Verfassung erweisen.
Was sind das für Leute, die sich unter Schirinowskijs nationalistischer Fahne in der Staatsduma zusammengefunden haben? Ihr Durchschnittsalter ist mit 45 Jahren relativ nied-

rig. Die größte Altersgruppe stellen mit 34,4 Prozent (22) die 41- bis 50jährigen, die sich in der entscheidenden beruflichen Karrierephase befinden. Es folgen mit 31,3 Prozent (20) diejenigen, die älter als 51 Jahre sind, mit 23,4 Prozent (15) die 31- bis 40jährigen und schließlich mit 10,9 Prozent (7) diejenigen, die jünger sind als 30 Jahre. In dieser Fraktion sind lediglich zwei Frauen vertreten. Es verwundert nicht, wenn 87,5 Prozent (56) der Mitglieder der LDPR-Fraktion Russen sind; vier Abgeordnete sind Ukrainer, zwei Weißrussen und je ein Mandatsträger Georgier und Grieche. Bis auf drei Mandatsträger besitzen alle Hochschulbildung.
Die größte Berufsgruppe in der Schirinowskij-Fraktion stellen mit 29,7 Prozent (19) die LDPR-Funktionäre. An zweiter Stelle rangieren mit 12,5 Prozent (8) die Wirtschaftsvertreter, gefolgt von der Gruppe der Klub- und Stiftungsleiter mit 9,4 Prozent (6). An vierter Stelle stehen folgende vier Gruppen mit jeweils 7,8 Prozent (5), die Präsidenten oder Direktoren von wissenschaftlich-praktischen Einrichtungen, wissenschaftliche Mitarbeiter, Lehrstuhlinhaber und Professoren sowie Chefredakteure bzw. leitende Journalisten, meistens von LDPR-Zeitungen. Die übrigen Berufsgruppen sind nur mit jeweils einem Abgeordneten in der Fraktion vertreten.
Es fällt auf, daß unter ihnen nur *ein* stellvertretender Kolchose-Direktor ist. Die Basis der Partei scheint auf dem Lande sehr schmal zu sein. Militärs und Diplomaten sind nicht vertreten. Lediglich ein 29jähriger Hörer der ehemaligen Hochschule für Politoffiziere, jetzt Humanistische Akademie der russischen Streitkräfte, ist zu verzeichnen und ein 32jähriger Hörer der Diplomatischen Akademie des russischen Außenministeriums.

Aufschluß über die *regionale Verankerung* der Partei geben die fünf Direktmandate. Obwohl Schirinowskij die LDPR-Liste anführte, kandidierte er gleichzeitig mit Erfolg in Schtschelkowo bei Moskau. Andere Direktmandate errangen LDPR-Kandidaten in Kirow, wo bisher ein Drittel der Beschäftigten in der Rüstungsindustrie arbeitete, im sibirischen Krasnojarsk, wo 1992 der III. LDPR-Parteitag stattfand, im multinationalen Gebiet Stawropol im Süden Rußlands sowie im nicht weit von der estnischen Grenze gelegenen Pskow (Pleskau).

Für die russische Führung dürfte es jetzt darauf ankommen, Schirinowskijs Protestwählerbasis durch eine *sozial verträglichere und weniger arrogante Reformpolitik* abzubauen, damit der LDPR-Führer bei den Regional- und Kommunalwahlen im Frühjahr 1994 nicht noch mehr Stimmen bekommt. Im neuen Parlament ist es Sache der Demokraten, mit Schirinowskij die politische Auseinandersetzung zu suchen und konsequent zu führen. Entweder entlarvt er sich dadurch selbst als Demagoge, der seine Wahlkampfversprechen nicht einhalten kann, oder die russische Regierung meint, die politischen Positionen Schirinowkijs nicht völlig ignorieren zu können. Sollte sie zu letzterem entschlossen sein und eine nationalere Außenpolitik führen wollen, zu der vor allem eine härtere Linie gegenüber den GUS-Staaten gehören dürfte, so sind ihr dabei Grenzen gesetzt. Wenn sie nicht auf die vielfältige Hilfe des Westens verzichten will, auf die sie angewiesen ist, wird sie nicht zu einem – diesmal nationalistischen – kalten Krieg zurückkehren können, auch wenn wichtige Machtapparate in Moskau das zur eigenen Existenzbegründung gern möchten.

Die neue Verfassung bricht mit der sowjetischen Vergangenheit

Am 12. Dezember 1993 hat die russische Bevölkerung bei einer Wahlbeteiligung von 54,8 Prozent mit 58,4 Prozent der neuen Verfassung nur knapp zugestimmt (Rossijskaja gaseta 25. 12. 1993). An der neuen Verfassung war drei Jahre gearbeitet worden. Zum Schluß hatte Jelzin, so der Präsident in seiner Rede am 9. November 1993, den Entwurf noch selbst überarbeitet. Ferner habe der Verfassungsentwurf auch eine ausländische Begutachtung durchlaufen.
Die neue Verfassung bedeutet einen totalen Bruch mit der sowjetischen Vergangenheit. Nicht mehr eine Ideologie und eine Partei als deren Vordenkerin und Vollzugsorgan stellen den obersten Wert dar, sondern der Mensch mit seinen Freiheiten und Rechten, zu deren Beachtung und Schutz der Staat verpflichtet ist (Art. 2). Zu den neuen wichtigen Grundrechten, die in der Verfassung verankert sind, gehören das Recht auf Privateigentum (Art. 35, Abs. 1) und auf privaten Landbesitz (Art. 36, Abs. 1) sowie auf Schutz vor Arbeitslosigkeit (Art. 37, Abs. 3). Die Verfassung garantiert die Freiheit der Massenmedien. Eine Zensur findet nicht statt (Art. 29, Abs. 5). Der Pluralismus in Form von politischer und Parteien-Vielfalt wird anerkannt (Art. 13, Abs. 3).
Nach Artikel 10 der Verfassung wird die Staatsmacht von den drei traditionellen eigenständigen staatlichen Gewalten ausgeübt, von der Legislative (Parlament), von der Exekutive (Regierung) und von der Judikative (Gerichtsinstanzen). Das Parlament – die Föderalversammlung – besteht aus zwei Kammern, dem Föderationsrat und der Staatsduma. In den Föderationsrat entsendet jedes der 89 Föderationssubjekte je einen Vertreter der legislativen und der exekutiven Gewalt (Art. 95, Abs. 2). Die Schlußbestimmungen sehen allerdings vor, daß die Mitglieder des ersten Föderationsrates gewählt werden (Abs. 7).

Die beiden Kammern des russischen Parlaments haben unterschiedliche Zuständigkeiten (Rossijskaja gaseta 25. 12. 1993). Der *Föderationsrat* als die Vertretung der Republiken und Gebiete der Russischen Föderation:
- Er stimmt den von der Staatsduma beschlossenen Gesetzen mit einfacher Mehrheit aller seiner Mitglieder zu (Art. 105),
- bestätigt eine Änderung der Grenzen zwischen Subjekten der Russischen Föderation (Art. 102),
- bestätigt ein Dekret des Präsidenten über die Verhängung des Kriegs- bzw. des Ausnahmezustandes,

- entscheidet über den Einsatz der Streitkräfte im Ausland,
- beraumt Präsidentschaftswahlen an,
- führt die Amtsenthebung des Präsidenten durch,
- ernennt die obersten Richter und den Generalstaatsanwalt nach Vorschlag der Kandidaten für diese Ämter durch den Präsidenten (Art. 83).

Auch wenn die *Staatsduma* nach der neuen Verfassung nicht mehr die starke Stellung hat wie der Volksdeputiertenkongreß bzw. der Oberste Sowjet, so obliegen ihr doch wichtige Funktionen:

- Sie beschließt Gesetze mit einfacher Mehrheit aller ihrer Abgeordneten (Art. 103, Abs. 3);
- überstimmt mit zwei Drittel aller ihrer Abgeordneten die Ablehnung eines Gesetzes durch den Föderationsrat (Art. 105, Abs. 5);
- überstimmt mit zwei Drittel aller ihrer Abgeordneten zusammen mit dem Föderationsrat das Veto des Präsidenten gegen ein Gesetz (Art. 107, Abs. 3);
- stimmt dem vom Präsidenten vorzuschlagenden Kandidaten für das Amt des Regierungschefs zu, aber nicht der Ernennung der übrigen Regierungsmitglieder (Art. 103, Abs. 1);
- spricht der Regierung das Mißtrauen aus, ohne sie jedoch absetzen zu können (Art. 117, Abs. 3);
- leitet ein – allerdings kompliziertes – Verfahren zur Amtsenthebung des Präsidenten beim Verfassungsgericht ein, wenn er Hochverrat oder ein schweres Verbrechen begangen hat, ohne ihn selbst absetzen zu können (Art. 93);
- ändert die Verfassung (außer die Kapitel 1, 2 und 9) mit zwei Drittel der Stimmen aller ihrer Abgeordneten zusammen mit drei Viertel der Stimmen der Mitglieder des Föderationsrates (Art. 136 und 108, Abs. 2);
- beantragt im Falle der Änderung von Verfassungsartikeln in Kapitel 1 (Grundlagen der Verfassung), 2 (Rechte und Freiheiten der Menschen) und 9 (Verfassungsänderungsverfahren) mit drei Fünftel der Stimmen aller ihrer Abgeordneten im Zusammenwirken mit dem Föderationsrat die Einberufung einer Verfassungsversammlung (Art. 135, Abs. 2).

Der *Präsident* kann die Staatsduma – nicht den Föderationsrat – auflösen:

- wenn die Staatsduma den vom Präsidenten vorgeschlagenen Kandidaten für das Amt des Regierungschefs dreimal abgelehnt hat (Art. 111, Abs. 4),
- wenn sie innerhalb von drei Monaten der Regierung erneut ihr Mißtrauen ausgesprochen hat und der Präsident an der Regierung festhalten will (Art. 117, Abs. 3),
- wenn die Staatsduma auf Anfrage des Regierungschefs das Vertrauen verweigert (Art. 117, Abs. 4). In den letzten beiden Fällen darf der Präsident die Staatsduma allerdings nicht im ersten Jahr nach ihrer Wahl nach Hause schicken (Art. 109, Abs. 3).

Darüber hinaus hat der Präsident noch weitere Kompetenzen. Das Staatsoberhaupt

- leitet Kabinettssitzungen (Art. 83),
- bestimmt die Grundlinie der Innen- und Außenpolitik und leitet auch letztere (Art. 80, Abs. 3 und Art. 86),
- ist Oberbefehlshaber der Streitkräfte (Art. 87),
- gewährleistet das einvernehmliche Funktionieren und Zusammenwirken der Organe der Staatsmacht,
- ist der Garant der Verfassung sowie der „Rechte und der Freiheiten des Menschen und Bürgers" (Art. 80, Abs. 2),
- beraumt Wahlen zur Staatsduma an (Art. 84) und
- ordnet ein Referendum an (Art. 84).

Was kommt nach Boris Jelzin?

Die Verfassung beseitigt die bisherigen unterschiedlichen Rangstufen im *Selbständigkeitsgrad* der insgesamt 89 Föderationssubjekte: der 21 Republiken, 6 Regionen, 49 Gebiete, der beiden Städte mit Bundesbedeutung Moskau und St. Petersburg, des Jüdischen Autonomen Gebiets sowie der 10 Autonomen Kreise. Alle 89 sind jetzt gleichberechtigte Subjekte der Russischen Föderation (Art. 5, Abs. 1). Dem widerspricht Artikel 66, der den Republiken eine Verfassung und den Gebieten nur ein Statut zuerkennt. Außerdem könnten sich die Autonomen Kreise auf ihre verfassungsmäßig verankerte Gleichberechtigung berufen und ihre bisherige Unterstellung unter ein Gebiet ablehnen. Auf diese Weise käme die gesamte föderale Ordnung der Russischen Föderation durcheinander.

Auf der anderen Seite nimmt die Verfassung den ranghöchsten Föderationssubjekten, den Republiken, ihre Souveränität. Träger der Souveränität und einzige Quelle der Staatsmacht in der Russischen Föderation ist nun ihr multinationales Volk (Art. 3). Konsequenterweise ist der Föderationsvertrag vom 13. März 1992, der den Republiken ausdrücklich die Souveränität als Staaten zuerkennt, nicht mehr Bestandteil der Verfassung. Die Republiken dürften die ihre Souveränität aufhebenden Verfassungsbestimmungen als nationale Beleidigung empfinden. Die Frage ist, ob sich die Republiken mit der Aufhebung ihrer Souveränität und ihrer wirtschaftlichen Sonderrechte abfinden werden oder ob dies nicht die Verselbständigungstendenzen unter ihnen noch verstärken wird.

In Zeiten des Umbruchs und der schwierigen Transformation braucht man eine starke Autorität an der Spitze in der Person des Präsidenten. Man ist dann allerdings – in Rußland wie im Westen – in gleichem Maße auch von der Person abhängig bzw. auf die Person angewiesen, die das Amt des Präsidenten innehat. Auf der anderen Seite wird Rußland noch lange Zeit auf vielfältige westliche Hilfe angewiesen sein. Jelzin weiß, daß sein Land nur dann diese in erheblichem Maße erwarten kann, wenn es den Weg zu Demokratie und Marktwirtschaft nicht verläßt.

In den Schlußbestimmungen der Verfassung ist festgelegt, daß die erste Legislaturperiode nur zwei Jahre dauern soll. Diese Bestimmung muß im Zusammenhang damit gesehen

werden, daß Jelzin von seinem Entschluß wieder abgerückt ist, sich am 12. Juni 1994 vorgezogenen Präsidentschaftswahlen zu stellen, so daß er bis zum Ende seiner regulären Amtszeit russisches Staatsoberhaupt sein dürfte. Er möchte 1996 nicht erneut kandidieren und will in der Zwischenzeit einen würdigen Nachfolger für sich aussuchen. Das bedeutet, daß 1996 Neuwahlen sowohl des Parlaments als auch des Präsidenten stattfinden dürften und daß sich erst in zwei bis drei Jahren die mittelfristig geltende politische Konstellation herausbilden wird. Zu diesem Zeitpunkt könnte auch eine *Verfassungsänderung* vorgenommen werden, die jetzt schon entworfen wird. Ob diese Verfassungsänderung nur vorhandene Widersprüche beseitigt oder vielleicht auch die demokratischen Gegengewichte zum machtvollen Amt des Präsidenten stärkt, ist offen. Diese Frage wird an politischer Bedeutung gewinnen, wenn sich abzeichnen sollte, daß in einer Stichwahl unter Umständen Schirinowskij die Präsidentschaftswahl gewinnen könnte. *Eberhard Schneider*

Ein Land im Wirtschaftsfieber

Steht China vor einem politischen Wandel?

Die Volksrepublik China erlebt seit Jahren einen Wirtschaftsboom, der das Gesicht des Landes teilweise gewaltig verändert hat. Politisch befindet sich das Riesenreich derzeit in einer Art Wartestand. Die kommunistische Partei hält weiterhin an ihrer Herrschaft fest, aber niemand kann voraussagen, in welche Richtung sich die Dinge nach Deng Xiaoping entwickeln werden. Auch die Religionsgemeinschaften sind nach wie vor der staatlichen Kontrolle unterworfen, nicht zuletzt die katholische Kirche. Die vielfach erwartete Normalisierung der Beziehungen zwischen der Volksrepublik und dem Heiligen Stuhl steht noch aus.

Ausländische Besucher, die in regelmäßigen Abständen in die VR China reisen, berichten durchgehend mit Besorgnis oder gar mit Entsetzen über die Begleitumstände, die die Einführung der *sozialistischen Marktwirtschaft* in China begleiten. Auch die große Zahl der einfachen Touristen, die den Versprechungen der Reise-Unternehmen über das faszinierende Land der Chinesen gefolgt sind, erfahren eher die negativen Seiten des chinesischen Wirtschaftswunders. Der Verkehr in den Großstädten hat rasant zugenommen, da die Zahl der privat genutzten Autos sprunghaft gewachsen ist und die eingespielte Aufteilung, daß der Individualverkehr vornehmlich mit dem Fahrrad erledigt wird, nicht länger gilt. Die wachsende *kapitalistische Mentalität* hat auch zur Folge, daß die Fluggesellschaften, Hotels und andere touristischen Institutionen im großen Stil Überbuchungen zulassen – mit entsprechenden negativen Auswirkungen für die betroffenen Besucher.

Politisch gesehen, befindet sich die VR China in einer Art Wartestand. Der starke Mann Chinas, der *Deng Xiaoping* trotz seiner kleinen körperlichen Statur für mehr als ein Jahrzehnt gewesen ist, hat schon lange den Verzicht auf alle offiziellen Ämter erklärt, wegen zunehmender physischer Schwäche jetzt aber auch wohl tatsächlich seinen Einfluß verloren. Die Frage, wer seine Stellung erben wird, ist trotz der Quasi-Benennung von *Jiang Zemin,* der die entscheidenden Positionen des Generalsekretärs der kommunistischen Partei Chinas, des Präsidenten und des Vorsitzenden der Verteidigungskommission innehat, noch nicht entschieden.

Zu schnelles Wirtschaftswachstum

Die Vollversammlung des Zentralkomitees der Chinesischen Kommunistischen Partei (11.–14. November 1993) bestätigte den schnellen Entwicklungskurs, den Deng Xiaoping in seinen letzten Reden und Verlautbarungen empfohlen haben soll. Von Deng wird das Zitat überliefert, daß „langsame Entwicklung nicht Sozialismus" darstelle und „nur eine schnelle Entwicklung vernünftig" sei. Nach Angaben des Statistischen Amtes in Beijing stieg das Bruttosozialprodukt 1993 um 13 Prozent, gegenüber 12,8 Prozent für 1992. Die Kehrseite der zweistelligen Wachstumsraten zeigt sich in der Entwicklung der Inflationsrate, die mit 17,9 Prozent in den Städten und 14,5 Prozent auf Landesebene einen neuen Rekord erreicht hat. Verglichen mit 6,4 Prozent für 1992, ist das mehr als eine Verdoppelung. Fachleute sprechen davon, daß eine langsamere Entwicklung mit einer Wachstumsrate von knapp unter 10 Prozent der chinesischen Volkswirtschaft besser entsprechen würde als das gegenwärtige allzu schnelle Wachstumstempo. Innerhalb der gegenwärtigen politischen Führungsspitze finden sich Generalsekretär Jiang Zemin und Ministerpräsident *Li Peng* vereint auf seiten der Wachstumsbefürworter, während Finanzminister *Zhu Rongji* sich

als Anwalt von Sparsamkeit und langsamem Wachstum darstellt – eine gegenwärtig eher isolierte Position (vgl. FEER, 25.11.93, 14f.).
Immerhin gelang es Zhu Rongji im Herbst, eine wichtige Reform – in seinen Worten: die „bedeutendste strukturelle wirtschaftliche Reform der letzten Jahre" – durchzusetzen, indem die People's Bank of China zu einer echten Zentralbank gemacht wurde, die nun imstande sein soll, ohne Einmischung von örtlichen Regierungsstellen eine einheitliche Geldpolitik zu betreiben, um den Wert der chinesischen Währung zu stabilisieren. Auch soll der Renminbi von Anfang 1994 zu einer international konvertierbaren Währung gemacht und die Sonderwährung für Ausländer (Foreign Exchange Certificate) abgeschafft werden.

Es ist offensichtlich, daß politische Rücksichten sich gegenüber wirtschaftlicher Vernunft durchgesetzt haben, indem die Sparmaßnahmen als politisch inopportun nicht mit der nötigen Konsequenz verfolgt wurden. Seitens der Provinzen im Süden des Landes, allen voran die Provinz Guangdong, wird der Kampf gegen die Sparmaßnahmen der Zentralregierung zugleich auch als Beweis der eigenen regionalen Stärke gesehen. Es ist deutlich, daß das Zentrum Beijing gerade in der Wirtschaftspolitik das Gesetz des Handelns an die Provinzen im Süden verloren hat.

Neben diesen Faktoren werden auch die vorhandenen eklatanten *Mängel in der Infrastruktur* über kurz oder lang den wirtschaftlichen Aufschwung der VR China bremsen. Die Investitionen für die Energieversorgung halten mit dem ständig steigenden Bedarf seit langem nicht mehr Schritt. Es fehlt an einer zentralen Planung, hier effektiv Abhilfe zu schaffen und langfristig ein neues Energiekonzept zu entwickeln. Noch dramatischer ist die Entwicklung beim Schienen- und Straßenverkehr, wo ebenfalls die Schere zwischen steigendem Bedarf und nur zögerlicher Erweiterung immer weiter aufgeht. Verbunden damit sind die immer gravierender werdenden Umweltprobleme: Die Liste der Umweltschäden – Verschmutzung der Luft, des Wassers, Verschlechterung der Lebensqualität, Zerstörung der Wälder etc... – wird immer länger, ohne daß effektive Gegenmaßnahmen ernsthaft versucht würden. Das große Entwicklungshemmnis für China wird aber der *Bildungsnotstand* sein, der zu einem alarmierenden Mangel an Fachkräften für die Wirtschaft, Wissenschaft und praktisch alle anderen Bereiche führen wird. Es hat immer wieder Lippenbekenntnisse gegeben, das Bildungswesen Chinas zu reformieren und großzügig auszubauen. Geschehen ist de facto so gut wie nichts. Die Angst vor der Intelligenzija bei den kommunistischen Kadern, die meistens keine akademische Bildung aufzuweisen hatten und haben, sitzt sehr tief. Die verschiedenen Kampagnen gegen die Fachleute und Wissenschaftler sowie ihre mangelnde Bezahlung haben den Anreiz, sich für eine akademische Laufbahn zu entscheiden, gemindert. Die zur Zeit vorhandenen Ausbildungsstätten innerhalb Chinas würden einen größeren Ansturm auch gar nicht befriedigen können. Soweit Stipendien für Auslandsstudien zu bekommen waren, wurden sie in den Jahren nach der Kulturrevolution gern angenommen. Allerdings war bisher der Schwund für die VR China ziemlich groß, da ein Großteil dieser Studenten nicht mehr nach China zurückkehren will. Die ideologischen Kampagnen im Gefolge der Ereignisse am Tiananmen-Platz im Juni 1989 haben das Problem noch verschärft.
Derzeit gibt es eine Unmenge von Berichten, in denen der Begriff „Den Sprung ins Wasser tun" (chin.: xia hai) eine zentrale Rolle spielt. Mit diesem Ausdruck wird das Aussteigen z.B. von Hochschulprofessoren und Lehrern der verschiedenen Schularten oder auch von Parteibonzen aus ihren bisherigen Funktionen beschrieben, die sich in der Wirtschaft als selbständige Unternehmer betätigen wollen. Das Phänomen ist Ausdruck der immer größer werdenden Diskrepanz zwischen den festen Löhnen von Staatsbeamten und den Geldern, die inzwischen in der Wirtschaft zu verdienen sind. Während es immer häufiger vorkommt, daß Lehrer längere Zeit auf die Auszahlung ihres Gehaltes durch die zuständigen Behörden warten müssen, werden in der Wirtschaft von wagemutigen Spekulanten Rekordgewinne gemacht. In Shanghai haben auch religiöse Organisationen den „Sprung ins Wasser" der sozialistischen Marktwirtschaft vollzogen. Die offiziellen buddhistischen, taoistischen und protestantischen Organisationen haben eine Gesellschaft gegründet, um gemeinsam die sich in ihrem Besitz befindenden Grundstücke zu verwalten und zu vermarkten (China News and Church Report, 3.9.93).

Das Phänomen des „Guanxi-Kapitalismus"

Die „Far Eastern Economic Review" aus Hongkong brachte eine Titelgeschichte (16.12.1993) zum Thema „Investitionen der VR China – und die Erträge?", die Chancen und Risiken direkter Investitionen, mit denen nicht aufgelistete Aktien in der VR China gekauft werden, kritisch unter die Lupe nimmt. Dabei wird festgehalten, daß der Weg für direkte Investitionen in der jüngsten Zeit immer mehr von bürokratischen Auflagen entschlackt und zunehmend vereinfacht worden sei. Zweifelhaft erscheint aber weiterhin, wie die zu erwartenden Gewinne zu realisieren sind – ein Thema, das Investoren naturgemäß am meisten interessiert. Eine schnelle Antwort auf diese Unsicherheit ist für das weitere Investitionsklima in China von entscheidender Bedeutung. Gewöhnlich spricht man von der *Öffnung der chinesischen Wirtschaft gegenüber dem Westen,* um die liberalisierte Handels- und Investitionspolitik in China zu beschreiben. Bei genauerem Hinsehen wird allerdings fraglich, wie groß tatsächlich der Anteil der Investitionen aus Europa und Nordamerika am Gesamtvolumen der in der VR China getätigten Investitionen ist. Den Löwenanteil, d.h. gegenwärtig etwa 90 Prozent der Investitionen, teilen nämlich Hongkong und Taiwan sowie seit neuestem Singapur unter sich auf. Konkret heißt dies, daß das meiste Kapital, das in langfristige Investitionen auf dem Festland China angelegt wird, von Übersee-Chinesen investiert wird.

Für die besondere Art dieser Beziehungen und die daraus resultierende Wirtschaftsform hat man den Namen *Guanxi-Kapitalismus* (vom amerikanischen Wirtschaftswissenschaftler *Gary Hamilton* erstmals gebraucht) geprägt. Das chinesische Wort *guanxi* steht für „Beziehung" bzw. „Netzwerk" und drückt gut die neu entstandenen Netzwerke verschiedener chinesischer Familienbetriebe aus, die in immer stärkerem Maß sich in der VR China ausdehnen. Diese informelle Wirtschaftspolitik, die im wesentlichen an den staatlichen zentralen Planungs- und Direktionsorganen in Beijing vorbei in den Provinzen direkt tätig wird, zeitigt auf die Dauer erhebliche politische und ideologische Implikationen. Es ist deutlich, daß die eigentlich bestehenden politischen Antagonismen zwischen der VR China und Taiwan auf diese Art des Guanxi-Kapitalismus keinen hemmenden Einfluß mehr haben. Die Entwicklung Taiwans zu einer stärker demokratischen politischen Ordnung wird aber auf die Dauer auf das bestehende politische System der VR China zersetzend wirken.

Es gibt erste Spekulationen – so z. B. eine im Oktober 1993 erschienene Publikation der chinesischen Akademie der Wissenschaften –, daß China nach dem Tod von Deng Xiaoping wie die Sowjetunion in eine Reihe von Staaten zerfallen könnte. Diese Annahme läuft aber den seit Jahrhunderten in China eingebrannten traditionellen Denkmodellen von der Einheit der chinesischen Kultur und des Volkes zuwider. Deutlich ist aber auch, daß die zentrale Gewaltausübung von Beijing aus immer häufiger eher Fiktion denn Wirklichkeit ist. Viele Provinzregierungen bekunden nur nach außen ihren Gehorsam der Zentralgewalt gegenüber, während sie ihre eigenen Interessen verfolgen. Insgesamt ist das Beziehungsgeflecht, das zwischen dem Festland und den überseeischen chinesischen Investoren als „guanxi" erscheint, tief in der traditionellen chinesischen Kultur der zwischenmenschlichen Beziehungen verankert. In der Form des „Guanxi-Kapitalismus" kann es sich als ein revolutionäres Prinzip erweisen, das mithilft, die bestehende kommunistische Ordnung aufzuweichen.

Manche Erscheinungen in der VR China erinnern an frühkapitalistische Zustände, bei denen es um eine schnellstmögliche Gewinnmaximierung ohne Rücksicht auf die Kosten auf den Gebieten der Umwelt, der menschlichen Arbeitskräfte und des gesamtgesellschaftlichen Nutzens geht. Schon immer wird den Chinesen ein wirtschaftlicher Urinstinkt – die Faszination des Reichwerdens („fazai") – nachgesagt. Die neu gewonnene wirtschaftliche Freiheit wird von vielen dahingehend verstanden, sich möglichst schnell und umfassend eine Position zu verschaffen, von der aus das ersehnte Ziel

Themen der Zeit

KOMPETENT
KRITISCH
KNECHT

Der Mensch
muß seine
„Gewaltherrschaft"
gegen die Natur
in eine
„Verschwisterung"
mit ihr umwandeln.

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt/M.

Frieden im Nahen Osten – eine Utopie?
Chacour zeigt und lebt den inzwischen
eingeschlagenen Kompromiß vor.

DM 48,–





„Reichwerden" Wirklichkeit werden kann. Dabei kommt es zu Verstößen gegen bestehende Gesetze, gegen menschlichen Anstand und Achtung vor der Integrität anderer Personen. Ein besonders krasser Fall dieser Raffgiermentalität offenbart sich am Beispiel des Dorfes Dauqiuzhang, das noch vor zwei Jahren als das „reichste Dorf Chinas" Schlagzeilen machte. Sein Parteichef *Yu Zuomin,* dem jetzt der Prozeß gemacht wurde, galt damals als eine Art Wundertäter, weil er es geschafft hatte, das kleine Dorf durch seine besondere Form der Wirtschaftsentwicklung in kürzester Zeit zu unerhörtem Reichtum zu führen. Jetzt wurden die von der kommunistischen Propaganda so gelobten „besonderen Methoden" als schlimme Form von Wirtschaftskriminalität hingestellt. Die verschiedenen Parteiorganisationen, die zu positiv zu Yu standen, distanzierten sich, und die ganze Schuld an dem Debakel einer verfehlten, kriminellen Wirtschaftsführung wurde einer kleinen Personengruppe um den ehemaligen Parteichef angehängt, um auf diese Weise die kommunistische Partei aus der Schußlinie zu bekommen.

Kampagnen gegen Korruption gehören zum Standardprogramm der Kommunistischen Partei Chinas. Die ständig neuen Versuche, gegen dieses Übel vorzugehen, machen deutlich, daß es nicht gelingen will, die Ursachen für diese Malaise wirklich anzugeben. Sie liegen in der unkontrollierten Macht der kommunistischen Partei, den vielen Möglichkeiten, sich zu bereichern, die eine Staatswirtschaft den politisch Verantwortlichen bietet, gekoppelt mit einer unzureichenden Entlohnung, die Korruption zur unwiderstehlichen Versuchung macht. Zu den alten Formen der Korruption gehört die weitverbreitete Praxis großzügiger Bewirtung aller Arten von Gästen mit immer üppigeren Festessen, die zu einer einträglichen Einnahmequelle einer ganzen Reihe von Restaurants und Hotels geworden sind. Die gegenwärtige wirtschaftliche Boom-Phase bringt es mit sich, daß Behörden die Erteilung allfälliger Bewilligungen von der Zahlung immer offener verlangter „Zusatzgebühren", in der Regel eindeutige Schmiergelder, abhängig machen. Bestimmte Parteiposten bzw. Stellungen in der Wirtschaft werden ganz offen gegen feste Bargeldzahlungen zum Verkauf angeboten. Die Preise richten sich danach, für welchen Zeitraum die Stelle gemietet wird. Besonders wild ist der Markt für alle Arten von offiziellen Stempeln und Beglaubigungen, wie Registrierungen von Geburten, Hochzeiten, Sterbefällen bis hin zu Anmeldungen von Gewerben und Beglaubigungen von bestimmten Geschäftstransaktionen. Selbst vor Schulen und Universitäten macht die Korruption nicht halt: Bestimmte Zertifikate und akademische Grade werden mehr oder weniger offen gegen Geld gehandelt. Hoch im Kurs steht auch der Kauf teurer ausländischer Automobile durch verschiedene Parteibüros. Offiziell sind Kauf und Einfuhr von Luxusautos westlicher Produktion für staatliche und Parteistellen verboten, finden aber doch im großen Stil statt.

Das Plenum der kommunistischen Partei im November 1993 befaßte sich mit Fragen der Wirtschaftspolitik. Die Entscheidungen, die dabei getroffen wurden, werden von einigen Beobachtern mit denen vor 15 Jahren verglichen, als unter der Leitung von Deng Xiaoping die Weichen für eine liberalere Wirtschaftspolitik gestellt wurden. Damals stand außer Frage, daß China sich als ein Land unterwegs zum Sozialismus verstand. Inzwischen sind die Zweifel an der Fortsetzung des Weges zum Sozialismus immer größer geworden. Die grundsätzliche Entscheidung für eine schnelle Wirtschaftsentwicklung nährt die Zweifel am Fortdauern der Führungsrolle der kommunistischen Partei und an ihrem Bekenntnis zum Sozialismus. Immer mehr Leute fragen sich, was das Etikett „sozialistische Marktwirtschaft" eigentlich mit einer wie immer gearteten Form von Sozialismus noch zu tun hat. Auch werden Fragen laut, wieso eigentlich eine kommunistische Partei, die in der Vergangenheit so gravierende Fehler in der Wirtschaftspolitik begangen hat, auch weiterhin die Führung des Staates auf allen Gebieten einschließlich der Wirtschaft beanspruchen kann. Das Element der zentralen Planung ist schon lange zugunsten des freien Spiels der Marktkräfte aufgegeben worden. Die Partei nimmt für sich in Anspruch, daß ihre Form eines „Sozialismus mit chinesischen Charakteristiken" den Zusammenbruch des „real existierenden Sozialismus" in Osteuropa überdauert habe.

Beim Plenum im November 1993 wurde darüber diskutiert, ob das staatliche Eigentumsmonopol an Produktionsgütern auch weiterhin beibehalten werden soll. Für dieses Mal ist man noch vor einer grundsätzlichen Kursänderung zurückgeschreckt, aber es ist abzusehen, wie lange diese heilige Kuh noch unangetastet bleiben wird. Die Partei sieht sich in der Zwickmühle, daß sie auf der einen Seite alles tun muß, damit das wirtschaftliche Wachstum weitergeht und politische Unruhen vermieden werden, der zunehmende Wohlstand zugleich aber unausweichlich die Erosion ihrer politischen Macht mit sich bringt (vgl. *Frank Ching,* A Chinese Dilemma, in: FEER 2.12.1993).

Stehen stürmische Zeiten bevor?

Im Dezember 1993 wurde der hundertste Geburtstag von *Mao Zedong* gefeiert, und die Gestalt des Großen Führers und Steuermanns herausgestellt. Seit seinem Tod im Jahre 1976 ist die Diskussion darüber nicht verstummt, inwiefern Maos Beitrag zur Geschichte Chinas als positiv oder als negativ einzuschätzen sei. Die „Far Eastern Economic Review" untertitelte ihren Bericht über die Hundertjahrfeier von Maos Geburt mit: „Die Festlichkeiten können die Tatsache nicht verdecken, daß er heute keinerlei Bedeutung mehr hat" (FEER, 30.12.93, 74).
Gleichzeitig hat die Diskussion über die Ära nach Deng Xiaoping begonnen. Mit 89 Jahren hat Deng nicht mehr viel Zeit, die Geschicke des Landes zu bestimmen, dies ist die übereinstimmende Meinung der meisten Kommentatoren. Inwieweit sein Tod jedoch zu großen und umwälzenden Veränderungen im politischen und gesellschaftlichen Leben der

VR China führen wird, darüber gehen die Meinungen auseinander. Die Mehrzahl der China-Beobachter sagt eine stürmische Zeit der Neustrukturierung voraus, bei der die konservativen und progressiven Kräfte um die Vorherrschaft ringen werden. Andere sehen dagegen eine eher ruhigen Zeit des Übergangs voraus, in der die von Deng Xiaoping vorbereitete Konstellation von Jiang Zemin als bestimmender Person mit Li Peng als ausgleichendem beharrendem Element für eine weitgehende Kontinuität sorgen werden (vgl. Inside Mainland China 15 [1993] 11, 10 ff.). Anfang 1993 wurden von Deng Xiaoping drei „Tu es nicht!"-Regeln bekanntgemacht, mit denen er sich gegen eine Neubewertung der Ereignisse am Tiananmen-Platz im Juni 1989 wendet, vor einer bürgerlichen Liberalisierung warnt und sich gegen eine Jagd auf linke Abweichler ausspricht. Auch wenn es noch zu früh ist, die Ära Deng Xiaoping zu bewerten, läßt sich schon jetzt absehen, daß alle Versuche der alten Garde, das System einer ideologischen Einheitsfront unter der Führung der kommunistischen Partei bewahren zu wollen, zum Scheitern verurteilt sind. Deng Xiaoping wird wohl in die Geschichte eingehen als jemand, der den status quo bewahren wollte und im Ergebnis entscheidend mitgewirkt hat, das Ende des Systems herbeizuführen.

Die außenpolitische Isolierung der VR China im Gefolge der Ereignisse am Tiananmen-Platz im Juni 1989 hat einige Jahre gedauert. Chinesischen Führern war es für knapp zwei Jahre nur möglich, in Afrika oder Lateinamerika Staatsbesuche zu machen. In der Zwischenzeit ist, wie Deng Xiaoping von Anfang an in richtiger (zynischer) Einschätzung der westlichen Prinzipien und Standfestigkeit vorhergesehen hat, der „Normalfall" wieder eingetreten. Ausländische Staatsmänner besuchen wieder die VR China und kehren mit mehr oder weniger stereotypen Hinweisen auf die Einhaltung der Menschenrechte in China zur „Tagesordnung" zurück. Am zähesten hat US-Präsident *Bill Clinton* die Politik der Einhaltung der Menschenrechte durchgehalten, sich aber auf der Konferenz der Asiatisch-Pazifischen Ökonomischen Kooperation (APEC) in Seattle im November 1993 eine deutliche Abfuhr durch Jiang Zemin eingehandelt. Die Verknüpfung der Einräumung der Meistbegünstigung mit der Einhaltung der Menschenrechte wurde von der VR China ohne jeden Schnörkel als Einmischung in die inneren Angelegenheiten Chinas zurückgewiesen. Die Verknüpfung der Gewährung der Meistbegünstigung mit der Einhaltung der Menschenrechte erweist sich auf die Dauer als ein stumpfes Instrument. Beobachter weisen darauf hin, daß es für Clinton besser wäre, auf die Ausweitung der gegenseitigen Handelsbeziehungen zu setzen, weil darin größere Chancen für eine weitgehende Liberalisierung lägen.

„Business as usual" schien die Devise für die Reise von Bundeskanzler *Helmut Kohl* (15.–22. November 1993) in die VR China gewesen zu sein. Die Begleitung durch hochkarätige deutsche Wirtschaftsmanager ließ keinen Zweifel daran aufkommen, daß es der Bundesregierung um eine Verstärkung der wirtschaftlichen Zusammenarbeit mit der VR China ging. Die auch vorgetragenen Wünsche (u. a. Übergabe einer Liste von verhafteten Bischöfen und Kirchenleuten) im Hinblick auf die Einhaltung der Menschenrechte wurden von Ministerpräsident Li Peng, wie zu erwarten, als Einmischung in die inneren Angelegenheiten Chinas zurückgewiesen. Seitens der Bundesregierung wurde für den Bau der Untergrundbahn in Guangzhou ein Kredit über mehr als 300 Millionen DM bereitgestellt, die aus dem Etat des BMZ stammen und offiziell als Entwicklungshilfe bezeichnet werden. Dagegen hat z. B. der Präsident von Missio, *Bernd Kaut,* in einem Interview mit dem SWF (20. 11. 93) Einspruch eingelegt, weil die Gewährung der Mittel für eine der am schnellsten wachsenden Wirtschaftszonen Chinas nichts mit Entwicklungshilfe, eher aber mit einer Subventionierung der Anstrengungen des deutschen Firmenkonsortiums unter Führung der Fa. Siemens zu tun habe. Inwieweit die Freilassung der beiden Bischöfe *Chen Jianzhang* von Baoding und *Shi Enxiang* auf die Intervention des Bundeskanzlers bzw. von Kardinal Etchegaray zurückgingen oder einfach damit zu tun hatten, daß die zu drei Jahren Zwangsaufenthalt in sog. „Altersheimen" – ein Euphemismus für Haft ohne Verurteilung – verurteilten Bischöfe ihre Strafe ausgesessen hatten (so die UCA-News am 10. 12. 93), wurde in der katholischen Kirche in Deutschland zum Teil kontrovers diskutiert.

Noch kein neues nationales Religionsgesetz

Der Direktor des Büros für Religiöse Angelegenheiten, *Zhang Shengzuo,* hat erst am 7. September 1993 vor der Presse erklärt, daß die in der Verfassung verankerte Religionsfreiheit auch weiterhin uneingeschränkt in Kraft sei und alle religiösen Handlungen, die darin zugesichert seien, vom Staat geschützt würden. Es gebe keinerlei Unterdrückung der Religionen in der VR China, keine Verhaftungen von Personen wegen ihrer religiösen Überzeugung. Anderslautende Berichte von ausländischen Menschenrechtsorganisationen und der Presse seien Lüge und stellten eine Verleumdung der VR China dar (China News Service 7. 9. 93). Dem steht gegenüber, daß von verschiedenen Provinzregierungen in der jüngeren Zeit besondere *restriktive Regeln für religiöse Aktivitäten* veröffentlicht worden sind, so in Xinjiang 1990 und in Qinghai 1992. Im Mai 1993 wurden in der Provinz Hebei „Regeln für Orte religiöser Tätigkeit und für das religiöse Personal" bekanntgemacht, mit denen die 1989 nur für die Katholiken erlassenen Richtlinien etwas modifiziert und für alle Religionen verbindlich neu festgelegt werden. Danach sind nur die offiziell anerkannten religiösen Tätigkeiten legal, d. h., öffentliche Religionsausübung ist nur an den Orten gestattet, die von den Behörden offiziell anerkannt worden sind. Die Annahme finanzieller Unterstützung durch *religiöse Kräfte außerhalb Chinas* wird ausdrücklich untersagt. Ebenso dürfen religiöse Gruppen in China keinerlei Weisungen von außerhalb entgegennehmen.
Soweit die Katholiken betroffen sind – und sie sind offen-

sichtlich immer noch die Hauptzielgruppe –, zielen die Richtlinien eindeutig gegen die Tätigkeiten der *Untergrundkirche,* die in der Provinz Hebei traditionell sehr stark ist. Fast schon kurios mutet es an, wenn im Art. 25 den religiösen Führern untersagt wird, sich in die Familienplanung einzumischen. Im Kontrast zu den Bemühungen auf Provinzebene, immer neue Regeln für die religiösen Aktivitäten zu erlassen, geht die Arbeit an dem seit 1987 vorbereiteten *nationalen Religionsgesetz* nicht voran, so daß der Entwurf bis heute nicht Gesetz werden konnte. Die Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes, das Organ, auf dem sich die verschiedenen Religionsgemeinschaften, Volksgruppen und andere gesellschaftlich bedeutende Gruppierungen regelmäßig treffen, hat im September 1993 in einer Intervention von *Zhao Puchu,* dem Präsidenten der chinesischen buddhistischen Vereinigung, die Regierung aufgefordert, das Gesetz endlich in Kraft zu setzen, weil dann die Rechte der Gläubigen besser als bisher geschützt würden.

Gerüchte über eine bevorstehende Normalisierung der Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Regierung der VR China kehren regelmäßig wieder. Neue Nahrung bekam die Spekulation, daß tatsächlich etwas in Bewegung gekommen sei, durch den Besuch von Kardinal *Roger Etchegaray,* dem Präsidenten des päpstlichen Rates Justitia et Pax, der Anfang September 1993 nach Beijing kam. Offizieller Anlaß war der Besuch einer internationalen Sportveranstaltung, die zur selben Zeit in der Stadt stattfand. Äußerungen von Bischöfen, sowohl der offen operierenden Kirche, u. a. Bischof *Li Duan* von Xian, wie aus Kreisen der sog. Untergrundkirche, machten übereinstimmend deutlich, daß in China die Bereitschaft vorhanden ist, eine Änderung der bisherigen Politik des Vatikans positiv zu begleiten, und daß Erwartungen bestehen, daß in naher Zukunft Lösungen möglich werden. Seitens der Untergrundkirche wurden bestimmte Forderungen formuliert, die den Vatikan vor möglichen Zugeständnissen gegenüber verheirateten Bischöfen und Priestern der offiziellen Kirche warnten: Der Vatikan müsse in den Verhandlungen stark auftreten.

Offizielle politische Kreise in Beijing dagegen spielten die Kontakte zwischen dem Heiligen Stuhl und China eher herunter. Der Sprecher des Außenministeriums, *Wu Jianmin,* wollte sich vor der Presse zu Gerüchten über geheime Kontakte zwischen Beijing und dem Vatikan – so soll sich eine hochkarätige Delegation chinesischer Politiker in der Schweiz u. a. mit dem dortigen Nuntius *Karl Rauber* getroffen haben – nicht äußern. Er wiederholte lediglich die Beijinger Standardversion der Bedingungen der chinesischen Seite für eine Normalisierung: 1. Der Vatikan muß die VR China als einzigen chinesischen Staat anerkennen und die „diplomatischen Beziehungen" zu Taiwan abbrechen. 2. Der Vatikan muß aufhören, sich in die inneren Angelegenheiten Chinas einzumischen. Auch ein Besuch von Mutter Teresa im Oktober 1993 in Shanghai und Beijing wurde in Verbindung mit einer eventuellen Normalisierung gebracht. Die Einladung ging jedoch offiziell von der chinesischen Behindertenorganisation aus, deren Direktor immer noch der Sohn von *Deng Xiafeng,* der an den Rollstuhl gefesselte *Deng Pufang,* ist und die in der Vergangenheit schon einen Besuch von Mutter Teresa in China organisiert hatte.

Die katholische Kirche in China leidet immer stärker unter einem akuten Priestermangel. Die nach Jahren der Verfolgung, Haft und Entbehrung heute in der Seelsorge tätigen Priester sind alt, oft krank und verbraucht. Die vorhandenen Priester- und Vorbereitungsseminare sind permanent überfüllt. Nach der jüngsten bekanntgewordenen Statistik gab es Ende 1993 in der VR China 20 Priesterseminare mit 1036 Seminaristen sowie 18 Kleine Seminare mit 354 Seminaristen. Das mit 150 Seminaristen größte und am besten ausgestattete Priesterseminar ist Sheshan bei Shanghai, gefolgt vom nationalen Priesterseminar in Beijing mit 100 Seminaristen. Die anderen Seminare sind wesentlich kleiner, haben oft kaum Lehrpersonen, keine auch nur irgendwie ausreichende Bibliothek und weisen auch sonst viele Mängel auf. Die Seminaristen müssen meist eng zusammengedrängt in Gebäuden leben und studieren, die für diese Zwecke eigentlich nicht geeignet sind. Der Zugang zu theologischer Literatur in Chinesisch aus Hongkong und vor allem Taiwan ist etwas leichter geworden. Ein theologischer Zyklus, ursprünglich in Taiwan von der Fujen-Universität entwickelt, ist in Shanghai von der katholischen „Kuanchi Press" in Kurzzeichen veröffentlicht worden. Neben Shanghai soll es jetzt auch in Beijing möglich sein, in bestimmten Abständen ausländische Theologieprofessoren zu Gastvorlesungen einzuladen.

Auseinandersetzungen in der protestantischen Kirche

Ein Besuch des Präsidenten des Chinesischen Christenrats, Bischof *Ding Guangxun,* im „Fuller Theological Seminary" in Pasadena (Kalifornien) im November 1993 aus Anlaß der Einführung eines neuen Präsidenten brachte Spannungen unter den *protestantischen Christen* inner- und außerhalb Chinas in der Frage der politischen Rolle der Drei-Selbst-Bewegung ans Tageslicht. Als Bischof Ding seine Begrüßungsrede halten wollte, verließen chinesische Studenten, die schwarze Armbinden und ein Banner gegen Christenverfolgung in China trugen, den Saal und kehrten erst nach der Rede des Bischofs wieder zurück. Bei einer nachfolgenden Begegnung mit Studenten des Seminars wurde Ding von diesen Studenten wegen seiner Rolle in der Drei-Selbst-Bewegung der Kollaboration mit der kommunistischen Regierung bezichtigt und der Beteiligung an der Verfolgung chinesischer Christen beschuldigt. Dabei ging es auch um die Verfolgung des protestantischen Kirchenführers *Wang Mingdao,* der in den 50er Jahren wegen der Verweigerung einer Mitarbeit in den Drei-Selbst-Gremien verfolgt und eingesperrt worden war. Bischof Ding wurde aufgefordert, sich wenigstens jetzt in der Zeitschrift „Tian Feng", die damals Wang Mingdao angegriffen habe, für eine Rehabilitierung dieses Martyrers der chinesischen Kirche einzuset-

zen. Der Bischof verwahrte sich gegen die Vorwürfe und dementierte die angeblichen Spannungen der Drei-Selbst-Bewegung mit der Hauskirchenbewegung: Sie hätten lediglich in den 50er Jahren bestanden. Im übrigen habe die Drei-Selbst-Bewegung ihre historische Aufgabe im wesentlichen erfüllt und es sei zu erwarten, daß sie sich bald selbst auflösen würde. *Jonathan Chao,* Präsident von „China Ministries International", der nach Bischof Ding ebenfalls im Fuller-Seminar sprach, betonte seinerseits, daß es auch gegenwärtig durchaus Spannungen zwischen der Drei-Selbst-Bewegung und der Hauskirchenbewegung gebe. Er beschuldigte dabei die Drei-Selbst-Bewegung mit der kommunistischen Regierung zusammen gegen diese Christen vorzugehen.

Georg Evers

„Armut spielt eine zentrale Rolle"

Ein Gespräch zur Kriminalitätsentwicklung mit Professor Christian Pfeiffer

Das Thema innere Sicherheit verspricht im „Superwahljahr" 1994 besondere Aufmerksamkeit zu erlangen. Glaubt man Untersuchungen und Umfragen, fühlen sich immer mehr Deutsche durch eine ausufernde Kriminalität bedroht. Was ist dran an der vielfach beschworenen „Explosion des Verbrechens"? Über das Kriminalitätsniveau, seine Ursachen und die Möglichkeiten einer effektiveren Verbrechensbekämpfung befragten wir Professor Dr. Christian Pfeiffer, Direktor des Kriminologischen Forschungsinstituts Niedersachsen und Lehrbeauftragter für Kriminologie an der Universität Hannover. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Professor Pfeiffer, Kriminalität und innere Sicherheit gehören zu den Themen, die die deutsche Öffentlichkeit derzeit besonders bewegen. In manchen Schlagzeilen ist gar von einer „Explosion des Verbrechens" die Rede. Ist die Aufregung gerechtfertigt, erleben wir tatsächlich einen Boom an Verbrechen und Strafttaten?

Pfeiffer: Hier lohnt es sich, nicht nur die letzten drei oder fünf Jahre, sondern die letzten 20 Jahre zu betrachten. Dann zeigt sich, daß es zwischen 1972 und 1982 einen sehr viel deutlicheren Kriminalitätsanstieg in Deutschland gegeben hat als zwischen 1982 und 1992. Pro Hunderttausend der Bevölkerung gerechnet stieg die Zahl der angezeigten Taten von 1972 bis 82 um 66,9 Prozent, in den zehn darauffolgenden Jahren nur um 13,7 Prozent. In den siebziger Jahren hat sich aber über Krinimalität kaum jemand aufgeregt. Da stand anderes im Vordergrund der öffentlichen Wahrnehmung – vom Ölschock bis zur Bedrohung aus dem Osten. Ängste gegen äußere Feinde waren vorherrschend. Heute starrt die Öffentlichkeit wie gebannt auf den inneren Feind „Kriminalität".

„Die Frage muß sachlicher diskutiert werden"

HK: Demnach wäre die momentane Konzentration auf das Thema Kriminalität also übertrieben?

Pfeiffer: Die Aufregung, die in Politik und Medien beobachtet werden kann, ist mit den Fakten allein nicht erklärbar, sondern wohl auch mit der Suche nach Themen, die das verlorengegangene Kommunismus-Thema ersetzen können. In jedem Fall stimmt die Rede von einem nie dagewesenen Kriminalitätsanstieg so nicht. Es hat unbestreitbar in den letzten Jahren einen deutlichen Zuwachs an registrierten Straftaten gegeben, nur ist dieser Vorgang nicht einmalig, es gab ihn auch früher schon. Die Frage nach Ausmaß, Ursachen und Gegenstrategien muß sachlicher diskutiert werden, als dies in den Medien geschieht und geschehen ist.

HK: Auch wenn ein Gutteil auf Übertreibungen in den Medien zurückzuführen wäre – schenkt man jüngeren Meinungsumfragen Glauben, scheint in der Bevölkerung doch eine weitverbreitete Kriminalitätsfurcht zu herrschen. Gibt es diese Furcht wirklich?

Pfeiffer: Hier warne ich vor Fehleinschätzungen. Wie eine große bundesweite Repräsentativumfrage unseres Institutes gezeigt hat, gibt es zwar eine ausgeprägte Sorge, daß die Kriminalität gestiegen ist. Wurden die Interviewten aber etwa direkt gefragt, ob sie in ihrem unmittelbaren Lebensbereich eine starke Zunahme der Kriminalität befürchten oder sich sorgten, selber Opfer einer Straftat zu werden, reduzierte sich die Furcht. Bezüglich des eigenen Lebensbereiches sind die Befragten überwiegend unbesorgt und fühlen sich weitgehend sicher. Nur eine kleine Gruppe ist durch Kriminalitätsfurcht so betroffen, daß sie in ihrer Lebensqualität tatsächlich eingeschränkt ist. Dabei handelt es sich vor allem um ältere Menschen, die alleine in Großstädten leben.

HK: Wenn man die Kriminalitätsentwicklung der letzten zehn Jahre genauer betrachtet – ist der von Ihnen erwähnte Anstieg um 13,7 Prozent über diesen Zeitraum hinweg gleichmäßig verlaufen?

Pfeiffer: Zunächst fällt auf, daß die Zahl der polizeilich registrierten Straftaten pro 100 000 der Bevölkerung zwischen 1982 und 1989 nur um ein Prozent angewachsen war. Die Gewaltkriminalität hatte in dieser Zeit sogar leicht abgenommen. Und dies alles verlief parallel zu einer weltweit fast einmaligen Reduzierung der Verurteilungen zu Freiheitsentzug. 1982 hatte die deutsche Justiz noch zirka 81 000 Täter hinter Gitter gebracht, 1990 waren es nur noch 49 000. Erst mit der Öffnung der Grenzen nach Osten hat sich dann ein deutlicher Wandel vollzogen. Zwischen 1989 und 1990 ist die Kriminalitätsbelastung in den alten Bundesländern insgesamt gesehen um 12,7 Prozent angestiegen – und zwar überproportional beim Ladendiebstahl, Autodiebstahl und Raubtaten, weniger stark dagegen beispielsweise bei Körperverletzungsdelikten oder Wohungseinbruch.

HK: Welchen Gruppen in der Bevölkerung ist dieser Kriminalitätsanstieg der letzten Jahre zuzurechnen? Kam es bei den Tätergruppen zu Veränderungen?

Pfeiffer: Hier können wir mehrere geradezu gegenläufige Trends beobachten. Beispielsweise nimmt die Kriminalitätsbelastung der ausländischen Arbeitnehmer, d.h. also die Zahl der Tatverdächtigen pro 100 000 Bürger dieses Teiles unserer Bevölkerung, seit Mitte der 80er Jahre kontinuierlich ab – und dies auch zwischen 1989 und 1992. Dem steht ein extremer Zuwachs der tatverdächtigen Ausländer gegenüber, die in den letzten Jahren aus osteuropäischen Staaten eingewandert sind – von 55 000 im Jahr 1989 auf 206 000 im Jahr 1992. Wenn wir die deutsche Wohnbevölkerung in den alten Bundesländern betrachten, so hat deren Kriminalitätsbelastung insgesamt gesehen ebenfalls seit Mitte der 80er Jahre leicht abgenommen. Wenn wir aber nach Altersgruppen unterscheiden, dann zeigt sich, daß seit 1989 die Kriminalitätsrate der unter 25jährigen extrem ansteigt, während sie bei den über 30jährigen kontinuierlich sinkt.

HK: Wie kommt es zu diesen gegenläufigen Entwicklungen?

Pfeiffer: In der Politik wird dafür zum Teil ein genereller Wertewandel verantwortlich gemacht. Dagegen sprechen aber die gerade beschriebenen Trends, wonach bei den sozial einigermaßen integrierten Ausländern und bei den über 30jährigen Deutschen die Kriminalität sinkt. Interessanter erscheint es da schon, einen Blick auf die dramatisch veränderte Armutsszene in Deutschland zu werfen. Bis Anfang der 80er Jahre waren alte Frauen die Kerngruppe der Sozialhilfeempfänger. Am wenigsten nahmen junge Menschen Sozialhilfe in Anspruch. In den 90er Jahren ist dies genau umgekehrt: Bei den Alten haben wir den geringsten Prozentsatz von registrierten Armen. Jedes elfte Kind in Deutschland aber wächst in einer Familie auf, die von Sozialhilfe lebt. Die zweithöchste Armutsbelastung tragen die Jugendlichen, dann folgen die 18- bis 20jährigen. Dies heißt, heute sind Menschen von Armut betroffen, die nicht so passiv sind, wie es die alten Frauen waren. Alte Frauen begehen weder Handtaschenraub noch einen Wohnungseinbruch, wenn sie von Sozialhilfe leben müssen. Ferner ist zu beachten, daß Ausländer von der skizzierten Entwicklung besonders betroffen sind. Ihr Anteil an den Sozialhilfeempfängern hat sich durch die große Zahl von Asylbewerbern aus den osteuropäischen Staaten beträchtlich erhöht. In den alten Bundesländern ist inzwischen fast jeder dritte Sozialhilfeempfänger Ausländer.

HK: Rekrutieren sich die Täter tatsächlich aus dieser Gruppe der „neuen Armen"? Belege dafür müßte es ja beispielsweise bei der Diebstahlkriminalität geben ...

Pfeiffer: Es sind junge Menschen unter 25 Jahren, sowohl Deutsche wie Ausländer, bei denen die Diebstahlkriminalität am stärksten zugenommen hat. Bei den über 30jährigen dagegen sinkt sie. Ein klassischer Beleg für diese These ist ferner, daß zwischen 1989 und 1992 der Anteil der Tatverdächtigen ohne festen Wohnsitz von 38 000 auf 92 000 angestiegen ist.

„In der Strafverfolgungsstatistik relativieren sich die hohen Kriminalitätszahlen bei Ausländern"

HK: Sind ausländische junge Männer noch einmal anfälliger für Straftaten als Deutsche in derselben Armutslage?

Pfeiffer: So ist es, wobei man allerdings zwei Aspekte beachten muß. Zum einen begehen einige von ihnen schon beim Hereinkommen nach Deutschland nicht selten Verstöße gegen Gesetze, etwa gegen Asyl- und Ausländergesetze, oft verbunden mit Urkundenfälschung. Zum anderen empfinden die jungen Ausländer von Seiten der Deutschen oft Ablehnung oder sehen, daß Landsleute wegen der wachsenden Fremdenfeindlichkeit in Angst und Schrecken leben. Sie erleben die Gastgesellschaft als feindlich, als Gesellschaft, in der man sich gegen Übergriffe wappnen muß. Außerdem erfahren sie gelegentlich, daß für sie der Rechtsstaat nicht immer in gleicher Weise zur Verfügung steht wie deutschen Mitbürgern. Es muß also gefragt werden, ob die häufige Verwicklung ausländischer junger Männer in Straftaten nicht auch eine Folge davon sein kann, daß sie aufgrund der eigenen Ablehung, Anfeindungen und Benachteiligungen gar keine Solidarität mit der Gastgesellschaft entwickeln konnten.

HK: Bei der im Augenblick besonders diskutierten Ausländerkriminalität – schon die Bezeichnung ist ja keineswegs unproblematisch – handelt es sich also vornehmlich um armutsbedingte Kriminalität, und damit eher um leichte Straftaten?

Pfeiffer: Dafür spricht schon ein Vergleich zwischen Deutschen- und Ausländerkriminalität: Bei von Asylbewerbern und Ausländern begangenen Delikten liegt die Schadenshöhe im Durchschnitt extrem niedriger als bei Deutschen. Werden Diebstahl-, Betrug- und Raubdelikte zusammengenommen, beläuft sich der Schaden bei der Straftat von Asyl-

bewerbern durchschnittlich auf 500 Mark, bei sonstigen Ausländern auf 1900, bei Deutschen aber auf 4200 Mark. Bei Ausländern hat die Justiz damit viel öfters Anlaß, das Verfahren wegen Geringfügigkeit einzustellen. Die hohen Kriminalitätszahlen bei Ausländern relativieren sich deshalb erheblich, wenn man die Daten der Strafverfolgungsstatistik betrachtet.

HK: Wenn gemeinhin von einer wachsenden Ausländerkriminalität geredet wird, ist nicht nur der Diebstahl eines Asylbewerbers im Supermarkt gemeint. Deutschland scheint mehr und mehr ins Fadenkreuz osteuropäischer Gangs und Banden sowie der italienischen Mafia zu geraten, beziehungsweise schon längst geraten zu sein ...

Pfeiffer: Das Schwierige bei der Beurteilung der organisierten Kriminalität ist, daß wir über so wenig gesicherte Erkenntnisse verfügen. Bei Drogendealern wird allgemein angenommen, diese wären in erster Linie Ausländer. Die polizeiliche Kriminalstatistik zeigt aber, daß die Mehrheit der Gefaßten Deutsche sind. Bei anderen Delikten wie Schutzgelderpressung, Autodiebstahl oder Geldwäsche ist wenig über die Struktur der Tatverdächtigen, deren Nationalität bekannt. Dazu gelingt es der Polizei viel zu selten, solche Straftaten aufzuklären und die Täter vor Gericht zu bringen. Die vorhandenen Daten zeigen aber, daß der Ausländeranteil in den letzten Jahren stark angestiegen ist.

HK: Die von Ihnen in Struktur und Ursachen skizzierte Diebstahlkriminalität ist *ein* zentraler Bereich. Welche weiteren Brennpunkte schlagen derzeit in der Kriminalstatistik noch zu Buche?

Pfeiffer: Seit Beginn der 90er Jahren haben wir vor allem einen für die Geschichte Deutschlands einzigartigen Zuwachs an Straftaten, die von Konsumenten harter Drogen begangen wurden, in drei Jahren um knapp 120 Prozent. Die Zahlen dokumentieren das komplette Scheitern der bisherigen deutschen Drogenpolitik. Sie zeigen besonders deutlich, daß das Strafrecht nicht geeignet ist, die Beschaffungskriminalität von Abhängigen einzudämmen. Und sie zeigen, daß es nicht gelungen ist, die wichtigste Einnahmequelle der organisierten Kriminalität, den Drogenhandel, zum Austrocknen zu bringen.

HK: Mit besonderer Ratlosigkeit steht unsere Gesellschaft aber vor einem dritten Schwerpunkt der Kriminalität, der Zunahme der Gewaltdelikte. Wie läßt sich diese einordnen?

Pfeiffer: Auch hier ist wieder eine wichtige Einschränkung zu machen: Bei den Deutschen insgesamt haben Gewaltdelikte keineswegs zugenommen und auch nicht bei den ausländischen Arbeitnehmern. Der Zuwachs betrifft wiederum die Deutschen und Ausländer der Altersgruppe unter 30 Jahren und hat zum einen die schon genannten Ursachen: den Zusammenhang mit Beschaffungskriminalität und Armut. Armut kann eben nicht nur zum Ladendiebstahl, sondern auch zu Straßenraub führen, ebenso die Drogenabhängigkeit. Zum anderen aber ist die Zahl der Körperverletzungsdelikte gewachsen. Entscheidend dabei ist, daß die Konflikte zwischen Deutschen und Ausländern schärfer ausgetragen werden. Und auch hier spielt Armut wieder eine zentrale Rolle. Die deutschen Täter sind zwar ganz überwiegend nicht unmittelbar beispielsweise von Arbeitslosigkeit betroffen, erleben diese aber als grundsätzliche Bedrohung. Damit werden Ausländer zu Konkurrenten um die knapper werdenden Ressourcen. Diese politisch motivierte Gewaltkriminalität kann erst verstanden werden, wenn die Koppelung von wachsender Armut, die insbesondere junge Menschen bedroht, schlechter Wirtschaftslage, politischer Fehlinformation etwa über die langfristigen Bevölkerungsentwicklung und die Renaissance eines von den Medien mitgeprägten „Jungmacho"-Bildes in den Blick kommt.

HK: Tragen auch die zuständigen staatlichen Institutionen einen Teil der Verantwortung für die Zunahme der Kriminalität? Arbeitet beispielsweise die Polizei nicht effizient genug?

Pfeiffer: Es gibt Bereiche, wo sich die mangelnde Effizienz der Polizei unmittelbar auswirkt. Wenn beispielsweise die Aufklärungsquote bei Wohnungseinbrüchen in vielen Großstädten unter zehn Prozent liegt, heißt das, daß dort 90 Prozent der Täter ein Erfolgserlebnis haben. Hier muß gefragt werden, ob nicht die niedere Aufklärungsquote bei Profis den Tatanschluß fördert. Die kriminologische Forschung in Deutschland wie im Ausland hat gezeigt, daß eine Erhöhung der Strafen nicht abschreckend wirkt. Die Erhöhung der Aufdeckungswahrscheinlichkeit dagegen kann bei solchen Tätern, die abwägen und kalkulieren, sehr wohl verhaltenssteuernde Kraft entfalten.

„Die Polizei wird durch ein Übermaß an Bürokratie abgehalten"

HK: Woran liegt es denn, daß die Polizei nicht mehr Täter „erwischt", und so viele damit rechnen können, ungeschoren davonzukommen?

Pfeiffer: Vor allem wird die Polizei durch ein Übermaß an Bürokratie von einer vernünftigen Arbeit zu sehr abgehalten. Es ist keineswegs so, daß Deutschland im internationalen Vergleich zu wenig Polizisten hat. Aber wir muten der Polizei zu, daß sie in dem riesigen Feld der Bagatelldelikte jede Sache ausermittelt, eine Akte anlegt und an die Staatsanwaltschaft weiterleitet; und das, obwohl von vornherein klar ist, was passieren wird: Das Verfahren wird eingestellt, weil entweder die Aufklärung nicht gelungen oder die Sache so geringfügig ist wie eine Schwarzfahrt oder eine kleine Ohrfeige. Aufgrund des sturen Legalitätsprinzips, das in Deutschland der Polizei auferlegt wird, muß dieser ganze Bagatellbereich immer an die Staatsanwaltschaft weitergegeben werden. Erst diese hat das Recht, eine Einstellung des Verfahrens zu verfügen.

HK: Was wäre die Alternative zu diesem aufwendigen Verfahren? Wie ließe sich das Legalitätsprinzips weniger starr handhaben?

Pfeiffer: Bei Verkehrsdelikten, die Ordnungswidrigkeiten darstellen, wird der Polizei selbstverständlich zugestanden, daß sie das nötige Augenmaß hat, das Wichtige vom Unwichtigen zu trennen und wo es angemessen ist, Bußgelder zu verhängen, deren Höhe durch Richtlinien klar geregelt ist. Wenn jemand mit „80" im Wohngebiet über eine rote Ampel rast, darf das die Polizei ohne die Staatsanwaltschaft regeln. Wenn dieselbe Person aber einen roten Bleistift im Wert von 80 Pfennigen stiehlt, muß dies der Staatsanwaltschaft vorgetragen werden. Das ist Unsinn, was wir da betreiben. Es wäre ein wichtiger erster Schritt, das Opportunitätsprinzip im Strafrechtsbereich für die Polizei einzuführen. Natürlich muß die Polizei dafür ausgebildet werden und es bedarf der Ausarbeitung von präzisen Richtlinien. Ferner muß der Bürger das Recht erhalten, gegen die Entscheidungen der Polizei Einspruch beim zuständigen Gericht einzulegen. Mit einem solchen Opportunitätsprinzip würde die Polizei mit erheblich geringerem Arbeitsaufwand die Massendelinquenz bewältigen können.

HK: Ließe sich eine solche Veränderung politisch durchsetzen?

Pfeiffer: Umfragen haben ergeben, daß knapp 60 Prozent der Bevölkerung für eine Reform zu gewinnen wären, die der Polizei im Bagatellbereich eine unbürokratische schnelle Erledigung der Verfahren gestatten würde. Im übrigen würde dadurch die Staatsanwaltschaft wesentlich entlastet und könnte sich den schwereren Fällen intensiver widmen. Trotzdem sehen viele Staatsanwälte – völlig zu Unrecht – bei solchen Reformvorschlägen den Rechtsstaat zusammenbrechen. Dabei hätte das Verfahren nach dem Opportunitätsprinzip doch auch den pädagogischen Vorteil, daß die Sanktion gegenüber dem Täter viel schneller erfolgt. Nach monatelangem Warten auf die Entscheidung ist der innere Kontakt zur Tat meist verloren.

„Wir brauchen Ausländer bei der Polizei"

HK: Welche weiteren Hindernisse ließen sich beseitigen, um die Effizienz der Polizei bei der Verbrechensbekämpfung zu steigern?

Pfeiffer: Ein zweites Problem, das die Effizienz der Polizei erheblich beeinträchtigt, besteht darin, daß die Polizisten bei uns zu 99,9 Prozent Deutsche sind. Dies ist höchst unsinnig in einer Situation, in der wie beispielsweise in Stuttgart, München oder Frankfurt 50 bis 60 Prozent der zu vernehmenden Tatverdächtigen und eine ebenfalls hohe Anzahl der Opfer Ausländer sind, die zum großen Teil erhebliche Schwierigkeiten mit der deutschen Sprache haben oder dies zumindest vorgeben. Durch das Angewiesensein auf Dolmetscher entsteht ein erheblicher Kosten- und Zeitaufwand. In dem Maße, wie wir Ausländer in unserer Wohnbevölkerung haben, brauchen wir auch Ausländer bei der Polizei. Um dieses zentrale Personaldefizit zu kompensieren ist es aber nötig, zunächst überproportional zur Wohnbevölkerung Ausbildungsstellen mit Ausländern zu besetzen.

HK: Im Zentrum der Diskussion steht derzeit auch die Frage, inwieweit die Polizei für ihren Kampf gegen das „organisierte Verbrechen" sowohl in ihrer gesetzlichen Kompetenz wie in ihrer praktischen Ausrüstung besser gestellt werden kann ...

Pfeiffer: Hier macht sich der Mangel an Polizeibeamten mit ausländischer Herkunft besonders negativ bemerkbar, weil deutsche Beamte weder in der Lage sind, im Ausländermilieu als verdeckte Ermittler tätig zu werden, noch bei einer richterlich angeordneten Telefonüberwachung unmittelbar zu reagieren, wenn sie das Gespräch erst auf Band nehmen und dann übersetzen lassen müssen. Und auch die ausländischen Opfer solcher Straftaten, wie etwa die von Schutzgelderpressung, würden eher mit der Polizei zusammenarbeiten, wenn sie es dort auch mit Landsleuten zu tun hätten. Ferner stellt auch hier das starre Legalitätsprinzip ein Problem dar. Die Polizei sollte beispielsweise in die Lage versetzt werden, den Opfern von Schutzgelderpressung die Zusicherung zu geben, daß ihre Hinweise auf die Täter absolut vertraulich behandelt und nicht in die Akte aufgenommen werden. Die Polizei könnte dann mit guten Erfolgsaussichten versuchen, den ihr nun bekannten Tatverdächtigen andere Schutzgelderpressungen nachzuweisen und sie, gestützt auf diese eigenen Ermittlungsergebnisse, vor Gericht zu bringen. Der Verzicht auf die Verfolgung der ersten Tat, die überhaupt den Einstieg in den Fall ermöglicht hat, setzt freilich eine Lockerung des Legalitätsprinzips voraus.

HK: Plädieren Sie für eine Kronzeugenregelung im Bereich der organisierten Kriminalität?

Pfeiffer: Mit dieser haben wir in Deutschland bei der Terroristenfahndung keine großen Erfolge erzielt. Aber in Italien hat sie bei der Bekämpfung der organisierten Kriminalität zu wesentlichen Durchbrüchen verholfen. Ich bin deshalb dafür, sie als zeitlich befristetes Experiment im Bereich der organisierten Kriminalität zu erproben.

HK: Braucht es auch die ein oder andere Gesetzesreform im Sinne einer Verschärfung des Strafrechtes, um der organisierten Kriminalität Herr zu werden?

Pfeiffer: Wenn jemand als Frontsoldat der organisierten Kriminalität identifiziert ist, hilft es wenig, ihn durch Strafverfolgungsmaßnahmen aus dem Verkehr zu ziehen, weil er jederzeit ersetzbar ist. Die Abschreckungsfunktion gegenüber potentiellen Nachahmern ist gering, weil das Entdeckungsrisiko gering ist und die Inhaftierten im übrigen von den Organisationen finanziell gut betreut und entschädigt werden. Wenn jemand identifiziert ist, muß er in seiner „kriminellen" Kommunikation überwacht werden. Nur so kann man an die Hintermänner gelangen. Dann reicht es aber nicht, die Tele-

phone zu überwachen. Es sollten dann auch Mikrophone eingesetzt werden. Allerdings in abgestufter Form. Der Einsatz von „Body-Mikrophonen" bei V-Leuten und verdeckten Ermittlern auch in Wohnungen und die Möglichkeit, das dabei Gehörte als Beweismaterial einzusetzen, reduzieren den Bedarf für den „großen Lauschangriff".

HK: ... den Sie grundsätzlich befürworten?

Pfeiffer: Das Abhörrecht in Deutschland muß völlig neugestaltet werden. Nach gegenwärtigem Recht ist der „große Lauschangriff" nicht möglich. In Deutschland hat sich andererseits die Telephonabhörpraxis extrem ausgeweitet. Das Hauptproblem ist, daß keinerlei Transparenz darüber besteht, aus welchen Gründen abgehört wird und wie lange; ferner, wieviele Personen dabei „unschuldig" erfaßt werden und welchen Effekt das ganze im Hinblick auf Verhaftungen und Verurteilungen hat. Wenn der Staat durch Gesetz verpflichtet wäre, das alles offenzulegen, bräuchte man vor dem „großen Lauschangriff" nicht solche Angst zu haben, wie dies gegenwärtig aus gutem Grund der Fall ist. Wenn der Staat zusätzlich für solche Entscheidungen das aus anderen Bereichen ja durchaus bewährte Prinzip der persönlichen Verantwortung des Richters einführen würde, könnte Vertrauen zurückgewonnen werden, das derzeit immer mehr zu verschwinden droht.

„Das Strafrecht ist prinzipiell ausreichend"

HK: Vorwürfe, sie garantiere dem Bürger nicht mehr die nötige Sicherheit, gibt die Polizei gerne weiter. Ihr Argument: Gefaßte Straftäter würden sowieso über kurz oder lang ohne Verurteilung wieder auf freien Fuß gesetzt. Sind dies Probleme der Gesetzeslage oder der Rechtsprechung?

Pfeiffer: Es kommt immer wieder vor, daß nach einem halben Jahr ein in Untersuchungshaft Sitzender wegen mangelnder Haftgründe entlassen wird – dies ärgert natürlich die Polizei. Aber das ist dann nicht eine Folge von falschen Gesetzen, sondern von Überlastung. Die Entlastung der Strafjustiz muß an der Basis bei den Bagatelldelikten beginnen. Das würde sich bis hinauf zur Behandlung schwerer Fälle auswirken. Es ist doch auffallend, daß man im Ausland mit erheblich weniger Richtern und Staatsanwälten auskommt. Und warum? Weil es dort den Filter des Opportunitätsprinzips vor der kostbaren Personalressource Staatsanwaltschaft und Gericht gibt.

HK: Trotzdem wird immer wieder angesichts des Kriminalitätsanstieges nach einer Verschärfung des Strafrechtes verlangt. Besitzt das Strafrecht noch die nötige Abschreckungsfunktion?

Pfeiffer: Das Strafrecht eröffnet im Prinzip alle Möglichkeiten einer sinnvollen Reaktion auf Kriminalität. Die Wirkungslosigkeit von Strafrechtsverschärfungen haben uns andere bereits vorexerziert. Ein besonders abschreckendes Beispiel sind etwa die USA. Dort hat sich im Laufe der letzten zehn Jahre die Zahl der hinter Gitter gebrachten Menschen mehr als verdoppelt; mittlerweile sind es 1,4 Millionen. Für die jungen Männer in der USA scheint schon lange nicht mehr das Militär, sondern das Gefängnis die Schule der Nation zu sein. Und trotzdem hat die Gewaltkriminalität seit Anfang der 80er Jahre um fast 50 Prozent zugenommen.

HK: Dennoch wird bzw. wurde vor kurzem in Deutschland beispielsweise eine Strafverschärfung gerade im Bereich der Jugendkriminalität diskutiert, eben weil man sich davon eine bessere Abschreckung erhoffte. Die bisherigen Vorschläge gingen dahin, auf Heranwachsende, also Jugendliche zwischen 18 und 21 Jahren, stets das Erwachsenenstraftrecht anzuwenden. Sind solche Vorschläge sinnvoll?

Pfeiffer: Die Forderung ist zum Glück wieder vom Tisch. Eine solche Strafrechtsreform hätte außerdem kaum einen Strafschärfungseffekt gehabt. Untersuchungen haben gezeigt, daß im Bereich der Normalstraftaten wie Diebstahl das Risiko, inhaftiert zu werden, für einen 19jährigen keineswegs niedriger ist als für den 21jährigen. Erst wenn es sich um schwerste Straftaten handelt wie Tötung oder Raub, ist das allgemeine Strafrecht härter. Aber dies ist auch angebracht, denn Jugendliche sollen ja erst in die Rechtsordnung hineinwachsen. Der Schuldvorwurf ist für sie pauschal geringer, von daher ist es angemessen, die Straflänge etwas kürzer zu halten.

HK: Ist es denn überhaupt realistisch, darauf zu hoffen, eine Verschärfung von Strafen könne die zur Tat Entschlossenen bei schweren Delikten abschrecken?

Pfeiffer: Das Gegenteil hat sich gerade in den USA immer wieder erwiesen, wo sogar die Todesstrafe droht. Wenn ein US-Bundesstaat bei besonders schweren Verbrechen die Todesstrafe praktiziert oder zumindest gesetzlich erlaubt, hat dies nie zu einem Absinken der Straftaten geführt.

HK: Wäre es aber nicht doch sinnvoll, zumindest die Drogendealer unter den Heranwachsenden nach Erwachsenenstrafrecht zu beurteilen?

Pfeiffer: Auch das wurde überprüft. 21- und 22jährige Drogendealer werden ja nach Erwachsenenstrafrecht behandelt, 19- und 20jährige meist nach Jugendstrafrecht. Interessanterweise gibt es mehr 21- und 22jährige Drogendealer als 19- und 20jährige. Man kann also nicht behaupten, das Erwachsenenstrafrecht sei erfolgreicher. Das Jugendstrafrecht ist im Bereich der Häufigkeit von Freiheitsentzug genauso einsetzbar wie das Erwachsenenstrafrecht. Aber wenn es des Freiheitsentzuges nicht bedarf, ist das Jugendstraftrecht zweifellos besser. Denn es kennt beispielsweise den Täter-Opfer-Ausgleich, in dem der Straftäter mit dem von ihm verusachten Leid konfrontiert wird und das Opfer bald nach der Tat schnell und unbürokratisch Schadensersatz erhält. Dies ist für die jugendlichen Täter pädagogisch sehr wertvoll. Ebenso wertvoll sind die Verpflichtung zu gemeinnütziger Arbeit, Verkehrsunterricht oder soziale Trainingskurse.

Alle diese Möglichkeiten bietet das Erwachsenstrafrecht nicht, das nur Freiheitsentzug und Geldstrafe kennt.

„Die Sanktion Gefängnis muß so sparsam wie möglich eingesetzt werden"

HK: Dagegen wird häufig eingewandt, daß dies wohl alles aus der Täterperspektive sinnvoll und billig ist, die andere Seite aber etwas zu kurz kommt: das Bedürfnis der Bevölkerung nach Schutz und Sicherheit?

Pfeiffer: Die beste Abschreckung gegenüber Massendelinquenz geschieht durch eine effiziente Polizei, die ein hohes Aufklärungsrisiko produziert und demonstriert. Nicht härtere Strafen sind nötig, sondern nur das pauschale Gefühl: Wenn ich erwischt werde, droht mir Ärger. Ob das drei oder fünf Jahre sind, ist völlig egal, ebenso, ob die Geldstrafe 3000 oder 5000 Mark beträgt. Ansonsten kommt es darauf an, bei den registrierten Tätern die Sanktion des Staates so zu gestalten, daß der Rückfall nicht provoziert, sondern verhindert wird. Da ist Gefängnis allemal eine problematische Sache mit sehr vielen Risiken.

HK: Welche konkreten Rückfallrisiken entstehen bei Gefängnisstrafen?

Pfeiffer: Das Gefängnis ist in erster Linie eine neue Machowelt, in der man sich durchsetzen muß, in der es reichlich brutal zugeht, in der man aus Langeweile vielleicht erst auf die Idee kommt, Drogen zu nehmen. Ein drogenfreies Gefängnis gibt es nirgends auf der Welt, auch nicht in Deutschland. Zudem besteht immer das Risiko, daß der Gefangene die wenigen sozialen Kontakte, die er noch hat, einbüßt, das Risiko, nach der Entlassung als einer, der gesessen hat, abgelehnt zu werden. Der Rückfall geschieht oft nach dem guten Sprichwort: Ist der Ruf erst ruiniert, so lebt sich's gänzlich ungeniert. Zusätzlich kommen die Gefängnisstrafen den Staat extrem teuer. Ohne die Sanktion Gefängnis kommt man sicher nicht aus, aber man sollte sie so sparsam wie möglich einsetzen.

Bewährt, aber zunehmend begründungsbedürftig

Zur Diskussion über die Kirchenfinanzierung in Deutschland

In der gegenwärtigen Diskussion über die Kirchenfinanzierung wird weit mehr infragegestellt als die deutsche Kirchensteuerregelung. Diese Debatte krankt u. a. daran, daß staatliche Zuwendungen an die Kirchen zu wenig je nach ihren Zwecken bzw. den Rechtstiteln, auf denen sie beruhen, unterschieden werden.

Zu den strittigsten, die großen christlichen Kirchen betreffenden Fragen gehört momentan die Kirchenfinanzierung. Im Mittelpunkt der Diskussion steht dabei schon innerkirchlich, aber erst recht in der Öffentlichkeit die Legitimität des im Rahmen staatlichen Rechts geregelten Einzugs eines kirchlichen Mitgliedsbeitrags als *Kirchensteuer.* Von Zeit zu Zeit und aus den unterschiedlichsten Anlässen flammt hierzulande eine Kirchensteuer-Diskussion auf (vgl. HK, April 1992, 152 f.) – und sei es nur, daß – wie im jüngsten Fall – ein wegen der Pflegeversicherung unter politischen Druck geratener Bundesarbeitsminister sich Entlastung und kirchliches Wohlverhalten davon verspricht, wenn er mit der Abschaffung der Kirchensteuer droht.

In dieser Dauerdebatte geht es andererseits kaum nur um die Kirchensteuer. In ihr scheinen sich derzeit vielmehr unterschiedlichste Typen und Grade von Kritik am Istzustand der deutschen Großkirchen zu bündeln. Im einen Fall steht die Kirchensteuer beispielhaft für die von manchen Zeitgenossen unterstellte *gesellschaftliche Macht der Kirchen.* Was die zahlreichen, gerade mit der Kirchensteuer begründeten Kirchenaustritte angeht, weiß man andererseits spätestens seit der jüngsten Allensbachstudie zu diesem Thema, daß es zu Kirchenaustritten in der Regel erst am Ende eines mehr oder weniger langwierigen gegenseitigen Entfremdungsprozesses kommt, während die Kirchensteuer nur das letzte auslösende Glied in einer längeren Kette von Gründen ist (vgl. HK, November 1993, 550 ff.).

Kirchenzugehörigkeit und Kirchensteuerpflicht

Bei der Anwendung des westdeutschen Kirchensteuermodells auf die *neuen Bundesländer* im Zuge des Beitritts der ehemaligen DDR zur Bundesrepublik trafen nicht zuletzt in der Kirchensteuerfrage unterschiedliche Vorstellungen und Erfahrungen mit den Staat-Kirche-Beziehungen in Ost- und

Westdeutschland aufeinander. Bei Bundesbürgern wiederum, die die Kirchensteuer aus theologischen Gründen ablehnen, sich aber dennoch als Mitglieder ihrer Kirchen verstehen (vgl. z. B. die Initiative „Umwindmung von Kirchensteuern e. V."), ergibt sich der Dissens in der Kirchensteuerfrage aus ihrem spezifischen *Kirchenverständnis.*
Das Nebeneinander von Kirchenzugehörigkeit im theologischen Sinn und Kirchensteuerpflicht nach deutschen Staatskirchenrecht belastet gegenwärtig Seelsorger, wenn es um die kirchlich-pastoralen Folgewirkungen von Kirchenaustritten geht (zum Verhältnis von Kirchenzugehörigkeit und Kirchensteuerpflicht in theologischer bzw. kirchenrechtlicher Hinsicht vgl. den Beitrag von *Ilona Riedel-Spangenberger,* in: *Wolfgang Ockenfels/Bernd Kettern*, Streitfall Kirchensteuer, Paderborn 1993, 109 ff.). Staatliche Stellen bzw. Gerichte betonen indes, daß diese Fragestellung außerhalb der Reichweite staatlichen Rechts liege. Das *Pfälzische Oberlandesgericht Zweibrücken* wies erst unlängst einen Versuch ab, den formellen Austritt aus der Kirche mit dem Zusatz zu versehen, nach dem die Rechtswirkungen des Austritts nur den bürgerlichen Bereich beträfen – mit anderen Worten: die Kirchensteuerpflicht, aber nicht die Zugehörigkeit zur Kirche als einer Glaubensgemeinschaft (Aktenzeichen des Verfahrens: 3 W 33/93).

Strittig am Thema Kirchenfinanzierung ist jedoch nicht allein die Kirchensteuer, sondern sind sämtliche Wege, auf denen der Staat kirchliche Belange bzw. von kirchlichen Trägern erbrachte Leistungen (mit-)finanziert. Zu den grundlegenden Schwierigkeiten in der öffentlichen Diskussion um die Kirchenfinanzierung gehört dabei die Tatsache, daß die Finanzquellen und Finanzierungsarten – nicht nur bei den Kritikern, sondern zuweilen auch bei den (kirchlichen) Verteidigern – zu wenig sorgfältig unterschieden werden – was ihren Umfang angeht, ihre jeweilige rechtliche Qualität u. a. m.
Nicht untypisch für die Argumentationsweise eines Teils der Kritiker des Status quo in der Kirchenfinanzierung sind etwa pamphletartige Veröffentlichungen wie die des Münsteraner Religionssoziologen und ehemaligen Kirchenrechtsprofessors *Horst Herrmann* (Die Kirche und unser Geld. Wie die Hirten ihre Schäfchen ins trockene bringen, Hamburg 1990; Die Caritas-Legende. Wie die Kirchen die Nächstenliebe vermarkten, Hamburg 1993). Herrmann wie auch anderen geht es im Kern weniger um eine Überprüfung bestimmter, als problematisch empfundener Finanzierungswege, als vielmehr um eine frontale Infragestellung der Staat-Kirche-Beziehungen in Deutschland überhaupt.

Das betrifft die Seelsorge in Justizvollzugsanstalten bzw. deren Finanzierung ebenso wie die Militärseelsorge oder die staatliche finanzielle Unterstützung der Telefonseelsorge, erst recht den Religionsunterricht sowie die theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten, aber auch z. B. die staatlichen Zuwendungen für die Katholikentage (und auf evangelischer Seite die Kirchentage). Ein ähnliches inhaltliches Interesse verriet die Kleine Anfrage der ehemaligen Bundestagsabgeordneten *Petra Kelly* und der Bundestagsfraktion Die Grünen zur wirtschaftlichen Lage der Kirchen aus dem Jahre 1990 (vgl. die Antwort des Bundesfinanzministers vom 1. Oktober 1990 in: Drucksache 11/8102 vom 9. 10. 90; erneut abgedruckt in: *Humanistische Union* (Hg.), Was ist uns die Kirche wert? Dokumentation eines Fachgesprächs zur Kirchensteuer, Schriften 18).

Von Kritik dieser Art ist die Suche nach alternativen Finanzierungswegen zu unterscheiden, wie beispielsweise Mitte der 80er Jahre der *Bensberger Kreis* mit der Publikation eines Memorandums „Zu einigen Aspekten der Kirchenfinanzierung" anstieß (vgl. HK, Juli 1985, 301 f.). Die unterschiedlichen vorhandenen Finanzierungswege werden darin dargestellt und analysiert, auf ihre Vor- und Nachteile hin befragt. Die Tatsache, daß man auch innerhalb des Kreises keinen Konsens für eine der vorgestellten Finanzierungsalternativen fand, erklärt sich schon auf Grund der weitreichenden Folgen möglicher Änderungen in diesem Bereich.

Statt Ablösung neue Vereinbarungen über Staatsleistungen

Zu den Nachteilen der geltenden Kirchensteuerregelung wird etwa die Abhängigkeit von den „wechselnden Zielen der staatlichen Einkommensteuerpolitik" gezählt. Als kritische Punkte weist man auf Folgewirkungen des geltenden Finanzierungssystems hin, die als problematisch eingestuft werden: Die reichlich vorhandenen Geldmittel böten die Kirche in Deutschland in die Möglichkeit, das eigene finanzielle Gewicht für *einseitige Einflußnahme* in der Weltkirche zu nutzen. Die *Konzentration der Macht* auf Bistumsebene werde begünstigt und *Bürokratisierung* gefördert. Die durch die unterschiedlichen finanziellen Zuwendungen erst ermöglichte Rolle der Kirche als *Arbeitgeber* wird problematisiert und die durch die Kirchensteuerregelung vermittelte *gesellschaftliche Machtstellung* als Großorganisation als identitätsgefährdend betrachtet.

Ob man diese Einschätzungen und Befürchtungen nun teilt oder nicht – es fällt auf, daß die Kritik oftmals weniger die Finanzierungswege als solche betrifft, als vielmehr die Frage, was mit dem Geld faktisch geschieht, wer über die Verwendung verfügen kann, welche pastoralen Prioritäten die Kirche auf der Basis ihrer Finanzausstattung setzt.

Sieht man an dieser Stelle von den rein innerkirchlichen Einnahmen (Kollekten, Spenden) ab, so bleiben eine Reihe von Finanzierungsquellen, bei denen Staat und Kirche auf je unterschiedliche Weise zusammenwirken: Staatsleistungen, Kirchensteuer, staatliche zweckgebundene Subventionen auf sozialem und kulturellem Gebiet und – weil sie nicht selten im gleichen Atemzug genannt werden – staatliche Mittel für Gefängnis- und Militärseelsorge, Religionsunterricht an staatlichen Schulen sowie die Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten.

Zu den bis heute auffälligsten Aufwendungen des Staates an die Kirchen gehören die regional sehr unterschiedlich ausfallenden und konkordatär verbrieften sogenannten *Staatsleistungen*. Sie sollen Vermögenswerte ersetzen, die den Kirchen im Rahmen verschiedener Säkularisationen entzogen wurden. Während es in Artikel 140 Grundgesetz in Verbindung mit Artikel 138 Absatz 1 der Weimarer Reichsverfassung heißt, die Staatsleistungen an die Religionsgemeinschaften seien durch die Länder abzulösen, bilden diese staatlichen Zuwendungen auch weiterhin einen wenn auch nicht bedeutenden, so doch festen Bestandteil auf der Einnahmenseite der diözesanen bzw. landeskirchlichen Haushalte.
Für 1993 beliefen sich beispielsweise die vertraglich vereinbarten Dotationen des Landes Nordrhein-Westfalen an die beiden großen Kirchen auf 16,618 Mio. DM (Angaben des Chefs der nordrhein-westfälischen Staatskanzlei *Wolfgang Clement* bei den 28. Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche am 15.3.93 in Mühlheim, Manuskript, S. 11). Hinzu kamen – um beim Beispiel Nordrhein-Westfalen zu bleiben – 1993 Pfarrbesoldungszuschüsse an die beiden großen Kirchen in Höhe von 18,8 Mio. DM sowie die von Jahr zu Jahr sehr schwankenden Kirchenbaulasten. Dem Auftrag zur Ablösung der Staatsleistungen wurde bisher nicht entsprochen, bei der Errichtung des Bistums Essen im Jahre 1958 wurde eine neue Dotation vereinbart. 1992 ging das Land Nordrhein-Westfalen in einem Vertrag mit dem Landesverband der Jüdischen Gemeinden eine Vereinbarung über die Zahlung einer Staatsleistung neu ein. Auch in den staatskirchenrechtlichen Vereinbarungen zwischen den neuen Bundesländern und den Kirchen werden bzw. wurden bereits – wie im Fall Sachsen-Anhalts (vgl. HK, Oktober 1993, 493) – Staatsleistungen vereinbart.

Macht die Kirchensteuer die Kirchen abhängig vom Staat?

Von allen Kirchenfinanzierungsquellen ist dem Umfang nach die *Kirchensteuer* die mit Abstand wichtigste. Die Einnahmen bei den Kirchensteuern und beim Kirchgeld beliefen sich 1992 für die Katholische Kirche auf 8,7 Mrd. DM, für die Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland auf 8,4 Mrd. DM (vgl. Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden 1993, S. 105 f.). Von den für 1993 erwarteten Einnahmen des Erzbistums Köln, dem finanzstärksten deutschen Bistum, von 1,4 Mrd. DM entfallen rund 75 Prozent auf die Kirchensteuer, zwölf Prozent auf Erträge aus unterschiedlichen Anlageformen und Rücklagen, zehn Prozent auf Zuschüsse des Landes Nordrhein-Westfalen. Eine jüngere Diözese wie das Bistum Essen ist vor allem wegen der geringeren Vermögenserträge in besonders hohem Maße auf die Kirchensteuer angewiesen: Im Haushaltsplan 1990 belief sich der Kirchensteueranteil auf knapp 80 Prozent (vgl. *Heiner Marré,* Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart, Münsterscher Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Bd. 4, Essen 1991, S. 57).

Nach Artikel 140 Grundgesetz in Verbindung mit Artikel 137 Absatz 6 sind „Religionsgesellschaften, welche Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, ... berechtigt, ... nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben". Die Kirchensteuersätze bewegen sich je nach Bundesland in der Regel bei acht oder neun Prozent als Zuschlag zur Einkommen- bzw. Lohnsteuer (Kirchensteuersätze 1993 vgl. NWB Nr. 11 vom 15.3.93, S. 1053 ff.). Vereinzelt wird ein Kirchgeld bei solchen Personengruppen erhoben, die nicht der staatlichen Steuerpflicht unterliegen. Wegen der Steuerprogression und um Besserverdienende unter den Kirchensteuerzahlenden zu halten wird z. T. ab einer bestimmten Höhe der Einkommensteuerschuld der Kirchensteuertarif „gekappt".
Der Begriff „Kirchensteuer" ist insofern mißverständlich, als das staatliche Finanzamt in diesem Fall lediglich als die Steuer eintreibende Behörde auftritt – Steuergläubiger ist im Gegensatz zu den übrigen Besteuerungsarten nicht der Staat, sondern sind die jeweiligen Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften, vertreten durch die Diözesen bzw. Landeskirchen. Der Staat läßt sich die den Kirchen gewährte „Dienstleistung", sprich: die Eintreibung der Kirchensteuer durch eine prozentual von der Steuerhöhe abhängige Gebühr entgelten – eine Gebühr, die – so beteuern die Verteidiger des Kirchensteuersystems – ungleich niedriger ist als der Betrag, den die Kirchen aufzuwenden hätten, wollten sie eine eigene Institution zur Eintreibung von Kirchenbeiträgen errichten. (Nur in Bayern wird die Kircheneinkommensteuer durch kircheneigene Kirchensteuerämter verwaltet.) Im Haushaltsansatz für 1993 der Erzdiözese Köln sind hierfür sieben Prozent (das sind 75 Mill. DM bei einer geschätzten Kirchensteuereinnahme von 1,06 Milliarden DM) vorgesehen.

Zu den Merkwürdigkeiten der Diskussion um das Für und Wider der Kirchensteuer gehört die Tatsache, daß zahlreiche Gegner eine durch die Kirchensteuer mitverursachte Abhängigkeit der Kirchen vom Staat behaupten, die von den Befürwortern dezidiert bestritten wird. Trotz der rechtlich eindeutigen Lage hält sich bis heute zuweilen die Ansicht, die Kirchensteuer diene dem Staat dazu, kirchliche Belange zu finanzieren. Dem ist entgegenzuhalten: „Das etwa bei der allgemeinen Kulturförderung des Staates auftretende Problem der Gefährdung der kulturellen Freiheit ... taucht beim staatlich gewährleisteten Besteuerungsrecht nicht oder in keinem vergleichbaren Umfang auf. Es ist gerade der entscheidende Vorzug des Kirchensteuersystems, daß es kein System der direkten staatlichen Subventionierung ist, sondern ein System der Finanzierung der Kirche durch ihre eigenen Mitglieder ..." (Marré a. a. O., S. 42).
Zur Verteidigung der geltenden Kirchensteuerregelung wird gerne auf das kirchliche Engagement auf *sozialem und kulturellem Gebiet* hingewiesen: Dieses Engagement sei nur solange möglich, wie die Kirchen durch die Kirchensteuer dazu

in die Lage versetzt würden. Wie umgekehrt auch von nicht praktizierenden Kirchenmitgliedern gerade dieser Aufgabenbereich zuweilen zur Begründung dafür angeführt wird, daß man weiterhin Kirchensteuer zahlt, ohne aber sonst am Leben der Kirche teilzunehmen.

Nicht Privilegierung der Kirche, sondern subsidiäre Aufgabenverteilung

In diesem Zusammenhang entsteht nicht selten der Eindruck, ein großer, wenn nicht der größte Teil der Finanzierung des breiten Angebots kirchlicher Einrichtungen auf den Gebieten Soziales und Kultur werde über die Kirchensteuer erbracht, was so nicht der Fall ist und schon vom Umfang her auch gar nicht möglich wäre. Zum Vergleich: Allein die Caritas setzte im Jahr 1989 Hilfsleistungen im Wert von 17 Mrd. DM um (vgl. *Franz Spiegelhalter*, Die Caritas und das liebe Geld, in: Caritas. Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft, April 1991, S. 155 ff., hier: S. 157).
Gerade weil die Bedeutung der Kirchensteuer für das soziale und kulturelle Engagement der Kirchen vielfach so stark hervorgehoben wird, wird von Gegnern der Kirchensteuer immer wieder betont, wie gering der aus Kirchensteuermitteln stammende Anteil tatsächlich sei und wie umfangreich zum anderen die zusätzlichen staatlichen Zuwendungen zum sozialen und kulturellen Engagement seien.

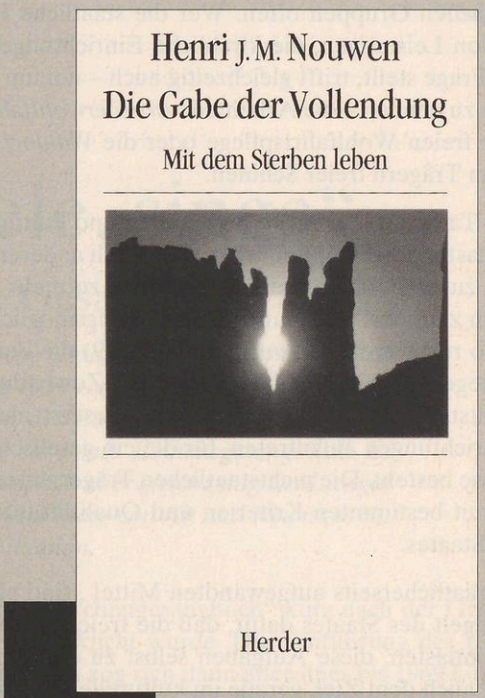
Die positiven, in der einschlägigen Literatur immer wieder so genannten „staatlichen Subventionen" (vgl. z. B. Marré, a. a. O., S. 35) bzw. Entgelte betreffen erbrachte Leistungen kirchlicher Schulen, Bildungseinrichtungen und Jugendeinrichtungen ebenso wie unterschiedlichster Sozialeinrichtungen wie Krankenhäuser, Altenheime, Kindergärten, last not least: der Entwicklungshilfe. (Wegen der Vielzahl von Trägern und betroffenen Haushalten sowie der Vielzahl an Leistungen und gesetzlichen Grundlagen sind Angaben über den Umfang dieser Zahlungen kaum möglich.)

In diesen Zahlungen eine unangemessene Privilegierung der Kirche zu sehen, würde die gesetzlichen Grundlagen solcher „Subventionierung" verkennen. Die subsidiäre Struktur im Sozial- und Kulturbereich führt dazu, daß der Staat den entsprechenden freien Trägern – und das sind wenn auch mehrheitlich, so doch nicht nur die Kirchen – von Fall zu Fall unterschiedlich hohe und zweckgebundene Zuschüsse zukommen läßt. Trotz der hohen Zuwendungen an die freien Träger, und damit auch an die Kirchen, ist unstrittig, daß es den Staat allemal teurer kommen würde, wollte er die entsprechenden Angebote ausschließlich in eigener Verantwortung machen.

Die politische Entscheidung für diese Regelung besteht jedoch nicht primär in einer pragmatischen Kosten-Nutzen-Rechnung, sondern ist grundlegenderer Art. Sie zielt nicht auf eine irgendwie geartete Privilegierung der Kirchen, sondern auf eine soziale und kulturelle „Gewaltenteilung zwi-

Das neue Buch von
Henri J.M. Nouwen

Freundschaft schließen mit dem Tod –
der Weg zu einem bewußten,
tieferen Leben



128 Seiten, gebunden,
DM 24,80 /öS 194,– /SFr 25.80
ISBN 3-451-23326-6

Ist es möglich, daß wir uns mit der selben Umsicht auf unser Sterben vorbereiten, mit der sich Eltern auf die Geburt ihres Kindes vorbereiten? Können wir uns mit dem Tod anfreunden und mit offenen Augen, ohne Angst, auf ihn zuleben? Henri Nouwen beschreitet in seinem neuesten Buch keine verbalen Fluchtwege. Behutsam und sehr persönlich erzählt er von seinen eigenen Erfahrungen, Gedanken und Fragen.
Mit der ihm eigenen schöpferischen Verbindung von Psychologie und Spiritualität zeigt er, wie wir Schritt für Schritt lernen können, mit dem Sterben zu leben und andere im Sterben zu begleiten.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

schen Staat und Gesellschaft" (Marré, S.36) in der Wohlfahrtspflege wie auch im Bildungsbereich. Der Staat bejaht die Kirchen als wichtige Kulturträger nicht um ihrer selbst, sondern um einer gewünschten Vielfalt des Angebots für die Gesellschaft willen. Die rechtlichen Möglichkeiten, die gerade von den Kirchen genutzt werden, stehen auch anderen gesellschaftlichen Gruppen offen. Wer die staatliche Bezuschussung von Leistungen, die kirchliche Einrichtungen erbringen, in Frage stellt, trifft gleichzeitig auch – um nur einige Beispiele zu nennen – die Arbeit der *Arbeiterwohlfahrt* im Bereich der freien Wohlfahrtspflege oder die *Waldorfschulen* unter den Trägern freier Schulen.

„Kirchliche Tätigkeit, vor allem im sozialen und kulturellen Bereich entlastet den Staat und trägt – wie auch anderer freier Träger – zu größerer Pluralität und damit zu mehr Freiheit, nämlich zu mehr Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten bei" – so rechtfertigte *Clement* (a.a.O., S.9) die bundesdeutsche Regelung. Durch die staatlichen Zuwendungen werden nichtstaatliche Träger in den Stand versetzt, als Träger von Einrichtungen aufzutreten, für die ein gesellschaftliches Interesse besteht. Die nichtstaatlichen Träger unterwerfen sich damit bestimmten Kriterien und Qualitätsanforderungen des Staates.

Die dafür staatlicherseits aufgewandten Mittel „sind gleichsam das Entgelt des Staates dafür, daß die freien Verbände ihn davon entlasten, diese Aufgaben selbst zu erfüllen. Sie dienen aber auch dem Ziel, gerade im kulturellen und sozialen Bereich, wo es auf den einzelnen, auf gesellschaftliche Gruppen und deren Vielfalt und Phantasie ankommt, Pluralität zu sichern und zu fördern" (Clement, a.a.O., S.20). Zu publizistischen Schlagzeilen im Enthüllungsgestus („Wo die Milliarden wirklich bleiben", in: Focus, 29.3.93; „Die Kirchen schießen nur 3 bis 5 Prozent zu...", in: Der Spiegel, 10.1.94) gibt es keinen Anlaß.

Kirchensteuermittel sichern Caritasarbeit

Den größten Teil der mit diesem Engagement verbundenen Unkosten erbringt die Kirche bzw. kirchliche Träger nicht aus Kirchensteuergeldern, sondern dieser wird *leistungsbezogen* vom Staat vergütet. Das bedeutet jedoch nicht, daß nicht darüber hinaus erhebliche Mittel, darunter auch Kirchensteuermittel, in die kirchliche Arbeit im Sozial- und Kulturbereich fließen.

In den Haushalten der deutschen Diözesen fallen Posten wie Soziales und Kulturelles im Vergleich zu den dominierenden *Personalausgaben* im Seelsorgebereich demgegenüber vergleichsweise gering aus. Im Haushaltsansatz 1993 der Erzdiözese Köln sind 44 Prozent für die allgemeine und besondere Seelsorge ausgewiesen, knapp 18 Prozent für soziale Dienste und etwas weniger als 14 Prozent für Schule und Bildung (vgl. *Norbert Feldhoff,* Zur Finanzlage des Erzbistums Köln, Bericht des Generalvikars vor dem Priesterrat am 24.11.1993, Presseamt des Erzbistums Köln). Dennoch ist es eben auch keine Übertreibung, wenn darauf hingewiesen wird: „Die Einnahmen aus den Kirchensteuermitteln der Bistümer sichern in Deutschland die Organisation der Caritasarbeit und die Eigenleistung, die die Träger vieler sozialer Dienste erbringen müssen. Ferner ermöglichen sie viele Hilfsdienste, die (noch) nicht öffentlich gefördert werden" (ders., in: Caritas, Juni 1990, 242ff., hier: 243).

Mit anderen Worten: Auch das soziale und kulturelle Engagement der Kirche wäre betroffen, wenn die Einnahmen der kirchlichen Haushalte eines Tages sehr viel geringer ausfallen sollten, als dies bis heute der Fall ist. Dies gilt, obwohl der größte Teil der dafür nötigen Gelder aus anderen Quellen stammt als aus der Kirchensteuer.

Von der Förderung sozialer und kultureller Tätigkeiten der Kirchen durch den Staat ist die Förderung von pastoralen Tätigkeiten zu unterscheiden, deren Finanzierung der Staat übernommen hat: Seelsorge in *Justizvollzugsanstalten, Militärseelsorge.* Es handelt sich dabei um die Seelsorge an Personengruppen, die auf Grund ihrer persönlichen Lebenssituation (Strafgefangene) bzw. in Ausübung ihrer beruflichen Aufgaben (Militär, Polizei) ein Recht auf eine gesonderte seelsorgliche Betreuung haben. Die Trennung von Staat und Kirche sieht das deutsche Staatskirchenrecht durch ein Engagement des Staates für diese Formen einer Sonderpastoral nicht infragegestellt: Religionsfreiheit besteht demnach gerade darin, auch denen den Zugang zum Seelsorger zu ermöglichen, für die dies aufgrund ihrer besonderen Lebensumstände nur unter erschwerten Bedingungen möglich ist.

In einem weiteren Fall geht es um Aufgaben in enger Verbindung mit den Kirchen, die aber gleichfalls der Staat als eigene Aufgaben übernommen hat: der durch den Artikel 7 Grundgesetz verfassungsrechtlich verankerte *Religionsunterricht* sowie die *theologischen Fakultäten* an staatlichen Universitäten. Die dafür nötigen finanziellen Mittel sind *keine Zuwendungen des Staates an die Kirchen.* In beiden Fällen handelt es sich – unbeschadet aller weitreichenden Zuständigkeiten der Kirchen – um Veranstaltungen bzw. Einrichtungen *des Staates.*

Die Debatte über die Kirchenfinanzen war bisher über weite Strecken lediglich eine verdeckte Auseinandersetzung über das geltende Staatskirchenrecht bzw. die vergleichsweise starke institutionelle Stellung der Kirchen in Deutschland: Man kritisiert die Kirchensteuer – aber nicht immer weil es einem an einer größeren Glaubwürdigkeit der Kirchen bzw. einer größeren Plausibilität der Finanzierungsquellen innerhalb der säkularisierten Gesellschaft gelegen ist, sondern um diese aus ihrer angestammten Stellung zu verdrängen. Daß ein Teil dieser Frontalkritik an der gesellschaftlichen Rolle der Kirchen immer auch Reflex bestimmter „hausgemachter" Probleme und Auseinandersetzungen ist, macht die Lage nicht leichter.
Die bestehenden Finanzierungswege sind nicht unveränderbar. Jeder Rechtfertigungsversuch, der in dieser Hinsicht

unnötig dramatisiert und schon den leisesten Ansatz ihrer Problematisierung tabuisiert, schadet letztlich eher dem Gesamtanliegen als daß er ihm hilft. An einer kontinuierlichen Überprüfung ihrer Finanzierungswege müssen die Kirchen schon in dem Maße interessiert sein, wie sie mittel- und langfristig zeitgemäße und politisch plausible Finanzierungsquellen benötigen. Insofern tun sie gut daran, sich offensiv der Auseinandersetzung zu stellen und ihre Gesichtspunkte und Argumente in die Waagschale öffentlicher Auseinandersetzung zu legen. Die Aussichten, daß die Öffentlichkeit ihnen darin folgt, sind – das zeigen Hinweise aus verschiedenen politischen Lagern – insgesamt besser, als es zuweilen unter dem Eindruck aggressiver Tagespolemik den Anschein hat.

Klaus Nientiedt

„Du meine Seele, singe"

Das neue Evangelische Gesangbuch

Im Herbst letzten Jahres wurde das neue „Evangelische Gesangbuch" der Öffentlichkeit vorgestellt. Es löst in den Gliedkirchen der EKD das 1950 veröffentlichte „Evangelische Kirchengesangbuch" ab. Fast zwei Jahrzehnte nach der Einführung des katholischen „Gotteslob" hat jetzt auch die evangelische Kirche ein neues Einheitsgesangbuch. Es berücksichtigt das neue geistliche Lied der Gegenwart, hält aber gleichzeitig am Liedgut der Reformationszeit und des Barock fest. In seiner Mischung von Alt und Neu ist es ein Spiegelbild unserer ökumenischen und kulturellen Situation.

Berlin-Brandenburg machte zum Reformationstag 1993 den Vorreiter, die meisten Gliedkirchen der EKD werden es im Lauf dieses Jahres einführen: das neue „Evangelische Gesangbuch", das an die Stelle des „Evangelischen Kirchengesangbuchs" (EKG) von 1950 tritt. 535 Nummern (von „Macht hoch die Tür, die Tor macht weit" bis zu „Gloria sei dir gesungen" im vierstimmigen Satz von Johann Sebastian Bach) umfaßt der Liedteil der Stammausgabe, die durch Regionalteile für eine oder mehrere Landeskirchen ergänzt wird. Als gemeinsamen Bestand enthält das neue Gesangbuch auch einen umfangreichen Textteil mit Gebeten, Gottesdienstformularen und Bekenntnissen der reformatorischen Kirchen. Das neue Buch ist umfangreicher als sein Vorgänger; die Ausgabe für Berlin-Brandenburg umfaßt 1360 Seiten.

Vor dem „Evangelischen Kirchengesangbuch" hatte es kein gemeinsames Gesangbuch für die evangelischen Landeskirchen in Deutschland gegeben. Die Bemühungen um ein solches Buch reichen allerdings bis in die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts zurück, als man in Absetzung vom Liedgut der Aufklärung auf die Lieder der Reformationszeit und des Barock zurückgriff. 1854 erschien ein „Deutsches Evangelisches Kirchengesangbuch in 150 Kernliedern", ausschließlich Lieder aus der Zeit bis 1750. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde das 1915 erschienene „Deutsche Evangelische Gesangbuch für das Ausland" von einigen Landeskirchen als erster Teil für die eigenen Gesangbücher übernommen. Aus den Impulsen der Sing- und Kirchenmusikbewegung der zwanziger und dreißiger Jahre entstand der Plan für ein gemeinsames, besonders dem Erbe des 16. und 17. Jahrhunderts verpflichtetes Gesangbuch, der dann mit dem „Evangelischen Kirchengesangbuch" kurz nach der Gründung der EKD verwirklicht wurde. Die Einführung des EKG in den Gliedkirchen zog sich dann allerdings bis 1969 hin.

Kontinuität zum Gesangbuch von 1950

Zehn Jahre später begannen die Vorarbeiten für ein neues Gesangbuch. 1978 beriefen der Rat der EKD und die Konferenz der Kirchenleitungen in der damaligen DDR einen *Gesangbuchausschuß,* der sich zunächst über *Grundsätze* für ein neues Gesangbuch verständigte. Sie wurden dann den beteiligten Kirchen (neben den Gliedkirchen der EKD und des damaligen DDR-Kirchenbundes die Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich sowie die lutherische und reformierte Kirche von Elsaß-Lothringen) zur Stellungnahme vorgelegt. In den Grundsätzen hieß es u. a., das geplante Gesangbuch solle zum Lob Gottes in seiner Vielfalt einladen, dem gottesdienstlichen Singen der Gemeinde dienen und ein Gebrauchsbuch des Christen für den Alltag sein. Es solle Lieder und Gebete für viele Formen des Gemeindelebens und der Familie enthalten, viele Gemeinden miteinander verbinden und so einen Beitrag zum vielfältigen Zeugnis der Einheit aller Christen leisten. Das Gesangbuch dürfe nur dem biblischen Glauben entsprechende Texte enthalten; es solle in Sprache, Melodik und Rhythmus gemeindegemäß sein und künstlerischen Ansprüchen genügen.

Im Lauf der Arbeit am neuen Gesangbuch wurden die beteiligten Kirchen dann noch dreimal konsultiert. 1984 lag die „Vorläufige Liederliste" vor, zu der es zahlreiche und grund-

legende Veränderungswünsche aus den Kirchen gab. Weit weniger kontrovers war der Entwurf zum Textteil, den der Ausschuß 1986 fertigstellte. 1988 kam dann der Lied- und Textteil umfassende „Vorentwurf zum Evangelischen Gesangbuch" heraus, zu dem die Kirchen bis Anfang 1990 Stellung nehmen sollten. Auch diese Konsultation erbrachte nochmals eine Fülle von Änderungsvorschlägen (so wurden etwa insgesamt 618 Lieder zur Aufnahme in das neue Gesangbuch vorgeschlagen). In Anlage und Grundcharakter hat sich das Gesangbuch zwischen Vorentwurf und endgültiger Fassung aber nicht verändert.

Wer das bisherige Evangelische Kirchengesangbuch kennt, wird schon beim ersten Blättern im Stammteil des neuen Gesangbuchs auf viele alte Bekannte stoßen. Tatsächlich finden sich von den 394 Liedern aus dem Stammteil des EKG knapp über 300 im neuen „Evangelischen Gesangbuch" wieder. Die *Kontinuität im Liedbestand* zwischen den beiden Büchern ist besonders bei den Liedern zum Kirchenjahr gegeben: So tauchen praktisch alle Passionslieder aus dem EKG auch im neuen Gesangbuch auf (von „Christus, der uns selig macht" über „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld" bis zu „Du großer Schmerzensmann"); das gleiche gilt etwa für die Lieder zum Advent und zu Ostern. Aber auch bei den Psalmliedern, den Liedern für Morgen und Abend, den Lob- und Dankliedern oder den Liedern unter der Rubrik „Sterben und Ewiges Leben" behält das neue Gesangbuch den Bestand aus dem EKG weitgehend bei.
Kontinuität zeigt das Evangelische Gesangbuch auch darin, daß wie im EKG von 1950, aber anders als im katholischen „Gotteslob", bei vielen Liedern alle oder doch die meisten Strophen des jeweiligen Originals abgedruckt sind. Das betrifft vor allem Lieder, die für den evangelischen Kirchengesang so etwas wie „kanonischen" Rang haben, also die Liedertexte Martin Luthers und Paul Gerhardts: Luthers Weihnachtslied „Vom Himmel hoch, da komm ich her" hat auch im neuen Gesangbuch fünfzehn Strophen, ebenso Paul Gerhardts „Geh aus mein Herz und suche Freud"; achtzehn Strophen sind es bei „Ich singe dir mit Herz und Mund", dessen Text ebenfalls von Paul Gerhardt, dem bedeutendsten und bekanntesten Kirchenlieddichter des 17. Jahrhunderts, stammt.

Und noch etwas fällt beim Vergleich zwischen dem 1975 eingeführten katholischen „Gotteslob" und dem fast zwei Jahrzehnte später abgeschlossenen „Evangelischen Gesangbuch" auf: *Sprachliche Modernisierungen* der Liedtexte aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert wurden im neuen Gesangbuch nur sehr zurückhaltend vorgenommen, während man für das „Gotteslob" sehr viel massiver in den überlieferten Bestand eingriff, um die Verständlichkeit der Texte im Horizont der Gegenwartssprache zu erleichtern oder aus der Sicht heutiger Theologie störende Wendungen zu tilgen. Die entsprechenden Begründungen sind im „Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch ‚Gotteslob'" (Hrsg. *Paul Nordhues / Alois Wagner,* Stuttgart-Paderborn 1988) im einzelnen nachzulesen. So übernimmt das „Gotteslob" z. B. vom Morgenlied „Morgenglanz der Ewigkeit" nur die erste Strophe des barocken Textes und ergänzt sie durch drei Zusatzstrophen von Maria Luise Thurmair, um so u. a. die „Morgensituation des modernen Menschen" zu berücksichtigen (Redaktionsbericht, S. 792). Demgegenüber heißt es im neuen Evangelischen Gesangbuch wie im EKG bei „Morgenglanz der Ewigkeit" immer noch „Laß die dürre Lebensau lauter süßen Trost genießen" oder „Führ uns durch das Tränenfeld in das Land der süßen Wonne".
Das Evangelische Gesangbuch bietet bei den Liedern aus dem 16. bis 18. Jahrhundert ziemlich ungefiltert die Sprache jener Zeit, auch wo sie für heutige Benutzer sperrig oder museal wirkt: In Paul Gerhardts „O Haupt voll Blut und Wunden" bleibt es in der ersten Strophe bei „hoch schimpfieret" (Gotteslob: „frech verhöhnet") und in der zweiten Strophe heißt es: „Du edles Angesichte, davor sonst schrickt und scheut das große Weltgewichte, wie bist du so bespeit" (Gotteslob: „Du edles Angesichte, vor dem sonst alle Welt erzittert im Gerichte, wie bist du so entstellt"). Im neuen Evangelischen Gesangbuch gibt es die „edle Balsamkraft" (in: „O Heilger Geist, kehr bei uns ein"), wird die Lüge „gar fein geschmückt" (in: „Wach auf, wach auf, du deutsches Land"), schwingt Christus „mit Ehr sein Siegesfähnlein" (in: „Frühmorgens, da die Sonn aufgeht). Und in der fünften Strophe von „Lob Gott getrost mit Singen" heißt es in der Sprachgestalt des 16. Jahrhunderts: „Es tut ihn nicht gereuen, was er vorlängst gedeut', sein Kirche zu erneuen in dieser fährlichen Zeit."

Behutsame Öffnung zum „neuen geistlichen Lied"

Allerdings hat das neue Gesangbuch nicht alle Lieder des 16. und 17. Jahrhunderts übernommen, die sich im EKG mit seiner ausgeprägten Vorliebe für diese Epoche des Kirchengesangs finden. Von den etwa 80 Liedern aus dem EKG-Stammteil, die jetzt im „Evangelischen Gesangbuch" nicht mehr enthalten sind, stammt der Löwenanteil aus der Zeit zwischen 1520 und 1700. Darunter sind auch Lieder mit Texten von Luther („Jesaja dem Propheten das geschah") und Paul Gerhardt („Wir singen dir, Immanuel" und „Gott Lob, nun ist erschollen das edle Fried- und Freudenwort", verfaßt am Ende des Dreißigjährigen Krieges). Verschwunden sind auch die beiden Lieder von Martin Behm (1608), die im EKG unter den Rubriken „Um Sonnenschein" und „Um Regen" stehen; diese beiden Rubriken fehlen im neuen Gesangbuch ebenso wie die „Für Volk und Vaterland". Unter der Rubrik „Trauung" finden sich im EKG drei Lieder des 17. Jahrhunderts und das von Karl Johann Philipp Spitta 1827 verfaßte „Ich und mein Haus, wir sind bereit". Im neuen Gesangbuch besteht diese Rubrik aus drei anderen Liedern: eines aus der Mitte des letzten Jahrhunderts („Herr, vor dein Antlitz treten zwei"), eines von Jochen Klepper und eines mit einem Text von *Walter Heinecke* aus dem Jahr 1968.

Insgesamt enthält das neue Gesangbuch im Stammteil deutlich mehr Lieder und Gesänge als das EKG, wobei ein erheblicher Teil der neu dazugekommenen Lieder bisher schon in den regionalen Anhängen zum EKG enthalten war. Das betrifft nicht zuletzt den Bereich der *geistlichen Volkslieder,* meist aus dem 19. Jahrhundert stammend. In einer Analyse des Vorentwurfs zum neuen Gesangbuch spricht der Tübinger Kirchenmusiker *Martin Rößler* von einer „umwerfenden Neuorientierung" für das 19. Jahrhundert: „Die Zeit der Urgroßväter ist erstaunlicherweise rehabilitiert" (Pastoraltheologie, Heft 10/1989, S. 433). So enthält der Weihnachtsteil des Evangelischen Gesangbuchs „Ihr Kinderlein kommet", „O du fröhliche", „Stille Nacht" und „Kommet, ihr Hirten" sowie weitere volkstümliche Weihnachtslieder. Weitere Beispiele für die gegenüber dem EKG zu Ehren gekommene Kategorie des geistlichen Volksliedes im neuen Gesangbuch: „Weißt du, wieviel Sternlein stehen", „Himmels Au, licht und blau", „Müde bin ich, geh zur Ruh", „So nimm denn meine Hände und führe mich".

„Das 20. Jahrhundert bis zu einer Mitte bringt es aus mancherlei Motiven auf eine große Steigerungsrate" (Rößler, S. 434). So ist Jochen Klepper im neuen Gesangbuch mit insgesamt zwölf Liedtexten vertreten; im EKG waren es erst fünf. Daß Dietrich Bonhoeffers Jahresschlußgedicht „Von guten Mächten" den Weg in das Evangelische Gesangbuch gefunden hat, überrascht nicht. Allerdings hat man sich nicht für die Melodie entschieden, auf die der Text meist gesungen wird. Das neue Gesangbuch enthält im Stammteil über fünfzig Lieder und Gesänge, deren Texte (und meist auch Melodien) erst nach der Veröffentlichung des Evangelischen Kirchengesangbuchs von 1950 entstanden sind (Übersetzungen aus anderen Sprachen nicht mitgerechnet). Dazu kommen noch neuere Vertonungen biblischer Texte in verschiedenen Formen.

Die Auseinandersetzungen darüber, wie viele und welche „neuen geistlichen Lieder" in das neue Gesangbuch Aufnahme finden sollten, hat die Arbeit an dem Werk vom Anfang bis zum Ende begleitet. Zur Aufnahme vorgeschlagen wurden immerhin etwa 3000 Lieder aus diesem Bereich. Das Schicksal mancher bekannter und beliebter, aber auch umstrittener Exemplare der Gattung entschied sich erst zwischen Vorentwurf und Endfassung: So war *Martin Gotthard Schneiders* „Danke für diesen guten Morgen", seinerzeit beim Tutzinger Wettbewerb für neue geistliche Lieder von 1961 preisgekrönt, im Vorentwurf nicht vertreten, findet sich jetzt aber in der Endfassung. Genau umgekehrt erging es dem aus dem Schwedischen übersetzten Ohrwurm „Herr, deine Liebe ist wie Gras und Ufer".



Profunde Informationen sind die Basis für Sicherheit im Denken und Entscheiden.

Verläßliche Analysen, Hintergrundberichte und kontroverse Diskussionen führen zur ausgewogenen Meinung.

Der Rheinische Merkur setzt Zeichen zur Orientierung: vernünftig, mutig, souverän.

Die Wochenzeitung für Deutschland.

Verlag Rheinischer Merkur GmbH
Postfach 20 11 64, 53141 Bonn

Ich möchte den Rheinischen Merkur kennenlernen und bitte um Übersendung einiger Probeexemplare. Kostenlos und unverbindlich.

Ich bin damit einverstanden, nach Ablauf der Probelieferung telefonisch nach meiner Meinung zum RM befragt zu werden.

Name, Vorname

Straße, Hausnummer

PLZ, Ort

Telefon

Datum, Unterschrift

Telefon-Anforderung zum Null-Tarif: 0130/4800 PV

Bei der Auswahl von Liedern und Gesängen aus der Gegenwart bzw. den letzten Jahrzehnten hat sich der Gesangbuchausschuß im großen und ganzen von der Devise „Keine Experimente" leiten lassen. Es wurden meist Lieder aufgenommen, die sich längst „eingesungen" haben bzw. in Text, Melodie und Rhythmus im konventionellen Rahmen bleiben. Der Kirchenmusiker *Konrad Klek* registrierte beim Vorentwurf (das Urteil gilt auch für die Endfassung) bei den Neuen Liedern eine „Tendenz zu klassischen Melodie- und Liedformen" (Pastoraltheologie, Heft 4/1991, S. 220). Das gilt etwa für das vor allem als Kirchentagslied bekanntgewordene „Komm, Herr, segne uns" (Text und Melodie von *Dieter Trautwein).* Zu nennen wären hier auch „Hilf, Herr meines Lebens" oder „O Herr, nimm unsere Schuld". Im übrigen finden sich nicht wenige neuere Lieder aus dem „Evangelischen Gesangbuch" auch im „Gotteslob".

Spiegelbild der ökumenischen Situation

Die größere Vielfalt, die das neue Gesangbuch gegenüber seinem Vorgänger aufweist, zeigt sich bei den *Liedformen:* Im EKG dominierte ganz und gar das Strophenlied, im Evangelischen Gesangbuch sind andere Singformen stärker vertreten: So finden sich zahlreiche, bekannte und weniger bekannte Kanons; dazu kommen Singsprüche und Refrainlieder (auch hier gibt es Parallelen zum katholischen „Gotteslob" mit seinen vielen „nichtliedmäßigen Gesängen"). Neu gegenüber dem EKG ist auch, daß im Evangelischen Gesangbuch jetzt eine Reihe von Liedern im *mehrstimmigen Satz* geboten wird, wobei durchweg qualitätvolle Sätze ausgewählt wurden. Eine weitere Neuerung, wenn auch vermutlich mehr von symbolischer als von praktischer Bedeutung: In das Gesangbuch der deutschen Protestanten haben *fremdsprachliche Texte* Einzug gehalten, entweder als Übersetzungen zu ursprünglich deutschen Liedtexten („Lobet den Herren, den mächtigen König der Ehren", „Nun danket alle Gott") oder in der Form, daß zur deutschen Übersetzung auch das fremdsprachliche Original oder zumindest Teile davon abgedruckt sind.
Das Bemühen, über den deutschen Tellerrand hinauszuschauen, zeigt sich auch daran, daß Lieder aus anderen sprachlich-kulturellen Traditionen des Kirchengesangs aufgenommen wurden. Das gilt besonders für Lieder aus dem angelsächsischen Bereich (hier geht es vor allem um Texte und Melodien aus dem 19. Jahrhundert), aber auch für Übersetzungen neuerer niederländischer Lieder. Ökumenische Offenheit ist im neuen Evangelischen Gesangbuch bei den (gegenüber dem EKG erheblich vermehrten) *liturgischen Gesängen* zu registrieren: Hier sind Vertonungen der liturgischen Texte aus dem „Gotteslob" ebenso zu finden wie Melodien aus der Tradition der orthodoxen Kirchen und aus Taizé (der Textteil enthält im übrigen ein ganzes Gottesdienstformular „nach Taizé").

Insgesamt 99 Lieder und Gesänge des Evangelischen Gesangbuchs finden sich auch im „Gotteslob", wobei zum Teil allerdings die Text- und Melodiefassungen sowie die Strophenauswahl nicht ganz übereinstimmen. Festzuhalten ist, daß das neue Gesangbuch etliche Lieder aus dem „Gotteslob" aufnimmt, die bisher im evangelischen Kirchengesang nicht vertreten waren. Das gilt z. B. für das Glorialied „Gott in der Höh sei Preis und Ehr", für „Nun singe Lob, du Christenheit" (Text von *Georg Thurmair)* oder für „Dank sei dir, Vater, für das ewge Leben", das im Abendmahlsteil des Gesangbuchs steht.
Die Zahl der Lieder, die mit einem „Ö" markiert sind, also in Text und Melodie mit der von der „Arbeitsgemeinschaft Ökumenisches Liedgut" erarbeiteten Fassung übereinstimmen, hat sich zwischen Vorentwurf und Endfassung verringert. Dafür ist die Zahl der Lieder und Gesänge mit dem eingeklammerten („Ö") größer geworden: In diesen Fällen gibt es (z. T. allerdings nur minimale) Abweichungen von der interkonfessionell erarbeiteten AÖL-Fassung; Grund dafür war die Rücksicht auf die eigene theologisch-konfessionelle und sprachliche Tradition. In einer Auswertung der Stellungnahmen aus den Kirchen zum Vorentwurf ist zu lesen: „Die ökumenischen Lieder finden keine uneingeschränkte Zustimmung mehr... Noch bei der ‚Vorläufigen Liederliste' haben Kirchen darauf gedrungen, die ökumenischen Lieder in der von der Arbeitsgemeinschaft Ökumenisches Liedgut festgestellten Fassung ohne Bearbeitung zu übernehmen. Jetzt werden Warnungen ausgesprochen, der singenden Gemeinde vertraute Liedtexte nicht zu entfremden" (*Hans-Christian Drömann,* in: Auf dem Weg zum neuen Evangelischen Gesangbuch, EKD-Texte Nr. 36, S. 101). Insgesamt tragen im Evangelischen Gesangbuch jetzt 130 Lieder des Stammteils den Vermerk „Ö", weitere 65 sind mit dem „Ö" in Klammern versehen.

Das neue Gesangbuch ist so ein *getreues Spiegelbild der gegenwärtigen ökumenischen Situation* mit ihrem Neben- und Ineinander von inzwischen neu oder wieder entdeckter und praktizierter Gemeinsamkeit und konfessionellen Selbstbehauptungs- und Identitätssicherungstendenzen. Das Buch ist prononciert und bewußt evangelisch in dem Sinn, daß es in seinem Liedbestand das theologische, spirituelle und poetische Erbe der Reformationszeit, der altprotestantischen Orthodoxie und des Pietismus hochhält, und unterscheidet sich dadurch von katholischen Gesangbüchern wie dem „Gotteslob", die dieses Erbe nur teilweise rezipieren. Gleichzeitig belegt das Evangelische Gesangbuch aber auch die durch die ökumenische Entwicklung der letzten Jahrzehnte größer gewordene Offenheit der evangelischen Kirchen für Elemente anderer christlicher Traditionsstränge. Sie hat sich übrigens auch im Entwurf einer *Erneuerten Agende* niedergeschlagen, der 1990 vorgelegt wurde.

Das Evangelische Gesangbuch ist in mancher Beziehung (Liedauswahl, Umgang mit den alten Liedtexten) *konservativer als das „Gotteslob".* Das hängt nicht nur mit der Kontinuität zum EKG von 1950 zusammen, die im neuen Gesangbuch gewahrt werden sollte, sondern auch mit gesamtkultu-

rellen Veränderungen: „Wir gehen heute mit alten Texten, noch dazu wenn es sich um Poesie handelt, respektvoller um als die reformfreudigen siebziger Jahre“ *(Ernst Lippold,* in: Auf dem Weg zum neuen Evangelischen Gesangbuch, S. 74). Eben in jenen siebziger Jahren entstand das katholische „Gotteslob“, dessen Tendenz zu theologisch-sprachlicher Modernisierung unter Berufung auf das „heutige Verständnis“ schon seinerzeit zum Teil kritisch kommentiert wurde. Aller Wahrscheinlichkeit nach würde man auch auf katholischer Seite bei der Erarbeitung eines neuen Gesangbuchs heute behutsamer mit der Tradition umgehen.
Eine Verlegenheit ist allerdings dem „Gotteslob“ von 1975 und dem „Evangelischen Gesangbuch“ von 1993 gemeinsam: Sie zeigen jeweils auf ihre Weise, wie wenig es dem christlichen Glauben in den letzten Jahrzehnten gelungen ist, „Sprache zu machen“ (Schleiermacher), also seine Inhalte und Vollzüge in einer Sprache zu formulieren, die nicht mit der Tradition bricht, gleichzeitig aber auch in produktiver und herausfordernder Weise gegenwartsbezogen ist. Um es mit *Hermann Kurzke* in seiner Rezension des „Evangelischen Gesangbuchs“ zu sagen: „Wenn dieses Gesangbuch repräsentativ ist, dann ist Nachkriegsdeutschland poetisch-religiös nicht produktiv gewesen“ (FAZ, 7.12.93). Kurzke schließt seine Darstellung mit der Feststellung: „Wir leben in einem historischen Zeitalter und müssen, wenn wir schon keinen eigenen Glauben mehr hervorbringen, wenigstens den Samen an die nächste Generation weitergeben...“ Die Kirchen dürfen sich damit nicht zufriedengeben, so wenig sie meist über die Verwaltung von Traditionsbeständen hinauskommen und so unverzichtbar diese Aufgabe ist. *Ulrich Ruh*

Auf der Suche nach Ortsbestimmung

Kirche und Katholizismus in Chile

Drei Viertel der Chilenen sind katholisch. Die katholische Kirche Chiles entwickelte schon in den fünfziger Jahren eine große soziale Sensibilität; in den Jahren der Militärherrschaft unter Pinochet stellte sie sich entschieden auf die Seite der Verfolgten und Benachteiligten. Inzwischen herrschen in Chile wieder demokratische Verhältnisse. Die Kirche steht vor der Aufgabe, sich in einer pluralistischen Gesellschaft zurechtzufinden, ohne die „Option für die Armen“ aufzugeben.

Die Frage „Ist Chile ein katholisches Land?“, mit der Pater *Alberto Hurtado* 1941 in einer gleichnamigen Publikation in seinem Aufweis geringer pastoraler Versorgung, schwachen Gottesdienstbesuchs und mangelnden sozialen Bewußtseins die Katholizität eines sich katholisch verstehenden Landes in Frage stellte und damit hohe Wogen aufwirbelte, scheint heute auf den ersten Blick von geringem Interesse. Wird sie jedoch gestellt, zeigen die unterschiedlichen Antworten, daß sie auch heute, sicher in einer ganz anderen geschichtlichen und kulturellen Ausprägung von Relevanz ist: Es ist die Frage nach dem Selbstverständnis von Kirche und Katholizismus in einer demokratischen, pluralen – auch heterogenen, fragmentarisierten und darin konfliktiven – Gesellschaft.

In einer Gesellschaft, die in den letzten 30 Jahren in kondensierter Form die Suche nach Demokratie, sozialistisches Experiment (Regierung der Unidad Popular 1970–1973), Militärputsch (1973) und Militärregime mit den Folgen gravierender Menschenrechtsverletzungen erleben mußte, sowie nach dem Plebiszit von 1988 einen gelungenen Übergang in die Demokratie, kann auch die Kirche nicht von den *Identitätskonflikten* freibleiben, die diese Umbrüche freisetzen. Die Schwierigkeiten, die Identität in Gesellschaft bzw. Kirche der Gegenwart zu definieren, liegen nicht zuletzt an der Konkurrenz der unterschiedlichen Analysen dieser Moderne in einem Land, das auf der einen Seite unbestreitbare politische und wirtschaftliche Erfolge (laut CEPAL wurde 1993 ein Wachstum von 6 Prozent erreicht, die Inflationsrate beträgt 12 Prozent) aufweisen, auf der anderen Seite jedoch auch die Kehrseite dieser Modernisierung nicht leugnen kann: eine Zahl von 4,37 Millionen Armen, die bei weitem über den Zahlen aus den 50er und 60er Jahren liegt.

Das Bild der Kirche Chiles in Europa ist vor allem von ihrem Einsatz für die Menschenrechte in den Jahren der Militärdiktatur nach dem Sturz Allendes geprägt. Als Symbol stand dafür die „Vicaria de la Solidaridad“. Mit ihrer Schließung im Dezember 1992 „scheint eine Epoche zu Ende gegangen zu sein. Bezeichnend für eine Reihe um den Kurs der chilenischen Kirche besorgter Stimmen ist der Titel einer Publikation, die angesichts der 20 Jahre Militärputsch erschienen ist, „De Lonquén a los Andes“: Führt der Weg von einem Einsatz für die Menschenrechte („Lonquén“ steht für die Aufklärungsarbeit der Kirche in vielen Fällen der Verschwundenen und Verhafteten) zu einem „Weg der Heiligkeit“, wie der Pastoralbrief des Ständigen Rats der Bischofskonferenz angesichts der Heiligsprechung der Karmelitin Teresa de los Andes im März 1993 empfiehlt?

Versteht die Kirche sich angesichts eines immer größeren Pluralismus in der Gesellschaft immer mehr als die Trägerin eines „Monopols der Wahrheit?" *(Sergio Silva)* Ist der Blick nach innen, auf innerkirchliche Probleme und disziplinäre Aspekte des Glaubens *(Fernando Montes),* gerichtet, statt auf eine weitere Öffnung, statt auf das schwierige Ringen um ihre Gestalt in einer pluralen Moderne? Die Kirche scheint „weniger präsent in der Gesellschaft" und mehr „mit sich selbst beschäftigt" zu sein *(Pablo Fontaine).*

Vom Sozialkatholizismus zur „Stimme der Stimmlosen"

Unbestritten ist jedoch, daß sich in den schwierigen Jahren der Militärdiktatur eine Gestalt von Kirche herausgebildet hat, die unhintergehbar ist: Die Kirche als ganze – der Episkopat, Priester, Ordensleute, Laien – hat sich engagiert, hat in der Kraft des Evangeliums Stellung bezogen und damit Widerspruch erzeugt. Die traditionelle Allianz zwischen Kirche und Oligarchie, die das Bild der Kolonialkirche, aber auch der Kirche in der Unabhängigkeit (1812) geprägt hat, wurde aufgebrochen. Die Kirche, das Volk Gottes auf Erden, wurde zu einer wirklichen Kirche des Volkes, die ihre Stimme denen geliehen hat, die um ihre Stimme gebracht wurden – die vielzähligen Armen, in vielfältiger Weise Ausgegrenzten, die Gefolterten, Geschlagenen, die Armen der „poblaciones" und Elendsviertel.
Für die chilenische Kirche hieß dies vor allem auch, die *Berührungsängste mit dem marxistischen oder sozialistischen Lager* verlieren: In den Elendsvierteln wurde gemeinsam gearbeitet, Arbeiter und Intellektuelle fanden neu Zugang zu christlichen Werten. In diesem Sinn hat die chilenische Kirche wesentlich zum gesamtlateinamerikanischen Prozeß einer Kirche der Armen, die sich in der Konsequenz des Zweiten Vatikanums als das wandernde Gottesvolk auf Erden versteht, dessen Weg der konkrete, leidende Mensch mit seinen Ängsten, Nöten und Sorgen ist, beigetragen.

Die Brüchigkeit des „konservativen Projektes der Christenheit" *(Maximiliano Salinas),* der traditionellen Allianz der katholischen Kirche mit der kolonial-spanischen und – nach der Unabhängigkeit – liberal-republikanischen Oligarchie deutete sich vor allem in der *Arbeiterfrage* an, die sich besonders in den Bergbauregionen im Norden Chiles um die Jahrhundertwende stellte. Soziales Bewußtsein, eine Kritik am Vorgehen von Staat und Militär schärfte sich an der blutigen Unterdrückung des Streiks der Bergarbeiter in Iquique (1907). Die 1918 in Santiago eingeführte Acción Social Católica zeigte zwar eine Tendenz zum faschistischen Korporativismus, unterstützte die Diktatur von General *Ibáñez;* gleichzeitig bildete sich jedoch seit den 30er Jahren ein von den Ideen Jacques Maritains inspirierter und an einer intensiven Lektüre der Sozialenzykliken der Päpste orientierter *Sozialkatholizismus* aus, der zu einer Hinterfragung des Modells einer feudalistischen Kirche des Patronates führte und durch ein intensives Ringen um ein Verständnis der Demokratie geprägt war.

Unter dem Einfluß von Pater *Fernando Vives* SJ wurden in den 30er Jahren die „Liga Social de Chile", „Liga Sacerdotal del Clero", „Unión de Trabajadores Católicos" und die „Vanguardia de la Juventud Obrera" gegründet. Viele Laienbewegungen (z. B. „Centros de la Juventud Católica", 1920) entstanden, die Katholische Aktion wurde 1931 gegründet; 1939 schlägt sich die neu erwachte soziale Sensibilität in der „Comisión episcopal permanente para la Acción Católica" nieder.
Die politische Brisanz dieses Sozialkatholizismus, seine Kritik an der einseitigen Bindung der Kirche an konservative politische Parteien, wurde in der Gründung der „Falange nacional" (die sich zur heutigen „Democracia cristiana" entwickelte) deutlich, die sich zwar zunächst als eine an der katholischen Soziallehre inspirierte Gruppe der konservativen Partei verstand, sich jedoch bald abspaltete und vor allem aufgrund ihrer Koalition mit progressiven, auch kommunistischen Gruppen von seiten des Episkopats kritisiert wurde. Entscheidendes und läuterndes Moment in der Krise um die Teilnahme an der „Falange nacional" stellte der Brief von Kardinal *Pacelli* (1934) dar, der gerade auf dem Hintergrund des Konfliktes in der chilenischen Kirche Katholiken die Mitgliedschaft in unterschiedlichen – nicht nur konservativen – politischen Parteien gestattete.

Zwei bedeutende Katholiken prägten diese Epoche der Ausbildung eines Sozialkatholizismus in Chile: Kardinal *José María Caro,* der angesichts der drohenden Auflösung der Falange (1947) deren Projekt und damit einen politischen Pluralismus unterstützte, und Pater *Alberto Hurtado Cruchaga* (1901–1952), der dem Sozialkatholizismus der 40er und 50er Jahre in Chile seine Gestalt gab. Vor allem das Engagement, die Inspiration und Dynamik von Alberto Hurtado, spiritueller und intellektueller Begleiter der Katholischen Aktion und ihrer einzelnen Bewegungen, führten zu einer Präsenz der Kirche in den armen Randzonen Santiagos; 1941 gründete Hurtado den „Hogar de Cristo", der sich heute zu einem weiten und gut organisierten Netz caritativer Einrichtungen in Chile ausgeweitet hat, im Einsatz für Straßenkinder, Alte, Kranke usw. höchstes Vertrauen in der chilenischen Bevölkerung genießt und auf 170 000 Mitarbeiter zählen kann.
Weitere soziale Werke wie „Mi Casa" entstanden; Priester und Ordensleute teilten das Leben der „pobladores" und der Arbeiter; aus den Bewegungen der Katholischen Aktion erwuchsen viele Priesterberufungen, die auch heute noch das Bild einer sozial engagierten Kirche bestimmen. 1951 gründete *Alberto* Hurtado – quasi als Vermächtnis – die Zeitschrift „Mensaje", die in ihrer nüchternen Interpretation der Zeichen der Zeit in Kreisen katholischer Intellektueller und Führungskräfte wegweisend (gewesen) ist und auch vor Konflikten mit den Militärs nicht zurückgeschreckt ist. Es bildete sich in den 50er Jahren ein *Pluralismus politischer Optionen* im Katholizismus aus, der für die Präsenz der Kir-

che in den „volkstümlichen Sektoren" entscheidend war und sich u. a. im Einsatz für die Agrarreform, die Gewerkschaftsbewegung bewährte. Wesentlich gestützt wurde die Ausbildung dieses Bildes von Kirche durch den damaligen Nuntius *Sebastiano Baggio,* der die Berufung sozial engagierter Bischöfe förderte. Kardinal Manuel Larraín Errázuriz – von Einfluß auf das Zweite Vatikanum, auf Paul VI. und seine Entwicklungsenzyklika „Populorum progressio" – wurde zur Leitfigur einer Kirche, die Ausdruck ihrer Sendung im Sozialen, in einer Hinwendung zur Welt, findet.

„Entwicklungseuphorie" und Projekt der Revolution

Ende der 50er Jahre war die neue „soziale Sensibilität" Allgemeingut der chilenischen Kirche; im Pastoralbrief des chilenischen Episkopats aus dem Jahre 1962 „El deber social y político en la hora presente" äußerte sich dies in der Befürwortung von Agrar- und Erziehungsreform und weiteren institutionellen Veränderungen, die vor allem unter der christdemokratischen Regierung *Eduardo Frei Montalvas* durchgesetzt wurden. Neben der allgemeinen „Entwicklungseuphorie" der 50er und frühen 60er Jahre bildete sich aber auch das Bewußtsein heraus, „ Dritte Welt" zu sein; die Unterentwicklung wurde immer mehr als Kehrseite der Entwicklung der reichen Staaten verstanden. Mit der Kritik an den Projekten der „Alianza para el Progreso" und am „Cepalismo" ging die Meinung überein, daß nicht Reform, sondern nur radikaler institutioneller Wandel die Lösung bringen könne.

Die Befreiungsbewegungen, der Kampf eines *Camillo Torres* und *Che Guevara,* trugen mit zur Ausbildung des revolutionären Bewußtseins in Chile bei. Sozialistische Utopie, die Ausbildung einer von unterschiedlichen politischen Gruppen und Gesellschaftsschichten getragenen Volksbewegung mit einem gemeinsamen Ziel verbanden sich mit dem Ruf zur Umkehr, zum Widerspruch aus der Hoffnung und Kraft des Evangeliums. Mit dem Sieg der „Unidad Popular" *Salvador Allendes* (1970) schien diese Hoffnung erfüllt. Die Sonderausgabe der Zeitschrift „Mensaje" zum Thema der Revolution in Lateinamerika gibt bereits in den frühen 60er Jahren Zeugnis von diesem neuen Geist in Kreisen der katholischen Intellektuellen. Ausdruck dieser neuen Verständigung von Christentum und Marxismus, eines Dialogs mit den Volksbewegungen und der Suche nach konkreten Wegen im Einsatz für soziale Gerechtigkeit, war vor allem die Bewegung „Christen für den Sozialismus", die nach Veröffentlichung eines offenen Briefes von 80 Priestern zur Zeit der Regierung der „Unidad Popular" gegründet (1971), jedoch kurz nach dem Militärputsch von seiten des chilenischen Episkopats unterbunden wurde.

Der Episkopat stand dieser Annäherung an den Sozialismus und der „Unidad Popular" sehr reserviert gegenüber. Die Anfang der 70er Jahre zunehmende, extreme Polarisierung in der chilenischen Gesellschaft spiegelte sich auch in der Kirche, in den Diskussionen um den Marxismus, wider. Die eindeutig ablehnende Haltung des Episkopats war sicher von einer (nicht immer unbegründeten) Angst vor einer Radikalisierung des sozialen Engagements, der Reduzierung der christlichen Botschaft auf einen politischen Kampf um Gerechtigkeit geprägt (die Zahl der Seminaristen ging in diesen Jahren erheblich zurück, viele Priester ließen sich laisieren), enttäuschte jedoch vor allem die volkstümlichen Sektoren, an denen die theoretische Diskussion um den Marxismus vorbeiging und die im gemeinsamen Kampf mit Priestern und Ordensleuten eine neue Weise von Kirche-Sein entdeckten. Die Bewegung „Iglesia Joven", die mit der Besetzung der Kathedrale von Santiago (August 1968) ein Zeichen für ihre Identifizierung mit der Sache des Volkes und der Armen setzen wollte, war selbst zwar nicht von langer Dauer, wurde aber über Chile hinaus zum Symbol für das neue Engagement vieler Katholiken in politischen Bewegungen der Linken, für eine Annäherung von Christentum und Sozialismus.

Das Ende des chilenischen Sozialismus und die Militärdiktatur

War die erste Stellungnahme des Episkopats (am 13. 9. 1973) nach dem Militärputsch vom 11. 9. 1973 noch von der Hoffnung auf die rasche Wiederherstellung demokratischer Verhältnisse geprägt, so änderte sich die abwartende Haltung der Bischöfe bald: Sie mußten eindeutiger Position beziehen. Gerade die Menschenrechtsverletzungen und die zunehmende Armut und Not vor allem in den Randzonen der Städte und auf dem Land führten zu einer *neuen und eindeutigen Haltung des Episkopats* der Militärregierung gegenüber. Wenige Wochen nach dem Militärputsch wurde das „Comité nacional para la Paz" gegründet, 1976 die „Vicaria de la Solidaridad", die sich zur wichtigsten Institution zur Verteidigung derer ausbildete, die um ihre Stimme (und ihr Leben) gebracht wurden.

Die Kirche stand als Förderin der Demokratie und Verteidigerin der Menschenrechte auf der Seite der Geschlagenen und Gefolterten; wesentliche Protagonisten dieser Haltung waren die Kardinäle *Juan Francisco Fresno Larraín* und *Raúl Silva Henríquez.* Die Opfer der Militärregierung wurden unterstützt, an der Doktrin der „Nationalen Sicherheit" der Militärs wurde offiziell Kritik geübt; neben den Aufklärungen der Menschenrechtsverletzungen und dem Beistand für die Familien der Verschwundenen wurde auch immer mehr die verschärfte ökonomische Situation der sozial schwachen Sektoren zum Aufgabenbereich der Vicaria; Basisorganisationen, Volksküchen usw. wurden gefördert in einer konstruktiven Zusammenarbeit von Priestern, Ordensleuten und Laien. Bischof *Enrique Alvear,* der „Bischof der Armen", hat durch den Aufbau kirchlicher Basisgemeinschaften im gemeinsamen Kampf um das Überleben die Pa-

storal weiter Sektoren der Kirche Santiagos in diesen Jahren geprägt.
Im Blick auf die entstehende Theologie der Befreiung in Chile *(Ronaldo Muñoz, Fernando Castillo)* blieben die Bischöfe jedoch bei ihrer kritischen Haltung gegenüber einer Annäherung an den Sozialismus. Die Unterbindung der Bewegung der „Christen für den Sozialismus" war ein eindeutiges Zeichen des Episkopats; an den theologischen Ausbildungsstätten (Priesterseminar und katholische Universität) wurden Professoren mit befreiungstheologischer Orientierung oder eindeutig linker politischer Position demissioniert.

Trotz aller Ambivalenz waren die schwierigen Jahre der Militärdiktatur für die katholische Kirche Chiles eine einmalige Zeit tiefer geistiger Erneuerung. Im Kampf gegen die Menschenrechtsverletzungen, im Ringen um die Demokratie und ihre Option für die Armen wurde die Kirche zu einer moralischen Instanz in der chilenischen Gesellschaft, die weit über kirchennahe Kreise hinaus Akzeptanz und Wertschätzung gewann und so sicher auch an einem friedlichen „Übergang" und der Suche nach einem Basiskonsens in der Gesellschaft nicht unbeteiligt war. Das Plebiszit 1988, Aylwins Regierung des „Übergangs" und die jüngsten Präsidentschaftswahlen im Dezember 1993 mit dem Ergebnis einer eindeutigen Entscheidung für die „Concertación" und den Christdemokraten *Eduardo Frei Ruiz-Tagle* spiegeln die Stabilisierung der demokratischen Kräfte in der chilenischen Gesellschaft wider.

Pluralistische Gesellschaft als Herausforderung

Die Erinnerung an den 11. September 1973 und die Wahlen im Dezember 1993 waren Anlaß vielfältiger Analysen, auch auf seiten katholischer Intellektueller. Hier standen die Frage „Wer sind wir heute? Ob wir wirklich mehr sind oder ob einige bloß etwas mehr besitzen?" *(Gonzalo Arroyo)*, die Frage nach der Identität Chiles und die neue Ortsbestimmung von Kirche und Katholizismus in einer umstrittenen Moderne im Mittelpunkt. Die noch offene Suche nach einer neuen Identität wurde mit der Frage von Kardinal Raúl Silva aus dem Jahre 1975 konfrontiert: „Bis zu welchem Punkt ist die Kirche eine Kirche der Armen gewesen?" Wie kann sie es heute sein, wie kann sie in einer scheinbar „versöhnten" Gesellschaft weiterhin als Kirche „Zeichen des Widerspruchs" sein? Ohne die demokratischen Errungenschaften und auch wirtschaftlichen Erfolge herunterzuspielen, die sich vor allem in der internationalen öffentlichen Anerkennung und Eingliederung Chiles in das internationale Spiel von Politik und Wirtschaft bemerkbar machen, wird die Moderne – oft mit einer bloßen Modernisierung gleichgesetzt – immer mehr als Selbsttäuschung entlarvt, ihre Gebrochenheit aufgewiesen, die sich gerade in mangelnder Integration, in einer Gesellschaft des Ausschlusses, von Bürgern „zweiter Klasse" *(Manuel Antonio Garreton)* ausdrückt – dafür steht die bleibende Armut, gerade bedingt durch die neoliberalen Wirtschaftsprogramme.
Wie schnell Wunden aufbrechen können, daß sie noch keineswegs verheilt und alte Polarisierungen noch nicht überwunden, die Lasten der Militärdiktatur nicht alle abgeladen sind, wurde gerade in den blutigen Ereignissen um den 11. September 1993, der Erinnerung an die 20 Jahre Militärputsch durch Augusto Pinochet und das Ende des chilenischen Sozialismus Allendes, deutlich. Mit ihrem Hirtenbrief zur „Versöhnung, der Wiederbegegnung, nach der wir uns sehnen", hat der Ständige Rat der chilenischen Bischofskonferenz hier ein wesentliches Zeichen gesetzt. Wirkliche Versöhnung kann nur auf der Grundlage von Wahrheit und Gerechtigkeit möglich sein; und dazu gehört die Aufklärung der noch offenen Fälle von Menschenrechtsverletzungen, die Suche nach den Gräbern der Verschwundenen. Dem Urteil Gottes und seiner Frage an Kain: „Was hast du deinem Bruder getan", könne sich niemand entziehen. Neue Identität ist nicht ohne wirkliche Versöhnung möglich, und das beinhaltet auch eine nüchterne und ehrliche Aufarbeitung der Geschichte. In diesem Sinn ist der „Übergang" noch nicht abgeschlossen.

Die kulturellen Umbrüche, die – oft als bloßer Reflex europäischer Diskussionen – als „Postmoderne" beschrieben werden und sich hier zunächst in den säkularisierten Sektoren der Elite auswirken, sind gesamtgesellschaftlich vor allem als das Ende der großen Ideologien – und das heißt hier vor allem der Zukunftsutopien – faßbar; der Umbruch ist ein Fall – oft ins Nichts: Die Konsequenzen der raschen und in vielem oberflächlichen Modernisierung drücken sich in einem *wachsenden Desinteresse* an Politik aus, in Konsumismus und Lebenslangeweile. Daß die Frage des Lebenssinnes auf dem Spiel steht, ein Nihilismus sich breitmacht, ist mehr als eine oberflächliche Analyse (Bischof *Fernando Ariztía,* der Vorsitzende der chilenischen Bischofskonferenz). Angesichts des rapiden Auseinanderbrechens vieler Familien (Zunahme der Alleinstehenden-Haushalte; illegitime Kinder: 1987 33,5 Prozent), zunehmender Gewalt und Drogenkonsums in Kreisen der Jugendlichen sind die Betonung des Wertes der Familie in Gesellschaft und Kirche und die Warnung vor Konsumismus und rascher Befriedigung oft aufgesetzter, fremder Bedürfnisse mehr als altväterliche Appelle einer überkommenen kirchlichen Moral.

Daß die katholische Kirche in einer pluralen, offenen Gesellschaft nur eine von vielen Orientierung anbietenden Institutionen ist und eine Neudefinition ihrer Rolle nicht leicht ist und Konflikte mit sich bringt, liegt auf der Hand. Von „Krise" zu sprechen im Balanceakt zwischen römischer Integration und chilenischer Identitätssuche, ist eher verfehlt; konstatiert wird vielmehr ein Desinteresse, das Fehlen wesentlicher Fragen, eine allgemeine Müdigkeit, und dies auch in den Basissektoren der Kirche. In der gegenwärtigen Situation gesellschaftlicher Pluralität und Offenheit liegt jedoch die Chance der Erarbeitung eines neuen Momentes der Katholizität, und dies im Sinne einer Universalität als Vielfalt

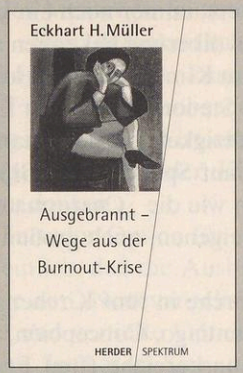
pluraler Lebensformen und unterschiedlicher Gestalten der Pastoral, des Kircheseins. Im Gegenzug zu einem solchen positiv verstandenen Pluralismus machen sich jedoch auch „doktrinäre Positionen" bemerkbar; hier geht es nicht um begeisterten Dialog mit der Welt, vielmehr wird mehr auf intraekklesialen Fragen, auf einer „Rezeption der Orientierung des Papstes" beharrt als auf „lokaler Kreativität" *(Fernando Montes)*. Die strenge Rezeption des Weltkatechismus, die zumeist an römischer Moraltheologie orientierten Interpretationen der jüngsten Moralenzyklika „Veritatis splendor" in Chile lassen die Frage aufkommen, inwieweit die konkrete Realität noch im Blick ist.

In Kreisen engagierter Laien (vgl. das kritische Organ „Iglesia Nuestra") ist in letzter Zeit öfters von Fundamentalismus die Rede. Angezielt ist gewiß nicht die ganze Kirche Chiles, vielmehr einige wenige, vor allem in jüngster Zeit ernannte „romtreue" Bischöfe. Im „Schußfeld" steht vor allem *Jorge Medina,* Bischof von Valparaíso, der sich selbst mit seinem Hirtenbrief zur Versöhnung – die Verzeihung auf seiten der Opfer steht hier im Mittelpunkt – vom Ständigen Rat des chilenischen Episkopats distanzierte. In diesem Zuammenhang sind auch die Versuche zu verstehen, auf der Grundlage eines „katholischen Substrates" oder „Barockethos" ein katholisches Gesellschaftsmodell zu entwerfen, das als Alternative zum modernen, rationalen und aufgeklärten verstanden wird. Daß konservativen katholischen (vor allem europäischen) Intellektuellen entscheidendes Gewicht in der kirchlich-katholischen Meinungsbildung zukommt, spiegelt z. B. die Wochenendbeilage „Artes y Letras" der konservativen Tageszeitung „El Mercurio" wider. Themen der Moral und Wertfragen, die in den letzten Wochen im Mittelpunkt standen, sind Reflex europäischer Diskussionen, dafür stehen Namen wie Spaemann, Koslowski, Maier...
Die Gefahr eines „Doktrinarismus" besteht jedoch nicht nur in konservativen Kreisen; die Aufstellung des Priesters *Eugenio Pizarro* als Kandidat der MIODA, der kommunistischen Partei Chiles, für die Präsidentschaftswahlen, wurde vor allem von seiten einer an der Theologie der Befreiung orientierten Basiskirche als „Klerikalismus der PC" und „Manipulierung und Instrumentalisierung des Glaubens" zum Schaden einer „Kirche der Armen" bezeichnet *(Fernando Castillo)*.

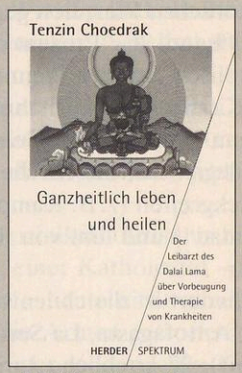
Katholische Mehrheit und protestantische Minderheit

Von politisch-verfassungsrechtlicher Seite scheint die Suche nach einem katholischen, integralistischen Gesellschaftsmodell jedoch nicht mehr als „Nostalgie" zu sein. In der chilenischen Verfassung ist die Trennung von Kirche und Staat festgesetzt (seit 1925), Religions- und Kultfreiheit besteht – wenigstens formell. Chile ist, wie die Ergebnisse der letzten Volkszählung zeigen (1992), trotz raschem Anwachsen der Sekten (1150 evangelische Gebetsstätten stehen bereits 470

Profil



Band 4266, DM 14,80 öS 116,- / SFr 15.80



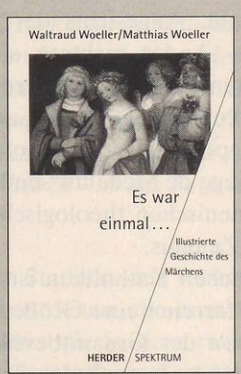
Band 4263, DM 12,80 öS 100,- / SFr 13.80



Band 4275, DM 16,80 öS 131,- / SFr 17.80



Band 4269, DM 17,80 öS 139,- / SFr 18.80



Band 4267, DM 24,80 öS 194,- / SFr 25.80



Band 4270, DM 16,80 öS 131,- / SFr 17.80



Band 4261 DM 14,80/öS 116,-/SFr 15.80

Das aktuelle Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie kostenlos bei: Verlag Herder, Herrn Heiko Windfelder, 79080 Freiburg

HERDER/SPEKTRUM Das Taschenbuch mit Linie.

katholischen Pfarreien gegenüber), immer noch ein katholisches Land, 76,7 Prozent der Bevölkerung bekennen sich als katholisch. Seit der Trennung von Kirche und Staat kommen der Kirche – mit Ausnahme der Steuerfreiheit ihrer Einrichtungen aufgrund von Gemeinnützigkeit – keine finanziellen Privilegien zu; die Kirche muß auf Spenden der Gläubigen zurückgreifen (z. B. Kampagnen wie die „Cuaresma de Fraternidad") und lebt von ihrem eigenen, noch großen *Landbesitz.*

Gegliedert ist die chilenische Kirche in fünf Kirchenprovinzen (Antofagasta, La Serena, Santiago, Concepción, Puerto Montt), 27 kirchliche Jurisdiktionsbereiche (fünf Erzdiözesen, 17 Diözesen, zwei Prälaturen, zwei Apostolische Vikariate und ein Militärbischofsamt); 34 Bischöfe bilden den chilenischen Episkopat, dessen Vorsitzender z. Zt. *Fernando Ariztía Ruíz,* Bischof von Copiapó, ist.

Der Protestantismus (12,4 Prozent evangelikale Gruppen; 0,8 Prozent Protestanten), der aufgrund der deutschen Einwanderungswelle Ende des 19. Jahrhunderts in Chile im Vergleich zu anderen lateinamerikanischen Ländern traditionell größeres Gewicht hat, behauptet sich in letzter Zeit stärker gegenüber der katholischen Kirche; deutlich wurde dies anläßlich des im letzten Oktober eingereichten Verfassungsvorschlages, der als Ergänzung des Artikels zur Religions- und Kultfreiheit eine „wirkliche Gleichheit" der Protestanten fordert und dies u. a. an der Bewilligung von Steuerfreiheit ihrer Kirchen und Gotteshäuser sowie des Status als „religiöse Korporationen" festmacht. Angesichts der Heiligsprechung der Teresa de los Andes richtete sich die öffentliche Kritik der Protestanten vor allem auf deren Feier als nationales Ereignis. Die Ökumene ist jedoch auf dem Weg, die Zeitschrift „Pastoral popular", das theologische Zentrum „Centro ecumenico Diego de Medellín" und die regelmäßigen Treffen einer ökumenischen theologischen Arbeitsgemeinschaft geben davon Zeugnis.

Die *religiöse Praxis* der chilenischen Katholiken ist gering; vor allem in Santiago können Pfarreien eine Größe von ca. 24 000 Katholiken erreichen (von der Gesamtbevölkerung kommt auf 6477 Personen ein Welt- bzw. Ordenspriester); der Ausbau kirchlicher Basisgemeinschaften wird angesichts dessen von den chilenischen Bischöfen weiterhin unterstützt. Der Ständige Diakonat erhält gerade in der letzten Zeit besondere Förderung. Trotz starker „femininer" Präsenz in den Kirchen und eines Engagements vor allem von (Ordens-) Frauen in den kirchlichen Basisgemeinschaften sind Diakonat oder Priestertum der Frau noch keine Frage. Die Akzeptanz der von Frauen getragenen Verantwortung trifft oft jedoch auf den Widerspruch von seiten der Hierarchie.

Die *Priesterweihen* sind in den letzten Jahren konstant geblieben (ca. 50 pro Jahr); von den 2124 Priestern (1993) gehören 919 dem Weltklerus an; die Präsenz ausländischer Geistlicher – Welt- und Ordenspriester (laut Statistik OSORE 1993 insgesamt 150 ausländische Weltpriester, 520 ausländische Ordenspriester; 1992 wurden unter den ausländischen Weltpriestern u. a. 68 Spanier, 17 Deutsche und 17 Franzosen gezählt) – ist immer noch stark.

In einer demokratischen Gesellschaft an der Wertbildung beizutragen, ist sicher eine der großen Aufgaben in der neuen Ortsbestimmung des chilenischen Katholizismus; Prüfstein wird das anstehende Gesetz zur Ehescheidung sein; hier wird sich zeigen, inwieweit die Kirche den staatlichen Laizismus akzeptiert, aber gleichzeitig ihre eigenen Wertvorstellungen in einer Vielzahl von Stimmen zu Gehör bringen kann.

Angesichts so mancher Ermüdungserscheinungen trägt aber gerade der *volkstümliche Sektor* eine Kraft in sich, die zukunftsweisend ist; ein anderes – kommunitäres – Kirchenbild wird hier mit großer Selbstverständlichkeit gelebt, Lehre und Weisung „von oben" haben Bedeutung, jedoch eher begrenzt; die Diskussionen der intellektuellen Eliten nehmen sich hier wie „Stroh" aus. Im Hören auf die „Seele des Volkes" wird die Tiefe eines Glaubens deutlich, der über jede Lehre hinaus in der Poesie, der Landschaft, den heiligen Orten und Menschen – Männern und Frauen – des Landes mit ihren unterschiedlichen Erfahrungen als Bergarbeiter, Bauern, Fischer, Arbeiter usw. verankert ist. Diese ursprüngliche und lebendige „Katholizität" manifestiert sich in den vielen Formen der Volksreligiosität, den lokalen Marien- und Heiligenfesten, den Tänzen zu Ehren der „virgenes" (vor allem in Wüste und Altiplano im Norden Chiles), der Verehrung der „animitas", den vielen Erzählungen und der religiösen Poesie in der Tradition des „Canto Divino".

Öffnung und erneuerte Option für die Armen

Wenn von einer Inkulturation des Glaubens in Chile die Rede ist, so ist diese Inkarnation in den unterschiedlichen Kulturen des volkstümlichen Sektors von Bedeutung. Im Vergleich zu Ländern wie Bolivien oder Perú ist der Anteil der eingeborenen Bevölkerung Chiles gering; von den 998 385 Mitgliedern autochthoner Völker sind 928 600 Mapuche (vor allem in Arauco, Malleco, Cautín, Valdivia und Osorno; südlich von Valdivia bezeichnen sich die Mapuche als „gente del sur" – Huilliches), 48 477 Aymará (im Norden: Arica, Iquique, Antofagasta und Calama), 21 848 Rapanui (Bewohner der Osterinsel). Die Aymará im Norden sind stärker an Bolivien orientiert; die Mapuche, deren Identität durch Integrationsprogramme und „Chilenisierung" weitgehend zerstört worden ist, machen seit kurzem einen wesentlichen Prozeß der Selbstfindung und Behauptung durch, der von staatlicher Seite durch die im Oktober 1993 eingereichte „Ley indígena" im Sinne der Anerkennung und Wahrung ihrer sozialen, ethnischen und kulturellen Unterschiedenheit unterstützt und von der Kirche begleitet wird (vgl. die Seminare der Pastoral Indígena).

Wenn die Frage von Alberto Hurtado, ob Chile ein katholisches Land sei, heute neu gestellt wird, so muß die Katholizität als ein offener und dynamischer Prozeß verstanden werden, im Sinne einer immer weiteren Öffnung den Herausforderungen einer noch ungewissen Moderne, aber auch

der Vergangenheit und den Wurzeln der Volkskulturen, der Volksreligiosität und Poesie gegenüber. Zu einer solchen Pluralisierung des Religiösen gehört auch eine größere Ökumene, vor allem mit den protestantischen Schwesterkirchen. Ohne eine wirkliche und anerkannte Verantwortung der Laien ist diese Ökumene nicht möglich. Einem „Sektarismus" in der Kirche selbst muß dabei Paroli geboten werden; die Vervielfältigung der religiösen Bewegungen in Mittel- und Oberschichten (Schönstatt, CVX – Comunidades de vida cristiana, Cristianos para la Ciudad Nueva, Opus Dei, Charismatiker) ist sicher ein Reichtum, kann aber auch statt zur Öffnung zum Ein- oder Ausschluß führen.

Die Seligsprechung von Pater Hurtado kann vielleicht Anlaß sein für eine erneute Reflexion auf die Gestalt einer Kirche auf der Seite der Armen und mit einer Sensibilität, die Zeichen der Zeit zu interpretieren und zu einem gesamtgesellschaftlichen Konsens in aller Pluralität, aber zum Wohl des Menschen beizutragen. Wie die katholische Kirche in einer demokratischen, pluralen Gesellschaft zur Wertbildung beitragen kann, ist – nicht nur in Chile – eine offene Frage. Die Beobachtung von Bischof Ariztía, viele Führungskräfte aus Wirtschaft, Politik, Medien fühlten sich im Augenblick von der Kirche allein gelassen, gibt hier sicher zu denken.

Pater Hurtados Option für einen Sozialkatholizismus macht auch deutlich, daß die Ausbildung einer Katholizität – auch im Sinne der „Neuevangelisierung" – heute nicht ohne eine erneute und vertiefte Option für die Armen getroffen werden kann. In diesem Sinn, um zu einer solidarischen Kultur und wirklicher Versöhnung beizutragen, wird die Kirche immer „Zeichen des Widerspruchs" bleiben. Gerade angesichts der „offenen Wunde der Armut" (Bischof *Francisco José Cox Huneus*) ist der „Übergang" noch nicht abgeschlossen.

Margit Eckholt

Alter Wein in neuen Schläuchen

Eindrücke aus dem unabhängigen Usbekistan

Seit dem August 1991 ist die frühere Sowjetrepublik Usbekistan in Mittelasien unabhängig. Unter russische Herrschaft kam das Gebiet erst im letzten Jahrhundert. Der kulturell-religiös prägende Islam war in der sowjetischen Zeit zu einem Schattendasein verurteilt, jetzt kann er sich wieder entfalten. Es wird krampfhaft versucht, für den neuen Staat eine usbekische Identität zu zimmern. Die Strukturen aus der Zeit der kommunistischen Herrschaft sind aber weitgehend erhalten geblieben – so das Fazit des folgenden Berichts über einen Besuch in Usbekistan.

„In der Geschichte Usbekistans hat eine neue Epoche begonnen": So lautete der erste Satz einer Ansprache des usbekischen Staatspräsidenten *Islam Karimow* vor dem Obersten Sowjet Usbekistans am 6. 5. 1993. In dieser Rede bezeichnete er die Ziele des Kommunismus in der Vergangenheit als gut, doch seien sie hohle Versprechungen geblieben. Die wichtigste Aufgabe sei jetzt die „Schaffung einer nationalen unabhängigen Ideologie" auf der Grundlage eines Nationalgeistes, der Sprache, der Gebräuche und alten Traditionen „unseres Volkes". Die Reformen müßten bei der Wirtschaft beginnen. Das persönliche Interesse müsse sich dem Wohl Usbekistans unterordnen. Karimows Rede klang in beschwörenden Worten aus: „Es gibt jetzt keinen Weg zurück. Beharrlich müssen wir die Zukunft Usbekistans erbauen. Zaudern und gewinnsüchtige Intrigen sind auf diesem Weg ein Verbrechen gegen das Vaterland, das Volk, die nächste Generation".

Usbekistan ist eine Reise wert, auch wenn der Service für die Touristen noch ganz sozialistisch ist, die Kontrollen – auf dem Flughafen, auf den Staatsstraßen – bürokratisch gehandhabt werden. Die Moscheen sind wieder hergerichtet oder im Stadium der Restauration. Sie unterscheiden sich kaum von denen, die man auch im Iran sehen kann. Hier ging einmal die Seidenstraße hindurch. Die Frauen in ihren bunten Gewändern, die überquellenden Basare, der Ruf des Muezzins, das ist Orient, wie es sich der Reisende träumt. Auf die Straßen mit ihren tiefen Löchern, die Gullyfallgruben – die Deckel sind gestohlen – muß man natürlich selber achten. Und nachts sollte man gewisse Stadtteile nicht alleine durchqueren. (Das trifft aber auch für Moskau und St. Petersburg zu.)

Basare, Moscheen und die „alte Ordnung"

Kurz vor meiner Reise nach Usbekistan erzählte ich von meinem Plan einer Moskauer Studentin, mit der ich mich gerade über Kommunismus und Lenin gestritten hatte. Sie grinste und sagte: „In Usbekistan ist noch alles in Ordnung. Dort ist noch Kommunismus!" Um mit Radio Jerewan zu sprechen, hatte sie „im Prinzip" recht. Zwar gibt es keine

Marxbüste und kein Lenindenkmal mehr, aber die „alte Ordnung“ lebt weiter, auch wenn sie sich jetzt anders nennt.

Taschkent hatte einst die größte Leninstatue Mittelasiens. Vor zehn Jahren wurde auf dem Leninplatz noch das sozialistische Ritual zelebriert: Aufmärsche, Kranzniederlegungen, Ehrenwachen usw. Heute liegt Lenin hinter einem Zaun. Die eine Hand ragt einsam darüber hinaus. Aus irgendeinem Grund sieht es die Miliz nicht gerne, wenn man diese fotografiert. Der Platz heißt heute „Platz der Freiheit“.
Auf einem anderen zentral gelegenen Platz stand 1992 noch eine Marxbüste. 1993 wurde sie durch ein Denkmal von Timur ersetzt (Gips mit Bronzeanstrich). Timur (1336–1405), ein Verwandter des Dschingis-Chan, hatte mit Feuer und Schwert ein gewaltiges Reich zusammenerobert. An seinem Hof von Samarkand blühten Kunst und Wissenschaft. Jetzt hat man ihn irgendwie in die Ahnenreihe Usbekistans eingereiht. Zur Sowjetzeit galt er als brutaler Eroberer.
Dort, wo jetzt Timur steht, davor Marx, stand zuvor Stalin, davor ein Denkmal für die Oktoberrevolution, davor ein Denkmal „Befreiung der Arbeit“ und davor – zur Zarenzeit – ein Denkmal des Gouverneurs Kaufmann. Jetzt brauchte man für die Schaffung einer „nationalen Ideologie“ eine andere Persönlichkeit. Etwas eigenartig ist das jedoch, denn erst um 1500 drang von Norden her ein Turkvolk über den Syr-Darja nach Süden ins Gebiet des heutigen Usbekistan vor, das sich nach einem Chan Usbek nannte.
Immer wieder wird man auf die großen Gestalten aus der Geschichte Usbekistans hingewiesen: auf Ulugh Beg, Herrscher in Samarkand und bedeutender Astronom (15. Jh.), auf den Dichter Nawoi (15. Jh.), der allerdings auch von den Tadschiken als „ihr“ Nationaldichter in Anspruch genommen wird usw. Nawoi wurde übrigens noch zur Sowjetzeit durch eine Briefmarke geehrt.

Von „Transoxanien“ bis zu Usbekistan

Die heutige Republik Usbekistan mit ihren 447 000 qkm und ca. 22 Millionen Menschen hat ihre derzeitigen Grenzen erst 1936 bekommen. Die Sowjetmacht hatte das einstige Russisch-Turkestan mehrfach umgegliedert und zergliedert, um es besser beherrschen zu können. Taschkent wurde 1930 die Hauptstadt Usbekistans, da die bisherige Hauptstadt Samarkand ganz offensichtlich zu stark vom Islam geprägt war. Eigentlich müßte man jetzt die Hauptstadt wieder nach Samarkand zurückverlegen. Doch fürchtet Karimow wohl, daß Samarkand zu sehr von islamischen Gruppierungen beeinflußt ist, die nicht lenkbar sind.
Die Geschichte jenes Gebietes, das heute zu Usbekistan gehört, reicht bis in die Zeit Alexanders des Großen zurück. „Transoxanien“ nannte man es damals (das Gebiet jenseits des Amu Darja = Oxus). Im 8. Jahrhundert kam der Islam aus Arabien. Die arabische Bezeichnung „Mawarannahr“ (Gebiet jenseits des Flusses) hört man heute noch. Chinesen, Araber, Mongolen waren Herren des Landes, schließlich das Turkvolk der Usbeken, die die Tadschiken nach Süden abgedrängt hatten. Obwohl der sunnitische Islam Turkvölker und Tadschiken (die zum persischen Kulturbereich gehören) verbindet, besteht bis heute eine latente Feindschaft zwischen Usbeken und Tadschiken.
Ende des 19. Jahrhunderts eroberte Rußland Stück für Stück Turkestan, 1867 schuf St. Petersburg das Generalgouvernement Turkestan mit der Hauptstadt Taschkent. Bereits zur Zarenzeit gab es zahlreiche Aufstände der Turkestaner gegen die russische Herrschaft. Die Hoffnungen auf Selbständigkeit nach dem Zusammenbruch des Zarenreiches blieben unerfüllt. Die Rote Armee besiegte 1923 endgültig die „Basmatschi“. „Basmatschi“ (= Räuber) war die von sowjetischer Seite benutzte Bezeichnung für die Widerstandskämpfer. Der Kampf gegen Moskau war auch religiös motiviert.
Moskau hatte noch lange im einstigen Turkestan heißen Boden unter den Füßen. Zu stark war der Einfluß des Islam, auch gab es Muslime, die meinten, man könne mit den Kommunisten zusammenarbeiten. Daher begann man erst Mitte der zwanziger Jahre mit der Schließung von Moscheen, Koranschulen und Scharia-Gerichten, 1928 mit der systematischen Verhaftung der muslimischen Religionsdiener.
Die mittelasiatischen Republiken der Sowjetunion wurden zu *Rohstofflieferanten* degradiert. Usbekistan war ein Lieferant des „Weißen Goldes“, der Baumwolle. Flußumleitungen zur Bewässerung haben die Katastrophe am Aralsee nach sich gezogen. Was heute auf der Landkarte als Aralsee zu sehen ist, entspricht nicht der geographischen Wirklichkeit; es ist nur noch ein Bruchteil geblieben. Verzweifelt sucht Präsident Karimow nach internationaler Hilfe, um die landwirtschaftlichen und gesundheitlichen Folgeschäden in den Griff zu bekommen. Usbekistan war und ist gezwungen, einen erheblichen Teil seiner Nahrungsmittel einzuführen. Zur Sowjetzeit war etwa ein Viertel der Arbeitsfähigen arbeitslos, die Kindersterblichkeit war hoch. Usbekistan gehörte zum Hinterhof der Sowjetunion, obwohl im Lande reichlich Rohstoffreserven vorhanden sind, darunter Gold, Erdgas, Kohle usw. 1992 wurden im Ferganatal (im Ostteil) große Ölvorkommen entdeckt, die man aber nur mit ausländischer Hilfe ausbeuten könnte.
Die *künstliche Grenzziehung*, die Zerlegung Turkestans haben auch die Völkerschaften zerschnitten. Usbeken gibt es nicht nur in Usbekistan, sondern auch in Tadschikistan und Afghanistan. In jüngster Zeit ist darauf hingewiesen worden, daß die kriegerischen Auseinandersetzungen in Afghanistan auch auf die Zugehörigkeit zur usbekischen und tadschikischen Nationalität zurückgehen. In Usbekistan sind rund 71 Prozent der Bevölkerung Usbeken, etwa acht Prozent Russen, dazu kommen Tadschiken, Koreaner, Ukrainer usw. Etwa 40 000 Deutsche – zumeist zur Stalinzeit verschleppt – leben in Usbekistan. Inzwischen sind aus dem Krisengebiet Tadschikistan rund 50 000 Flüchtlinge nach Usbekistan gekommen.
Am 20. 6. 1990 erklärte Usbekistan seine Souveränität, am 31. 8. 1991 seine Unabhängigkeit. Usbekistan gehört zur GUS, mehrfach hat der Präsident versichert, daß die Wirt-

schaftsbeziehungen zu Rußland unverzichtbar sind. Die „Usbekisierung" des gesamten Lebens hat u. a. dazu geführt, daß Russen und Ukrainer das Land verlassen haben. Die Deutschen sind zwar in zwei Gruppen gespalten, die einen wollen bleiben, die anderen wollen in die Bundesrepublik Deutschland; doch will zweifellos die Mehrheit fort. Karimow hat den Nicht-Usbeken versichert, daß sie unabhängig von Sprache, Religion, Nationalität gleiche Rechte haben. So steht es auch in der Verfassung vom 8. 12. 1992. Aber zum einen sieht das im Alltag etwas anders aus, da werden Usbeken bevorzugt. Zum anderen weiß niemand, wer auf Karimow folgen wird.

Das alte System mit neuer Bezeichnung

Zurück zur Aussage der Studentin, daß in Usbekistan noch Kommunismus herrscht. Wie bereits erwähnt, sind Marx und Lenin abserviert. Das gewaltige Leninmuseum ist geschlossen, nur an dem Denkmal für den Wiederaufbau Taschkents nach dem Erdbeben im Jahre 1966 wird noch an die große Völkerfreundschaft innerhalb der Sowjetunion erinnert. Auf der 7. Sitzung des Obersten Sowjets Usbekistans im Jahre 1991 wurde Karimow von Abgeordneten beschuldigt, an Diktatur und Verfall der Wirtschaft schuld zu sein. Die Sitzung konnte man damals am Fernsehschirm verfolgen. Karimows Antwort war: „In unserer Republik kann es entweder Demokratie geben oder Ordnung." Und auf seiner Reise in die Bundesrepublik Deutschland erklärte er, daß die westliche Demokratie für Usbekistan nicht geeignet sei: „Bei uns wird es eine eigene nationale Demokratie geben..."

Karimow war vor seiner Wahl zum Präsidenten durch den Obersten Sowjet (1990) bzw. seiner Wahl zum Präsidenten durch das Volk (1991) kommunistischer Parteichef in Usbekistan. Beim ersten Putsch im August 1991 gegen Gorbatschow hat er seine Sympathie für die Putschisten erklärt, um dann jedoch eine Kehrtwendung zu machen und für Jelzin einzutreten. Wenn man nicht gerade mit einem Angehörigen der jetzigen Nomenklatura spricht, so hört man überall die gleiche Antwort: Die Kommunistische Partei hat sich (Sept. 1991) zwar in „Volksdemokratische Partei Usbekistans" umbenannt, aber sie ist die führende Partei geblieben, ihre Kader sitzen überall an ihren alten Plätzen, die Staatssicherheit besteht aus den alten Kadern usw.
Die Kandidaten der Oppositionsparteien „Birlik" und „Erk" werden teils drangsaliert, teils verfolgt. Fernsehen und Rundfunk sind in der Hand der Regierung. Die Presse (331 Zeitungen und 36 Zeitschriften) unterscheidet sich nur we-

Themen der Zeit

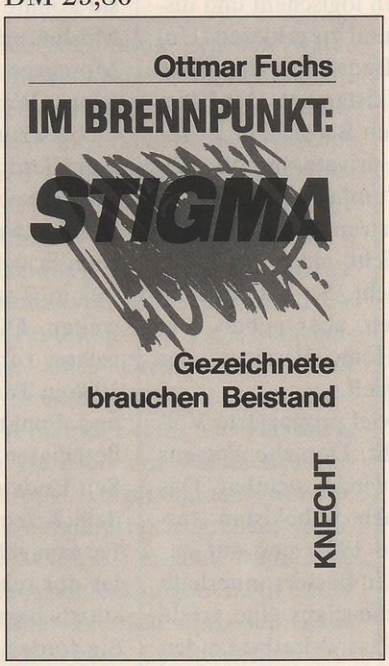
KNECHT

Alle Menschen sind in irgendeiner Weise für das Leben oder vom Leben gezeichnet und deshalb hilfsbedürftig, aber auch fähig zu helfen.

Sehen Sie mal rein in diese Bücher – bei Ihrem Buchhändler

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt am Main

DM 29,80



Das Gewaltproblem wird praxisorientiert geklärt.



(ISBN 3-7620-0671-2)

nig von ihren Vorgängern zur sowjetischen Zeit. Natürlich ist da kein Sowjetwappen zu sehen, kein Lenin oder Marx. Doch scheint man nur ein paar Namen und Zeichen ausgetauscht zu haben: Jetzt gebührt eben Karimow und seinen Worten der Platz auf der ersten Seite.
Der Oberste Sowjet und das Ministerkabinett haben gemeinsam die Zeitung „Volkswort", geschmückt mit der Abbildung des Reiterdenkmals für Timur und dem neuen Wappen Usbekistans. Wo früher einmal in sowjetischen Zeitungen gestanden hat: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch", steht jetzt: „Usbekistan – ein Staat mit einer großen Zukunft" (Wort des Präsidenten). Art. 29 der Verfassung garantiert Meinungs- und Pressefreiheit. Die Informationsfreiheit ist gewährt, soweit die Informationen nicht unter „die durch das Gesetz vorgesehenen Einschränkungen fallen". Niemand zweifelt an einer Zensur.

Die Situation ist – jedenfalls aus der Sicht von Europäern – schizophren. Immer wieder wird halblaut bestätigt, daß das alte System mit neuer Bezeichnung fortbesteht. Als ich mich mit einem Wissenschaftler verabreden wollte, bat er, Termin und Ort gleich festzulegen, denn man könne nicht wissen, ob das Telefon abgehört würde. Die andere Seite ist, daß es Karimow gelungen ist, ein Überschwappen der Wirren aus Tadschikistan zu verhindern. Der sowjetische Kosmonaut *Dschanibekow* schrieb kürzlich an die „Moskowskie nowosti" (Nr. 48/93), die größte Errungenschaft Karimows in den verflossenen drei Jahren sei, daß in Usbekistan Ruhe herrsche. Es ist sicherlich mehr als ein Gerücht, daß Karimow in der Nachbarrepublik die „Kommunistenerben" unterstützt.

Wenn man die Verhältnisse in Usbekistan zu werten versucht, dann erkennt man bald, daß weder westeuropäische noch sozialistische Maßstäbe ausreichen. Hier fehlt der Platz, um z. B. den Unterschied zwischen logischem und diskursivem Denken vor diesem Hintergrund zu erklären. Unmittelbar einsichtig ist jedoch, welche Bedeutung der *Islam* für das Denken in Turkestan bzw. Usbekistan hat. Der Islam beschränkt sich nicht auf einen religiösen Bereich, er ist zugleich Lebensordnung, die das gesamte private und öffentliche Leben – einschließlich der Politik – umfaßt.
Auch derjenige Usbeke, der sich nicht streng an die Regeln seiner Religion hält, der vielleicht nicht mehr an Allah glaubt, lebt in diesem geistigen Geflecht. So hat Moskau zwar den Sozialismus einführen können, aber neben dem „Homo sovieticus" gab es immer den „Homo islamicus", der weiter an seinen alten Gebräuchen festhielt.
Das sozialistische System hat auch die viel propagierte Völkerfreundschaft nicht zustande gebracht. Der alte Dissens zwischen Tadschiken und Usbeken ist wieder sichtbar. Das Gemetzel unter den – von Stalin nach Usbekistan verschleppten – Turk-Mescheten im Jahre 1989 ging auf das Konto von Usbeken. Neben den – oder besser: innerhalb der – Völkerschaften spielen die Familienclans eine große Rolle. Sie haben in der sozialistischen Zeit weiterbestanden und bestimmen auch heute das politische Leben mit. Hierfür ein Beispiel aus dem religiösen Bereich: Gegen Ende des Zweiten Weltkrieges machte Moskau *Ischan Babachan* (später: Babachanow) in Taschkent zum leitenden Mufti in der Sowjetunion. Als er 1957 starb, folgte ihm – natürlich mit Moskaus Zustimmung – Sohn Babachanow, als dieser starb, folgte Enkel Babachanow. Enkel Babachanow wurde 1989 – im Rahmen der Beendigung des Moskauer Religionsdiktates – abgesetzt. Seit 1993 ist dieser Babachanow wieder stellvertretender Mufti in Taschkent.
Welche grotesken Purzelbäume die „Usbekisierung" schlägt, kann man am Beispiel des usbekischen Parteichefs *Scharaf Raschidow* demonstrieren. Er verdankte seine Stellung Chruschtschow und nutzte sie von nun an, um Moskau alljährlich um einen Teil der Baumwollernte zu betrügen. 1983 soll er Selbstmord begangen haben, als die Sache ruchbar wurde. In Taschkent erhielt er ein Ehrengrab in der Stadt neben dem KGB-Gebäude, geziert mit einer großen Bronzefigur. Unter Gorbatschow lief eine Kette von Prozessen gegen andere Angehörige von Raschidows „Baumwollmafia". In Taschkent überführte man den Toten auf einen Friedhof, nahm die Figur ab. 1993 wurde die Figur wieder errichtet, eine Straße nach Raschidow benannt. Er gilt jetzt als verdienter usbekischer Staatsmann, der die Interessen Usbekistans gegenüber Moskau verteidigt hat.

Der Islam in Usbekistan

Bereits zur Zarenzeit gehörten *muslimische Bruderschaften* zum Kern des Widerstandes gegen die russischen Herren. Es ist bereits erwähnt worden, daß die Sowjetmacht anfangs auf die Bedeutung des Islams in Mittelasien Rücksicht nehmen mußte. Die brutale Verfolgung, die zur Stalinzeit begann, konnte zwar Moscheen schließen, Mullahs einsperren, aber sie konnte den Islam nicht in den Griff bekommen. Da der Muslim nicht auf „geweihte" Gottesdiener, nicht auf offene Moscheen angewiesen ist, entwickelte sich ein „inoffizieller" Islam. Wanderprediger zogen umher, Zimmer wurden zu Gebetsräumen. Dieser inoffizielle Islam mengte dem Glauben allerdings auch viel Aberglauben bei.
Die Einsetzung der „roten Muftis" – wie sie im Volksmund genannt wurden – war ein Versuch, die Muslime organisatorisch in den Griff zu bekommen. Der wichtigste von vieren saß in Taschkent. Der inoffizielle Islam existierte jedoch weiter. Die einzige programmatische Rede, die Gorbatschow zur Bekämpfung der Religion gehalten hat, erklang 1986 in Taschkent. Er beschuldigte vor allem Kommunisten und Funktionäre, daß sie sich an religiösen Zeremonien beteiligten.
Seit Ende der siebziger Jahre, dann im Zusammenhang mit dem Krieg in Afghanistan schwappte der „reine" Islam ins Ferganagebiet (im Osten Usbekistans) hinüber. Die Vertreter des reinen Islam lehnten sowohl den „offiziellen" (d. h. staatlich gebilligten) Islam wie den „inoffiziellen" Islam ab. Sie forderten eine radikale Rückkehr zu den Glaubenslehren Mohammeds, eine Beseitigung aller modernistischen Neuerungen.

Als dann auch noch die „Partei der Islamischen Wiedergeburt" in Usbekistan Fuß faßte, reagierte Altkommunist Karimow. Er wußte, daß er für eine Nation Usbekistan die Unterstützung von Muslimen brauchte. Die „Partei der Islamischen Wiedergeburt" wurde verboten, Karimow erklärte plötzlich, der Islam habe eine positive Bedeutung, spendete Geld für Moscheen, legte seinen Eid auf den Koran ab. Die Vertreter des „offiziellen" Islam waren die Nutznießer. Sie begannen mit der Wiedererrichtung von Moscheen und Koranschulen – finanziell unterstützt durch Saudi-Arabien. In den Buchhandlungen kann man den Koran sogar in russischer Sprache kaufen.

Das Problem ist damit nicht gelöst. Die offizielle Propaganda rührt alle Gegner des „offiziellen" Islam, die sehr zahlreich sind, in dem Sammelbegriff „Fundamentalisten" zusammen. Man verweist dabei auf die Fundamentalisten im Iran, in Afghanistan, in Tadschikistan und setzt sie mit Terroristen gleich. Einig sind sich alle muslimischen Gruppierungen, daß der Islam in Usbekistan auch im öffentlichen, im politischen Bereich eine Rolle spielen müsse. Man streitet sich jedoch, welche Rolle.

In seiner bereits erwähnten Rede am 6. 5. 1993 hat Präsident Karimow deutlich darauf verwiesen, daß Usbekistan in der Welt seine eigene Rolle spielen will. Interessant ist, daß er unmittelbar danach seine Hoffnung äußerte, daß sich die wirtschaftlichen Beziehungen zur Bundesrepublik Deutschland erfolgreich entwickeln würden. Tatsächlich gibt es eine Vereinbarung mit Daimler-Benz, eine Produktionsstätte zu errichten. Rund 15 deutsche Firmen sind inzwischen in Usbekistan vertreten. Das an Rohstoffen reiche Land hat das wirtschaftliche Interesse der EG und der USA angezogen.
Karimow sieht in Usbekistan so etwas wie ein Herzstück Asiens. Das betrifft nicht nur die benachbarten einstigen Sowjetrepubliken. Der Präsident hat u. a. Südkorea, Pakistan, Indien, China und den Iran besucht. Er weiß, wie wichtig die Beziehungen zu den islamischen Nachbarstaaten sind. Als politisches Vorbild schwebt ihm offensichtlich die Türkei vor. 1993 wurde in Taschkent eine eigene Diplomatenuniversität gegründet.
Natürlich will Karimow die Beziehungen zu Rußland pflegen. Es könnte durchaus sein, daß er Rußlands Hilfe gegen das unruhige Afghanistan noch einmal benötigen könnte. Eindeutig lehnt er jedoch jegliche politische Unterordnung unter Moskau ab. Noch steht die Republik Usbekistan auf wackligen Füßen. Im November 1993 bat der usbekische Botschafter in den USA, *Mohammad Babur Malikow,* um politisches Asyl. Er begründete dies mit der Verfolgung der Opposition in Usbekistan und der Verletzung der Menschenrechte.

Tamara Ganda

Kurzinformationen

Caritas Europas setzt sich für positive Einwanderungspolitik der Länder der Europäischen Gemeinschaft ein

Für eine positive Einwanderungspolitik und gegen die offizielle Politik des Einwandererstopps haben sich die europäischen Caritasverbände zusammen mit anderen nichtstaatlichen Organisationen in einer gemeinsamen Erklärung ausgesprochen. Als Hauptziel einer solchen Politik bezeichnen sie eine „gezielte Lenkung des wachsenden Migrationsdrucks", wie man ihn für die kommenden Jahrzehnte erwartet. Im Mittelpunkt der Erklärung steht ein rechtlich konkret ausgearbeiteter *Vorschlag für eine neue europäische Einwanderungspolitik.* Unter die Höchstgrenze, die mit einer solchen Einwanderungspolitik gegeben wäre, sollten nicht solche Personen fallen, die bereits anderweitig ein „unantastbares und unveräußerliches Anrecht auf einen rechtmäßig und unbefristeten Aufenthalt im Hoheitsgebiet der Europäischen Gemeinschaft haben", also Flüchtlinge im Sinne der Genfer Konvention von 1951 und des New Yorker Protokolls von 1967, Staatsangehörige eines Drittstaats, die mit einem Staatsangehörigen eines EG-Staats verheiratet sind, und Personen, die im Rahmen der Familienzusammenführung aufgenommen werden. Die Einwandererhöchstgrenze, schlagen die Caritas-Verbände vor, solle drei Einwandererkategorien mit unterschiedlicher Priorität umfassen: nahe Verwandte von Einwanderern mit unbefristetem Aufenthaltsrecht (A), Personen, deren befristete Aufenthaltsgenehmigung in eine unbefristete Aufenthaltsberechtigung umgewandelt werde (B), sowie Personen, die hauptsächlich aus wirtschaftlichen Gründen in die EG einreisen wollen (C). A müsse Vorrang vor B sowie A und B Vorrang vor C haben. Zu den wirtschaftlichen und demographischen Vorteilen von Einwanderung heißt es u. a. in der Erklärung, es sei schwierig zu entscheiden, ob die Kosten der Einwanderung ihre Vorteile überwiegen oder umgekehrt. Ein demographisch begründeter Arbeitskräftemangel könne durch Einwanderung zwar behoben werden. Eine Voraussage darüber, wie viele Arbeitskräfte in Zukunft tatsächlich gebraucht würden, sei jedoch aufgrund der unsicheren wirtschaftlichen Entwicklung und verschiedener Maßnahmen zur Arbeitsintegration von Frauen und Arbeitslosen schwierig.

Kirchen regen stärkere Beteiligung der Bevölkerung am Produktiveigentum an

Am 10. Januar wurde ein vom EKD-Kirchenamt und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebener Sammelband zum Thema „Beteiligung am Produktiveigentum" vorgestellt. Man wolle, so der EKD-Ratsvorsitzende und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz im Vorwort, einen „Anstoß geben, um die Beteiligung breiter Schichten der Bevölkerung am Produktivkapital neu zu diskutieren". Über die Beteiligung am Produktivvermögen könne ein Weg gebahnt werden, um den sozialen und wirtschaftlichen Herausforderungen in Deutschland besser und menschengerechter zu begegnen. Entsprechende Forderungen haben im kirchlichen Bereich Tradition: „Die breite Streuung des Vermögens und des Privateigentums ist ein altes Anliegen der katholischen Soziallehre und der christlich-sozialen Bewegung" *(Anton Rauscher)*. Die Beiträge des von den beiden Kirchen herausgegebenen Bandes erörtern die Frage der Beteiligung am Produktiveigentum auf dem Hintergrund der Vermögensverteilung in der Bundesrepublik und in Auseinandersetzung mit bisher vorliegenden Konzepten. Besonderes Gewicht hat daher die *Situation in den neuen Bundesländern.* Im Blick auf die neuen Länder biete sich, nachdem die erste Chance zur Vermögensbeteiligung breiter Schichten beim Neuaufbau der westdeutschen Wirtschaft nach dem Krieg so gut wie nicht genutzt worden sei, eine „zweite historische Chance, die Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivvermögen neu zu organisieren und zu sichern" *(Gerhard Kühlewind)*. Wie Bischof *Josef Homeyer* von Hildesheim bei der Präsentation des Bandes ausführte, richteten die Kirchen damit einen „neuen dringenden Appell" an die Entscheidungsträger der staatlichen und öffentlichen Wirtschaftspolitik, ihren Teil an der Verantwortung dafür zu übernehmen, daß „leistungsbereite Unternehmer, insbesondere kleine und mittlere innovative Unternehmen in die Lage versetzt werden, in Ostdeutschland zu investieren, daß die Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer damit einverstanden sind, das Beschäftigungsrisiko in ein Einkommensrisiko umzuwandeln und daß solche Vorleistungen mit einer fairen Verteilung von Einkommen und Vermögen belohnt werden".

Die US-Bischöfe zur weltpolitischen Lage zehn Jahre nach ihrem Friedenshirtenbrief von 1983

Die Vollversammlung der US-Bischofskonferenz, die vom 15. bis 18. November letzten Jahres in Washington stattfand, wurde überschattet von Vorwürfen eines heute 34jährigen AIDS-Kranken US-Amerikaners wegen angeblichen sexuellen Mißbrauchs durch den heutigen Erzbischof von Chicago, Kardinal *Joseph Bernardin* vor 17 Jahren. Vertreter der Bischofskonferenz und die Bischofskonferenz stellten sich demonstrativ hinter Bernardin, der kategorisch die gegen ihn erhobenen Vorwürfe bestreitet. Zu den wichtigsten Tagesordnungspunkten der Vollversammlung gehörte die Verabschiedung einer *Erklärung* aus Anlaß des 10jährigen Jahrestages der Veröffentlichung des sogenannten Friedenshirtenbriefes von 1983 (Wortlaut in: Origins, 9.12.93, 449 ff.). Die Herausforderung, die die Bewahrung und Herstellung des Friedens darstelle, sei „anders, aber nicht weniger dringend" – auf die Formel brachten die Bischöfe die seit den Jahren der weltweit geführten Nachrüstungsdebatte fundamental veränderten weltpolitischen Lage. Auch wenn sich die nukleare Gefahr verringert habe, seien „internationale Ungerechtigkeit, blutige regionale Kriege und ein ungehinderter Handel mit konventionellen Waffen fortdauernde Zeichen dafür, daß die Welt weiterhin von durchdringender Gewalt und Konfliktbereitschaft" geprägt werde. Nach dem Kalten Krieg, so die Bischöfe, gebe es die „gefährliche Versuchung", sich ausschließlich für innenpolitische Fragen zu interessieren und globale Verantwortung aus dem Blick zu verlieren. Das Urteil, daß nukleare Abschreckung nur unter bestimmten Bedingungen ethisch zu akzeptieren sei, bleibe auch in der Zeit nach dem Kalten Krieg ein brauchbares Kriterium, um die sittliche Qualität von Nuklearwaffen einzuschätzen. Zehn Jahre nach „Die Herausforderung des Friedens" – so lautete der Titel des Friedenshirtenbriefs – blieben ernsthafte Fragen darüber, inwieweit der moderne Krieg mit seiner ganzen „Barbarei" die harten Kriterien der Tradition vom „gerechten Krieg" überhaupt erfüllen könne. Für eine neue Vision der internationalen Gemeinschaften verdienten fünf Gebiete verstärktes Interesse: 1) die Stärkung globaler Institutionen, 2) die Sicherung der Menschenrechte, 3) Sicherung menschlicher Entwicklung, 4) Einschränkung des Nationalismus und Ausmerzung religiös motivierter Gewalt, 5) Aufbau von Strukturen kooperativer Sicherheit.

Die Familie im Zentrum der Weltfriedensbotschaft des Papstes

Die Botschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag 1994 stand in diesem Jahr, das von den Vereinten Nationen zum Jahr der Familie proklamiert wurde, ebenfalls ganz im Zeichen der Familie beziehungsweise deren Rolle für den Frieden auf der Welt. Die Familie als eigentliches Fundament der Gesellschaft und bevorzugte Trägerin für die Weitergabe der religiösen, kulturellen und eben der Werte des Friedens sei damit zugleich die wichtigste Vermittlerin einer friedlichen Zukunft. Eine dauerhafte Friedensordnung brauche Institutionen, die die Werte des Friedens zum Ausdruck bringen und festigen; unter ihnen sei die Familie eine „aktive Vorkämpferin". Im Widerspruch zu der ursprünglichen Friedensberufung seien weltweit die Familien jedoch auch Orte der Spannungen, des Streites und der Gewalttätigkeiten. Dort, wo blutige Konflikte ausgetra-

gen würden, seien die Familien deren erste Opfer. Vielen Menschen, dabei betonte der Papst eigens das Schicksal der Straßenkinder, bliebe die Wärme der Familie überhaupt vorbehalten. An die Staaten richtete der Papst den Appell, ihre Gesetze darauf auszurichten, daß sie das Wohlergehen der Familie fördern und deren Aufgaben und Funktionen unterstützen.

Vereinbarung zwischen der Württembergischen Landeskirche und den Landeskirchlichen Gemeinschaften

Ein „Pietisten-Reskript 1993" unterzeichneten Ende letzten Jahres Vertreter der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und der aus dem Pietismus hervorgegangenen Landeskirchlichen Gemeinschaften. Die neue Vereinbarung entstand 250 Jahre nach dem Pietisten-Reskript von 1743, mit dem im damaligen Herzogtum Württemberg das Verhältnis der Landeskirche zu den pietistischen Gruppen innerhalb der Kirche geregelt wurde. Mit dem herzoglichen Reskript von 1743 erhielten die Pietisten offizielles Heimatrecht in der Evangelischen Kirche Württembergs; bis heute ist die starke Stellung der pietistischen Gruppen für den württembergischen Protestantismus charakteristisch. Die jetzt unterzeichnete „Gegenseitige Erklärung" in Erinnerung an das Reskript von 1743 erinnert an den gemeinsamen Auftrag von Landeskirche und Gemeinschaftsverbänden und hält gleichzeitig fest, daß diese als freie Werke der Landeskirche ihre Arbeit in eigener Verantwortung gestalteten: „Dabei sind Landeskirche und Landeskirchliche Gemeinschaftsverbände gewillt, mit ihren Gaben vertrauensvoll zusammenzuarbeiten." Pfarrer der Landeskirche und hauptamtliche Mitarbeiter der Gemeinschaftsverbände werden aufgerufen, einander zu respektieren und Kontakt miteinander zu suchen. Von der bisherigen Regel, daß während der üblichen Gottesdienstzeit der Kirchengemeinde am Sonntagvormittag keine Zusammenkünfte von Landeskirchlichen Gemeinschaften stattfinden, soll auch künftig nur in begründeten Ausnahmefällen abgewichen werden. Entsprechend der Vereinbarung können *Prediger der Gemeinschaftsverbände* nach vorheriger Absprache mit dem Pfarrer an Liturgie und Verkündigung beteiligt werden. Weiter heißt es: „In besonders gelagerten Fällen, vor allem wenn gewichtige seelsorgerliche Gründe dies nahelegen, können auch Prediger der Landeskirchlichen Gemeinschaften entsprechend den Ordnungen der Landeskirche vom Oberkirchenrat zur Vornahme von Amtshandlungen ermächtigt werden."

Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz zur Hospizbewegung

Bereits im Frühjahr 1991 hatte die Deutsche Bischofskonferenz in der Erklärung „Schwerstkranken und Sterbenden beistehen" das Anliegen der *Hospizbewegung* grundsätzlich gewürdigt und damit ihre anfangs eher reservierte Haltung offiziell aufgegeben (vgl. HK April 1991, 157). Eine Ende Dezember 1993 vom Vorsitzenden der Pastoralkommission und Stellvertretenden Vorsitzenden der Bischofskonferenz, dem Freiburger Erzbischof *Oskar Saier,* vorgestellte Arbeitshilfe mit dem Titel „Die Hospizbewegung – Profil eines hilfreichen Weges in katholischem Verständnis" ergänzt diese grundsätzliche Würdigung um weitere ausführliche Erläuterungen. Zunächst müsse die Verkündigung der Kirche sich darum bemühen, in der Gesellschaft das Tabu von Leiden, Sterben und Tod zu durchbrechen und die „teils beklemmende Sprachlosigkeit" bei diesen Themen überwinden. Die Anziehungskraft der Hospizbewegung bestehe eben darin, daß sie Zeichen sei der Ablehnung einer zunehmenden Anonymisierung und Verlassenheit des Menschen angesichts des Sterbens. Ausdrücklich forderte die Arbeitshilfe die *Pfarreien* auf, die Idee der Hospizbewegung aufzugreifen, vor allem auch geeignete Mitarbeiter für die ehrenamtlichen Dienste in der Hospizarbeit zu gewinnen und zu begleiten. Grundsätzlich betont die Stellungnahme, der Mensch behalte seine Würde bis zuletzt. Daher seien weder lebensverkürzende Maßnahmen im Sinne aktiver Sterbehilfe gerechtfertigt, noch müsse sterbendes Leben ohne begründete Hoffnung auf Besserung medizinisch um jeden Preis erhalten werden.

Bücher

HERBERT VORGRIMLER, Geschichte der Hölle. Wilhelm Fink Verlag, München 1993. 472 S. 68,– DM.

Das Stichwort Hölle verweist auf eine der dunklen Seiten in der Geschichte des Christentums, auch wenn der christliche Glaube die Hölle nicht „erfunden", sondern aus ihm vorausliegenden religiösen Beständen und Weltbildern übernommen hat. In der traditionellen christlichen Jenseitsgeographie hatte die Hölle als Ort der Verdammnis ihren festen Platz; über Jahrhunderte hinweg diente die Drohung mit oft detailliert ausgemalten Höllenstrafen dazu, Menschen in Angst und Schrecken zu versetzen, sie zu disziplinieren. Herbert Vorgrimlers „Geschichte der Hölle" stellt entsprechendes Material aus den verschiedensten Bereichen zusammen und verfolgt die Entwicklung, Ausgestaltung und Veränderungen der Höllenvorstellung: von den vorchristlichen Wurzeln über das Alte und Neue Testament, die außerbiblische Apokalyptik, die Väterzeit, das Mittelalter, die frühe Neuzeit und die Aufklärung bis zur

Gegenwart. Der Münsteraner Dogmatiker berücksichtigt dabei nicht nur Aussagen der über den Glauben wissenschaftlich reflektierenden Theologie, sondern auch deren kulturell-religiöses Umfeld, etwa die frühmittelalterlichen Höllenvisionen. Über weite Strecken und in großem Umfang läßt Vorgrimler die einschlägigen Texte selber zu Wort kommen und beschränkt sich auf teilweise recht knappe einordnende und kommentierende Hinweise. Die Reihe der in ihrer Gnadenlosigkeit und ihrer Detailfreude erschreckenden Höllentexte reicht von der Petrusapokalypse des 2. Jahrhunderts bis zur neuscholastischen Dogmatik. In seinen Ausführungen zum gegenwärtigen Weiterleben der Hölle geht Vorgrimler mit dem katholischen Integralismus und Fundamentalismus ins Gericht, wo die entsprechenden Vorstellungen eine wichtige Rolle spielen. Die „Geschichte der Hölle" ist wertvoll vor allem als Materialsammlung. Viele Fragen werden nur kurz angerissen; manche der von Vorgrimler ausgewählten Belege wirken etwas zufällig. Eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Höllenthema nimmt die „Geschichte der Hölle" nicht vor. Vorgrimler hält als Ergebnis der neueren katholischen Theologie fest, sie komme in vorsichtigen Ansätzen von dem durch Augustinus bestimmten Wissensstandpunkt in Sachen Hölle weg zu einer „Respektierung der unbegrenzten Möglichkeiten göttlicher Liebe" (S. 353). *U. R.*

EUGEN DREWERMANN, Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik. Band 1: Dogmen, Angst und Symbolismus. Walter-Verlag, Solothurn und Düsseldorf, 720 S. 89,80 DM.

Nach der Moraltheologie und der Exegese nun also die Dogmatik. Eugen Drewermann arrondiert sein theologisches Gesamtwerk. Wobei der Umfang des Buches nicht zur Annahme verleiten sollte, ein großer Teil der Drewermannschen „Dogmatik" werde hier bereits abgehandelt. Von den sieben projektierten „Traktaten" enthält dieser im wesentlichen den ersten, einleitenden zum Dogmenbegriff. Sein Programm: Die „Rückgewinnung eines wesentlich *poetischen,* ja zärtlichen Redens *von* Gott beziehungsweise *mit* Gott, bis daß die *Natur* zum *Bild der Gefühle* der Menschen wird, wenn sie einander *in Liebe* begegnen, um darin *Gott* zu finden". Hermeneutisches Prinzip seiner „Glaubenslehre": Die Inhalte seiner theologischen „Dogmatik" müßten sich als „Bilder" verstehen lassen, die in Richtung einer Beantwortung der Grundformen menschlicher Angst auszulegen seien. Keine Interpretation religiöser Symbole könne für „wahr" angenommen werden, die nicht zu zeigen vermöge, „wie die jeweiligen ‚Glaubensinhalte' sich aus dem personalen Erleben selbst *ergeben* und umgekehrt der Personwerdung des einzelnen *dienen*". Und religiöse Symbole sind für ihn „Momente einer kollektiven Angstberuhigung zum Zwecke individueller Personwerdung". In dem Maße, wie Drewermann in diesem Buch Grundanliegen seiner Theologie auf die Dogmatik anwendet, stößt man naturgemäß auf vieles, was man bereits aus früheren Arbeiten kennt. Zahlreiche, bereits an frühere Werke Drewermanns zu stellende Anfragen, sind auch hier angebracht, jedoch an dieser Stelle nicht zu wiederholen. Nur die, daß Drewermann zwar eine Theologie bekämpft, die so tut, als sei die Glaubenslehre „vom Himmel gefallen", daß er diese jedoch lediglich durch eine ersetzt, deren Inhalte sich vermittelt aus dem „Ich" und dem „Es" ableiten. Geschichte bleibt auch hier unterbelichtet. Man muß kein notorischer Drewermann-Gegner sein, um ärgerlich zu finden, wie hier Feindbilder aufgebaut werden: Theologie bedeutet für den Autor immer bereits „Begriffsfetischismus" und „Intellektualisierung des Glaubens". „Kirchlicher Glaube" ist immer schon ein Synonym für „Dogmatisierung", „Verbeamtung", „Ritualisierung". *Die* Theologie wird pauschal abqualifiziert, zugleich findet aber ein Gespräch mit der Gegenwartstheologie faktisch nicht statt. *K. N.*

DAVID F. FORD (Hg.), Theologen der Gegenwart. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1993. 359 S. 48,– DM.

Gute Einblicke in den theologischen Aufbruch des 20. Jahrhunderts vermittelt dieser Band. Bereits 1989 in Amerika erschienen und bis auf einen Originalbeitrag unverändert übersetzt, bietet er eine interessante „Außenperspektive" europäischer Theologie. Die porträtartige Darstellung von insgesamt 14 europäischen und amerikanischen Theologen bzw. theologischen Entwürfen reicht von K. Barth und D. Bonhoeffer über R. Bultmann, P. Tillich, Y. Congar sowie K. Rahner und H. U. v. Balthasar bis hin zu E. Jüngel, E. Schillebeeckx, H. Küng, W. Pannenberg und J. Moltmann; aus dem amerikanischen Raum kommen hinzu Th. F. Torrance sowie B. Lonergan. Gesamtüberblicke mit geschickt eingebrachten Kurz-Porträts wichtiger Theologen bringen vier abschließende, höchst informative und lesenswerte Skizzen zur Befreiungstheologie, zur Schwarzen, Asiatischen und Feministischen Theologie. Die Darstellungen sind im Umfang meist ausgewogen, lediglich bei Lonergan zu knapp, bei Pannenberg zu breit geraten. Nach einer knappen Biographie und einer Vorstellung der wichtigsten Werke findet sich eine Skizze der jeweiligen Theologie, der eine kritische Würdigung und ein kurzer Blick auf Rezeption und Wirkung folgt. Besonders gelungen sind die Porträts von Bonhoeffer und Congar. Andere Beiträge wirken weniger überzeugend, dabei gleich der erste zu Barth und der zu Lonergan. Bei Tillich fehlt der kulturelle Aspekt seines Denkens; bei Rahner sind Christologie und Ekklesiologie unterbelichtet, und bei Schillebeeckx fehlt jeder Hinweis auf sein erstes und sein letztes Werk. Die Übersetzung bleibt ihrer Vorlage mit allen Nachteilen bis in einzelne Wendungen verhaftet. Mit ein wenig mehr Mühe hätte dieses instruktive Sammelwerk so auch in Deutschland „als Einführung in die Theologie... einen festen Platz" (5) finden können. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

BEINTKER, MICHAEL. Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 90 Heft 4 (Dezember 1993) S. 442–461.

Der Beitrag kreist um das Grundproblem, das sich dem gegenwärtigen Nachdenken über das Thema Vorsehung stellt: Der christliche Glaube kann auf die Rede von einem Wirken Gottes in den Abläufen und Vollzügen real gelebten Lebens nicht verzichten, ohne die Welt als Schöpfung Gottes in Frage zu stellen. Es geht aber nicht an, einzelne Ereignisse oder Entwicklungen in der Geschichte direkt als Wirken Gottes theologisch zu identifizieren. Beintker hält fest: „Der christliche Glaube müßte zum verzagten Kleinglauben verkümmern, wenn er sein Vertrauen auf Gottes Mitsein im real gelebten Leben begraben würde." Gleichzeitig spricht er vom Versagen des Denkens an den Phänomenen des Bösen: „Was sich im Akt des Gebets anscheinend ineinanderfügt, die Gewißheit des göttlichen Wirkens und die Wahrnehmung geschöpflicher Freiheit, das bricht auf der Ebene der denkenden Reflexion auseinander." Die Rätselhaftigkeit des Bösen könne nicht geklärt werden. Aber obwohl dem so sei, könne sich das Vertrauen auf Gottes konkrete Präsenz durchhalten. Beintker verweist hier mit Eberhard Jüngel auf ein Verständnis der Allmacht Gottes, das die Selbsthingabe Gottes am Kreuz in die Interpretation seiner Allmacht aufnimmt und die Allmacht Gottes von seiner Liebe her zu bestimmen versucht.

GÄDE, GERHARD. Offenbarung in den Religionen? Anselmianische Überlegungen zum Dialog mit den Religionen. In: Münchener Theologische Zeitschrift Jhg. 45 Heft 1 (1994) S. 11–24.

Im Blick auf die zentrale Aussage aller sogenannten Offenbarungsreligionen, die Behauptung des „realen Bezogenseins Gottes auf die Welt", bestehe ein deutliches theologisches Reflexionsdefizit, besonders auch in der Auseinandersetzung zwischen dem christlichen Glauben und den Religionen. Um zur Unterscheidung konkurrierender Offenbarungsansprüche ein heuristisches Kriterium, das dem unaufgebbaren Wahrheitsanspruch Rechnung trägt, zu finden, greift Gäde auf Überlegungen Anselms von Canterbury zurück, in deren Zentrum die Vereinbarkeit der Unbegreiflichkeit, Transzendenz und Absolutheit Gottes mit seiner Vermittlung zur Welt stehen. Er kommt zum Ergebnis: „Die oft als trivial selbstverständlich hingestellte Vorstellung, Gott sei in seinem offenbarenden Handeln auf ein Geschöpf bezogen, muß mit allem Nachdruck zurückgewiesen werden"; der philosophische Gottesbegriff selbst entlarve die Rede von der Offenbarung als Illusion. Auf diesen Widerspruch müßten die Offenbarungsansprüche eine Antwort finden. „Es ist also nicht ein religiöser Anspruch, der dem anderen die Existenzberechtigung abspricht, sondern die menschliche kritische Vernunft. Für das Christentum sieht Gäde diesen Einwand des Denkens entkräftet im trinitarischen Gottesverständnis, in der vom „Wort Gottes selbst mit-mitgeteilten Möglichkeitsbedingung".

Kultur und Gesellschaft

KIRCHHOF, PAUL. Von der einigenden zur Einheitsverfassung. In: Universitas Jhg. 49 Heft 1 (Januar 1994) S. 23–36.

Welche Herausforderungen ergeben sich aus der neuen Funktion des 1949 für die Bundesrepublik geschaffenen Grundgesetzes als Einheitsverfassung für das seit 1990 wiedervereinigte Deutschland? Dieser Frage geht der Heidelberger Jurist und Bundesverfassungsrichter Kirchhof im vorliegenden Beitrag nach. Kirchhof verweist dabei auf das in Gesamtdeutschland gewachsene und fortwirkende Recht, auf dem die Rechtsentwicklung im wiedervereinigten Deutschland aufbauen könne, und erinnert an die für das Grundgesetz charakteristische Verbindung von Unverbrüchlichkeit in den Grundwerten und Anpassungsfähigkeit. Es gelte, bei der Herstellung der inneren Einheit eine Freiheitskultur zu entfalten, „die nicht nur alle uns vertrauten Regeln und Gepflogenheiten weitergibt, sondern auch die Chance der Erneuerung nutzt". Die innere Einheit könne zum Nachdenken über die rechtfertigende Kraft wirtschaftlicher Freiheit Anlaß geben. Ebenso stelle sich die Frage, ob unsere Einzelrechtsordnungen, etwa das Steuer- und Sozialrecht, freiheitsgerecht ausgestaltet seien. Kirchhof richtet den Blick schließlich auf die Herausforderung an das Grundgesetz durch den Aufbruch zur Europäischen Union. Eine Europäische Gemeinschaft als Rechtsgemeinschaft decke sich mit dem Ziel der in Deutschland herzustellenden Verfassungsgemeinschaft.

PANNENBERG, WOLFHART. Christliche Rechtsüberzeugung im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 37 Heft 4 (1993) S. 256–266.

Wie können Christen in einem durch weltanschauliche Pluralität bzw. Neutralität verpflichteten, säkularen Staat ihre Mitverantwortung für die rechtsstaatliche Verfassung leben, wenn doch für sie alles Recht hinsichtlich seiner Verbindlichkeit auf der Autorität Gottes gründet? Die Antwort auf diese Frage liegt für Pannenberg in einem differenzierten Verständnis der Begriffe Pluralismus, Toleranz und Neutralität: In Abgrenzung von einem ideologieverdächtigen „prinzipiellen" Pluralismus verwendet er einen „pragmatischen Pluralismusbegriff, der der Tatsache Rechnung trage, daß die durch ihn bezeichnete Gesellschaft aus einer für die Mehrheit ihrer Glieder gemeinsamen kulturellen Tradition komme. Gegen eine Interpretation im Sinne von Unentscheidbarkeit und Gleichgültigkeit bestimmt er das christliche Toleranzverständnis, das zwar nicht mit weltanschaulicher Neutralität identisch sei, jedoch auf der Ebene der praktischen Konsequenz mit diesem ein weites Feld von Gemeinsamkeiten habe. Der Christ werde zwar bleibend dem weltanschaulich neutralen Staat distanziert gegenüberstehen. Dennoch könnten Christen in der Rechtsordnung des weltanschaulich neutralen Staates sehr wohl einen Ausdruck des Rechtswillens Gottes für die Beziehungen der Menschen untereinander erkennen.

Notizen

Im Alter von 64 Jahren verstarb am 23. Januar der Aachener Bischof Klaus Hemmerle. Hemmerle, Freiburger von Geburt und von Wesensart, war Schüler von Bernhard Welte. Während seiner akademischen Lehrtätigkeit in Bochum und Freiburg profilierte er sich als sprachlich wie gedanklich eigenständiger Religionsphilosoph und Fundamentaltheologe. Seit 1975 leitete er als Nachfolger von Johannes Pohlschneider das Grenzbistum Aachen. Charakteristisch für Klaus Hemmerle war eine ganz besondere Mischung aus geistiger Genialität, Kunstsinn, tiefer, aber nicht demonstrativ vorgezeigter Spiritualität und Humor. Lange Jahre hinweg wirkte Hemmerle auch als Geistlicher Direktor und Geistlicher Assistent des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

Rund 80 000 Jugendliche und junge Erwachsene aus insgesamt 17 Staaten kamen über den Jahreswechsel hinweg zum 16. Europäischen Taizé-Treffen in München zusammen. Allein 50 000 Teilnehmer reisten aus osteuropäischen Ländern an, darunter 28 000 aus Polen, 8000 aus den baltischen Staaten, 2500 aus Rumänien, 2000 aus Ungarn, 1200 aus der Ukraine und 300 aus Rußland. Das Jugendtreffen stand wiederum unter dem Motto „Ein Pilgerweg des Vertrauens auf der Erde". Der Gründer der Ökumenischen Brüdergemeinschaft von Taizé in Burgund (Frankreich), Frère Roger Schutz, rief den Teilnehmern aus Osteuropa zu, sich trotz ungewisser Aussichten nicht entmutigen zu lassen.

Im Jahr 1992 waren in der Bundesrepublik insgesamt 192 766 Austritte aus der katholischen Kirche zu verzeichnen, was einem Anteil von 0,69 Prozent der Kirchenmitglieder entspricht. Zahlen über die Austritte aus den Gliedkirchen der EKD für 1992 liegen noch nicht vor; 1991 traten 321 000 Personen aus den evangelischen Landeskirchen aus. Beim Vergleich der Austrittsquoten für 1992 in den einzelnen Bistümern bzw. Jurisdiktionsbezirken zeigen sich deutliche Unterschiede: Am höchsten lag die Quote mit 4,16 Prozent im Bischöflichen Amt Schwerin; auf den nächsten Plätzen folgen das Bischöfliche Amt Magdeburg (1,9 Prozent), das Bistum Berlin (1,88 Prozent) und das Bischöfliche Amt Erfurt-Meiningen (1,66 Prozent). Am Ende der Skala rangierten die Diözesen Passau und Regensburg mit jeweils 0,19 Prozent Ausgetretenen. Der höchste Wert in einem westdeutschen Bistum war für Hildesheim (1,1 Prozent) zu registrieren.

Die römische Kongregation für das katholische Bildungswesen (ihr Präfekt ist Kardinal Pio Laghi) hat umfangreiche Richtlinien für Auswahl und Ausbildung der Erzieher in Priesterseminaren (Seminardirektoren, Spirituale, Professoren usw.) vorgelegt. Als notwendige Eigenschaften für alle Erzieher an Seminaren nennt das Dokument Glaubensgeist, pastoralen Sinn, Gemeinschaftsgeist, menschliche Reife und psychisches Gleichgewicht, die „unverfälschte und reife Fähigkeit zu lieben", die Fähigkeit zum Hinhören, zum Dialog und zur Kommunikation sowie die „positive und kritische Aufmerksamkeit für die moderne Kultur".

Entschieden haben die Deutsche Kommission „Justitia et Pax", die EKD und deren Bevollmächtigter in Bonn Prälat Hartmut Löwe sowie Friedens- und Dritte-Welt-Gruppen (darunter die „Deutsche Welthungerhilfe", „Pax Christi" und der „Bundeskongreß entwicklungspolitischer Aktionsgruppen") Äußerungen aus der Unionsfraktion im Bundestag zurückgewiesen, die im Rahmen der laufenden EU-Verhandlungen Erleichterungen für den Export deutscher Rüstungsgüter gefordert hatten. In der Mitte Januar veröffentlichten Erklärung fordert „Justitia et pax" die Bundesregierung auf, andere europäische Länder von der Notwendigkeit einer Beschränkung der Rüstungsgüterexporte zu überzeugen.

Knapp 60 der etwa 47 000 evangelischen Pfarrer in Ostdeutschland gelten derzeit als „stasi-belastet". Dies ergab eine Umfrage des Evangelischen Pressedienstes bei den acht EKD-Gliedkirchen in den neuen Bundesländern. Nach Auskunft der Kirchen haben wesentlich weniger kirchliche Mitarbeiter mit dem Staatssicherheitsdienst der ehemaligen DDR zusammengearbeitet, als befürchtet wurde. Jedoch sind die eingeleiteten Ermittlungs- oder Disziplinarverfahren erst in wenigen Fällen abgeschlossen.

Nach einer vom spanischen Sozialministerium in Auftrag gegebenen Untersuchung ist unter den Jugendlichen in Spanien der Anteil der praktizierenden Katholiken in den letzten fünfzehn Jahren deutlich zurückgegangen. Während sich 1977 noch 64,9 Prozent der befragten Jugendlichen als praktizierende Katholiken bezeichneten, waren es 1992 nur 25,7 Prozent. Im gleichen Zeitraum stieg der Anteil der nichtpraktizierenden Katholiken von 23,7 auf 53,3 Prozent. Als „ungläubig" bezeichneten sich 1977 3,2 und 1992 dann 6,8 Prozent der Jugendlichen. Die regionalen Unterschiede sind beträchtlich: Unter den spanischen Provinzen bzw. Autonomen Gebieten wies Navarra mit 43 Prozent bei der Umfrage von 1992 den höchsten Anteil praktizierender Katholiken unter den Jugendlichen auf, dicht gefolgt von Kastilien-León und Kantabrien. Der geringste Anteil Praktizierender ergab sich für Katalonien (15 Prozent).

Das von der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedete neue Dienst- und Arbeitsrecht wurde von Mitarbeitervertretern kritisiert. In einem Brief der Mitarbeiterseite der Zentral-KODA, der Zentralen Kommission zur Ordnung des diözesanen Arbeitsvertragsrechts, an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, heißt es u.a., „wohlüberlegte und begründete Hinweise" von seiten der Zentral-KODA hätten nur wenig Berücksichtigung gefunden. Die Anforderungen an Koalitionen seien so ausgefallen, daß der Eindruck entstehe, die Gewerkschaften sollten „ausgeschlossen" sein. Wünschenswert wäre, heißt es in dem Brief, die Klarstellung gewesen, daß auch Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im kirchlichen Dienst das Recht hätten, sich in gewerkschaftlichen Organisationen zu organisieren.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind das Jahresregister 1993 und eine Verlegerbeilage beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Heinz Abels, Jugend vor der Moderne. Soziologische und psychologische Theorien des 20. Jahrhunderts. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1993. 291 S. 36,– DM.

Georg Augustin, Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi und christliche Theologie der Religionen. Bonifatius-Verlag, Paderborn 1993. 400 S. 49,80 DM.

Dieter R. Bauer (Hg.), Christsein im Spannungsfeld von Mystik und Politik. Schwabenverlag, Ostfildern 1993. 212 S. 38,– DM.

Johannes Brosseder / Hans-Georg Link (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen. Traum oder Wirklichkeit? Benziger Verlag, Zürich 1993. 208 S. 34,– DM.

Maria del Carmen Tapia, Hinter der Schwelle. Ein Leben im Opus Dei. Benziger Verlag, Zürich 1993. 440 S. 44,– DM.

Paul Josef Cordes, Communio. Utopie oder Programm? Quaestiones disputatae, Band 148. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 182 S. 38,– DM.

Johann Figl, Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993. 212 S. 39,– DM.

Thomas Hausmanninger (Hg.), Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne. Verlag F. Schöningh, Paderborn 1993. 248 S. 48,– DM.

Britta Hübner / Hartmut Meesmann (Hg.), Streitfall Feministische Theologie. Patmos Verlag, Düsseldorf 1993. 380 S. 39,80 DM.

Bas van Iersel, Markus. Kommentar. Patmos Verlag, Düsseldorf 1993. 300 S. 54,80 DM.

Franz Kamphaus, Priester aus Passion. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 288 S. 38,– DM.

Helga Kuhse / Peter Singer, Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener. Harald Fischer Verlag, Erlangen 1993. 317 S. 38,– DM.

Meinrad Miegel / Stefanie Wahl, Das Ende des Individualismus – Die Kultur des Westens zerstört sich selbst. Verlag Bonn Aktuell, München 1993. 207 S. 38,– DM.

Bernhard Molitor, Ist Marktwirtschaft noch gefragt? Eine ordnungspolitische Bilanz der Jahre 1982 bis 1992. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. 47 S. 39,– DM.

Hubertus Mynarek, Erster Diener seiner Heiligkeit. Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 1993. 312 S. 39,80 DM.

Gerd Neuhaus, Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 365 S. 68,– DM.

Horst Reller / Manfred Kießig / Helmut Schoerner (Hg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1993. 999 S. 148,– DM.

Enrique Rosner, Gottes Indiogesichter. Geschichten und Weisheit der Indioreligionen. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993. 200 S. 34,– DM.

E. van Ruysbeek / M. Mesing, Das Thomasevangelium. Seine östliche Spiritualität. Walter-Verlag, Solothurn – Düsseldorf 1993. 164 S. 29,80 DM.

Horst Schlitter, Religion in Italien. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1993. 160 S. 19,80 DM.

Ekkehard Schuster / Reinhold Boschert-Kimmig, Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993. 112 S. 19,80 DM.

Ruthard Stäblein (Hg.), Treue. Zwischen Vertrauen und Starrsinn. Elster Verlag, Bühl-Moos 1993. 251 S. 30,– DM.

Franz-Peter Tebartz-van Elst, Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland. Oros Verlag, Altenberge 1993. 629 S. 89,80 DM.

Hermann Timm, Wahr-Zeichen. Angebote zur Erneuerung religiöser Symbolkultur. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993. 159 S. 29,80 DM.

Oliver Tolmein, Wann ist der Mensch ein Mensch? Ethik auf Abwegen. Carl Hanser Verlag, München – Wien 1993. 188 S. 29,80 DM.

Südafrika – die Konflikte der Welt in einem Land. Band 1: Das „Damaskus-Dokument" – Stimmen zu einer ökumenischen Anfrage der Armen an die Reichen. Verlag Dienste in Übersee, Hamburg 1993. 224 S. 29,50 DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 2/1994

Bernhard Grom SJ: Kultur der Selbstachtung – *Josef Fuchs SJ:* Das Problem der Todsünde – *Joachim Wanke:* Was das Bistum zur Heimat macht – *Richard Puza:* Neues zum Ehesakrament aus kirchenrechtlicher Sicht – *Hans Waldenfels SJ:* Der Freiheitsimpuls in Gesellschaft und Kirche der Neuzeit – *Bernd Schäfer:* Grenzen von Staat und Kirche. Zur Diplomatie zwischen DDR und Vatikan von 1972 bis 1979 – *Christian Kummer:* Sind Eisbären höflich? Von der Reichweite der Soziobiologie und den Grenzen unserer Gene.

DIAKONIA
Heft 1/1994

Schwerpunkt: Seelsorge ist Beziehung

Bernhard Honsel: Was fördert und was erschwert Seelsorge als Beziehung? – *Dieter Funke:* Beziehungsfähigkeit und ihre Störungen – *Peter F. Schmid:* Begegnung ist Verkündigung – *Brigitte Kahl:* Der Fremde und die Frau am Brunnen (Joh 4). Menschliche Begegnung als Gotteserfahrung – *Hermann Steinkamp:* Beziehung und Zeit – *Alois Brem:* Gemeinde als Lernort der Beziehung.

Verlag Herder

Große geistliche Autoren

Worte für jeden Tag



Kerngedanken von Carlo Carretto – die bleibende Botschaft eines der bedeutenden religiösen Autoren der Gegenwart.

396 Seiten, gebunden,
DM 34,– /öS 265,– / SFr 35.–
ISBN 3-451-22385-6



Texte des unvergessenen Bischofs Georg Moser: Worte gläubiger Lebensweisheit voll von Herzlichkeit und Humor.

400 Seiten, gebunden,
DM 34,– /öS 265,– /SFr 35.–
ISBN 3-451-22858-0

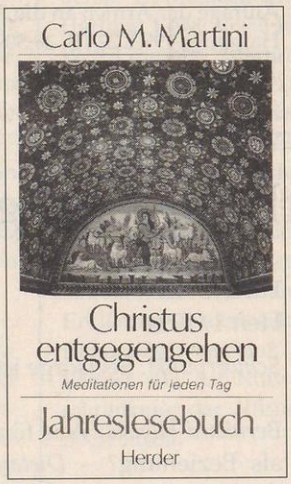


Richard Rohr gelingt es, die Frohbotschaft erfrischend und überraschend neu auszudrükken. Er lenkt den Blick auf das Wesentliche und bringt es zündend nahe. Praktische Tagestexte zur Orientierung und Besinnung.

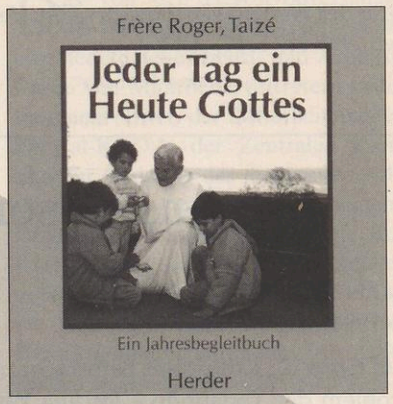
480 S., gebunden, DM 39,80 /öS 311,– /SFr 39.80
ISBN 3-451-23252-9



400 Seiten, gebunden,
DM 34,– /öS 265,– /SFr 35.–
ISBN 3-451-22643-X



400 Seiten, gebunden,
DM 34,– /öS 265,– / SFr 35.–
ISBN 3-451-22037-7



Frère Roger ist in zunehmendem Maße zu einer Stimme geworden, die jeden einzelnen zu Versöhnung und Vergebung anstiftet. Aus der Fülle seiner Schriften wurden hier die besten Texte für jeden Tag des Jahres ausgewählt.

224 S., gebunden, DM 19,80 /öS 155,– /SFr 20.80
ISBN 3-451-22847-5

In jeder Buchhandlung!

HERDER

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 3 48. Jahrgang März 1994

Kultur beginnt nicht mit Zudringen und Anpacken, sondern mit Hände-Wegnehmen und Zurücktreten.

Romano Guardini

Kleine Tugend Höflichkeit

Wer heute für etwas mehr Höflichkeit in unseren Breitengraden werben möchte, hat mit mancherlei Mißverständnissen zu kämpfen. Bei einem beträchtlichen Teil der Zeitgenossen werden vermutlich ungute Erinnerungen an die spießig-langweilige Betulichkeit Nachkriegsdeutschlands wach, an Benimm-Unterweisung in der Tanzstunde und an Lehrer und Nachbarn, die noch nach „guter" oder „schlechter Kinderstube" taxierten.

Anwälte für mehr Höflichkeit geraten auch schnell in den Verdacht, sie wollten das immer mögliche Umkippen sogenannter gepflegter Umgangsformen in sinnentleerten Drill, ins Zwanghafte vergessen machen. Schwerer zu entkräften sind die Skepsis und Verdächtigungen wieder anderer, in deren Augen höflichen Umgangsformen zwangsläufig etwas Antiegalitäres anhängt. Die Forderung nach Höflichkeit bleibt für sie Relikt einer Gesellschaftsordnung, in der Distinktion oberstes Prinzip war. Denn verrät und zementiert die Betonung gesellschaftlicher Umgangsformen nicht immer die soziale Herkunft? Paßt das Wort Höflichkeit, von seiner Etymologie her schon denunziert, überhaupt in das zu Ende gehende 20. Jahrhundert? Ist das Vakuum, das mit dem Abtreten höfischer Rituale entstanden ist, je wirklich neu gefüllt worden? Gibt es Umgangsformen, die dem Bürger moderner Demokratien charakteristisch sind? Man denke nur an die Diskussion um das Protokoll eines Staates wie der Bundesrepublik, das sich immer in der mühseligen Balance zwischen anachronistischen alten Zöpfen und einer befremdlichen Blässe und Nüchternheit bewegt.

Schließlich gerät ein Plädoyer für Höflichkeit auch allzu leicht ins Fahrwasser lamentierender Kulturpessimisten, für die Jugendliche, die in Straßenbahnen auf ihrem Sitzplatz beharren, untrügliche Indikatoren einer Werte-, Moral- und Tugendkrise sind.

Gestylte Umgangsformen

Wo das Stichwort Höflichkeit keine negativen Assoziationen hervorruft und schon gar nicht mehr als Kampfbegriff in einem Verfallsschema dient, eignet ihm etwas Spielerisch-unernstes – auch dies nicht eben gerade eine günstige Voraussetzung, Zeitgenossen zu mehr Höflichkeit zu bewegen. Besonders die post-emanzipative Generation wird gewisse Umgangsformen kaum noch als „reaktionäre Attitüde" ablehnen. Sie quittiert die Rede von Höflichkeit eher mit jenem ironischen Lächeln, mit dem im postmodernen Stahl-und-Chrom-Interieur einschlägiger Cafés oder In-Kneipen „Yuppies" auch schon mal wieder einen Handkuß wagen.

Die Chronisten der „Erlebnisgesellschaft" haben eine gewisse Renaissance höflicher Umgangsformen bereits als ein Phänomen der allgemeinen Ästhetisierung und Stilisierung des Alltags ausgemacht. Der „homo aestheticus", der viel Geld und Zeit für das Styling von Body, Seele und Geist aufwendet, will sich schließlich nicht – zumindest in der Öffentlichkeit – wie jener sprichwörtliche „Bauer" aufführen. Entsprechend behaupten auf dem weiterhin boomenden Weiterbildungsmarkt für dynamische und erfolgsorientierte

Jungmanager Benimmkurse ihren festen Platz. Durchsetzungsfähigkeit und Ellbogen sollen wenn möglich im sanfteren, perfekt gestylten Gewand alerter Verbindlichkeit daherkommen.
Wolfgang Welsch, Philosoph und Spezialist für „Postmodernes" diagnostiziert gar: In einer Welt ohne moralische Normen könnten eben nur noch Tischsitten und Umgangsformen – die Wahl des richtigen Glases und der passenden Begleitung zum jeweiligen Anlaß – den nötigen Halt gewähren. Ästhetische Kompetenz gleiche das Schwinden moralischer Standards aus – nötigenfalls vermöge die Inneneinrichtung die Möblierung der Seele zu komplettieren.

Für eine gewisse Renaissance der Manieren und „guten" Umgangsformen bürgt auch die beträchtliche Anzahl von einschlägigen Neuerscheinungen in der Ecke „Berater-Literatur". Und ebenso geistert die Höflichkeit – schüchtern zwar noch, aber doch bemerkbar – durchs Feuilleton. Ausgerechnet im restaurativen Absichten sicher unverdächtigen Rotbuchverlag erschien 1992 ein Büchlein, das sich im Untertitel als „Nachruf auf die Höflichkeit" zu verstehen gibt, mit durchblickendem Optimismus bezüglich der Lernfähigkeit der Zeitgenossen jedoch eher nur eine Scheintote beweinen will (*Erik Grawert-May*, Die Sucht mit sich identisch zu sein, Berlin 1992). In einer von dem Kulturjournalisten *Ruthard Stäblein* herausgegebenen Buchreihe (Elster Verlag) mit offensichtlicher Zielrichtung auf die vielbeschworene Werte-, Tugend- und Orientierungskrise werden Sammelbände zu den Themen „Moral", „Mut" und „Treue" eben auch durch einen mit dem Titel „Höflichkeit" komplettiert.

Ein Kern wahrer Empfindung?

Managertrainingskurse, Benimm-Styling und Anstands-Berater dürften allerdings Verfechter wie Gegner der Wiederbelebungsversuche höflicher Umgangsformen mit einem gewissen Unbehagen erfüllen. Unter der Prämisse, „daß schon in der Geste der Höflichkeit ein Stück wahre Empfindung steckt", unterscheidet die Autorin des „1x1 des guten Tons", *Sybil Gräfin Schönfeldt* – sozusagen die „Freifrau Knigge" des späten 20. Jahrhunderts –, höfliche Gesten, die nur als Mittel zum Zweck gebraucht und jene, die von ihren Akteuren mit „Zuneigung und Freundlichkeit" gefüllt werden. Der Umschlag ins Manierierte, Künstliche, Strategische begleitet und begleitete die Höflichkeit als ständiger Schatten. Muß er aber die Höflichkeit selbst desavouieren?

Der Autor des erwähnten Nachrufes auf die Höflichkeit würde ohnehin das Ansinnen zurückweisen, in der Höflichkeit komme „wahre Empfindung" zum Ausdruck. Dabei kann er sich getrost in die Tradition all derer stellen, die in der Lüge das Fundament guten Benehmens sehen, den Kern von Höflichkeit in einer „gewissen Art von Falschheit". Die klassische Provokation des fiesen, aber bestechend höflichen Dreckskerls, das Gegenüber von Moral und Höflichkeit feiert auch bei ihm fröhliche Urständ.

Sein Nachruf auf die Höflichkeit folgt allerdings einem besonderen Interesse: Er hat jene „Wahrheitsfanatiker" im Visier, die ihrem leicht lädierten, gestreßten oder kränkelnden Gegenüber nicht mit einem wundervollen Kompliment begegnen, sondern ihm mit der moralistischen Attitüde ungetrübter Ehrlichkeit ein unverblümtes „O Gott, wie siehst Du denn aus" entgegenschleudern.

Den Versuch, gegen das Bollwerk einer authentizitäts- , intimitäts- und gemeinschaftsfixierten Gemütlichkeit der 80er Jahre ausgerechnet mit dem Rammbock der Höflichkeit anzurennen, hat auch *Cora Stephan* in ihrer 1993 erschienenen „politischen Sittengeschichte" unternommen. Auch ihr dient die Rückbesinnung auf Höflichkeit zur Front gegen jene von *Richard Sennett* schon Mitte der siebziger Jahre beklagte „Tyrannei der Intimität"; jenem Diktat umstandsloser Nähe in einer Gesellschaft, die sich in Abkehr von allem bürgerlich Konventionellen der Authentizität, der authentischen Ehrlichkeit verschrieben hat.
Dagegen ermöglichen gerade die Rituale der Höflichkeit das Leben mit Grenzen und Distanz. Sie gewährleisten gesellschaftliche Annäherung, die doch gleichzeitig auch Abstand bewahrt. Höflichkeit soll damit dem einzelnen den Notausgang öffen, um seiner den anderen vereinnahmenden Identitätsversessenheit entfliehen zu können. Während dazu Grawert-Mays schwärmerischer Blick gen Osten, ins japanische Paradies höflicher Umgangsformen schweift, bemüht Cora Stephan zur Veranschaulichung die Lebensart der New Yorkerin: deren freundliches Lächeln, das jedoch – um Himmels willen – keine „authentische" Herzlichkeit ausdrücke, sondern höchstens die Aussage enthalte: „Ich tue dir nichts, tu mir also auch nichts." Allein schon diese Geste des *Einander-leben-Lassens* aber hebe die Stimmung ungemein. Durchaus dieselbe Zielrichtung hat auch das Diktum der Gräfin: Benimmregeln bewirkten, daß man bei Leuten bestehen könne, die man nicht mag, vor allem aber auch nicht mögen müsse.

Soviel steht fest: Wer am Ende des 20. Jahrhunderts eine Lanze für höfliche Umgangsformen brechen will, muß sich nicht nur mit Verdächtigungen auseinandersetzen wie der Unterstellung, die Forderung nach Höflichkeit wolle im Verein mit den Wiederbelebungsversuchen der vielgeschmähten „Sekundär-Tugenden" überwunden geglaubte zwanghafte Benimm- und Anstandsregeln ins Recht setzen oder gar einer verstärkten gesellschaftlichen Distinktion das Wort reden. Er bewegt sich überdies auch auf äußerst unsicherem Terrain, da sich allzu vieles unter dem Etikett „Höflichkeit" verbergen kann und mit den Reanimierungsversuchen offensichtlich die unterschiedlichsten Strategien verfolgt werden. Und dabei sind die grundsätzlicheren Probleme noch kaum berührt: Etwa, wo oder ob überhaupt sich Höflichkeit und Moral treffen oder ob Höflichkeit unter die Tugenden zu rechnen ist. Vieles spricht also dafür, „Höflichkeiten" auf der Ebene des ironischen Spieles zu belassen.
Damit würde man sich aber einer wichtigen Chance begeben. *Romano Guardini* berichtet in seinen Ende der 60er Jahre veröffentlichten Meditationen über „Tugenden", in

denen er sich mit bemerkenswerter Selbstverständlichkeit auch der „kleinen" Tugend Höflichkeit widmet, von einem Gespräch, das er als Jugendlicher mit einer „sehr verehrten" Frau führte. Dabei mahnte diese ihn: „Vergiß nicht, daß es die große Nächstenliebe gibt, aber auch die kleine! Für die große kommt ihre Zeit, wenn es gilt, einer drängenden Not zu helfen, oder in der Gefahr eine Treue zu halten. Für die kleine ist immer Zeit, denn sie gehört in den Alltag. Es ist die Höflichkeit."

Für einen heutigen Versuch, der Höflichkeit zu neuem Ansehen zu verhelfen, mag es unpopulär, vielleicht gar kontraproduktiv sein, sie mit der „Nächstenliebe" in einem Atemzug zu nennen. Man tut dem guten Rat der Gewährsfrau Guardinis jedoch wohl kaum Gewalt an, wenn man sich der wichtigen und weisen Unterscheidung zwischen der „großen" und „kleinen" Nächstenliebe bedient. Denn darin liegt gerade die Chance der Höflichkeit; sie steht für die „kleine" Tugend oder „kleine" Moral.
In guten Umgangsformen und einem höflichen Umgang miteinander wird man vergebens ein Allheilmittel für alle möglichen gesellschaftlichen Anomien suchen; sie dient kaum zum sozialen Stein der Weisen. Aber sie macht es möglich in Absetzung vom allgemeinen Lamento über eine unmoralische, tugendlose Gesellschaft zwischen den „kleinen" und „großen" Krisen und Verlusten, den „kleinen" und „großen" Verstößen gegen Moral und Sitte zu unterscheiden. Vielleicht erscheint dann beispielsweise eine rüpelhafte Jugend, die sich tatsächlich manchmal rücksichtslos in deutschen Fußgängerzonen und Straßenbahnen aufführt, nicht als unmoralisch, sondern eben nur (im eigentlichen Wortsinn) unhöflich.

Raum und Luft für den anderen

Natürlich ist es ärgerlich oder – neudeutsch gesprochen – „nervend", wenn einem Türen vor der Nase zufallen, jüngere Männer oder ältere Frauen vergeblich auf der Suche nach den Ärmeln mit ihrem Mantel kämpfen, während Umstehende zur Abhilfe nicht die Hände aus den Hosentaschen bekommen, Kunden öffentlicher Dienstleistungen für eigentlich Selbstverständliches zu demutsvollen Bittstellergesten gezwungen sind. Das grußlose Aneinandervorbeidrängen mit stierem Blick auf den Boden; die aufdringliche Lautstärke von Gesprächen am Nachbartisch, die jede eigene Unterhaltung verunmöglicht – ganz zu schweigen von Gesprächsinhalten, die nur dem unfreiwillig Zuhörenden Schamröte ins Gesicht treiben. Geradezu ein fester Bestandteil des Straßenbildes ist die unzertrennliche breitbeinige Clique, die umstandslos die ganze Breite des Trottoirs beanspruchend, den einzelnen Entgegenkommenden zum Sprung auf die Fahrbahn oder in die Hecke nötigt.

Diese verschiedenen Spielarten einer Haltung des „Alle anderen sind mir wurscht", schaffen jene ungesellige Atmosphäre, die eben die vielzitierten Straßenbahnen, Fußgängerzonen und Restaurants prägt. Sie sind nicht unbedingt Ausdruck von Unmoral oder bösem Willen, sondern in erster Linie Ergebnisse gedankenloser Selbstgenügsamkeit, Achtlosigkeit und fehlender Aufmerksamkeit für die Bedürfnisse und Befindlichkeit des Gegenübers.

Höfliche Umgangsformen und gewisse Manieren aber haben genau jene Geselligkeit zum Ziel. „Die Höflichkeit schafft freien Raum um den anderen; bewahrt ihn vor der bedrängenden Nähe, gibt ihm seine eigene Luft." In dieser ebenso einfachen wie eindringlichen Funktionsbeschreibung Guardinis wird zugleich jenes Kriterium sichtbar, das eine neue Besinnung auf Höflichkeit vor berechtigten Verdächtigungen und den zahlreichen Mißbrauchsmöglichkeiten schützen könnte. Der Respekt vor dem Bedürfnis nach „Raum und Luft" – und im letzten vor der Würde – des anderen schließt nicht nur das strategisch-opportunistische Schmeicheln und heuchlerische Verbindlichkeit aus. Als inhaltlicher Maßstab trennt er auch das Gebührende von dem, was des Guten zuviel ist: Drill und Dressur, die stromlinienförmige Angepaßtheit zum Zweck hat. Der Respekt vor dem Recht des anderen, über Nähe und Distanz selbst verfügen, oder mindestens mitentscheiden zu dürfen, setzt Grenzen auch dem „Wahrheitsfanatiker", der glaubt unter dem Postulat größtmöglicher „Authentizität" zu jeder Zeit und immer seinen Meinungen, Empfindungen und Gefühlen freien Ausdruck verleihen zu müssen. Andererseits bringen Umgangsformen, die der Selbststilisierung nach einem ästhetischen Ideal genügen sollen, nicht unbedingt jenen Respekt zum Ausdruck, sondern machen den anderen im Gegenteil zum willkommenen Publikum.
Soll das Plädoyer für Höflichkeit nicht in jenen gouvernantenhaften und moralisierenden Tonfall des „Seid ein bißchen höflicher" verfallen, ist ein realistischer Blick auf die Situation derer notwendig, von denen mehr Höflichkeit erwartet wird. In dem Maße, wie eine gewisse Redundanz ein Charakteristikum höflicher Gesten ist, liegen diese sperrig zu einem Lebensgefühl, das durch permanenten Zeitdruck, durch möglichst große Effizienz in allen Lebensbereichen gekennzeichnet ist. Ein Zweites: Aus der Selbstverständlichkeit der Umgangsformen eines bestimmten Standes oder Milieus herausgefallen, muß der einzelne zudem eben auch seine „Manieren" erst *wählen* und bestimmen. Die unbestreitbare Anonymisierung unserer Gesellschaft macht des weiteren auch eine gewisse, mit dem Ziel der Unterscheidung forcierte und mitunter etwas künstlich wirkende Selbstinszenierung plausibel.

Schließlich hängen auch die „guten" Umgangsformen von der allgemeinen Wertschätzung und einer Grundsensibilität für jegliche Formen und Rituale ab. Und ein Letztes: Wie bei allem, was auf Konvention beruht, ist das Lernen höflicher Umgangsformen nur über Erfahrung möglich. Es geht nicht ohne Vorbilder. Damit aber sind zuerst jene gefordert, die sich an der Ungeselligkeit stoßen: Eine erhebliche Vorleistung an Höflichkeit von ihrer Seite wird am überzeugendsten wirken. *Alexander Foitzik*

Arm und reich

Caritasverband plädiert für eine sachliche Verteilungsdiskussion

DGB und Paritätischer Wohlfahrtsverband sagen, es seien mehr als 7 Millionen. Die Bundes-Familienministerin weist die Zahl als übertrieben zurück. Der Reichsbund der Kriegs- und Wehrdienstopfer, Behinderten, Sozialrentner und Hinterbliebenen spricht von fast 8 Millionen. Diese Angabe weist die Bundesfamilienministerin erst recht als übertrieben zurück. Es sei sehr fragwürdig, solche überhöhte Zahlen in die Welt zu setzen, kommentierte Frau Rönsch eine im Auftrag von DGB und Paritätischem Wohlfahrtsverband erstellte *Armutsstudie*, die Ende Januar bei Rowohlt erschienen ist. Von 14,8 Prozent von Einkommensarmut Betroffener im Osten und 7,5 Prozent im Westen ist dort die Rede. Wenn dies übertrieben ist, wieviel „Arme" gibt es dann wirklich in Deutschland?

Wer die Armut in Deutschland – als „neue Armut" ein Schlagwort seit Mitte der 80er Jahre – quantifizieren will oder gar mit Zahlen zu argumentieren sucht, begibt sich in schwieriges Gelände. Denn die Armutsforschung ringt selbst um die *Definition von Armut* und operiert mit einer Vielzahl von Armutskonzepten und -grenzen. Wer überhaupt ist in einem im internationalen Vergleich so reichen Land wie Deutschland als „arm" zu bezeichnen? Die EG hat eine Grenze definiert: Arm ist, wer über ein Einkommen verfügt, das nur 50 Prozent oder weniger des durchschnittlichen Haushaltseinkommens beträgt. Aufgrund der in Deutschland insgesamt in Sachen Einkommen spärlichen Datenlage greifen die Forscher, wenn auch nur unwillig, zudem auf die amtliche *Sozialhilfestatistik* zurück: „Einkommensarm" ist dann, wer „Hilfe zum Lebensunterhalt" bezieht, eine quasi offizielle Armutsgrenze also.

Konsens besteht unter den Experten auch darüber, daß die Fixierung auf das Einkommen dem überaus komplexen Phänomen Armut ohnehin nicht gerecht wird. Dieses Manko versuchen sogenannte „lebenslagenorientierte" Konzepte, die die tatsächliche Versorgungssituation in den verschiedenen Lebensbereichen erfassen, auszugleichen. Der Deutsche Caritasverband macht es sich in seiner von dem Frankfurter Sozialwissenschaftler *Richard Hauser* erarbeiteten Studie noch einmal schwerer, indem er zusätzlich die „verdeckte Armut" in Deutschland aufspüren möchte, also Leute, die von ihrer Versorgungssituation her „laufende Hilfe zum Lebensunterhalt" in Anspruch nehmen könnten, dies jedoch nicht tun (vgl. HK, Juni 1993, 278f).

Das Definitionsproblem ist aber keinesfalls nur eine Frage wissenschaftlicher Theorie und Methodik. Wer derzeit in Deutschland von Armut redet, begibt sich erst recht in *politisch vermintes Gelände*, bzw. scheint sich immer noch hart am Rand des Tabubruchs zu bewegen. Der Hinweis auf die vorhandenen hohen Geldvermögen und ungeheuren Erbschaftswerte in Deutschland steht auf den ersten Blick in Spannung zum Fazit der DGB-Studie von einer *wachsenden Verarmung* weiter Bevölkerungsschichten und deren Prognose, „daß die neunziger Jahre durch die gesellschaftliche und politische Auseinandersetzung mit dem Problem der Ausgrenzung und Verarmung geprägt sein werden". Wer vermeintliche Schläfer in „sozialen Hängematten" aufscheuchen möchte, muß sich zwangsläufig daran stoßen, wenn die Forschung keineswegs ausschließlich, aber eben doch auf den Empfang von Sozialhilfe als Armutsindikator zurückgreift.

Eine „sachliche und sachgerechte Verteilungsdiskussion" hat der Deutsche Caritasverband gefordert, wobei der gegenwärtigen wirtschaftlichen Situation Rechnung tragend noch eigens hinzuzufügen wäre: Nicht mehr die der Verteilung von Zuwächsen. Nachdem sich die Caritas im vergangenen Jahr um die Armen, besonders um die „sich versteckenden Armen" bemüht hat, widmet sie sich nun konsequenterweise der zweiten Seite der gleichen deutschen Medaille zu: den Reichen. Mit Bezug auf eine Studie des Mannheimer Zentrums für Europäische Wirtschaftsforschung wandte sich die Caritas im Februar an die Öffentlichkeit mit einer Initiative, die *Privilegien für Besserverdienende* im deutschen Einkommensteuersystem im Visier hat. Rund 130 Milliarden Mark seien dem Fiskus 1992 durch die Lappen gegangen, durch Steuerhinterziehung, aber auch durch legale Ausnutzung von Steuervorteilen; Geld, das Sozialkürzungen überflüssig machen könnte. Ein in der Verbandszeitschrift „caritas" veröffentlichtes Gutachten zeigt provozierend deutlich: Die Steuerbelastung des einzelnen hängt nicht unerheblich von dessen Leistungsfähigkeit beim Auffinden von Steuerschlupflöchern ab. Diese aber werden mit der Zunahme der Einkommen immer größer. Mit dem Anspruch einer klaren, fairen und gleichmäßigen Besteuerung ist dies nicht zu vereinbaren.

Indessen werden sich für eine angemessene Verteilungsdiskussion quasi auf der anderen Seite ähnliche Probleme auftun: Die Zahl „der Reichen" zu bestimmen, Reichtum zu definieren und die Reichen von den noch Reicheren zu unterscheiden wird kaum leichter fallen, als der „neuen Armut" habhaft zu werden.

Eine Grundbedingung für die anstehende Verteilungsdiskussion wäre, Zahlen über Armut und Reichtum vom „goût" des einseitigen politischen Interesses aus dem Zusammenhang der politischen Rhetorik zu befreien. Nicht umsonst fordern Wohlfahrtsverbände und Armutsforscher schon seit langem einen institutionalisierten *Armutsbericht* für ganz Deutschland, der von einer unabhängigen Expertenkommission erstellt werden solle. Und der in Sachen Armut engagierte Bochumer Politologe *Ernst-Ulrich Huster* erinnert als Ausweg aus der Dämonisierung, Überhöhung oder dem Her-

unterspielen von Armut und Reichtum an das Beispiel der Schweden, wo die jährlichen Steuerlisten der Bürger schlicht wie Telephonbücher veröffentlicht würden. Was einer verdient und versteuert, sei dort öffentlich – was übrigens auch für den König gelte. Unabhängig davon, wie ernst der Verweis auf die schwedische Praxis zu nehmen ist – wer „arm" oder „reich" ist, bleibt eine Frage gesellschaftlicher Konvention, „Armut" und „Reichtum" sind politisch-normative Begriffe. Dies heißt aber, daß sich unsere Gesellschaft darüber verständigen muß, wieviel Arme in welchen Lebensumständen sie sich leisten will und kann, ohne sich als eine immer noch unbestreitbar reiche vor sich selbst schämen zu müssen. *fo*

Konsensfähig

EKD-Stellungnahme zur Friedensethik

Die Anfang Februar veröffentlichte Stellungnahme des Rates der EKD zur Friedensethik und Friedenspolitik („Schritte auf dem Weg des Friedens"; erschienen als Nr. 48 der Reihe „EKD-Texte") hat eine doppelte Zielsetzung. Sie möchte zunächst einen Beitrag zur *innerprotestantischen Verständigung in der Friedensfrage* leisten und wirbt für einen „neuen Anfang" nach den heftigen, die kirchliche Einheit gefährdenden Auseinandersetzungen, die sich in den achtziger Jahren an der Frage nach der Bewertung der nuklearen Abschreckung entzündet hatten. Vor allem aber versucht der von der EKD-Kammer für Öffentliche Verantwortung erarbeitete Text, friedensethische und -politische Orientierungspunkte für die weltpolitische Lage nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes zu formulieren.

Der Blick zurück fällt knapp aus. Die Stellungnahme macht ein nachträgliches Verständigungsangebot, indem sie die konträren kirchlichen Positionen in der Nachrüstungsdebatte (Absage an die nukleare Abschreckung oder deren bedingte Bejahung als Mittel der Friedenssicherung) als „Ausdruck des Dilemmas" betrachtet, „in das wir durch die militärische Ausgestaltung der Ost-West-Konfrontation gestellt waren". Für dieses Dilemma habe es zu keiner Zeit eine glatte Lösung gegeben.

Neue Chancen für eine Versöhnung zwischen den innerkirchlichen Fronten sieht der Text auch beim Streit über das Verhältnis von *Waffendienst und Kriegsdienstverweigerung*: Eine sich verantwortungsethisch verstehende „vorrangige Option für die Gewaltfreiheit", die sich zur Verantwortung für den Schutz von Gewaltopfern bekenne und der Grenzfall des Einsatzes präventiv bereitgehaltener militärischer Gewalt schließen sich demnach nicht gegenseitig aus, sondern „sind notwendige Bestandteile einer auf der Herrschaft des Rechts gegründeten internationalen Friedensordnung". Dementsprechend könne die Kirche weder den Waffendienst noch den gewaltfreien Friedensdienst exklusiv vertreten.

Im Kern der EKD-Stellungnahme stehen zwei miteinander eng verbundene Aussagen. Erstens: Die entscheidende Aufgabe besteht heute darin, die vorhandenen Ansätze und Strukturen für eine *internationale Friedensordnung* zu stärken. Zweitens: Um den Frieden zu erhalten und wiederherzustellen, müssen unterschiedliche Mittel angewandt werden; eines dieser Mittel ist als Grenzfall und Nothilfe der *Einsatz militärischer Gewalt,* der nicht grundsätzlich im Widerspruch zu einer christlichen Friedensethik steht, sondern als „notwendige, wenn auch nicht vorrangige Konkretion" einer solchen Ethik zu betrachten ist. Es gehe dabei nicht um eine Wiederbelebung der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg: „Gerade die militärischen Konflikte, die in jüngster Zeit neu entstanden sind, nötigen dazu, den Einsatz militärischer Gewalt nicht länger im Rahmen einer Lehre vom gerechten Krieg als politische Normalität zu verstehen, vielmehr die politischen Anstrengungen zur Überwindung des Krieges als einer Institution zwischenstaatlichen Konfliktaustrags zu verstärken."

Zur umstrittenen Frage einer „humanitären Intervention" zugunsten der Menschenrechte nennt die Erklärung Kriterien: Humanitäre Gesichtspunkte könnten eine Intervention mit militärischen Zwangsmitteln nur rechtfertigen, wenn die Entscheidung über ein solches Eingreifen im Rahmen und nach den Regeln der Vereinten Nationen getroffen werde, es klar angebbare Ziele einer Intervention gebe, die an den Zielen gemessenen Erfolgsaussichten nüchtern veranschlagt würden und von Anfang an bedacht werde, wie eine solche Intervention beendet werden könne.

Auf diesem Hintergrund äußert sich die EKD-Stellungnahme auch zur *Rolle der Bundeswehr nach* dem Ende des Ost-West-Konflikts. Die bloße Suche nach neuen Aufgaben dürfe nicht bestimmend sein. Der Gesichtspunkt des nationalen Interesses sei zwar legitim, dürfe aber immer nur im Rahmen der von den ethischen und rechtlichen Gesichtspunkten gezogenen Grenzen zur Geltung gebracht werden. Der Text urgiert eine Klärung der Verfassungslage im Blick auf eine Beteiligung der Bundeswehr an militärischen Zwangsmaßnahmen im Rahmen der internationalen Friedensordnung; eine grundsätzliche Sonderrolle Deutschlands werde durch die belastete Vergangenheit nicht gerechtfertigt: „Was friedensethisch und friedenspolitisch für die anderen Staaten der Vereinten Nationen gilt, das gilt auch für Deutschland."

Die Orientierungspunkte des Rates der EKD sind die erste größere Erklärung von offizieller kirchlicher Seite zum Thema Friedens- und Sicherheitspolitik, die in Deutschland seit der Wiedervereinigung vorgelegt wird. Sowohl in der evangelischen wie in der katholischen Kirche ist der aufgrund der veränderten Situation notwendige friedensethische und -politische Diskussionsprozeß noch in vollem Gang. Man braucht nur an die Auseinandesetzung in der EKD über die künftige Ausgestaltung der Militärseelsorge

(vgl. HK, Dezember 1993, 604f.) oder an die Debatte über die geplante Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur zukünftigen Sicherheitspolitik auf dessen Herbstvollversammlung 1993 zu denken (vgl. HK, Januar 1994, 4f.).
So viel läßt sich aber voraussehen: Die Grundaussagen von „Schritte auf dem Weg des Friedens" geben die Richtung für eine konsensfähige und sachgerechte christliche Friedensethik unter den gegenwärtigen Bedingungen an, auch wenn sich die Akzente in einzelnen Punkten anders setzen lassen. Man muß dem Rat der EKD für diese Stellungnahme dankbar sein. *ru*

Zeit lassen

Auf dem Weg zu „Basel II"

Wird es vor Ende dieses Jahrzehnts eine neue „Europäische Ökumenische Versammlung" nach dem Vorbild des schon fast legendären Basler Treffens in der Pfingstwoche 1989 (vgl. HK, Juli 1989, 297) geben? Vermutlich ja; aber im Blick auf Thematik, Teilnehmerkreis, Struktur und Datum für eine solche Begegnung von Vertretern der christlichen Kirchen in Europa ist derzeit praktisch noch alles offen. So ist jedenfalls der Stand der Dinge nach der 24. Vollversammlung des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), die sich Ende Januar u. a. mit dem Thema „Europäische Ökumenische Versammlung II" befaßte.
Schon im Schlußdokument der Basler Versammlung wurden CCEE und Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), die beiden Veranstalter des Treffens, darum gebeten, „zu prüfen, ob eine weitere größere europäische Tagung (in ungefähr fünf Jahren) einberufen werden könnte, um eine Bestandsaufnahme über den bisherigen Prozeß vorzunehmen und uns gegenseitig Rechenschaft abzulegen". Die KEK votierte bei ihrer Vollversammlung in Prag im Herbst 1992 (vgl. HK, Oktober 1992, 451ff.) formell für die Abhaltung einer neuen ökumenischen Versammlung auf europäischer Ebene und faßte dafür das Jahr 1996 ins Auge. Im Kommuniqué der jüngsten CCEE-Vollversammlung wird keine Jahreszahl für ein mögliches „Basel II" genannt, wohl aber auf die Notwendigkeit einer regionalen und nationalen Vorbereitungsphase für ein solches Treffen verwiesen.
Nach Auffassung des CCEE sollten regionale und nationale Zusammenkünfte dazu dienen, ein gemeinsames Glaubenszeugnis aller Christen zu geben, bestehende ökumenische Initiativen zu ermutigen und zu fördern, vorhandene Konflikte anzusprechen und aufzuarbeiten. Außerdem gelte es, die Verantwortung gegenüber Staat und Gesellschaft gemeinsam wahrzunehmen, im caritativen Bereich zusammenzuarbeiten und der Nächstenliebe besonders gegenüber den Schwachen, Benachteiligten und Verfolgten gemeinsam gerecht zu werden. Vor einer Europäischen Ökumenischen Versammlung brauche es solche *vorbereitenden Schritte der Versöhnung.*
Tatsächlich spricht vieles dafür, im Blick auf ein weiteres Treffen von Delegierten der Kirchen Europas nichts übers Knie zu brechen. Beide Veranstalter der Basler Versammlung befinden sich in einer Phase der *Neuorientierung und -strukturierung*: Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen ist seit dem Frühjahr 1993 anders zusammengesetzt (vgl. HK, Mai 1993, 224f.) und hat neue Statuten; die kirchlichen Verständigungsprobleme und Lernprozesse zwischen Ost und West im nachkommunistischen Europa machen sich auch im CCEE bemerkbar. Die KEK wiederum hat Probleme mit dem Zusammenhalt ihrer Mitgliedskirchen. Die *Orthodoxen* wachen sorgsam über ihren Einfluß und versuchen, ihre spezifischen Interessen zur Geltung zu bringen; auf *reformatorischer* Seite gibt es Bemühungen, das eigene Profil zu stärken und die Gemeinschaft untereinander zu vertiefen.
Die Basler Versammlung fand kurz vor der Wende im kommunistischen Machtbereich statt, auch wenn die ersten Anzeichen dafür schon erkennbar waren. Sie verstand sich als europäischer Höhepunkt des „konziliaren Prozesses" für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, der von vielen Gruppen in verschiedenen Kirchen mitgetragen und vorangetrieben wurde. Eine vergleichbare Bewegung, auf die sich eine neue Ökumenische Versammlung in Europa stützen und deren Ansätze sie zusammenführen könnte, ist derzeit nicht in Sicht. Die Kirchen im früher kommunistisch beherrschten Teil des Kontinents hatten (von der damaligen DDR natürlich abgesehen) am Vorbereitungsprozeß für Basel kaum Anteil. Ein neues Treffen ist demgegenüber nur sinnvoll, wenn sie in vollem Umfang einbezogen werden. Allerdings haben sie bisher noch sehr viel mit sich selber zu tun, was wiederum für den Ansatz bei regionalen und nationalen Vorbereitungstreffen spricht.

In einer Bilanz der letzten KEK-Vollversammlung (Ökumenische Rundschau, Januar 1993, S. 29) hieß es zu Recht, ohne die vielen kleinen Schritte in allen beteiligten Kirchen verliere eine europäische Gesamtkonferenz ihren Sinn: „Ein noch so erfreuliches Ergebnis wäre ohne tatsächliches Gewicht, wenn es sich nicht auf ein möglichst breit gestreutes, solides und sachkundiges Engagement in den verschiedenen Kirchen stützen kann."

„Frieden in Gerechtigkeit" lautete das Motto der Basler Versammlung. Das neue Treffen soll, soviel ist sicher, unter dem Leitgedanken der *Versöhnung* stehen. Daß dieses Leitwort in die Zeit paßt, daran gibt es keinen Zweifel: Die Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen in Europa befinden sich in einer sehr sensiblen Phase; das hat sich auf der Europasynode der katholischen Bischöfe ebenso gezeigt wie bei der Europäischen Evangelischen Versammlung in Budapest oder der KEK-Vollversammlung in Prag. Es braucht in den nächsten Jahren viele kleine und größere Schritte zwischen den Kirchen, um aus diesen Schwierigkeiten herauszukommen. Die Zeit für „Basel II" ist noch nicht reif. *ru*

Symbol

40 Jahre danach – ein erneuter Appell von Abbé Pierre

Wenn Kirchenvertreter in der politischen Öffentlichkeit eine herausgehobene Rolle spielen, sieht man dies in Frankreich bis auf den heutigen Tag mit eher gemischten Gefühlen. Die Trennung von Staat und Kirche – bei allen Schlupflöchern, die sich im Laufe der Zeit hierbei auch gefunden haben – hat in diesem Land weit ins politische Bewußtsein der Bürger Eingang gefunden. Man sieht sehr genau hin, auf Grund welcher Kompetenz ein Kirchenvertreter, etwa ein Bischof, spricht. Für wen und in welchem Ton er spricht und wie er sich denen gegenüber verhält, die nicht seiner Ansicht sind. Antiklerikale Vorbehalte von vorgestern spielen hier ebenso eine Rolle wie neu geweckte Befürchtungen, Vertreter von Religionsgemeinschaften hätten grundsätzlich die Neigung, sich wie kleine machthungrige Ayatollahs zu gebärden.

Um so erstaunlicher ist es, daß für einen Kirchenvertreter Vorbehalte dieser Art nicht zu gelten scheinen: *Abbé Pierre*, mit bürgerlichem Namen *Henri Grouès* – der Name, unter dem er heute bekannt ist, stammt aus der Zeit der Résistance. Der heute 81jährige Kapuziner, Gründer der Emmaus-Gemeinschaften, Apostel der „sans-abri", der Obdachlosen, gilt in Frankreich weit über die der katholischen Kirche nahestehenden Kreise hinaus als moralische Autorität und Gewissen der Nation. Die Stimme dieses kleinen Priesters der Armen hat innerhalb der französischen Medienöffentlichkeit ihren festen Platz. Befragungen belegen immer wieder seine außerordentliche Popularität.

Und selbst wenn es – aus welchen Gründen auch immer – letztlich nicht dazu kommen wird: Nur schon die Tatsache, daß die französischen *Grünen* ihm die Spitzenkandidatur für die bevorstehenden Wahlen zum Europäischen Parlament anzutragen suchten, belegt, was man sich in der französischen Öffentlichkeit von diesem Mann bzw. seinem Namen an Mobilisierungskraft erhofft. Nur Outcasts können es sich erlauben, an diesem Denkmal zu rütteln. Daß ein führendes Mitglied des rechtsextremistischen Front National Abbé Pierre erst unlängst „Haß" und „Medienverliebtheit" vorwarf, die mit dem Evangelium unvereinbar seien, ehrt den Kritisierten in den Augen vieler Franzosen eher, als daß es ihm und seinen Anliegen schadet.

Andererseits zeigt dies auch: Abbé Pierre ist nicht „everybody's darling". 1992 schlug er die Erhebung zum Mitglied der Ehrenlegion aus. Er nahm persönlich an Hausbesetzungen teil. Seine sozialpolitischen Forderungen trägt er nicht gerade diplomatisch verklausuliert vor. In seinem gerade erschienenen „Testament" (Bayard Editions, Paris 1994) erweist er sich auch in kirchlichen Fragen als ein unabhängig denkender Zeitgenosse.

Auf den Tag genau 40 Jahre nach seinem ersten Appell zugunsten der Obdachlosen im Winter 1953/54 wandte er sich am 1. Februar zur gleichen Zeit und über den gleichen Sender erneut an die französische Bevölkerung. Vor 40 Jahren erbat er Hilfe für die unter der klirrenden Kälte leidenden Obdachlosen. Zehn Jahre nach Kriegsende war die staatliche Wohnungsbaupolitik nicht imstande, dem Bedarf in ausreichendem Umfang nachzukommen. Die spontane Hilfsbereitschaft, die sein Aufruf auslöste, war überwältigend.

Diesmal wandte sich Abbé Pierre an die kommunalen Verantwortlichen mit der Aufforderung, endlich für ausreichend Wohnraum zu sorgen. Viele Stadtverwaltungen, vor allem in einigen größeren Städten, hätten die in sie gesetzten Hoffnungen enttäuscht. In Frankreich dürfe man nicht länger Wohnungen oder Bürogebäude leerstehen lassen bzw. bewohnbare Wohnungen ohne einen triftigen Grund abreißen. Letzteres bezeichnete er unumwunden als „kriminell"; die heutigen Verteilungskämpfe um Wohnraum nannte er schlicht einen „Krieg". Frankreich müsse bauen – „sofort... und für alle".

Die Reaktionen der Politiker auf diesen erneuten Appell Abbé Pierres fielen – trotz manchen Dissenses in der Sache – auffallend wohlwollend aus. Symbolen wie ihm widerspricht man ungern. Manche Zustimmung zu Abbé Pierre verrät mehr den Instinkt von Politikern, nicht in Distanz zu denen zu geraten, die beim Volk gut angeschrieben sind, als die Entschlossenheit, solchen Appellen auch tatsächlich politische Taten folgen zu lassen. Ob der Appell letztlich etwas bewirkt, ist schwer zu sagen.

Allseitige Verehrung und Aufmerksamkeit für einen lebenden Heiligen wie Abbé Pierre dürfte manchem jedenfalls leichter fallen als Zustimmung für *Programme*, die diese Ziele politisch operationabel machen würden. Insofern hat der Medienrummel um Abbé Pierre auch eine *Entlastungsfunktion* für eine Gesellschaft, die sich selbst in ihren gewählten Vertretern immer weniger wiederfindet, bzw. politischen Idealen nachtrauert, deren Realisierung auch unter sozialistischer Ägide in große Ferne rückte. Ausgerechnet die kommunistische „Humanité" wies in einem Kommentar zustimmend darauf hin, für Abbé Pierre gehe es heute nicht um karitative „Hilfe", sondern um politischen „Kampf", so als suche man nun bei diesem Kleine-Leute-Priester die Bestätigung, die die Wähler dem Parti Communiste in den letzten 20 Jahren in immer größerem Maße versagten.

Man muß die politische Bedeutung dieses Mannes nicht überschätzen, um an ihm zu sehen, wie kirchliche Rede selbst in einer dezidiert laizistischen Gesellschaft durchaus ihren Platz haben kann. Abbé Pierre scheint etwas zu verkörpern, das institutionell oder juridisch fixiert für den Laizisten unannehmbar wäre, als gelebtes Zeugnis ihn aber offenbar durchaus – im guten Sinne – anzurühren vermag. *nt*

Weltgebetstag: Kritik an Gottesdienstvorlage

Dem diesjährigen Weltgebetstag der Frauen ging in den letzten Monaten eine beispiellose Auseinandersetzung voraus. Der von einer Gruppe von Palästinenserinnen erarbeiteten Gottesdienstvorlage wurde vorgeworfen, sie beurteile die Verhältnisse in Israel und den von Israel besetzten Gebieten zu einseitig.

Wenn am 4. März Frauen verschiedenster christlicher Konfessionen in 170 Ländern zum „Weltgebetstag der Frauen" zusammenkommen, geht damit eine Auseinandersetzung zu Ende, die erneut deutlich werden ließ, wie schwer sich Christen wie Juden gerade auch, aber nicht nur in Deutschland im Umgang mit der politischen wie religiösen Wirklichkeit Israels und Palästinas weiterhin tun.

Gegenstand der inzwischen bereits monatelangen Auseinandersetzung ist die von einer Gruppe von verschiedenen christlichen Kirchen angehörenden palästinensischen Frauen erarbeitete Weltgebetstagsliturgie. Es gehört zu den Gepflogenheiten des Weltgebetstags, daß eine Gruppe von Frauen eine bewußt kontextuell verstandene Liturgie vorbereitet, die weltweit Grundlage von ökumenischen Gottesdiensten ist, die an ein und demselben Tag stattfinden. Information über die Lebensverhältnisse von Frauen („informiertes Beten") sowie Anstöße zu einem im Sinne dieser Informationsarbeit veränderten Handeln sind die beiden Pfeiler der Weltgebetstagsarbeit. Daß Gottesdienstvorlagen dieser Art im Vorfeld Gegenstand von Auseinandersetzungen sind, ist nicht neu; neu hingegen ist das Ausmaß, in dem dies im Fall der Palästinenserinnen geschah.

Mit der besonderen Art und Weise der Erarbeitung hat es zu tun, daß die Weltgebetstagsliturgie in diesem Jahr mit gleich zwei Schwierigkeiten zu kämpfen hat: Die Palästinenserinnen hatten im Jahre 1990 unter gänzlich anderen politischen Bedingungen den Auftrag zur Erarbeitung der Liturgie erhalten, zu einem Zeitpunkt also, an dem sich die jüngste Entwicklung seit dem 13. September 1993, dem Friedensschluß zwischen Israels Ministerpräsident Rabin und PLO-Führer Arafat (vgl. HK, November 1993, 555ff.) nicht im entferntesten absehen ließ.

„Beten gegen Israel?"

Noch bevor die von den *Deutschen Weltgebetstagskomitees Ost und West* (die Vereinigung der beiden Komitees steht noch bevor) übersetzte und mit einer Erklärung versehene Liturgie veröffentlicht war, setzte im Sommer vergangenen Jahres aber vor allem eine Welle von Kritik ein. In einer Erklärung vom 11. Juli von Teilnehmerinnen eines in Israel stattfindenden Frauenseminars des *Internationalen Rates der Christen und Juden e.V.* (ICCJ) kommen Begriffe wie „antisemitisch" oder „antijudaistisch" nicht vor – der Sache nach aber wird der Weltgebetstagsliturgie vorgehalten, Traditionen dieser Art „wiederzubeleben". Es wurde bedauert, daß der Gebetstext nicht alle diejenigen im Blick habe, die im Nahost-Konflikt gelitten haben. Der Sache von Frieden und Versöhnung habe man damit eher geschadet.
Die Überschrift eines Zeitschriftenbeitrags der bekannten jüdischen Autorin *Pnina Navè Levinson* brachte den Streit zur selben Zeit auf die plakative und seither viel zitierte Formel „Beten gegen Israel?" (Allgemeine Jüdische Wochenzeitung, 15.7.93). Unter die Kritiker reihten sich in den zurückliegenden Monaten u.a. ein: der *Internationale Rat der Christen und Juden e.V.*, der *Deutsche Koordinierungsrat für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*, der *Ausschuß Christen und Juden der Evangelischen Kirche im Rheinland*, der *Zentralrat der Juden in Deutschland*, der im Protestantismus beheimatete *Denkendorfer Kreis für christlich-jüdische Begegnung*, schließlich der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Landesbischof *Klaus Engelhardt*, sowie zahlreiche aus dem christlich-jüdischen Gespräch bekannte Persönlichkeiten (*Ernst Ludwig Ehrlich*, *Barbara Just-Dahlmann*, *Ansgar Koschel*, *Martin Stöhr* u.a.).

Bei allen argumentativen Unterschieden im einzelnen geht es in der Kritik am Weltgebetstag im wesentlichen immer wieder um eine Reihe von sich gleichbleibenden Einwänden. Zum einen werden die als *einseitig* empfundenen Aussagen der Palästinenserinnen kritisiert: Israel werde allein die Schuld an der politischen Lage im Nahen Osten gegeben, Ursachen der Gewalt auf *beiden* Seiten würden nicht benannt. In der Liturgie ist u.a. die Rede von Müttern, die – „mit vielen Müttern in Jerusalem" – über das Schicksal ihrer Kinder weinen, „wenn sie bedroht sind und brutal und ungerecht behandelt werden"; die „ihren mit Handschellen gefesselten Söhnen und Töchtern" durch die Gassen der Via Dolorosa in Jerusalem folgen: „Kinder in Palästina und in anderen besetzten Ländern, denen man ihr Recht auf Selbstbestimmung verweigert", die „ins Gefängnis (kommen), gefoltert oder getötet (werden)".

Auch wenn eine Formulierung wie die von den „vielen Müttern in Jerusalem" durchaus jüdische (wie im übrigen auch muslimische Frauen) mit einschließen könnte – die Liturgie ist aus dem Blickwinkel von Palästinenserinnen geschrieben. Eine Gruppe von Frauen aus dem jüdisch-christlichen Dialog (unter ihnen *Lisa Neuhaus*,

Leonore Siegele-Wenschkewitz, *Helga Trösken*) wandte dagegen beispielsweise ein, eine gründlichere Auseinandersetzung mit dem Nahostkonflikt verbiete es, „die PalästinenserInnen ausschließlich als unschuldige Opfer und Israel ausschließlich als menschenrechtsverachtende Besatzungsmacht zu sehen" (in: Arbeitsheft zum Weltgebetstag, S. 265). Der EKD-Ratsvorsitzende mahnte – wie viele andere auch – in einem Brief an die EKD-Gliedkirchen *Änderungen und Ergänzungen* am Gebetstext an: Leid und Opfer habe es auf beiden Seiten des Konfliktes gegeben. Israelische Frauen hätten Not und Bedrängnis von palästinensischer Seite erfahren. Die Bürger Israels seien „palästinensischem Terror" ausgesetzt gewesen.

„Assoziationen" an „wüstesten Judenhaß"

Die Kritik entzündete sich insofern nicht nur an dem, was in der liturgischen Vorlage gesagt, sondern mindestens ebensosehr an dem, *was nicht gesagt wird*. Kritiker bemängelten, daß der jüdische Hintergrund Jesu und der Psalmen, die gebetet werden, nicht erwähnt würden. Zu Beginn des Textes wird zwar einmal darauf hingewiesen, daß sich im Nahen Osten die „drei monotheistischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – begegnen". Ansonsten wird der religiös-politische Kontext, in dem die Palästinenserinnen leben, *auffallend unpräzise* benannt. Ansgar Koschel, Generalsekretär der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Deutschland: Worte wie „Jüdin" oder „Israel" würden „verdrängt"; wenn das Land nur als „unser Land Palästina" bzw. als „Region" apostrophiert würde, müsse der Staat Israel anscheinend ein „(unsagbarer) Fremdkörper" sein (in: Publik-Forum, 22.10.93).

Ein weiterer Strang der Kritik befaßt sich mit der Verwendung der *Passionsgeschichte*. In der Weltgebetstagsliturgie identifizieren sich die palästinensischen Autorinnen mit den Jesus begleitenden trauernden Frauen („Jesus Christus, wir wollen im Geist mit dir durch das Land gehen, das du geliebt hast, in dem gelebt und gelehrt hast"). Schon die Verwendung der Passionsgeschichte wird von der Kritik vor dem Hintergrund der „verhängnisvollen Konsequenzen" (ICCJ-Frauenseminar) dieser Erzählung für die Juden gelesen. Ernst Ludwig Ehrlich: „Assoziationen" an „wüstesten Judenhaß" werden wach, „wenn man nun erneut Juden als die Schuldigen am Schicksal der Palästinenser hinstellt" (a.a.O., S. 271).

Die deutschen Weltgebetstagskomitees reagierten in *zwei Stellungnahmen* auf die Kritik. In einer der Weltgebetstagsliturgie vorangestellten Erklärung wiesen sie darauf hin, daß die Verfasserinnen „innerhalb des palästinensischen Meinungsspektrums eine Position (vertreten), die um Vermittlung bemüht ist". Ihre eigene Position bezeichneten die Komitees mit dem Stichwort von einer *„doppelten Solidarität"* dem jüdischen wie dem palästinensischen Volk gegenüber. Man sei sich bewußt, wie sehr Antijudaismus in Theologie und Kirche dem Antisemitismus den Weg bereitet habe und wieviel in diesem Zusammenhang noch aufzuarbeiten sei. Als Nationalstaat unterliege Israel in seinen politischen Entscheidungen jedoch Kriterien wie jeder andere Staat: „Wenn hier Unrecht geschieht, kann dazu nicht geschwiegen werden."

Zur Verwendung der Passionsgeschichte wurde in einer Erklärung vom September letzten Jahres darauf verwiesen, daß die Weltgebetstagsagende gerade eine Perikope aufgreife, die in bezug auf eine traditionelle antijudaistische Interpretation der Passionsgeschichte unproblematisch sei. Verschiedentlich wurde darauf hingewiesen, daß die Verwendung der Passionsgeschichte durch die Palästinenserinnen ein innerhalb ihrer Frömmigkeit gängiges Mittel sei. Anfang Februar verbreiteten die Komitees unterstützende Stellungnahmen palästinensischer Kirchenführer (vgl. ds. Heft, 158).

Der Konflikt um die Weltgebetstagsliturgie ist vielschichtig. Zuordnungen der sachlichen Positionen und ihrer Träger in Schemata wie rechts – links, pro und kontra Israel, antisemitisch ja oder nein, pro und kontra Palästinenser führen nicht weiter. Verteidiger(innen) und Kritiker(innen) der vorliegenden Gottesdiensttexte reden teilweise aneinander vorbei: Etwa, wenn sich die Kritik an der Liturgie ausschließlich auf den konkreten Liturgietext bezieht, während diejenigen, die ihn verteidigen, den Gottesdienst lediglich als Teil eines breiteren Kommunikationsgeschehens im Vorfeld und am Tag des Weltgebetstags auffassen, in dem die jüdischen bzw. israelischen Gesichtspunkte Berücksichtigung finden können und sollen.

Aber auch der Sache nach lassen sich nur schwer klare inhaltliche Fronten ausmachen. Wer im Zusammenhang mit dem Weltgebetstag der Frauen für eine angemessenere Berücksichtigung der Juden und des Staates Israels eintritt, steht deswegen noch nicht unbedingt dem Staat Israel unkritisch gegenüber. Während diejenigen, die den Text der Palästinenserinnen gegen mancherlei jüdisch-christliche Kritik in Schutz nehmen, in ihrer Kritik an deren Lebensbedingungen durchaus nicht alleine dastehen, sondern sich dabei hinlänglich auf jüdische bzw. israelische Kritiker Israels berufen können und dies auch tun.

Israelfreundlich oder israelfeindlich?

Die einen halten die Liturgie für ein „erstaunlich mutiges Zeugnis des Friedenswillens der Palästinenserinnen" und finden es „sensationell israelfreundlich" (so der ehemalige Propst in Jerusalem, *Johannes Friedrich*, in: Evangelische Kommentare 1/94, S. 37), wenn die Palästinenserinnen, lange vor dem 13. September 1993, für ein, wie es in der Liturgie heißt, „besseres gegenseitiges Verstehen unter den Völkern in diesem Land" sowie „Sicherheit und Frieden für alle Völ-

ker in unserer Region" eintreten. Andere halten Aussagen wie die von durch Israelis „gefolterten und entstellten Leichnamen" für „absolut unerträglich" und „israel-feindlich" (Ehrlich, a.a.O., S. 271). Unberechtigt und gegenstandslos sind weder die Klagen der Palästinenserinnen noch auch mancherlei Vorbehalte gegenüber der Gottesdienstvorlage.
Den Palästinenserinnen wird von den Kritikern und Kritikerinnen andererseits durchaus nicht das „Recht auf Subjektivität" (Ehrlich, a.a.O., S. 272) abgesprochen. Der Streit ist daher letztlich auch keine Auseinandersetzung *pro oder kontra kontextuelle Liturgie*. Zum Problem wird diese Liturgie für manche Kritiker erst durch die Tatsache, daß sie im Rahmen des Weltgebetstags der Frauen weltweit in die unterschiedlichsten Kontexte übertragen wird, ohne daß deren je verschiedene Bedingungen – im Fall Deutschlands: die historisch besonders belasteten Beziehungen zu den Juden, zum Judentum und zum Staat Israel – zumindest in der vom Weltgebetstagskomitee verbreiteten Liturgie hinreichend berücksichtigt werden. Insofern bedeutet der Streit um die Texte der Palästinenserinnen schon auch eine generelle Anfrage an die Arbeitsweise der Weltgebetstage. *K.N.*

Bosnien: Kirchen fordern einen gerechten Frieden

Nur ein gerechter Frieden könne ein dauerhafter Frieden sein, betonen der Papst ebenso wie der CCEE und die katholischen Bischöfe Kroatiens und Bosnien-Herzegowinas in ihren jüngsten Appellen. Eine Lösung oder ein Friede für Bosnien-Herzegowina dürfe nicht auf der Grundlage von durch Gewalt erlangten Territorialgewinnen, ethnischer Vertreibung und anderen Verletzungen der Rechte von Minderheiten und souveränen Staaten gesucht werden.

Seit nun 23 Monaten tobt der Krieg in Bosnien-Herzegowina – nie unterbrochen, aber begleitet von immer neuen Friedensinitiativen und -gesprächen, die nach dem Scheitern des Vance-Owen-Plans im April 1993 mit Hilfe verschiedener Teilungspläne eine Lösung des Konfliktes suchen. In dem Hin und Her von Entspannungs- oder Erschöpfungssignalen der Konfliktparteien, gebrochenen Waffenstillstandsabkommen, immer neuen Schreckensmeldungen und lange Zeit wirkungslos gebliebenen Drohgesten der internationalen Gemeinschaft werden kirchliche Stimmen nicht müde, den Krieg und mit ihm einhergehende Verbrechen zu verurteilen; hartnäckig mahnen sie die internationale Gemeinschaft zu ihrer Verantwortung, bzw. warnen vor den Folgen von Resignation und Untätigkeit für die gesamte Balkanregion wie für die Zukunft der westlichen Zivilisation überhaupt.
Als „Gewissensprüfung für uns alle und für den Papst als ersten" bezeichnete Johannes Paul II. den Krieg anläßlich seiner jüngsten Initiative: Im Rahmen der „Gebetswoche für die Einheit der Christen" hatte der Papst den 23. Januar zum Tag des Gebetes für den Frieden auf dem Balkan, den Freitag zuvor zum Fasttag deklariert. Erneut rief er nach dem Angelus-Gebet an diesem Tag die Konfliktparteien auf, humanitäre Hilfe nicht zu behindern; die internationale Gemeinschaft mahnte er, die Angreifer zu entwaffnen und nichts unversucht zu lassen, was zu einem dauerhaften Frieden führen könnte. Seine Predigt bei der Messe im Petersdom, in der er zum wiederholten Mal die Rede von einem Religionskrieg zurückwies, jedoch die besondere Verantwortung der Religionen für den Frieden betonte, beendete er mit dem spontanen Zuruf an die Menschen „in den gemarterten Ländern": „Ihr seid nicht verlassen, wir sind mit euch und werden immer mehr mit euch sein."

Nicht die „faule Frucht der Vernichtung" als Lösung

Im Zentrum der zahlreichen vatikanischen Aufrufe an die politisch Verantwortlichen steht jedoch die Mahnung zu einem „gerechten Frieden". Die deutlichste Absage an Kompromißlösungen, die gegen geltende Prinzipien des Völkerrechtes verstoßen, fand sich dabei in einem Appell der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax", veröffentlicht im Vorfeld des Gebetstages am 23. Januar. Darin heißt es: Eine Lösung auf der Grundlage von Vertreibungen und Vernichtung, ein Friede unter ungerechten Bedingungen könne nie dauerhaft sein. Völker sich gegenseitig umbringen zu lassen und auf einen Frieden zu warten, der die „faule Frucht der Erschöpfung oder Vernichtung" wäre, käme einer verbrecherischen Unterlassung von Hilfe gleich.
Ein gerechter und dauerhafter Friede sei aber auch auf dem Balkan möglich, trotz des Geschehenen. Man dürfe nicht in Resignation und Fatalismus verfallen. Seine Hoffnungen bekräftigte der päpstliche Rat mit der Erinnerung daran, daß bis vor wenigen Jahren Bosnien-Herzegowina ein „beispielhaftes Zeugnis von Toleranz und authentischem, wenn auch schwierigem Zusammenleben" gegeben habe. (Wortlaut der Erklärung im Ergänzungsband zu Ausgabe Nr. 18 vom 23. 1. 94 des Osservatore Romano.)

Im Zusammenhang mit dem „Sonder"-Weltgebetstag fand im Vatikan ein zweitägiges Symposion statt mit hochrangigen Kurienvertretern, darunter die Kardinäle Arinze, Gantin, Etchegaray, Sodano und der Präsident von Pax Christi International, Kardinal *Godfried Danneels*. Ebenfalls dabei waren zwei der insgesamt vier für die Region

des ehemaligen Jugoslawien zuständigen Nuntien, der Apostolische Nuntius in Kroatien, Erzbischof *Giulio Einaudi*, und der Pro-Nuntius in Belgrad, Erzbischof *Gabriel Montalvo*. Unter den geladenen Experten war unter anderem auch der Sonderbeauftragte der Vereinten Nationen für die Menschenrechte im ehemaligen Jugoslawien, *Tadeusz Mazowiecki*. Ein am Ende der Tagung veröffentlichtes Kommuniqué warnte wiederum vor einem Frieden unter den Bedingungen verschärfter Nationalismen, verurteilte jegliche „ethnische Säuberungen" und kritisierte die Behinderung der Flüchtlingshilfe und anderer humanitärer Aktionen.

Die bedrohte Glaubwürdigkeit internationaler Organisationen

Kaum eine Gelegenheit – auch nicht die wöchentlichen Generalaudienzen – ließ der Papst in den letzten Wochen und Monaten aus, um die internationale Staatengemeinschaft vor allem an das Schicksal der Zivilbevölkerung zu erinnern, aber auch um die Bestrafung der Schuldigen am Krieg und der Kriegsverbrechen zu fordern. In seiner Weihnachtsbotschaft vor dem Segen „urbi et orbi" hatte er die „unmenschliche Logik ethnischer Konflikte", nach dem Angelusgebet am Neujahrstag die sträfliche Gleichgültigkeit der internationalen Gemeinschaft angeprangert.
In der traditionellen Ansprache an das Diplomatische Corps zu Beginn des Jahres beklagte Johannes Paul II. die Ratlosigkeit der Politik angesichts der „europäischen Widersprüche", der Schwächung des „edlen Gemeinschaftsprojektes" durch sich verschärfende Tendenzen des Partikularismus und primitiver rassistischer oder nationalistischer Denkweisen. Zugleich warnte er zum wiederholten Male vor dem drohenden Vertrauensverlust für die Organisationen Europas (Osservatore Romano, 16. 1. 94).
Bei seiner Ansprache an den Ministerrat der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit am 30. November letzten Jahres forderte der Papst: Die KSZE müsse weiterhin ein politisches und moralisches Urteil über den Verlauf der jugoslawischen Krise abgeben. Nur so könne sie eine angesichts der unerträglichen Ereignisse skandalöse Gleichgültigkeit vermeiden und die Gesamtheit der Staaten in die Pflicht nehmen. Die KSZE habe die Aufgabe, die Voraussetzungen für eine globale und kontrollierte gemeinsame Sicherheit zu schaffen. Diese sei jedoch nie zu erreichen, wenn mit Gewalt erzwungene territoriale Gewinne anerkannt, wenn „ethnische Säuberungen", die nichts anderes als Völkermord seien, Methode oder wenn die elementarsten Menschenrechte offen verletzt würden (Osservatore Romano, 2. 12. 93). Indessen dementierte der Erzbischof von Belgrad, *Franc Perko*, Berichte in serbischen Medien, die mit Verweis auf Radio Vatikan den Papst beschuldigten, er habe sich wiederholt für eine Bombardierung serbischer Stellungen in Bosnien ausgesprochen. Johannes Paul II. hatte den Granatwerferüberfall auf den Marktplatz in Sarajewo am 5. Februar als „durch nichts zu rechtfertigen" verurteilt und die internationale Gemeinschaft aufgefordert, alles für einen „effektiven Waffenstillstand zu tun". Perko selbst hatte das Nato-Ultimatum als „entschlossenen Schritt" begrüßt, der dazu beitragen könnte, die Belagerung von Sarajewo zu beenden und weitere Opfer unter der Zivilbevölkerung zu vermeiden.

Eine Teilung Bosniens abgelehnt

Daß ein dauerhafter Friede in Bosnien-Herzegowina nur Werk der Gerechtigkeit sein könne, bekräftigte auch die 24. Vollversammlung des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) in der Abschlußerklärung des Treffens Ende Januar in Simmern; dort hatten auch der Zagreber Erzbischof, Kardinal *Franjo Kuharić*, und der Erzbischof von Sarajewo, *Vinko Puljić*, über die Situation im ehemaligen Jugoslawien berichtet. In ihrer Erklärung äußerten die europäischen Bischöfe ihr Verständnis für die „Enttäuschung der Menschen in den

Frühe Bibeldrucke
auf Mikrofiche

Herausgeber: Prof. Dr. F. Büsser



Biblia Sacra . . Antverpia: Chr. Plantinus, 1569-72.

Diese Serie wird insgesamt 300 veröffentlichte Bibeln und Bibelübersetzungen des 15. und 16. Jahrhunderts umfassen. Es ist die erste komplette Sammlung dieser Art, die auf einzigartige Weise von den Bemühungen mehrerer Generationen von Gelehrten, Künstlern, Herausgebern und Druckern zeugt, die das Buch der Bücher erstellten.

Die Serie enthält alle bedeutenden Ausgaben der Heiligen Schrift oder des Alten und Neuen Testaments in Originalsprache und darüber hinaus alle wichtigen Übersetzungen in die modernen europäischen Sprachen. In diesem Zusammenhang haben wir nicht nur Erstausgaben berücksichtigt, sondern auch spätere Ausgaben, die bemerkenswerte Änderungen enthalten.

Diese einzigartige Kollektion wird aus dem Besitz vieler europäischer Bibliotheken zusammengestellt. Die Vervollständigung wird voraussichtlich einige Jahre in Anspruch nehmen.

Derzeit sind 89 Bibeln erhältlich.

Ein Supplement mit 80 Titeln wird im Frühjahr 1994 erhältlich sein.

Auf Wunsch schicken wir Ihnen gern einen kostenlosen Katalog zu.

IDC
Microform Publishers

Postfach 11205, 2301 EE Leiden, Niederlande Telefax 0031-71-13 17 21

Kriegsgebieten angesichts der Untätigkeit der Vereinten Nationen und der europäischen Staaten, das Morden und die Gewalt zu beenden". Zugleich stellte sich der CCEE in seiner Erklärung hinter den gemeinsamen Aufruf der katholischen Bischöfe von Kroatien und Bosnien-Herzegowina, verfaßt bei einem Treffen am 26. Januar. Darin riefen die Bischöfe das Schicksal der umzingelten Orte Mittelbosniens in Erinnerung, in denen hauptsächlich Katholiken wohnten und verurteilten scharf die Behinderung humanitärer Hilfe.

Vor allem aber erhoben die kroatischen und bosnischen Bischöfe massive Vorwürfe gegen die Vereinten Nationen und die internationale Staatengemeinschaft: Für den vor drei Jahren Kroatien aufgezwungenen und nun in Bosnien-Herzegowina wütenden Krieg seien nicht nur diejenigen verantwortlich, die ihn um egoistischer Ziele willen initiiert hätten, sondern auch jene, die sich dem Verbrechen gegenüber gleichgültig verhielten oder legale Möglichkeiten nicht nutzten, ihn zu stoppen. Ein Frieden, der nicht die Unabhängigkeit und Freiheit eines jeden international anerkannten Staates, das Recht des Menschen auf Heimat und die Rechte und Freiheiten der Minderheiten in jedem Staat zur Bedingung habe und damit Ungerechtigkeit nicht richtigstelle, sondern die Ergebnisse von Gewaltanwendung anerkenne, könne kein gerechter Frieden von Dauer sein.

Mehrfach hatten sich kroatische wie bosnische Bischöfe auch grundsätzlich gegen jede Teilung Bosniens gewandt. Anläßlich eines Treffens mit dem kroatischen Staatspräsidenten *Franjo Tudjman* hatten die katholischen Bischöfe Bosniens in einer Erklärung Tudjmans Bosnien-Politik wie die der Vereinten Nationen und der Europäischen Union kritisiert: Alle Verhandlungen über die Zukunft von Bosnien-Herzegowina liefen auf eine Teilung hinaus. „Wir bedauern zutiefst, daß die Verhandler alle Appelle ignorierten und noch immer ignorieren, in denen wir Bischöfe von Bosnien-Herzegowina uns gegen eine Änderung der alten Grenzen der Diözesen wenden und in denen wir uns gegen ein Verschwinden eines großen Teiles des kroatischen Volkes und der katholischen Kirche aus diesem Territorium wehren". (Kathpress vom 19.1.94).

Einen dramatischen Appell an die internationale Gemeinschaft, endlich der Gewalt ein Ende und einem gerechten Frieden den Weg zu bereiten, hatten auch die kroatischen und bosnischen Bischöfe veröffentlicht, die an der Bischofsweihe von *Pero Sudar*, einem neuen Weihbischof für Sarajewo, am 6. Januar in der eingekesselten Stadt teilgenommen hatten.

Unterdessen hat sich, wie die Nachrichtenagentur Kathpress aus gut unterrichten Kreisen erfuhr, die „beratende Konferenz" des serbisch-orthodoxen Episkopates bei einer Sitzung Mitte Februar gegen ein Treffen des serbisch-orthodoxen Patriarchen Pavle mit dem Papst ausgesprochen. Pavle hatte mehrfach sein Interesse an einem solchen Treffen bekundet, die Entscheidung darüber jedoch bewußt der Bischofskonferenz anheimgestellt. Auch Johannes Paul II. hatte, Anfang Februar durch den Belgrader Erzbischof erneut bestätigt, den Wunsch geäußert, noch vor Zagreb und Sarajewo Belgrad zu besuchen. Starke Widerstände gegen das Treffen zwischen Pavle und dem Papst von seiten des Episkopates waren erwartet worden. Überdies sprachen kirchliche Quellen auch davon, der serbische Präsident *Slobodan Milošević* habe Pavle schriftlich davon in Kenntnis gesetzt, daß er einen Papst-Besuch in Restjugoslawien für „nicht angemessen halte". *A. F.*

ÖRK: Auf der Suche nach einer neuen Vision

In vier Jahren kann der Ökumenische Rat der Kirchen sein fünfzigjähriges Jubiläum begehen. Bei der Tagung des Zentralausschusses in Südafrika wurden jetzt Weichen für die Arbeit des Rates im Blick auf 1998 gestellt; das Bemühen um ein neues Profil ist noch in vollem Gang.

Zu seiner ersten Tagung in der Amtszeit des neuen Generalsekretärs *Konrad Raiser* kam der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 20. bis 28. Januar in der Nähe von Johannesburg zusammen. Im Sommer 1992 hatte der Zentralausschuß den deutschen Theologieprofessor und früheren ÖRK-Mitarbeiter Raiser zum Nachfolger von *Emilio Castro* gewählt (vgl. HK, Oktober 1992, 480ff.). Anfang 1993 trat der neue Generalsekretär des ÖRK sein Amt in der Genfer Zentrale an der Route de Ferney an. Im Rückblick auf die Amtszeit von Emilio Castro schrieb *Günter Gaßmann* (Ökumenische Rundschau, Heft 1/1993, S. 2): „Organisation, Management, energisches und beharrliches Verfolgen und Verwirklichen von Konzeptionen gehören nicht zu seinen Stärken. Hier hinterläßt er seinem Nachfolger ein schlingerndes ökumenisches Schiff, das zudem noch von sehr allgemeinen ökumenischen Turbulenzen umgeben ist."

Mit der Entscheidung für Konrad Raiser verband sich vielfach die Hoffnung, der erfahrene Ökumene- und ÖRK-Profi werde es am ehesten schaffen, das schlingernde Schiff wieder auf einen ruhigeren Kurs zu bringen. Zumindest in Ansätzen scheint das gelungen zu sein: Raiser wird attestiert, er habe den (in den letzten Jahren aus Kostengründen verkleinerten) Genfer Stab gut im Griff und bemühe sich um einen integrativen Führungsstil. Das Gesprächs- und Diskussionsklima habe sich verglichen mit früheren Jahren

im Zentralausschuß wie im Exekutivausschuß verbessert.
In seinem Bericht vor dem Zentralausschuß erinnerte Raiser an einen Auftrag, den der Ausschuß 1989 schon formulierte: Es soll über das „gemeinsame Verständnis und die gemeinsame Vision des ÖRK" nachgedacht werden. Im Vorfeld der achten Vollversammlung des Rates im Jubiläumsjahr 1998 (Der ÖRK wurde 1948 gegründet) werde es eine der Hauptaufgaben sein, „die ökumenische Vision neu zu artikulieren und darüber nachzudenken, wie der ÖRK diese Vision künftig am besten fördern kann". Raiser an anderer Stelle in seinem Bericht: Es müsse versucht werden, die programmatische Arbeit des Rates als ganze zu sehen, das gemeinsame Profil zu entdecken, das sich hinter allen diesen Aktivitäten abzeichne und es in kohärenter Form zum Ausdruck zu bringen.

Die ökumenische Vision neu artikulieren

Der *Ort* für die nächste Vollversammlung des ÖRK steht jetzt fest. Mit deutlicher Mehrheit entschied sich der Zentralausschuß für Harare, die Hauptstadt von Zimbabwe, und gegen Amsterdam, wo 1948 die erste Vollversammlung des Rates stattfand. Klar ist auch schon, daß die Thematik der Vollversammlung von 1998 aus Anlaß des fünfzigjährigen ÖRK-Jubiläums um das biblische Motiv vom „Jubeljahr" kreisen soll, von dem im Buch Levitikus die Rede ist: „Erklärt dieses fünfzigste Jahr für heilig und ruft Freiheit für alle Bewohner des Landes aus! Es gelte euch als Jubeljahr" (Lev 25, 10). Der Zentralausschuß konnte sich allerdings noch nicht auf eine konkrete Themenformulierung für die nächste Vollversammlung einigen.

Im Blick auf das Stichwort „Jubeljahr" meinte der Vorsitzende des Zentralausschusses, der armenische Erzbischof *Aram Keshishian*, in seinem Bericht vor dem Gremium, mit einem solchen Thema könnte die nächste Vollversammlung „eine Gelegenheit sein, unser Leben als Kirchen neu in die Hände Gottes zu legen, und sie könnte die Kirchen veranlassen, sich die ökumenische Bewegung neu anzueignen". Konrad Raiser hatte bei der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela im August letzten Jahres (vgl. HK, September 1993, 473ff.) vorgeschlagen, im „ökumenischen Erlaßjahr" 1998 sollten die Kirchen durch ihre bevollmächtigten Vertreter bekräftigen, „daß sie in einer wirklichen, in der einen Taufe und im gemeinsamen Christusbekenntnis begründeten ekklesialen Gemeinschaft miteinander verbunden sind".

Ob es gelingt, die ÖRK-Vollversammlung von 1998 in einem oder anderen Sinn zu einem Markstein in der ökumenischen Bewegung und der Entwicklung des ÖRK zu machen, hängt von vielerlei Faktoren ab. Nicht zuletzt davon, ob es dem Genfer Stab mit seinen vier Programmeinheiten („Einheit und Erneuerung", „Leben, Bildung und Mission", „Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung" und „Teilen und Dienst") in den nächsten Jahren gelingt, solide und in bzw. zwischen den Mitgliedskirchen konsensfähige Projekte zu realisieren. Bei der Zentralausschußtagung in Johannesburg wurden jetzt diverse Projekte abgesegnet oder angestoßen, die für das künftige Profil des ÖRK von einiger Bedeutung sein könnten.

So soll Einheit III ihre Arbeit auf ein Studienprogramm zum Thema „Theologie des Lebens: Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung" konzentrieren, um so in Weiterführung der Arbeit im „konziliaren Prozeß" für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung einen Beitrag zur Bereicherung und Erneuerung einer ökumenischen Sozialethik zu leisten. Im Zusammenhang mit der UN-Bevölkerungskonferenz im September dieses Jahres in Kairo soll eine Studie zum *Bevölkerungsproblem* erarbeitet werden. In Einheit II wird es in nächster Zeit vor allem um das Verhältnis von *Evangelium und Kultur* gehen. Daß hier erheblicher Klärungsbedarf im ÖRK besteht, zeigte sich nicht zuletzt an der heftigen Diskussion bei der letzten Vollversammlung in Canberra über den Beitrag der koreanischen Theologin *Chunh Hyun-Kyung*, den ein Teil der Delegierten als synkretistisch kritisierte (vgl. HK, April 1991, 181). Das Thema Evangelium und Kultur wird auch im Mittelpunkt der nächsten Weltmissionskonferenz stehen, die für Ende 1996 geplant ist.

Ein „Programm zur Überwindung der Gewalt"

Einheit I wird sich in Aufnahme und Fortsetzung der Ergebnisse der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela mit dem Verständnis von Kirche als Koinonia befassen. Allerdings ist auf der Weltkonferenz im vergangenen Jahr deutlich geworden, daß die Orientierung am Schlüsselbegriff Koinonia kein Zauberschlüssel für eine ökumenische Ekklesiologie sein kann. Die Frage, unter welchen Bedingungen Gemeinschaft unter den Konfessionskirchen möglich wird und welche Dimensionen von kirchlicher Gemeinschaft die vorrangigen und entscheidenden sind, bleibt zwischen den Kirchen und innerhalb der ökumenischen Bewegung strittig. Zum Nachfolger des deutschen Lutheraners Günter Gaßmann als Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ernannte der Zentralausschuß den reformierten Schotten *Alan Falconer*, dem ein guter Ruf als Theologe und Ökumeniker vorausgeht.

Unmittelbar aus der Tagung des Zentralausschusses in Johannesburg entstand das Projekt eines „Programms zur Überwindung der Gewalt". Einen entsprechenden Anstoß formulierte der südafrikanische Methodistenbischof *Stanley Mogoba* im Eröffnungsgottesdienst; der Ausschuß machte sich das Anliegen zu eigen: Im einschlägigen Beschluß heißt es, es sei notwendig, Geist, Logik und Praxis des

Krieges zu überwinden; für die Kirchen sei es an der Zeit, auf jede theologische und sonstige Rechtfertigung des Einsatzes militärischer Macht zu verzichten und zu einer Gemeinschaft zu werden, die sich dem Streben nach einem gerechten Frieden verpflichtet wisse.

Das neue „Programm zur Überwindung der Gewalt" spielt in seiner Formulierung auf das „Programm zur Bekämpfung des Rassismus" an, das der ÖRK 1969 ins Leben rief. Daß im Rahmen dieses Programms auch Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika unterstützt wurden, die ihre Sache mit gewaltsamen Mitteln verfochten, führte zu einer tiefen Krise im Verhältnis des ÖRK zu einem Teil seiner Mitgliedskirchen. Die *Absage an die Apartheid* war darüber hinaus über Jahrzehnte hinweg ein Cantus firmus im politischen Engagement des Ökumenischen Rates der Kirchen. Jetzt bot die Zentralausschußtagung in Südafrika Gelegenheit, die Verdienste des ÖRK und seiner südafrikanischen Mitgliedskirchen um die Überwindung des Apartheidsystems zu feiern und gleichzeitig den Blick auf die aktuelle politische Situation im Land wenige Monate vor den ersten Wahlen ohne Rassenbeschränkungen zu richten.

Vor orthodoxem Druck zurückgewichen

Konrad Raiser sprach in seinem Bericht von den „gewaltigen Herausforderungen, vor denen die Kirchen und Menschen in Südafrika noch immer stehen". Angesichts der besonderen Verhältnisse in Südafrika und der jüngsten Erfahrungen in anderen afrikanischen Ländern bräuchten die Kirchen und ökumenischen Einrichtungen in Südafrika jede Unterstützung, „um eine klare und unabhängige Position im Namen des Volkes und zugunsten sozialer Gerechtigkeit und menschlicher Grundrechte aufrechtzuerhalten". Der Zentralausschuß verabschiedete eine *Erklärung zur Lage in Südafrika*, in der alle Kirchen des Landes dazu aufgerufen werden, sich „uneingeschränkt mitverantwortlich zu fühlen für den Frieden, die Versöhnung, die Einheit und den Wiederaufbau der südafrikanischen Gesellschaft".

Neben Südafrika und Afrika insgesamt (der Zentralausschuß billigte ein Papier über „Gegenwärtige Herausforderungen für Afrika" zur Weiterleitung an die Mitgliedskirchen) galt die Aufmerksamkeit des Zentralausschusses auch dem *Krieg im ehemaligen Jugoslawien*. Die „Botschaft an die Kirchen im ehemaligen Jugoslawien" lieferte einen weiteren Beleg für die problematische Rolle der *orthodoxen Mitgliedskirchen* bei politischen Stellungnahmen des ÖRK: Der Text beklagt u. a. die UN-Sanktionen gegenüber Rest-Jugoslawien, die unter der Zivilbevölkerung großes Leid hervorgerufen hätten. Der serbische Patriarch Pavle hatte den Zentralausschuß in einem Brief aufgefordert, sich für die Aufhebung der Sanktionen gegen sein Land einzusetzen; verschiedene orthodoxe Zentralausschußmitglieder unterstützten in Johannesburg dieses Anliegen. Wieder einmal ließ sich der ÖRK von den als geschlossener Block auftretenden orthodoxen Vertretern unter Druck setzen und gefährdete damit seine Glaubwürdigkeit.

Erstmals seit Jahren stand auch das *Verhältnis der katholischen Kirche zum ÖRK* wieder einmal ausführlicher auf der Tagesordnung des Zentralausschusses. Viel Neues war und ist zu diesem Thema allerdings nicht zu sagen: Die katholische Kirche ist zwar Vollmitglied in zahlreichen nationalen bzw. regionalen Kirchenräten (über die Erfahrungen mit dem Rat der Kirchen für Großbritannien und Irland wurde in Johannesburg berichtet); auf einen Beitritt zum ÖRK auf Weltebene besteht aber nach wie vor keine Aussicht. Es bleibt bei der katholischen Mitgliedschaft in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und der Zusammenarbeit mit dem ÖRK in der *Gemeinsamen Arbeitsgruppe*, die im Juni dieses Jahres zu ihrer nächsten Tagung zusammentritt. Die Arbeitsgruppe beschäftigt sich derzeit u. a. mit einer Studie über umstrittene ethische Fragen bzw. ihrem Gewicht bei den Bemühungen um mehr Gemeinschaft zwischen den Kirchen. *U.R.*

Frankreich: Stellungnahme zu Fragen der Bioethik

Nach der Instruktion „Donum vitae" der römischen Glaubenskongregation aus dem Jahre 1987 schien in Fragen der Bioethik auf katholischer Seite eine gewisse unfreiwillige Stille eingetreten zu sein. Eine Gruppe französischer Katholiken unternahm jetzt, zusammen mit Protestanten, einen Versuch, zu breiten konsensfähigen Aussagen zu diesem Themenbereich zu kommen.

„Der Wunsch nach einem Kind" („Désirer un enfant") lautet der Titel einer Studie, mit der sich rund 700 französische Theologen, Mediziner, Vertreter kirchlicher Verbände sowie andere engagierte Christen, darunter auch Protestanten, umfassend zu ethischen Fragen im Zusammenhang mit den modernen Methoden der Reproduktionsbiologie zu Wort gemeldet haben (als Buch erschienen im Verlag *Centurion*, Paris 1994). Sieben Jahre nach der Veröffentlichung der „Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung" mit den Anfangsworten „Donum vitae" vom 22. Februar 1987 durch die vatikanische Glaubenskongregation (vgl. HK, April 1987, 152, 173 ff.; Mai 1987,

215 ff.) liegt damit zum erstenmal eine repräsentative Äußerung aus einer Ortskirche vor, die in entscheidenden Punkten von „Donum vitae" nicht unerheblich abweicht. Von Anfang an war die Diskussion in Frankreich über „Donum vitae" vergleichsweise stark geführt worden, weil kircheneigene Einrichtungen, Krankenhäuser und Katholische Universitäten auf dem betreffenden Gebiet tätig sind.

Ein induktiver Zugang zur Sache

Der Zeitpunkt der Veröffentlichung dieser Stellungnahme hätte nicht besser ausgesucht werden können. Wenige Tage nach ihrem Bekanntwerden standen im Senat, der Zweiten Kammer des französischen Parlaments, drei Gesetzesvorhaben zu Fragen der Bioethik auf der Tagesordnung, darunter das wichtigste über Organspenden, Fragen der modernen Fortpflanzungsmedizin, die pränatale Diagnostik sowie Aufgaben und Zusammensetzung der nationalen Ethikkommission *(Comité consultatif national d'éthique)*. Die parlamentarische Beratung und Beschlußfassung dieser Gesetze wird im Frühjahr dieses Jahres fortgesetzt.

Aus Anlaß der Beratungen im Senat meldete sich der *Ständige Rat der Französischen Bischofskonferenz* in einer Erklärung zu Wort: Die Bischöfe wiederholten darin einerseits die Kernposition von „Donum vitae". („Der Ruf nach der Medizin, um eine Zeugung zu ermöglichen, ist dann ethisch akzeptabel, wenn er nicht dazu führt, daß die geschlechtliche Vereinigung umgangen wird.") Als unmoralisch bezeichneten sie den Gametentransfer an Dritte, den Empfang von Gameten von Dritten sowie die Übertragung von Embryonen im heterologen System. Andererseits wiesen die Bischöfe aber auch darauf hin, und zwar innerhalb der Stellungnahme noch bevor sie die Position von „Donum vitae" darstellen, daß das *bürgerliche Recht* vom *Sittengesetz* zu unterscheiden sei (so äußerte sich auch der Pariser Erzbischof, Kardinal *Jean-Marie Lustiger*, in einem Interview in Le Monde, 12.1.94). Wenn das bürgerliche Recht bestimmte Praktiken toleriere, bedeute dies nicht, daß es sie damit auch gutheiße.

„Désirer un enfant" kommt teilweise zu anderen ethischen Bewertungen als die Bischöfe in ihrer Stellungnahme zu dem genannten Gesetzesvorhaben, das Dokument macht sich die Argumentation aber nicht leicht. Nicht eine womöglich frontale Gegenposition zu kirchenamtlicher Lehre steht im Mittelpunkt des Interesses, sondern eine *unpolemische, sachbezogene Auseinandersetzung mit der ethischen Materie.*

Der Verantwortliche der Französischen Bischofskonferenz für Fragen der Bioethik, *Olivier de Dinechin*, weist in einem Nachwort zu „Désirer un enfant" auf den grundlegenden Unterschied im argumentativen Zugang zum Thema hin: „Donum vitae" nehme eine ethische Bewertung menschlicher Handlung *in sich* vor, während „Désirer un enfant" „induktiv" vorgehe, die komplexen Lebenssituationen der beteiligten Personen, deren widerstreitende Interessenlagen sowie die sich daraus herleitenden ethischen Konflikte herausarbeite.

Kinderlosigkeit ist keine Krankheit

Im Gegensatz zu den momentan debattierten Gesetzesvorhaben beschränkt sich die Studie auf Fragen der medizinisch assistierten Fortpflanzung im engeren Sinn: Diagnostik und Forschung an Embryonen, die pränatale Diagnostik, die „Tragemütter"-Problematik und die Abtreibung sind nicht Gegenstand der Studie. In vier Schritten wird die Thematik aufbereitet: Zunächst geht es um eine allgemein anthropologische Analyse, wie heute mit dem Kinderwunsch bzw. dem Wunsch nach Elternschaft sowie mit Sterilität umgegangen wird. In den drei anschließenden Kapiteln werden – der Sache nach aufeinander aufbauend – Fragen im Zusammenhang mit der homologen Insemination, Fragen der homologen In-vitro-Fertilisation sowie die Anwendung von Verfahren der Fortpflanzungsmedizin im heterologen System thematisiert.

Bei aller grundsätzlicher Offenheit, die die Studie für neuere Verfahren der Fortpflanzungsbiologie zeigt, verhalten sich die Autoren und Autorinnen alles andere als unkritisch gegenüber den Bedürfnissen derjenigen, die heute die Anwendung dieser Methoden im eigenen Fall begehren. So halten sie es etwa für eine „trügerische Hoffnung" zu meinen, man habe, nahegelegt durch entsprechende Erfahrungen im Umgang mit künstlichen Mitteln der Empfängnisregelung, die Fortpflanzung *absolut im Griff*. Sterilität bzw. körperliche Defizienzen im Fortpflanzungsbereich werden nicht als „Krankheit", sondern als „Handicap" bzw. als körperliche „Dysfunktion" aufgefaßt, mit der man auf durchaus unterschiedliche Weise umgehen könne.

Die biologischen Gegebenheiten dürften nicht übersprungen werden: „Ein Kind hat man nicht unbedingt dann, wann man es haben möchte, und manchmal kommt es, wenn man es gerade nicht möchte." Menschliche Fruchtbarkeit dürfe im übrigen nicht auf „Fruchtbarkeit im biologischen Sinn" verkürzt werden, wie auch „Sterilität im biologischen Sinne" nicht unbedingt Unfruchtbarkeit bedeuten müsse. Wie biologische Vater- und Mutterschaft nicht automatisch „gefühlsmäßige, erzieherische und geistige Elternschaft" bedeute, sei gefühlsmäßige und erzieherische Vater- und Mutterschaft auch durchaus unabhängig von biologischer Elternschaft zu realisieren.

Mit anderen Worten: Von einem „Recht auf ein Kind" könne nicht die Rede sein, allenfalls von einem „Recht der Eltern, ihre Fortpflanzungsmöglichkeiten auszuüben und dabei sowohl medizinisch wie wirtschaftlich von der Gesellschaft unterstützt zu werden".

Die Insemination, also die Einführung

des männlichen Spermas in die Fortpflanzungsorgane der Frau, gilt nicht nur als technisch einfach, sondern auch, im homologen System vorgenommen, also innerhalb einer stabilen Partnerschaft, als ethisch unproblematisch. Die kirchlichen Vorbehalte betreffen vor allem die dabei unumgängliche *Trennung der Zeugung von der sexuellen Vereinigung*. Die Verbindung beider Elemente wird von der Studie durchaus bekräftigt und als „zutiefst menschlich sinnhaltig" bejaht, die Trennung unter bestimmten Bedingungen auch nicht in jedem Fall als unproblematisch betrachtet.

Trotzdem hält man die naturgemäße Verbindung beider Elemente nicht für objektiv und ausnahmslos notwendig: Sie müsse nicht unbedingt in einem „punktuellen Akt", sondern könne auch im „Gesamt des sexuellen Lebens der Ehepartner" zum Ausdruck kommen, so wie auch zeugungsfähige Paare in vielen Fällen nicht wüßten, welche geschlechtliche Vereinigung im einzelnen zur Zeugung geführt habe.
Die Insemination *nach dem Tode des männlichen Ehepartners* wird von der Sterilitätsbehandlung deutlich unterschieden: So verständlich der subjektive Wunsch nach einem Kind in einer solchen Situation auch sei, es bestehe die Gefahr, daß das Kind nicht *um seiner selbst willen*, sondern als *Ersatz für den Ehemann* gewollt werde. Abgelehnt wird sie auch deswegen, weil sie die Frau an einer angemessenen Trauerarbeit zur Bewältigung des Todes des Ehemannes hindere.

Die In-vitro-Fertilisation, also die Befruchtung außerhalb der Frau mit der anschließenden Embryonen-Übertragung – ähnlich wie auch der statistisch seltenere Gametentransfer (GIFT) –, stellt vor eigene ethische Probleme, vor allem was den Umgang mit den dabei anfallenden *überzähligen Embryonen* angeht. Die Übertragung von je einem Embryo wird als „ethisch legitim", ja als „Ideallösung" bezeichnet, zugleich aber auch darauf hingewiesen, daß damit – im Unterschied zur Übertragung von mehreren Embryonen – die Erfolgschancen erheblich sinken und zusätzliche Risiken entstehen. Das Verschwinden von abgestoßenen transplantierten Embryonen wird als indirekte, nicht gewollte Folge eingestuft. Die gewollte Reduktion der Zahl der Embryonen zur Vermeidung von Risiken für die Frauen im Zusammenhang mit Mehrlingsgeburten wird von der Mehrheit der Autoren im Sinne des „geringeren Übels" als legitim erachtet.

Zu den in Frankreich am meisten diskutierten Fragen gehört die der *Kryokonservierung von Embryonen*. 68 000 Embryonen sowie 1800 sogenannte „verlassene Embryonen", Embryonen, für die keine Option mehr zur Transferierung besteht, sollen gegenwärtig in Frankreich gelagert sein. Kardinal Lustiger sprach in dem Zusammenhang von einer „Phantombevölkerung" (a.a.O.). Die Studie bezeichnet die Kryokonservierung als in dem Maße akzeptabel, wie dieses Verfahren es ermöglicht, die Zahl der transferierten Embryonen zu senken und das Risiko der Embryonenreduktion zu mindern. Vor allem aber wird die Frage aufgeworfen, was mit den konservierten Embryonen eigentlich geschehen solle. Experimente an Embryonen werden als moralisch inakzeptabel abgelehnt.

Dialogischer Aufweis ethischer Komplexität

Im Unterschied zu den künstlichen Methoden der Reproduktionsbiologie im homologen System kumulieren – so die Studie – im Fall des heterologen Systems die Risikofaktoren noch einmal ganz erheblich, selbst wenn auch hier wiederum ein deutlicher Unterschied gemacht wird zwischen der Insemination einerseits und der In-vitro-Fertilisation andererseits.
Im Mittelpunkt der auch in diesem Fall weniger prinzipiellen als vielmehr pragmatisch abwägenden Erörterung steht das, was eine „zweite Trennung" genannt wird. Zur (ersten) Trennung von Fortpflanzung und Sexualakt komme im Fall der heterologen medizinisch assistierten Fortpflanzung die Trennung von biologischer bzw. – bei Leihmüttern – schwangerschaftsbedingter Elternschaft und der beziehungsmäßig-erzieherischen Elternschaft, hinzu. Die Studie zeigt in dem Zusammenhang eine Vielzahl von ethischen Problemen für alle Beteiligten auf, für das Empfänger- wie das Spenderpaar, für das Kind, aber auch für die Gesellschaft.

Im Ergebnis kommt man zu der Auffassung, daß gerade die heterologe Form der medizinisch assistierten Fortpflanzung ethische Fragen von erheblichem Gewicht aufwerfe. So ließen sich die legitimen Bedürfnisse des Kindes nach Offenlegung seiner Identität mit der Garantie der *Anonymität des Spenders* letztlich nicht vereinbaren. Angesichts dieser unauflösbaren Kollision ethisch bedeutsamer Kriterien fragt die Studie, ob es nicht vorzuziehen sei, sich gar nicht erst in eine solche ethisch unentwirrbare, ausweglose Situation zu begeben.
Sowenig die Studie die medizinisch assistierte Fortpflanzung im heterologen System prinzipiell ablehnt, das Ausmaß der aufgezeigten ethischen Bedenken ist erdrückend. Es sagt etwas über die Arbeitsweise insgesamt aus, wenn selbst in diesem aus verschiedenen Gründen als ethisch problematisch eingestuften Anwendungsbereich moderner Methoden der Reproduktionsbiologie nicht die prinzipielle, normative Bewertung im Vordergrund steht, sondern man dem dialogischen Aufweis ethischer Komplexität den Vorzug gibt.

Gerade wegen dieser dialogisch-pragmatischen Art, ethisch relevante Fragen vor dem Hintergrund des christlichen Glaubens, und dies obendrein ökumenisch, öffentlich aufzuwerfen, kommt „Désirer un enfant" exemplarische Bedeutung zu. Daß dies trotz abweichender Ergebnisse offenbar in gewissem Einverständnis mit den kirchenamtlich Verantwortlichen möglich war, zeigt nur erneut, daß man trotz innerkirchlich kontroverser Sachlage nicht zur Untätigkeit verurteilt ist.

K.N.

Ist der Deich gebrochen?

Die neue Euthanasiegesetzgebung in den Niederlanden

Ende vergangenen Jahres stimmte auch die Erste Kammer des niederländischen Parlaments der neuen Euthanasiegesetzgebung zu, um die neun Jahre lang gerungen wurde. Aktive Hilfe zur Lebensbeendigung bleibt prinzipiell strafbar. Die Ärzte müssen über alle Euthanasiefälle genau Rechenschaft ablegen, wobei dann die Staatsanwaltschaft über die Einleitung eines Verfahrens zu entscheiden hat. Die niederländischen Bischöfe haben während der langen Diskussionsphase wie auch nach der Verabschiedung des neuen Gesetzes erhebliche Zweifel daran geäußert, ob die Regelung effektiv ist und dem Schutz des Lebens dient.

Die neue niederländische Euthanasiegesetzgebung wirbelt viel Staub auf. In den Niederlanden selber wie auch im Ausland gibt es heftige Reaktionen auf die entsprechende gesetzliche Regelung. Selten wurde ein gesetzgeberischer Vorgang aus den Niederlanden international so intensiv kommentiert. Für den Vorsitzenden der Niederländischen Bischofskonferenz, Kardinal *Adrian Simonis*, ist dieses Interesse verständlich. Er meinte unlängst: „Jenseits unserer Grenzen hat man den Eindruck, der kleine Junge habe seinen Finger vom Loch im Deich zurückgezogen. Die gesittete Welt fürchtet einen Dammbruch; ein Abrücken von der Überzeugung, daß Töten nicht erlaubt ist, eine Flut, von der man befürchtet, daß sie ganz Europa überspülen wird."

Große internationale Zeitungen und Fernsehstationen meldeten, durch die neue Gesetzgebung werde Euthanasie in den Niederlanden als erstem Land legalisiert. Italienische Medien kamen sogar zu dem Schluß, die neue Euthanasieregelung übertreffe Praktiken der Nationalsozialisten: „Hitler ging im Geheimen vor, in den Niederlanden wird es bald in aller Öffentlichkeit geschehen. Die Nationalsozialisten brachten Zehntausende körperlich und geistig Behinderter aufgrund einer Rassenideologie um. In den Niederlanden hat man zu diesem Zweck ein Gesetz geschaffen."

Entscheidung für eine „Kultur des Todes"?

Heftige Reaktionen kamen auch aus dem Vatikan. Der „Osservatore Romano" schrieb, man habe sich in den Niederlanden für eine „Kultur des Todes" entschieden. Kardinal *Fiorenzo Angelini*, Präsident des Päpstlichen Rates für die Pastoral der im Gesundheitswesen Tätigen, bezeichnete die neue Regelung als „feige Kapitulation der medizinischen Wissenschaft und ernste Beleidigung der Menschenwürde". In einem Interview von Radio Vatikan mit dem Sekretär des Päpstlichen Rates für die Familie, dem Bioethiker *Elio Sgreccia*, fiel ebenfalls der Vergleich mit der Praxis der deutschen Nationalsozialisten. Daraufhin drohten diplomatische Verstimmungen. Der Päpstliche Nuntius in den Niederlanden, Erzbischof *Henri Lemaitre*, wurde zum niederländischen Außenminister, dem Christdemokraten *Pieter Kooijmans*, bestellt. Erzbischof Lemaitre beeilte sich festzustellen, Bischof Sgreccia habe nicht im Namen des Vatikans gesprochen, sondern nur als Privatperson. Außerdem habe man ihm den Vergleich mit Hitler-Deutschland in den Mund gelegt.

Auch als im Dezember 1993 der niederländische Senat (die Erste Kammer der Generalstaaten, des niederländischen Parlaments) nach einer neun Jahre währenden Diskussion schließlich der neuen Gesetzgebung zustimmte, wurde die Entscheidung international kommentiert. Wieder gab es aus Rom Kritik an der niederländischen „Lösung" des Euthanasieproblems; vor allem der christdemokratische Justizminister *Ernst Hirsch Ballin* kam unter schweren Beschuß. Im „Osservatore Romano" war von einem „grauenhaften Fehltritt" die Rede; die Abgeordneten, die dem Gesetz ihre Zustimmung gegeben hatten, wurden der „Menschenrechtsverletzung" geziehen.
Minister Hirsch Ballin bat den „Osservatore Romano" erfolglos um den Abdruck einer Erwiderung auf diese massiven Vorwürfe. Er durfte sich nur drei Minuten lang im deutschsprachigen Programm von Radio Vatikan äußern. Dabei versuchte der Minister deutlich zu machen, daß sich die Niederlande nicht für die Legalisierung der Euthanasie entschieden hätten. Die niederländische Regierung ziele vielmehr darauf ab, durch klare Richtlinien für den Umgang mit dem Euthanasieproblem das menschliche Leben zu schützen.

Zwei Gesetzentwürfe und eine Kommission

Seit 1984 wird im niederländischen Parlament über die Erlaubtheit bzw. Unerlaubtheit von Euthanasie diskutiert. Seit Beginn dieser Diskussion standen die *Christdemokraten* (CDA) in mehreren aufeinander folgenden Koalitionsregierungen vor der Aufgabe, sich einer immer wieder abzeichnenden parlamentarischen Mehrheit zugunsten des Verzichts auf die Strafbarkeit der Tötung auf Verlangen zu widersetzen.
1984 brachte die linksliberale Partei „Democraten 66" einen Gesetzentwurf ein, demzufolge die Tötung durch einen Arzt

dann erlaubt sein sollte, wenn sie auf ausdrücklichen Wunsch eines Patienten im Endstadium oder eines Menschen erfolgt, der sein körperliches und/oder psychisches Leiden als unerträglich empfindet. Damit sollte Artikel 293 des niederländischen Strafgesetzbuches fallen, der lautet: „Wer einen anderen auf dessen ernstzunehmende Bitte hin des Lebens beraubt, wird mit einer Gefängnisstrafe bis zu zwölf Jahren oder einer Geldbuße der fünften Kategorie bestraft." Der liberale Vorstoß schien aussichtsreich; die Regierung stellte daraufhin einen *alternativen Gesetzentwurf* in Aussicht. Der damalige Koalitionspartner der Christdemokraten, die rechtsliberale Partei VVD, erklärte sich dazu bereit, ihre Zustimmung zur Initiative von D 66 in Erwartung des Regierungsentwurfs bis auf weiteres zurückzuziehen.

Das Kabinett legte seinen Gesetzentwurf erst 1987 vor. Danach sollte Euthanasie strafbar bleiben, das *Strafmaß* aber von bis zu zwölf auf bis zu viereinhalb Jahre veringert werden. Außerdem wurde vorgeschlagen, in das „Gesetz über die Ausübung der Heilkunst" Bedingungen für „sorgfältiges ärztliches Handeln" aufzunehmen, die es dem Arzt ermöglichen könnten, sich bei Fällen von Euthanasie auf eine Zwangssituation zu berufen. Obwohl in der Erläuterung („memorie van toelichting") zum Gesetzentwurf ausdrücklich festgehalten wurde, ein Arzt könne bei Einhaltung dieser „Sorgfaltskriterien" nicht automatisch damit rechnen, nicht strafrechtlich belangt zu werden, hätte eine solche Regelung doch die Gefahr genereller Strafausschlußgründe mit sich gebracht. Der Gesetzentwurf wurde nicht zur Abstimmung gestellt; die Regierung stürzte vor Ablauf der Legislaturperiode.

In der neuen Koalition mußten die Christdemokraten sich mit den Sozialisten (PvdA) um einen Kompromiß bemühen. Der Gesetzentwurf des Vorgängerkabinetts wurde nicht übernommen. 1990 ernannte der katholische Justizminister Hirsch Ballin eine *Kommission*, die die medizinische Praxis der Euthanasie in den Niederlanden untersuchen sollte. Mit der Errichtung dieser Kommission kam der Minister mehr oder weniger einem Wunsch der niederländischen Bischöfe entgegen.

Die Bischöfe plädierten dafür, sich mit neuen Gesetzentwürfen Zeit zu lassen und zunächst einmal genauere Untersuchungen, besonders im Vergleich zwischen verschiedenen Ländern, durchzuführen. Sie argumentierten damit, daß die Diskussion über eine Legalisierung der Euthanasie weder juristisch noch ethisch schon genügend ausgereift sei. Außerdem gab die Bischofskonferenz der neuen Regierung zu bedenken, die Niederlande würden sich in Europa bei einer rechtlichen Ermöglichung der Euthanasie unter bestimmten Voraussetzungen isolieren.

Die Remmelink-Kommission, benannt nach ihrem Vorsitzenden, der als Oberstaatsanwalt beim niederländischen Obersten Gerichtshof („Hoge Raad") tätig war, kam eineinhalb Jahre später zu dem Ergebnis, daß man nur bei 1,8 Prozent von insgesamt 130 000 Sterbefällen im Jahr von Euthanasie sprechen könne. Euthanasie definierte die Kommission als „absichtliches lebensbeendendes Handeln durch einen anderen als den Betroffenen auf Bitten des letzteren". Die Kommission sah keinen Grund zur Sorge; ihr Bericht kam zum Schluß, mit der Praxis der Euthanasie in den Niederlanden bestünden keine Probleme. Allerdings gab es etliche Vorbehalte gegenüber den Zahlenangaben im Bericht. So behaupteten die katholischen Ethiker *H. ten Have* und *J. van Welie*, es gehe um weit mehr als 2 300 Fälle im Jahr. Ihren Angaben zufolge könne man bei 8 250 Sterbefällen im Jahr von Euthanasie im Sinn von direkter Tötung sprechen. Außerdem gebe es weitere 10 550 Fälle, in denen ärztliches Handeln die Beschleunigung des Todes mit angezielt habe.

Das Kabinett machte sich die Empfehlung der Kommission Remmelink zu eigen, baldmöglichst eine Regelung für lebensbeendendes Handeln ohne ausdrücklichen Wunsch des Patienten zu schaffen. Dabei hatte man vor allem Patienten im Blick, die ihren Willen nicht selber artikulieren können, also Neugeborene mit schweren Fehlbildungen, Patienten im Koma und psychiatrische Patienten. Seit dem Bericht der Kommission sprach man denn auch nicht mehr von Euthanasie, sondern von lebensbeendendem Handeln. Vor allem das Einbeziehen der Kategorie „ohne ausdrücklichen Wunsch" in ein- und dieselbe Euthanasieregelung stieß in den Niederlanden wie im Ausland auf wenig Verständnis. Die Regierung wollte aber alle medizinischen Entscheidungen im Zusammenhang mit dem Lebensende als ein einheitliches Problem behandeln.

Der Christdemokrat Hirsch Ballin und der sozialistische Staatssekretär für die Volksgesundheit, *H. Simons*, brachten Ende 1991 im Parlament einen Gesetzentwurf zur Regelung aller Formen des lebensbeendenden Handelns ein: Tötung auf Verlangen, Hilfe zur Selbsttötung und Tötung ohne ausdrücklichen Wunsch des Betroffenen. Das Gesetz wurde dann schließlich 1993 mit kleinen Änderungen vom niederländischen Parlament angenommen.

Der rechtliche Rahmen bleibt unverändert

Auf den ersten Blick wurde die Euthanasiegesetzgebung in den Niederlanden dadurch kaum verändert: Strafbarkeit und Strafmaß bleiben wie bisher; Artikel 293 des Strafgesetzbuches wurde nicht gestrichen. Neu ist allerdings ein kleiner Zusatz zum „Gesetz über den Umgang mit Leichen" („Wet op de Lijkbezorging") und eine damit verbundene Ausführungsbestimmung („Algemene Maatregel van Bestuur"). Das Gesetz über den Umgang mit Leichen schreibt Ärzten vor, im Fall eines unnatürlichen Todes gegenüber dem Leichenbeschauer der Gemeinde Rechenschaft abzulegen. Euthanasie wurde bisher in der Regel wegen der möglichen strafrechtlichen Folgen aber nicht gemeldet.

Um einen Überblick über die Euthanasiepraxis zu erhalten, wurde, auch zur Ermöglichung der Remmelink-Untersuchung, 1990 mit den Ärzten vereinbart, probeweise in Zukunft alle Fälle von lebensbeendendem Handeln nach einer festen Prozedur dem Leichenschauer zu melden. Der Arzt

muß ausführliche Angaben darüber machen, wie er zum Entschluß gekommen ist, der Bitte um Lebensbeendigung zu entsprechen. Als Gegenleistung wurde dem Arzt während der Erprobungszeit „zugesichert", nicht strafrechtlich belangt zu werden.

Die Ergänzung des Gesetzes über den Umgang mit Leichen sieht jetzt vor, daß aus der Meldeprozedur eine *gesetzliche Verpflichtung* wird. Der Arzt muß außerdem in allen Fällen von lebensbeendendem Handeln ein vorgeschriebenes Formular ausfüllen. Über die genauere Ausgestaltung dieses Formulars finden derzeit noch Gespräche zwischen Minister und Parlament statt; es wird dann durch die schon erwähnten Ausführungsbestimmungen festgelegt. Die Fragen des Formulars werden sich auf die Krankengeschichte, die (erfolgte bzw. nicht erfolgte) Bitte des Patienten und deren Art, die Konsultation unabhängiger Kollegen und die Beurteilung der Situation des Patienten durch den Arzt erstrecken. Insgesamt wird der schriftliche Bericht aus Antworten auf etwa 35 ausführliche Fragen bestehen.

Der Leichenbeschauer muß diesem Formular seine eigene Beurteilung hinzufügen und den Bericht beim zuständigen Staatsanwalt hinterlegen. Der *Staatsanwalt* entscheidet dann darüber, ob der Arzt strafrechtlich belangt wird oder nicht, wobei er sich zu diesem Zweck zunächst mit den *Oberstaatsanwälten* ins Benehmen setzt. In einer Zusammenkunft aller Oberstaatsanwälte werden alle Fälle auf ihre strafrechtliche Relevanz hin geprüft. Bei ihrem Urteil über die Rechtmäßigkeit des lebensbeendenden Handelns ist für Oberstaatsanwälte und direkt zuständigen Staatsanwalt die Frage entscheidend, ob sich der Arzt auf eine Notsituation berufen kann. Ein solches Vorgehen ist im niederländischen Recht allgemein üblich, so daß der Gesetzgeber auch in diesem Fall darauf zurückgreifen kann.

Der *Oberste Gerichtshof* kam in verschiedenen Urteilen aus den achtziger Jahren zu dem Schluß, daß sich ein Arzt bei lebensbeendendem Handeln auf Verlangen in einer Notsituation befinden kann, weil er zwischen einander widerstreitenden Pflichten wählen muß: Einerseits der Verpflichtung, Leben zu erhalten, andererseits der Verpflichtung, unerträgliches Leiden zu beseitigen, was in manchen Fällen nur durch Lebensbeendigung möglich ist. Wenn keine Notsituation vorliegt, wird der Arzt im Prinzip strafrechtlich verfolgt, so stellte jedenfalls Minister Hirsch Ballin gegenüber dem Parlament nochmal deutlich fest. Bei lebensbeendendem Handeln ohne ausdrücklichen Wunsch wird in jedem Fall ein Verfahren eröffnet; das gilt ohnehin, wenn keine lebensbedrohende Situation vorlag. In diesem Fall kommt die Sache vor ein Gericht.

Lesen + lesen lassen

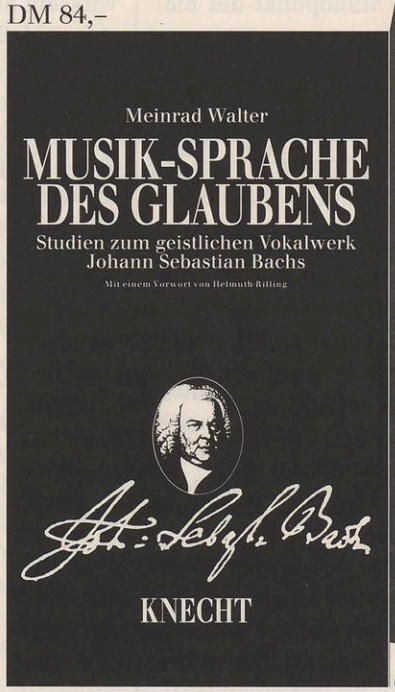
KNECHT

Im geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs verknüpfen sich auf eine zeitlos-faszinierende Weise Glaube und Sprache zu einer Musik-Sprache des Glaubens.

Sehen Sie mal rein in diese Bücher – bei Ihrem Buchhändler

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt am Main

DM 84,–



DM 76,–



(ISBN 3-7820-0673-9)
(ISBN 3-7820-0661-5)

Von Anfang an haben die *niederländischen Bischöfe* in der öffentlichen Debatte über Euthanasie Stellung bezogen. Schon 1984 ließ der Episkopat die „Staatskommission Euthanasie" wissen, alle Fälle des Tötens auf Verlangen und der Hilfe zur Selbsttötung müßten strafbar bleiben. 1985 erschien ein *gemeinsamer Hirtenbrief* der niederländischen Bischöfe mit dem Titel „Leiden und Sterben von Kranken", der besonders deshalb ein gutes Echo fand, weil er die Absage an die Euthanasie in ein pastorales Gesamtkonzept integrierte.

Wie schon erwähnt, wandte sich die Bischofskonferenz 1989 unmittelbar nach dessen Amtsantritt an das neue Kabinett mit einem Plädoyer für den Aufschub der Gesetzesänderung. Als dann die Regierung einen Gesetzentwurf im Parlament einbrachte, reagierten die Bischöfe umgehend. Sie stellten die Frage, ob es ausreiche, die Strafbarkeit von Euthanasie de jure beizubehalten und äußerten die Befürchtung, die Staatsanwälte könnten Euthanasiefälle zu schnell durch unzulässige Annahme einer Notsituation niederschlagen. Außerdem zweifelten sie stark an der Effektivität der Meldeprozedur, weil dabei von den Ärzten verlangt werde, sich selber anzuzeigen. Allerdings wurde nach dem früheren System kein einziger Fall von Euthanasie gemeldet.

Die Bedenken der niederländischen Bischöfe

Während der parlamentarischen Behandlung des Gesetzentwurfs meldeten sich die Bischöfe dreimal zu Wort. Als schließlich Ende letzten Jahres die erforderliche Mehrheit in beiden Kammern erreicht war, äußerte sich die Bischofskonferenz in einer ausführlichen *Erklärung*, die im folgenden im Wortlaut angeführt wird. Sie faßt den Standpunkt des niederländischen Episkopats angemessen zusammen:

„1. Unter Euthanasie verstehen wir eine Behandlung, die zum Tod führt mit dem Ziel, das Sterben eintreten zu lassen. Das bedeutet, daß wir das Abbrechen einer Behandlung, die nicht zur Genesung führt, sondern nur das Sterben hinauszögert oder deren Genesungswirkung in keinem Verhältnis zur Möglichkeit eines wirklichen Erfolgs steht, nicht als Euthanasie betrachten. Ebensowenig fällt für uns unter Euthanasie das Verabreichen von notwendigen schmerzstillenden Mitteln, die nicht den Tod anzielen, sein Eintreten aber faktisch beschleunigen.

2. Die Entwicklung der medizinischen Wissenschaft ermöglicht es, einen Sterbeprozeß zu verlängern, ohne daß es sich dabei um eine Behandlung im Dienst des Sterbenden handelt. Auf diesem Hintergrund sehen wir die Notwendigkeit eindeutiger moralischer Regelungen für medizinische Entscheidungen im Zusammenhang mit dem Lebensende. Unserer Auffassung nach müssen diese Regeln sowohl die Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens wie das menschenwürdige Sterben garantieren.

3. Darum ist zu begrüßen, daß Euthanasie weiterhin strafbar bleibt, ebenso wie Hilfe zur Selbsttötung. Dies trägt zur Aufrechterhaltung der Überzeugung bei, daß jedes Leben als Geschenk Gottes betrachtet werden muß und deshalb nicht frei über menschliches Leben verfügt werden kann.

4. Wir sind allerdings nicht davon überzeugt, daß die Strafbewehrung aktiver Lebensbeendigung effektiv sein wird. Wir appellieren dringend an Regierung und Parlament, sich um eine adäquate und effektive Umsetzung der Strafbewehrung zu bemühen, nicht nur im Fall von Menschen, die ihren Willen nicht artikulieren können. Außerdem richten wir an sie die Bitte, nachdrücklich darauf zu achten, daß in den Ausführungsbestimmungen, in denen die sogenannten Sorgfaltsbedingungen aufgelistet werden, aktive Lebensbeendigung immer strafbar bleibt.

5. Gerichtsurteile aus den letzten Jahren veranlassen uns zu der Befürchtung, daß in einer substantiellen Anzahl von Fällen aktive Lebensbeendigung und Hilfe zur Selbsttötung nicht bestraft werden. Aus unserer Verantwortung als Oberhirten heraus können wir nur nochmal ausdrücklich feststellen, daß solche Handlungen ethisch unzulässig sind, selbst wenn sie nicht bestraft werden. ‚Gesetzlich nicht strafbar' ist ja nicht dasselbe wie ‚moralisch zulässig'.

6. Die jetzt entstandene Situation ist nicht in erster Linie denjenigen zuzuschreiben, die die Last der Gesetzgebung zu tragen hatten. Ein Gesetzgeber, der sich in unserem Land für die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens einsetzen möchte, steht vor einer beinahe unlösbaren Aufgabe. Meinungsumfragen zufolge betrachtet ein erheblicher Teil der niederländischen Bevölkerung aktive Lebensbeendigung als zulässig. Wir stellen fest, daß die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens in der öffentlichen Diskussion zu wenig Gewicht erhalten hat.

7. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, daß es den Christen in unserem Land nicht gelungen ist, in dieser Frage zusammen wirksam Stellung zu nehmen. Wir haben mit Bedauern registriert, daß selbst von christlicher Seite die Meinung vertreten wurde, unter bestimmten Umtänden sei aktive Lebensbeendigung akzeptabel.

8. Besonders bedauern wir, daß auch in unseren katholischen Kreisen die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens nicht in ausreichendem Maße überzeugend vertreten wurde. Die wiederholten Äußerungen der Bischöfe über das Leiden und Sterben des Menschen fanden in unserer Glaubensgemeinschaft nicht immer den entsprechenden Widerhall.

9. Schließlich möchten wir erneut betonen, daß Kranke und Menschen in sogenannten aussichtslosen Situationen bis an ihr von Gott gewolltes Ende immer das Recht auf unablässige Hilfe, auf Liebe und Geduld ihrer Nächsten behalten. Wir rufen die Gläubigen mit Nachdruck dazu auf. Gleichzeitig wenden wir uns an die Verantwortlichen im Gesundheitswesen mit der Bitte, die Forschung zu Schmerzbekämpfungen zu intensivieren. Außerdem begrüßen wir sehr, wenn Initiativen zur guten Begleitung von Kranken und Sterbenden entstehen."

Die niederländischen Bischöfe hegen also große Zweifel im Blick auf die Effektivität der neuen Euthanasieregelung. Der Gesetzgeber mußte in einem Klima tätig werden, in dem sich ständig eine *Mehrheit zugunsten einer Liberalisie-*

rung abzeichnete. Nur aus Koalitionsrücksichten stimmten die Sozialisten dafür, daß Euthanasie auch weiterhin prinzipiell strafbar bleibt. Mehr war unter den gegebenen politischen Verhältnissen nicht zu erreichen. Die Christdemokraten haben sich beim Prinzip durchgesetzt, die anderen bei der praktischen Handhabung, so wird die jetzt parlamentarisch beschlossene Regelung ironisch kommentiert.

Es fällt auf, daß die Bischöfe die „Schuld" für dieses Klima auch bei den niederländischen Christen suchen. Sie bedauern, daß es den Christen nicht gelungen sei, gemeinsam eine klare Stellungnahme in der Öffentlichkeit zu artikulieren. Tatsächlich hieß es schon in dem Bericht „Euthanasie und Pastoral" der Synoden der beiden großen reformierten Kirchen der Niederlande (Hervormde Kerk und Gereformeerde Kerken) von 1986, die Entscheidung, das eigene Leben beendigen zu lassen, sei in bestimmten Fällen verantwortbar. Unlängst wurde dieser Standpunkt im Bericht „Pastoral und ethische Fragen im Zusammenhang mit der Behandlung Neugeborener mit schweren Behinderungen" des Gremiums für pastorale Zusammenarbeit wiederholt, in dem die Hervormde Kerk, die Gereformeerde Kerken und die Lutherische Kirche der Niederlande vertreten sind.

Dieser Bericht schließt selbst aktive Lebensbeendigung bei Menschen ohne eigenen Willen nicht aus. Er versucht aufzuweisen, daß Ärzte und Eltern bei Neugeborenen mit schweren Behinderungen mit „unmöglichen Entscheidungen" konfrontiert sein können: Unmittelbar bei der Geburt muß oft darüber entschieden werden, wie und in welchem Umfang behandelt wird, wobei manchmal erst später deutlich wird, daß diese Entscheidung falsch war und man gar nicht mit der Behandlung hätte beginnen dürfen. In einem solchen Fall erachtet das protestantische Gremium eine aktive Beendigung des Lebens des Neugeborenen als zulässig.

Aber auch unter niederländischen *Katholiken* ist die Auffassung verbreitet, Euthanasie solle in bestimmten Fällen nicht strafbar sein. Am stärksten tritt hier der katholische Rechtsanwalt *E. P. R. Sutorius* in den Vordergrund. Er macht sich einen Namen als Verteidiger von Ärzten, die wegen ihrer Hilfe bei der aktiven Lebensbeendigung in die Mühlen der Justiz geraten sind. Seiner Auffassung nach verteidigt er Überzeugungstäter, „Menschen, die bewußt aus Gründen das Gesetz übertreten, die für sie wichtiger sind als der Gehorsam gegenüber dem Gesetz". Sutorius, der erst als Erwachsener katholisch wurde, hält aktive Lebensbeendigung in bestimmten Fällen für erlaubt, weil ein Arzt in einer Notsituation mit einander widerstreitenden Pflichten konfrontiert werden könne.

Pro-life-Organisationen bezeichnen den niederländischen Kompromiß in Sachen Euthanasie als eine Form von *Scheingesetzgebung*, da die Strafbarkeit nur deklamatorischen Charakter habe. Die Staatsanwälte, die Oberstaatsanwälte und schließlich die Richter müssen in den konkreten Fällen über die Einleitung eines Strafverfahrens bzw. über das Strafmaß entscheiden. Angesichts der breiten Akzeptanz der Lebensbeendigung unter bestimmten Bedingungen in der niederländischen Gesellschaft könnte die Rechtsprechung dazu neigen, diesen gesellschaftlichen Gegebenheiten Rechnung zu tragen. Es bleibt vor allem die Frage offen, für wen man sich letztlich mit der jetzt getroffenen Regelung entschieden hat: für den wehrlosen Patienten, den Menschen in Not oder doch mehr für den Arzt in einer schwierigen Situation.

John Backbier/Joep Mourits

Eine gute Wahl

Hansjörg Vogel wird neuer Bischof von Basel

Die Wahl des neuen Bischofs von Basel fand aus zwei Gründen auch jenseits der Schweizer Grenzen große Beachtung: Wegen des im weltkirchlichen Vergleich fast einmaligen Wahlrechts (ähnlich geht man sonst nur noch im Bistum Sankt Gallen vor) und wegen des Porzellans, das von Rom in der Schweiz seinerzeit durch die Ernennung von Wolfgang Haas zum Bischof von Chur zerschlagen wurde. Mit Hansjörg Vogel hat das größte Schweizer Bistum jetzt einen Bischof, der für Kollegialität und pastorale Sensibilität steht. Die Wahl bzw. Ernennung wurde fast durchweg begrüßt.

Am 14. Januar 1994 hat das Domkapitel des Bistums Basel den Berner Pfarrer und Dekan *Hansjörg Vogel* aus einer von ihm sorgfältig erarbeiteten Liste zum neuen Bischof des größten Schweizer Bistums gewählt, am 29. Januar hat Johannes Paul II. diese Wahl bestätigt. Gleichzeitig wurde der Leiter des Priesterseminars des Bistums Lausanne, Genf und Freiburg, *Pierre Burcher,* zum Weihbischof des größten Westschweizer Bistums ernannt. Der einzige Mißton bei diesen Bischofsbestellungen war, daß die Diözesankonferenz aus der Liste des Domkapitels einen Namen gestrichen hat, und zwar ausgerechnet *Rudolf Schmid,* den angesehenen Regionaldekan für den Kanton Luzern und früheren Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät Luzern (heute Fakultät der Hochschule Luzern).

Im Bistum Basel wird der Bischof aufgrund des Konkordates zwischen dem Heiligen Stuhl und den Kantonen Solothurn, Bern und Zug vom 26. März 1928, dem in der Folge die übrigen der heute 10 Bistumskantone beigetreten sind, vom Domkapitel aus dem Diözesanklerus frei gewählt. Mit der Bulle „Inter praecipua" vom 7. Mai 1828 hat Leo XII. das konkordatsrechtlich gesicherte Bischofswahlrecht auch kirchenrechtlich bestätigt. Im Exhortationsbreve vom 15. September 1828, das vor seinem Erlaß den Ständen (Kantonen) unterbreitet worden war, ermahnte Papst Leo XII. die Domherren, bei der Bischofswahl Kandidaten in Betracht zu ziehen, die sie als die „würdigeren" und „für die Kirche nützlicheren" befunden und von denen sie sich vor dem feierlichen Wahlakt die Gewißheit verschafft haben, daß sie auch „der Regierung nicht minder genehm" sind („gubernio etiam minus gratos non esse").

Ein Verfahren bewährt sich trotz allem

Das Domkapitel hat in der Folge stets eine Sechserliste zusammengestellt und unmittelbar vor dem Wahlakt der Diözesankonferenz, die heute aus je zwei Abgeordneten der Bistumskantone gebildet wird, unterbreitet. Diese hat ihre Meinung in bezug auf die Genehmheit bzw. Nichtgenehmheit der Kandidaten stets so geäußert, daß die Vertretungen der beteiligten Kantone die aus ihrer Sicht nicht genehmen Kandidaten gestrichen haben; wurde ein Kandidat von der einfachen Mehrheit der Kantonsvertretungen gestrichen, galt er als wahlunfähig. Letztmals gestrichen wurden 1906 zwei Kandidaten und in den seitherigen vier Wahlen keine mehr.

Ob von der Konsultationspflicht des Domkapitels auf ein Ausschließungsrecht der Diözesankonferenz geschlossen werden kann bzw. ob das Streichungsrecht ein Gewohnheitsrecht ist, ist in der staatskirchenrechtlichen Literatur umstritten. Weil in bezug auf die Mitwirkung der Diözesanstände jedoch keine Einzelheiten festgelegt sind, kann es schon wegen Rechtsfragen zu Konflikten kommen. Heute muß es zu Konflikten kommen, wenn die staatliche Erklärung einer Nichtgenehmheit nicht einsichtig begründet werden kann. Daß die Bestätigung der Wahl durch Johannes Paul II. – und das heißt auch die Vorbereitung dieses Geschäftes durch die Kurie – so rasch erfolgte, hat gewiß auch mit den schmerzlichen Churer Erfahrungen zu tun, vor allem aber mit der Qualität des jetzigen Apostolischen Nuntius in der Schweiz, Erzbischof *Karl-Josef Rauber,* der als Delegierter des Papstes in den Churer Wirren schweizerische Eigenarten kennen-, wenn nicht sogar schätzen gelernt hat.
Daß die jüngste Bischofswahl trotz allem zu einer allgemeinen Zufriedenheit ausgefallen ist, ist nicht zuletzt mit der breiten Verteilung der Kompetenzen zu verdanken. Die Mitwirkung von Domkapitel, Diözesankonferenz und Heiligem Stuhl mit unterschiedlichen Kompetenzen hat zur Folge, daß unterschiedliche Instanzen wählen, prüfen und bestätigen und ein Fehler nur einer Instanz ein gutes Ergebnis noch nicht gefährdet.
Ausschlaggebend für das gute Ergebnis der jüngsten Bischofswahl dürfte die umsichtige und sorgfältige Wahlvorbereitung durch das Domkapitel und seine vorbildliche Transparenz geworden sein. Kurz nach der päpstlichen Annahme des Rücktritts von Bischof *Otto Wüst,* der am 28. Oktober 1993 in Kraft getreten ist, hat das Domkapitel alle Katholiken und Katholikinnen des Bistums aufgerufen, sich zur bevorstehenden Wahl des neuen Bischofs zu äußern; dabei nannte es selber schon eine Reihe von Anforderungen, die ein Bischof von Basel heute erfüllen müsse: „Der Bischof von Basel muß erfahren sein in den wesentlichen Bereichen kirchlichen Lebens: Aufbau kirchlicher Gemeinschaft in einem pluralistischen Umfeld – Dienst am Mitmenschen – Verkündigung – Gottesdienst. Da der Bischof von Basel die Diözese nicht allein leiten kann, muß er fähig sein, im Team am Ordinariat, aber auch mit seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im ganzen Bistum zusammenzuarbeiten. Der Bischof muß offen sein für die Ökumene. Dem Bischof muß es ein Anliegen sein, seine Verbundenheit und Zusammenarbeit mit den Nachbar-Diözesen und mit unserer Weltkirche zu pflegen... Unsere Kirche – und in ihr der neue Bischof von Basel – soll in einer Zeit des Umbruchs Zeichen des Glaubens und der Hoffnung setzen."

Ein seiner Aufgabe gewachsenes Domkapitel

Diese Umfrage, an der sich 8581 Personen mit 1463 Eingaben beteiligt hatten, wurde sorgfältig ausgewertet, über Schwerpunkte der Umfrage-Ergebnisse soll die Öffentlichkeit noch informiert und dann sollen die Briefe, weil das Domkapitel volle Diskretion gewährleisten will, vernichtet werden. In einer ersten Übersicht stellte der Pressesprecher des Domkapitels, der vor kurzem zum Professor für Kirchengeschichte an die Theologische Fakultät der Hochschule Luzern gewählte *Markus Ries,* als auffallend häufig genannte Erwartungen und Wünsche heraus: „Pastorale Erfahrung, Führungsqualitäten, Fähigkeit zur Integration auseinanderstrebender Richtungen, glaubwürdiger Vertreter der Ortskirche in Loyalität gegenüber Papst und Weltkirche, fundierte theologische Kenntnisse verbunden mit festem Glauben und echter Spiritualität, Eignung zur Begleitung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern, ökumenische Dialogbereitschaft, Basisnähe und Offenheit für die Jugend, Teamfähigkeit sowie Bereitschaft zur effizienten Zusammenarbeit mit den anderen Bischöfen.

Bemerkenswert sei, daß Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen im kirchlichen Dienst Belastbarkeit, Spiritualität, Integrationsfähigkeit und Bereitschaft zur Teamarbeit in den Vordergrund stellen, während Laien den Hauptakzent häufiger auf pastorale Erfahrung und Basisnähe legen. Nachdenklich stimmen muß der Sachverhalt, daß ungefähr ein Sechstel der Eingaben – und zwar durchwegs von Laien – sich von der

Mehrheit der Eingaben so deutlich unterscheidet, daß er als eigene Gruppe betrachtet werden muß; diese fordert einen Bischof, „dem die kirchliche Disziplin das erste Anliegen ist und der entsprechende Verordnungen erläßt und sie durchsetzt".

An sieben ganztägigen Sitzungen hat das Domkapitel geforderte Eigenschaften und mögliche Kandidaten miteinander verglichen; in den Eingaben der Umfrage wurden gegen 100 Namen genannt. So konnte auf den Wahltag hin eine Liste mit sechs wählbaren Kandidaten erstellt werden. Das Domkapitel bezeichnete später alle sechs Kandidaten „auch aufgrund der Erwartungen der Seelsorger und Seelsorgerinnen sowie der Gläubigen für fähig, den Dienst eines Diözesanbischofs in unserer Zeit auszuüben" (Erklärung vom 3. Februar 1994).

Am Wahltag teilte das Domkapitel bloß den *Vollzug der Wahl* mit, aufgrund seiner Statuten darf es den Namen des Gewählten erst nach der päpstlichen Bestätigung bekanntgeben. Erstaunen löste die Mitteilung der Diözesankonferenz aus, sie habe einen Namen gestrichen, das heißt einen Kandidaten als minder genehm und somit als nicht wählbar erklärt. Zugleich beschwichtigte sie: „Es wurde innerhalb der Diözesankonferenz anerkannt, daß das Domkapitel intensive und seriöse Wahlvorbereitungen getätigt hat und im ernsthaften Bemühen eine gute Liste präsentierte. Der etwas überraschende Entscheid ist offensichtlich in einer unterschiedlichen Gewichtung der einzelnen Kandidaten durch die Stände begründet. Er ist auf demokratischem Weg zustande gekommen und darf keinesfalls als Mißtrauensbeweis oder als Bruch der traditionell guten Beziehungen zwischen dem Domkapitel und der Diözesankonferenz betrachtet werden. Die gute Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat wird in der Diözese Basel ohne Zweifel fortdauern."

Wenige Tage später erklärte der Dompropst vor der Dekanenkonferenz, das Domkapitel sei perplex gewesen und von den ausweichenden Antworten der Ständevertreter auf die Frage nach den Gründen auch enttäuscht; es werde eine geraume Zeit nach der Bekanntgabe des Namens des neuen Bischofs auch die Sechserliste mit dem gestrichenen Namen bekanntmachen.

In kirchlichen Kreisen begann in der Folge ein Hin-und-her-Raten, wer denn wohl gestrichen worden sei. Der vermutlich am häufigsten genannte Name war jener des Berner Stadtdekans Pfarrer Hansjörg Vogel, der sich für die Kirchenasyl-Aktion der Berner Kirchgemeinden zugunsten der Kosovo-Albaner eingesetzt hatte. Um so größer war in diesen Kreisen dann das Erstaunen, als das Domkapitel am 3. Februar Hansjörg Vogel als den von ihm gewählten und von Papst Johannes Paul II. bestätigten neuen Bischof bekanntgeben konnte. Noch vor der Medienkonferenz jedoch konnte –



Profunde Informationen sind die Basis für Sicherheit im Denken und Entscheiden.

Verläßliche Analysen, Hintergrundberichte und kontroverse Diskussionen führen zur ausgewogenen Meinung.

Der Rheinische Merkur setzt Zeichen zur Orientierung: vernünftig, mutig, souverän.

Die Wochenzeitung für Deutschland.

Verlag Rheinischer Merkur GmbH
Postfach 20 11 64, 53141 Bonn

Ich möchte den Rheinischen Merkur kennenlernen und bitte um Übersendung einiger Probeexemplare. Kostenlos und unverbindlich.

Ich bin damit einverstanden, nach Ablauf der Probelieferung telefonisch nach meiner Meinung zum RM befragt zu werden.

Name, Vorname

Straße, Hausnummer

PLZ, Ort

Telefon

Datum, Unterschrift

Telefon-Anforderung zum Null-Tarif: 0130/4800 PV

dank einer Indiskretion von seiten der Diözesankonferenz – der Schweizer Rundfunk die Namen der anderen vom Domkapitel aufgestellten sowie den Namen des als nicht wählbar erklärten Kandidaten bekanntgeben.
Darauf reagierten das Domkapitel und die Diözesankonferenz noch während der Medienkonferenz mit Erklärungen, in denen die Kandidatennamen alphabetisch aufgelistet sind. Das Domkapitel betonte einerseits noch einmal, daß es die Sechserliste aus einer Reihe von Diözesanpriestern, die es für geeignet erachtete, erstellt hat; anderseits bedauerte es, „daß die Diözesankonferenz keine für die Domherren einsehbaren und überzeugenden Gründe dargelegt hat, die" zur Streichung des Namens von Rudolf Schmid geführt haben.
Die Diözesankonferenz ihrerseits erklärte die Streichung als „etwas überraschend". Aus der Diskussion in der Konferenz hätten sich keine zwingenden Schlüsse ziehen lassen. „Weder ergab sich ein besonderer Vorsprung eines Kandidaten noch bestand Anlaß zur Annahme, die Wahlchancen eines einzelnen seien geschwunden. Welche Gründe zum erwähnten Resultat führten, ist kaum auszumachen. Offensichtlich wurden die ins Gewicht fallenden Elemente unterschiedlich gewertet." Die vorgenommene Streichung sei „das Ergebnis eines demokratischen Prozesses, die (sic!) sich bekanntlich nicht immer ganz durchschauen lassen".

Die Bistumskantone im Beweisnotstand

Von staatskirchenrechtlichen Überlegungen her wird man eine solche Begründung als Beweisnotstand apostrophieren dürfen. So hat der langjährige Luzerner Vertreter in der Diözesankonferenz, der Jurist *Walter Gut,* schon vor Jahren vor diesem Gremium unwidersprochen erklärt, die Diözesankonferenz sollte von der Streichungsmöglichkeit „nur dann Gebrauch machen, wenn nach gewissenhafter Prüfung eine ernsthafte Gefahr anzunehmen wäre, daß ein Kandidat als Bischof durch sein Wirken dem Staat zum erheblichen Nachteil gereichen könnte. Das angemessene Kriterium für unser staatliches Handeln ist politischer, nicht kirchenpolitischer Natur."
Zwischen den Kandidaten der Bischofswahl 1994 sind indes nicht einmal ernsthafte kirchenpolitische Unterschiede auszumachen: sie unterscheiden sich, abgesehen vom Altersunterschied zwischen dem als nicht wählbar Erklärten und dem Gewählten, vor allem durch die Art und den Umfang ihrer unmittelbaren seelsorgerlichen Erfahrungen. Von den sechs Kandidaten waren zwei vor allem in der Gemeindeseelsorge tätig: *Bernhard Schibli* (Pfarrer und Dekan, Jahrgang 1946) und *Jakob Zemp* (Pfarrer, 1945); die anderen waren oder sind mit der Ausbildung von Theologen und Theologinnen befaßt: *Kurt Koch* (Professor, 1950), *Rudolf Schmid* (langjähriger Professor, dann Regens und jetzt Regionaldekan, 1931), *Guido Schüepp* (mehrere Jahre Professor für Pastoraltheologie und jetzt wieder Pfarrer, 1934), *Hansjörg Vogel* (mehrere Jahre Subregens, dann Pfarrer und Dekan und seit kurzem gewählter Professor).
Mit bitterem Humor hat Dompropst *Anton Cadotsch* auf der Medienkonferenz erklärt, die Diözesankonferenz habe den ältesten Kandidaten gestrichen und das Domkapitel habe den jüngsten gewählt. Ob diese Streichung „ein dummer Zufall" ist oder Ergebnis einer Ranküne, die Diözesankonferenz gibt sich alle Mühe, die erfolgte Streichung herunterzuspielen. Sie sei keine Mißtrauenskundgebung, weder dem Kandidaten noch der Kirche gegenüber: Sie dürfe auch nicht als unzulässiger Eingriff in kirchliche Belange abgetan werden; wohl sei die Mitwirkung des Staates in der Tradition des letzten Jahrhunderts verankert, heute indes sei sie weder als Instrument der Bevormundung zu verstehen noch werde sie als solches gebraucht. Im übrigen stehe im Konkordat nicht die Mitwirkung des Staates im Vordergrund, sondern das Bischofswahlrecht des Domkapitels, „und für diesen Modellfall lohnt es sich einzustehen" (Erklärung vom 3. Februar 1994).

„Der Glaube kommt vom Hören"

Vor der Presse führte der zum Bischof von Basel gewählte Hansjörg Vogel aus, daß auch er der Einladung des Domkapitels gefolgt sei und über die erforderlichen Eigenschaften eines Bischofs nachgedacht habe. Da sei ihm aber auch klar geworden: „Die Aufmerksamkeit darf nicht nur auf den neuen Bischof konzentriert werden, sondern das ganze Bistum ist eingeladen, nach dem eigenen Standpunkt zu fragen": „Wohin sind wir unterwegs? Welche Herausforderungen warten auf uns?... Ich finde es wichtig, das, was vom Bischof erwartet wird, auch auf die ganze Bistumsleitung, auf die in der Seelsorge Verantwortlichen und letztlich auf alle Gemeindeglieder zu übertragen." Heute gelte es, zusammenzustehen und sich gemeinsam auf den Glauben zu besinnen. „Der Glaube (aber) kommt vom Hören" (vgl. Röm 10,9). „Kirche kann nur leben und Menschen ansprechen, wenn sie hörende Kirche ist... Es ist auch heute faszinierend, als Kirche unterwegs zu sein, wenn wir auf Gott hören, wie er uns anspricht."
Weil das Wort vom Glauben, der aus dem Hören kommt – fides ex auditu –, ihm eine so zuversichtliche Perspektive eröffnete, machte Hansjörg Vogel es zu seinem bischöflichen Leitwort. Das damit gemeinte Hören hat für ihn verschiedene Dimensionen: „Zunächst geht es darum, in der biblischen Botschaft auf Gott zu hören. Die Bibel gibt uns Zeugnis, wie Gott sein Volk anspricht und mit ihm durch die Geschichte geht. Als Christen und Christinnen sind wir gerufen, uns von Gott ansprechen zu lassen und uns seinem Anspruch zu stellen und im Glauben darauf Antwort zu geben. Wir sind im Glauben auch herausgefordert, auf die Menschen unserer Zeit und ihre Nöte zu hören und daraus Schlüsse zu ziehen für unser kirchliches Handeln. Im Evangelium identifiziert sich Jesus mit den Kleinen und Schwachen (vgl. Mt 25,40). Diese Menschen, die in unserer Gesellschaft keine Lobby haben, verdienen die besondere Aufmerksamkeit der Kirche. Das Hören kann auch im innerkirchlichen Umgang miteinander helfen. Wir können

nur unseren Glauben teilen, wenn wir bereit sind, aufeinander zu hören: Bistumsleitung und Basis, Männer und Frauen, Erwachsene und Jugendliche, Ortskirche und Gesamtkirche. Gemeinsam auf das Wort Gottes hören, hat auch eine ökumenische Dimension. Diese Haltung verbindet die verschiedenen kirchlichen Bekenntnisse miteinander."
In französischer Sprache fügte Vogel bei, der Anspruch des Aufeinander-Hörens gelte auch zwischen dem deutsch- und dem französischsprachigen Teil des Bistums Basel und ihren unterschiedlichen Kulturen; auch gebe es im Bistum „viele anderssprachige Ausländer, aber keine Fremden".

Bei aller Zuversicht weiß der gewählte Bischof von Basel, daß es ohne Konflikte nicht gehen wird. So schrieb er den Seelsorgern und Seelsorgerinnen unmittelbar vor der Bekanntgabe seiner Wahl: „In der Erfüllung unserer Aufgaben sind wir aufeinander angewiesen. Ich bin mir bewußt, daß unser gemeinsamer Weg nicht ohne Auseinandersetzungen, Verletzungen und Enttäuschungen bleiben wird. Ich bin bereit, mich diesem notwendigen Ringen offen und ehrlich zu stellen und erhoffe auch von Euch eine kritische Solidarität mit dem Bistum und der Gesamtkirche."

Rolf Weibel

„Wir sollen schlicht und einfach bezeugen, was wir sind"

Ein Gespräch mit Kardinal Godfried Danneels

Welche Chancen hat der christliche Glaube im heutigen Europa, das sich weiter säkularisiert, aber auch von verschiedenen religiösen Suchbewegungen geprägt ist? Was hat es mit der immer wieder geforderten neuen Evangelisierung Europas auf sich? Was muß die Kirche tun, um ihre Botschaft in Europa heute glaubwürdig zu bezeugen? Über diese Themen sprachen wir mit dem Erzbischof von Mecheln-Brüssel und Vorsitzenden der Belgischen Bischofskonferenz, Kardinal Godfried Danneels. Seit 1979 leitet er das belgische Erzbistum; 1983 wurde er in das Kardinalskollegium berufen. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Kardinal, in der Schlußerklärung der Bischofssynode für Europa Ende 1991 hieß es, die Erneuerung Europas müsse ihren Ausgangspunkt nehmen vom Dialog mit dem Evangelium. Daß Europa heute angesichts diverser politischer, wirtschaftlicher und geistiger Krisensymptome eine Erneuerung nötig hat, steht außer Zweifel. Aber findet ein Dialog mit dem Evangelium wirklich statt?

Danneels: Er findet statt, wenn auch sicher nur mit begrenzten Auswirkungen auf das Geschehen in Europa. Ein wichtiges Element dabei ist der Wegfall der marxistischen Ideologie und der durch sie geprägten Herrschaftsstruktur. Dieses Herrschaftssystem ist ja nicht nur aus ökonomischen Gründen gescheitert, sondern letztlich an einem theologisch-anthropologischen Irrtum: Man wollte den Menschen definieren und voranbringen unter bewußtem Ausschluß Gottes. Das Scheitern der marxistischen Ideologie bringt neu ins Bewußtsein, daß der Mensch auf Transzendenz bezogen ist, daß er, wie es Pascal formuliert hat, sich selber unendlich übersteigt. Damit kommt doch auch das Evangelium neu ins Spiel. Oder denken Sie daran, wie intensiv derzeit weit über die Kirche hinaus die Frage nach den ethischen Grundprinzipien unseres Zusammenlebens gestellt wird, nicht zuletzt von Menschen, die in Politik und Wirtschaft für unsere Gesellschaft und für die Gestaltung Europas Verantwortung tragen. Ich glaube nicht, daß es jemals eine Zeit gegeben hat, in der aus so vielen Lebensbereichen heraus so viele ethische Fragen aufgeworfen wurden. Im übrigen waren auch die Reaktionen auf „Veritatis splendor" in dieser Hinsicht recht aufschlußreich: Sie fielen außerhalb der Kirche weithin positiver aus als in der Kirche. Nicht, weil man mit allem einverstanden ist, sondern weil man die Notwendigkeit moralischer Grundprinzipien erkennt. Auch hier wird ein Dialog mit dem Evangelium geführt.

HK: Inwieweit gilt das auch für das Interesse am Religiösen, das heute vielerorts zu konstatieren ist?

Danneels: Wir beobachten seit zehn, fünfzehn Jahren eine deutliche Rückkehr der Religion in einem sehr weiten Sinn und in sehr unterschiedlichen Formen. Auch wenn manches an der neuen Zuwendung zum Religiösen fragwürdig ist, vielen Zeitgenossen ist doch zumindest aufgegangen, daß es mehr gibt als das, was mit den Augen wahrgenommen und mit Händen ertastet werden kann. Die östlichen Religionen haben Anziehungskraft gewonnen, aber auch Bewegungen wie „New Age" wären hier zu nennen. Man kann von unse-

rer Zeit sicher nicht sagen, sie sei nicht religiös. Natürlich heißt das nicht, daß sich christlicher Glaube und Kirche im Aufwind befinden. Aber es zeigt sich in der Auseinandersetzung um ein angemessenes Menschenbild, in der Sorge um die ethischen Grundfragen wie in der neuen Aufmerksamkeit für Religion, daß wir nicht mehr im Zeitalter eines triumphalistischen, seiner Sache sicheren Säkularismus leben.

„Wir machen die Wahrheit nicht, sondern müssen auf sie hören"

HK: Aber die Säkularisierung geht doch insofern weiter, als sich die Bindung vieler Menschen an die Kirche und damit auch an die Lebensvollzüge und überlieferten Inhalte des christlichen Glaubens lockert. Das zeigen alle einschlägigen Untersuchungen über Kirchlichkeit und religiöses Profil in Belgien wie bei uns in Deutschland, in den Niederlanden ebenso wie in Italien oder Spanien. Hier ist eine Trendumkehr ganz und gar nicht in Sicht. Warum eigentlich?

Danneels: Nicht zuletzt deshalb, weil wir in der westlichen Kultur dazu neigen, die individuelle Freiheit absolut zu setzen, sie nicht mehr zu situieren. Das Ich bläst sich gleichsam auf und wird zu einer Art göttlicher Instanz. Unter solchen Voraussetzungen gibt es nur wenig Chancen, daß sich Menschen für das Evangelium und die Kirche interessieren. In beiden Fällen braucht es nämlich Glauben und damit auch ein Stück Glaubensgehorsam und ein solcher Gehorsam ist mit dem heutigen Freiheitsverständnis nur schwer zu vereinbaren. Dazu kommt dann auch noch das fundamentale Mißtrauen westlicher Menschen gegenüber allem Institutionellen, allem, was nach Norm und Autorität aussieht. In unserer Gesellschaft möchte jeder Mensch sozusagen eine Institution für sich sein und ist deshalb sehr allergisch gegenüber Regeln und Normen, die von einer übergeordneten Instanz an ihn herangetragen werden.

HK: Sicher ist unseren Zeitgenossen ihre individuelle Freiheit lieb und teuer und wird diese Freiheit da und dort auch exzessiv ausgelegt und praktiziert. Aber gleichzeitig ist doch heute mehr und mehr von den Grenzen der Freiheit die Rede, ist viel Erschrecken und Unsicherheit angesichts des Trends zu Beliebigkeit und Gleichgültigkeit anzutreffen...

Danneels: Man besinnt sich heute neu auf die Notwendigkeit von Normen, von ethischen Leitlinien und festen Bezugspunkten für das eigene Handeln. Das geschieht vor allem aus einem gewissen Leidensdruck heraus, weil sich herausgestellt hat, daß die Absolutsetzung und Isolierung der Freiheit nicht glücklicher macht. Viel wichtiger wäre allerdings die Einsicht, daß die Freiheit auf die Wahrheit hin ausgerichtet sein muß und ihr insofern untergeordnet ist. Der Mensch muß in der Wahrheit leben und auf dieser Grundlage seine Freiheit gebrauchen. Das moderne Lebensgefühl in Europa läuft aber genau umgekehrt, indem es die Wahrheit der Freiheit unterordnet. Eine wirklich tiefgehende Re-Ethisierung der Gesellschaft würde voraussetzen, daß man den Primat der Wahrheit zurückgewinnt. Vielleicht ist das Leiden an den Grenzen der Freiheit, das heute vielerorts empfunden wird, ein Fingerzeig in die richtige Richtung. Aber es ist noch nicht die eigentliche Lösung des Problems.

HK: Aber kann ich heutige Menschen so einfach auf „die" Wahrheit verpflichten oder sie ihnen nahezubringen versuchen, angesichts einer großen Bandbreite von religiös-weltanschaulichen Angeboten, die alle auf ihre Weise Wahrheit beanspruchen? Paßt nicht eine gehörige Portion Skepsis gegen religiös-ideologische Wahrheitsbehauptungen in ein Europa nach dem Ende der marxistischen Ideologie mit ihrem überzogenen Erklärungsanspruch?

Danneels: In mancher Hinsicht befinden wir uns in einer Situation wie zur Zeit der Sophisten im Griechenland des fünften vorchristlichen Jahrhunderts. Die Sophisten waren in der Lage, alles mit allem zu kombinieren. Für sie gab es keine feste Wahrheit; mit logischen Tricks und Kunstgriffen konnten sie alles mögliche beweisen. In Reaktion darauf haben Sokrates und Platon herausgestellt, daß der Mensch nicht einfach über die Wahrheit verfügen kann, daß er vielmehr in sie eintreten muß. Heute zerfällt die Philosophie in sehr unterschiedliche Richtungen und Strömungen, gibt es keine einheitliche Metaphysik mehr. Wir brauchen aber dennoch einen elementaren gesellschaftlichen Konsens, ohne den es kein humanes Zusammenleben geben kann. Auch wir müssen neu entdecken, daß wir unbeschadet der Leistung des Subjekts die Wahrheit letztlich nicht machen, sondern auf sie hören müssen. Auf dieser Grundlage läßt sich dann auch wieder Aufmerksamkeit wecken für eine Wahrheit, die über den Menschen hinausreicht, die von weiter herkommt.

„Die neue Religiosität ist eine embryonale Suche nach Erfüllung"

HK: Es besteht doch in westlichen Gesellschaften durchaus ein gewisser Basiskonsens, der weithin anerkannt wird. Es gibt die in den Verfassungen festgelegten und durch sie geschützten Grundrechte, es gibt so etwas wie ein Menschenrechtsethos, auf das man sich selbstverständlich beruft. Reicht das nicht aus?

Danneels: Natürlich ist es gut, daß unsere Verfassungen grundlegende Menschenrechte garantieren. Aber wo das gelebte Ethos fehlt, kann das Recht dieses Defizit nicht auffangen. Wir erleben heute doch eine zunehmende Verrechtlichung auf allen Gebieten. Es braucht immer mehr gesetzliche Regelungen und genaue Rechtsvorschriften, weil fast nichts mehr selbstverständlich ist. Aber letztlich können wir unsere ethische Verantwortung nicht an das Rechtssystem abtreten. Im übrigen sind Rechte nur so viel wert, wie sie auch wirklich respektiert werden. Hier stößt staatliche Gesetzgebung unvermeidlich an ihre Grenzen, weil es nicht ihre

Aufgabe ist, die Herzen der Menschen zu bekehren. So kommt unvermeidlich eine ethisch-religiöse Instanz ins Spiel.

HK: Wenn Menschen für die Dimension der Transzendenz sensibel werden, ist das unter unseren gesellschaftlich-kulturellen Verhältnissen schon ziemlich viel. Aber damit sind sie noch lange keine Christen...

Danneels: Ganz und gar nicht. Spezifisch christlich ist nicht die Einsicht, daß es einen transzendenten Gott gibt, sondern der Glaube an die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret. Der unbegrenzte Gott ist in unsere Begrenztheit eingegangen – das ist das Zentrum des christlichen Glaubens. Dieses Geheimnis erschließt sich nicht durch philosophisches Nachdenken oder als Schlußpunkt einer metaphysischen Konzeption, sondern muß im Glauben angenommen werden. Aber auch wenn ich an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus glaube, fehlt noch etwas, was zum Christentum unbedingt dazugehört: Die Kirche als Zeichen dafür, daß Jesus Christus nicht einfach der Vergangenheit angehört, sondern auch heute wirkt.

HK: In „christentümlichen" Zeiten gehörten allgemeiner, metaphysisch verankerter Gottesglaube, Bekenntnis zur Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret und Kirche als Heilsinstitution zusammen. Ist es nicht das Kernproblem unserer religiösen und auch kirchlichen Situation, daß diese drei Größen nicht mehr selbstverständlich miteinander verbunden sind und deshalb auch nicht mehr als ein Paket akzeptiert werden?

Danneels: Das Auseinandertreten der drei Größen Gott, Christus, Kirche hat eigentlich schon in der Reformation begonnen, als die Bedeutung der kirchlichen Vermittlung des Glaubens zugunsten des einzelnen in seinem Gottesverhältnis relativiert wurde. In einer Entwicklung, die vom Deismus des 17. Jahrhunderts über die Aufklärung bis zum Idealismus führt, ist dann die Verbindung zwischen Gotteslehre und Christologie zerbrochen, und im 19. Jahrhundert geriet schließlich im Zeichen von Marx und Nietzsche auch der Gottesgedanke in die Krise. Inzwischen sind wir wieder auf dem Rückweg zu Gott, wobei die Frage offenbleiben muß, ob es sich um einen persönlichen Gott handelt oder um ein unpersönliches Geheimnis. Die meisten neuen religiösen Strömungen kennen keinen persönlichen Gott.

HK: Inwiefern ist das ihr entscheidender Schwachpunkt, oder kommt die neue Religiosität nicht gerade so dem Lebensgefühl vieler Zeitgenossen entgegen?

Danneels: Bei der neuen Religiosität – das gilt nicht zuletzt für „New Age" – handelt es sich vielfach um eine Abspiegelung dessen, was der heutige Mensch in sich selber als Defizit empfindet. Diese Religiosität hat keine festen Strukturen, keine klaren Bezugspunkte; sie stützt sich auf ein vages religiöses Gefühl und verspricht den Menschen Heilung durch das Sicheinschwingen in ein geheimnisvolles Ganzes. Die neue Religiosität ist insgesamt eine sehr unbestimmte, embryonale Suche nach Erfüllung und Sinngebung. Deshalb ist sie auch kein Endpunkt: Sie führt ein Stückweit über den bloßen Materialismus und Hedonismus hinaus, aber kommt auf diesem Weg nicht sehr weit voran.

HK: Welche Schritte auf diesem Weg wären noch zu tun?

Danneels: Ich kann mir nicht vorstellen, daß eine religiöse Gefühlswelt, eine religiöse Praxis ohne institutionellen Halt am Leben bleiben kann. Es kann letztlich keine bloße Privatreligion geben, die nur im Kopf oder im Herzen des Individuums lebt. Gott läßt sich nicht finden, wenn der Mensch ganz bei sich selber bleibt und um sein eigenes Ich kreist. Eine Religiosität ohne Institution, ohne Infrastruktur hat keine Aussicht auf Dauer und bleibt im übrigen auch ohne Schlagkraft. Sie konkretisiert sich nicht in der alltäglichen Praxis des Umgangs miteinander und wirkt nicht gestaltend auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ein.

„Wir müssen den verbreiteten antiinstitutionellen Affekt überwinden"

HK: Genau das Institutionelle, ohne das Ihrer Meinung nach Religion nicht auskommen kann, erscheint aber vielen Zeitgenossen in Europa, jedenfalls in seiner westlichen Hälfte, als Hindernis bei ihrem religiösen Suchen und Fragen. Die Kirche, vor allem die katholische Kirche mit ihren Dogmen, ihren moralischen Vorschriften und ihrer amtlich-hierarchischen Struktur, steht unter dem Verdacht, sie sei mehr an institutioneller Selbsterhaltung interessiert als an der religiös-spirituellen Befreiung der Menschen. Man braucht nur an Eugen Drewermann zu denken, der diese Kritik mit besonderer Schärfe artikuliert bzw. artikuliert hat. Steckt in ihr nicht ein wahrer Kern?

Danneels: Das Phänomen Drewermann ist sehr vielschichtig. Aber so viel ist sicher: Gerade mit den Zügen seines Denkens, die ausgesprochen problematisch sind, kommt er verbreiteten Bedürfnissen und Fragestellungen entgegen. Das betrifft seinen massiven Affekt gegen alles Institutionell-Amtliche in der Kirche ebenso wie seinen Ansatz bei der psychologischen Dimension des Glaubens. Der moderne Mensch sucht in der Religion vor allem das therapeutische Element. Er möchte Heilung finden angesichts von Streß und Einsamkeit oder von unlösbaren Sinnproblemen. Wenn ein Priester heute über die Gnade predigt und dabei die Grundbegriffe der klassischen Gnadenlehre verwendet, schlafen die Zuhörer vermutlich spätestens nach zehn Minuten ein. Wenn derselbe Prediger statt von Gnade durchgehend von Heilung sprechen würde, würden die Menschen an seinen Lippen hängen. Hier hat sich im allgemeinen Glaubensbewußtsein und teilweise auch in der Theologie eine Verschiebung vollzogen, die nicht unproblematisch ist. Sicher hat das Evangelium eine therapeutische Kraft; Jesus hat schließlich häufig Menschen geheilt. Wenn man es aber darauf reduziert, bringt man es um seinen Kern, daß es nämlich

Gott selber ist, der in Jesus Christus auf den Menschen zukommt.

HK: Gesetzt den Fall, es gelingt, Zeitgenossen über eine therapeutische Engführung des Glaubensverständnisses hinaus wieder zu diesem Kern des Glaubens zu führen, sind damit auch schon automatisch ihre Probleme mit der Kirche als Institution vom Tisch?

Danneels: Beim Thema Kirche ist nur weiterzukommen, wenn wir zum einen den verbreiteten antiinstitutionellen Affekt überwinden und zum anderen von einem verengten Verständnis von Gesetz und Norm loskommen. In unseren Augen sind Gebote fast ausschließlich Instrument der Unterdrückung. Eigentlich wollen Gebote den Menschen aber auf seinem Weg helfen und ihn in seiner Entfaltung weiterbringen. Der Dekalog wird von den Juden als Wohltat Gottes an dem Volk Israel gepriesen; der lange Psalm 119 spricht in allen seinen Versen vom Gesetz Gottes, das süßer als Honig ist. Daß das Gebot, etwa der Dekalog, Leben befruchten will, daß es auf Befreiung zielt, ist zu sehr in den Hintergrund geraten. Sicher hat die Kirche in der Verkündigung zu dieser Engführung ihren Teil beigetragen, indem sie Vorschriften autoritär eingeschärft hat. Aber Fehlhaltungen gab und gibt es auf beiden Seiten, bei dem, der verkündigt, wie beim Adressaten dieser Botschaft.

„Der brüderliche Dialog in der Kirche ist absolut notwendig"

HK: Aber es gibt doch bei nicht wenigen Menschen, die bewußt zur katholischen Kirche gehören wollen und sich aktiv an ihrem Leben beteiligen, heute ein Leiden an der Kirche. Man würde es sich zu leicht machen, ihnen pauschal einen antiinstitutionellen Affekt zu unterstellen und sie damit abzuqualifizieren. Was steckt Ihrer Meinung nach dahinter?

Danneels: Ich weiß, daß viele Menschen an der Kirche leiden. Ein Grund dafür ist wahrscheinlich, daß wir uns nur schwer eine Gemeinschaft vorstellen können, die sowohl sichtbar wie unsichtbar ist. Aber gerade dadurch unterscheidet sich die Kirche vom Staat oder verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenschlüssen. In „Lumen gentium" wird die Kirche definiert als Ineinander von Geheimnis und sichtbarer Institution. Wir bringen diese beiden Dimensionen von Kirche oft aber nur mit Mühe zusammen; uns fehlt der Blick, der nicht an der Oberfläche hängenbleibt, sondern in die Tiefe dringt. Wer nur das Äußerlich-Institutionelle an der Kirche wahrnimmt, hat sicher oft Anlaß, sich über sie zu beklagen und sie zu kritisieren. Abbé Portal sagte bei den Mechelner Gesprächen mit den Anglikanern einmal, man müsse in die Kirche eintreten, sie auf die Schulter nehmen und tragen, man müsse sie manchmal aber auch ertragen.

HK: Derzeit wird in verschiedenen westeuropäischen Ortskirchen verstärkt nach Dialog in der Kirche gerufen. In Flandern gab es vor kurzem einen entsprechenden Aufruf des interdiözesanen Pastoralrats, in der Bundesrepublik hat ein Dialogpapier aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken für einiges Aufsehen gesorgt, in den Niederlanden wird eben eine Dialogkommission auf der Ebene der Kirchenprovinz eingerichtet. Ist das nicht ein deutliches Indiz dafür, daß es in der katholischen Kirche Gesprächs- und auch Veränderungsbedarf gibt?

Danneels: Ich denke, der Dialog in der Kirche ist heute nicht nur unvermeidlich, sondern unverzichtbar und wird in Zukunft noch dringlicher werden. Zum einen deshalb, weil in unserer Gesellschaft aufgrund der besseren Ausbildung vieler Menschen und der Pluralisierung von Lebensstilen und -einstellungen viel weniger kollektiv und viel mehr vom Individuum her gedacht wird. Es braucht den Dialog, um die Verständigung zwischen den Menschen mit ihren unterschiedlichen Prägungen und Interessen aufrechtzuerhalten und zu fördern. Zum anderen verfügen wir über weit bessere Kommunikationsmöglichkeiten als in früheren Epochen der Kirchengeschichte: Jeder erfährt durch die modernen Kommunikationsmittel sofort, was der andere denkt. Der brüderliche Dialog in der Kirche ist deshalb absolut notwendig, sowohl zwischen dem Amt und den Gläubigen als auch zwischen den verschiedenen Gruppen und Strömungen. Es braucht das offene Gespräch der Bischöfe untereinander wie auch zwischen den Ortsbischöfen und Rom.

HK: Gibt es das offene Gespräch zwischen den Ortsbischöfen und den römischen Instanzen heute wirklich in ausreichendem Maß?

Danneels: Ich kann hier nur von mir sprechen. Wenn ich Probleme mit Rom habe, kaufe ich mir ein Ticket und fliege hin. In Rom erläutere ich der jeweiligen Stelle in der Kurie mein Anliegen und höre zu, was man dort zu der Sache zu sagen hat. Meist bin ich mit meinen Fragen und Problemen in Rom auf Verständnis gestoßen. Seit vierzehn Jahren bin ich jetzt Erzbischof und Vorsitzender der Bischofskonferenz, und während dieser ganzen Zeit habe ich nie erlebt, daß wir im Gespräch mit Rom keine Lösung für ein Problem gefunden hätten.

HK: Das Zweite Vatikanum hat das Bischofsamt und die bischöfliche Kollegialität aufgewertet, und in der Folge sind auch entsprechende Institutionen entstanden: Bischofskonferenz, Bischofssynode, Bischofsräte auf der Ebene eines Kontinents wie etwa in Europa der CCEE. Haben diese Instanzen schon das Gewicht, wie es für ein angemessenes Verhältnis zwischen primatischem und kollegialem Element in der Kirche notwendig wäre, bzw. wo müßten sie weiter ausgebaut und gestärkt werden?

Danneels: Ich bin mir nicht sicher, ob eine Verstärkung notwendig ist. Wichtig ist in jedem Fall, daß die bestehenden Institutionen effektiv arbeiten. Die Bischofssynode mit ihren ordentlichen Vollversammlungen im Dreijahresabstand halte ich für eine ausgesprochen gute Sache; der Rat der Eu-

ropäischen Bischofskonferenzen ist ein brauchbares und wichtiges Forum, auf dem in aller Offenheit die Probleme der Kirche in Europa besprochen werden können. Auch die einzelnen Bischofskonferenzen haben doch einen erheblichen Spielraum. Unsere Konferenz hier in Belgien jedenfalls fühlt sich nicht eingeschränkt und kontrolliert, wobei wir natürlich als Episkopat eines kleinen Landes nicht so im Blickpunkt stehen wie große Bischofskonferenzen etwa in den USA, Frankreich oder Deutschland. Im übrigen gab es in der Geschichte der Kirche immer wieder Pendelbewegungen zwischen Zentralisierung und Dezentralisierung. Nach dem Konzil standen die Zeichen deutlich auf Dezentralisierung; inzwischen schlägt das Pendel teilweise wieder mehr in Richtung Zentralisierung zurück. Sicher ist in der Nachkonzilszeit nicht alles reibungslos und ohne Übertreibungen gelaufen. Aber es wäre fatal, wenn man heute in einer Art Angstreaktion den kollegialen Instanzen nur noch eine Scheinexistenz zubilligen würde.

HK: Man hat manchmal den Eindruck, vor lauter Angst würden Gefahren für die Einheit der Kirche an die Wand gemalt, wo bei genauerem Hinsehen gar keine bestehen...

Danneels: Wie unbegründet entsprechende Ängste sind, zeigt sich für mich bei jeder Vollversammlung der Bischofssynode. Es besteht überhaupt nicht die Gefahr, daß die Bischöfe eine Art Fronde gegen das päpstliche Leitungsamt bilden; sie verhalten sich doch nicht wie Jakobiner, die in der Kirche eine Revolution anzetteln möchten. Alle Bischöfe, die man auf den Synoden trifft, sind geprägt von pastoraler Sorge, von Orthodoxie und Liebe zur Kirche. Ihnen geht es um ein und dieselbe Sache. Es gibt teilweise Mißtrauen zwischen Rom und den Bischöfen bzw. Bischofskonferenzen, das allerdings oft gar nicht von Rom oder von den Bischöfen geschürt wird, sondern von Dritten. Hier tun sich besonders kleine Gruppen von Integralisten hervor, die glauben, sie hätten die Orthodoxie und die Liebe zur Kirche gepachtet. In Wirklichkeit tun sie der Kirche aber keinen Dienst.

„Man gibt sich wenig Rechenschaft, was Neuevangelisierung konkret bedeutet"

HK: Wie sehen Sie die weitere Entwicklung der Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen bzw. Bischofskonferenzen und den Ortskirchen im neuen Europa nach dem Ende der bisherigen ideologisch-politischen Spaltung? Und wie geht es speziell mit dem CCEE weiter?

Danneels: Wir stecken noch mitten im Aufbau des neuen Rates der Europäischen Bischofskonferenzen. Daß jetzt alle Vorsitzenden der Bischofskonferenzen dem Rat angehören, betrachte ich als eine Aufwertung des Gremiums; schließlich hat der Konferenzvorsitzende doch größeres Gewicht als ein bischöflicher Delegierter nach dem bisherigen Modell. Über eine Verlegung des CCEE-Sekretariats nach Rom wäre ich nicht glücklich. Man muß nicht alles zentralisieren und auch für die Kontakte zur Konferenz Europäischer Kirchen ist es besser, wenn der CCEE nicht als eine Art Anhängsel der Kurie erscheint. Entscheidend ist für den CCEE, daß er bei seiner wichtigsten Aufgabe weiterkommt, die kirchlichen Beziehungen zwischen West- und Osteuropa in der neuen Situation auszubauen. Auf diesem Feld haben wir noch nicht viel erreicht; man kennt sich gegenseitig noch zuwenig.

HK: Woran zeigt sich das besonders?

Danneels: An verbreiteten Vorurteilen und Mißverständnissen. Im Westen meinen wir oft, der Osten sei kirchlich-theologisch vierzig Jahre zurückgeblieben und werde noch von den Ideen und Verhaltensweisen des vorkonziliaren Katholizismus der vierziger und frühen fünfziger Jahre geprägt. Im Osten hält man der Kirche im Westen vor, sie habe sich zu sehr der Säkularisierung geöffnet, sei zu pluralistisch und außerdem viel zu reich. Solche Vorurteile müssen aus dem Weg geräumt werden, und das geht nur dadurch, daß wir uns häufiger treffen und intensiver miteinander sprechen. Natürlich sind die pastoralen Aufgaben in Ost und West noch unterschiedlich: Wir müssen in einem Umfeld evangelisieren, das hauptsächlich von Indifferenz geprägt ist, während im Osten das Erbe der offiziellen Kirchen- und Religionsfeindschaft des Kommunismus noch nachwirkt und die Menschen in der schwierigen Übergangssituation oft gar nichts mehr haben, woran sie sich halten können.

HK: Über die Notwendigkeit einer neuen Evangelisierung Europas wird allüberall geredet, in Papstansprachen, Hirtenschreiben und sonstigen kirchlichen Verlautbarungen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß dabei viel Rhetorik im Spiel ist, die Unsicherheiten in der Sache verdecken soll. Wird bei der Forderung nach einer neuen Evangelisierung nicht oft Wunsch und Wirklichkeit verwechselt?

Danneels: Sie haben recht, es wird viel über Neuevangelisierung gesprochen, aber man gibt sich zu wenig Rechenschaft darüber, was das konkret bedeutet. Das Wort wird häufig verwendet, ohne daß man es wirklich mit Inhalt füllt. Es ist fast so eine Art Büchse der Pandora, deren Inhalt man nicht so genau kennt. Bei uns ist nicht viel zu spüren von der inneren Antriebskraft, wie sie etwa den Apostel Paulus beseelte, von missionarischem Sendungsbewußtsein zur Verkündigung des Evangeliums nach draußen.

HK: Probleme gibt es nicht zuletzt bei den Trägern der Evangelisierung, wie sie etwa in der Schlußerklärung der Europasynode nacheinander angesprochen werden. Fast überall in Europa läßt der Priesternachwuchs sehr zu wünschen übrig, experimentiert man mit neuen Modellen der Seelsorge unter Einbeziehung von haupt- oder nebenamtlichen Laien. Wie ist hier weiterzukommen?

Danneels: Wir kommen aus einer Zeit, in der es sehr viele Berufungen zum Priestertum gab. Vermutlich waren in Europa in der ganzen Geschichte der Kirche nie so viele Priester tätig wie zwischen 1930 und 1960. Jetzt sieht es ganz anders aus, wobei verschiedene Faktoren eine Rolle spielen.

Es herrscht heute vielfach eine Art Gleichheitsmythos in bezug auf die Kirche, der kein Verständnis für den besonderen Dienst des geweihten Priesters zuläßt. Allerdings sind wir auch noch auf der Suche nach einer neuen Verhältnisbestimmung zwischen Priestern und Laien: Sie ist nicht nur aufgrund des erheblichen Priestermangels notwendig, sondern auch, weil es heute viele Laien mit großen Fähigkeiten und Kompetenzen in theologischer und pastoraler Hinsicht gibt.

„Wir müssen eine Kirche des tiefen Gebets und der Bekehrung werden"

HK: Auch wenn sich mehr Christen, Priester wie Laien, um die Evangelisierung in Europa bemühen würden, bliebe das Hauptproblem, ob und wie Menschen für den christlichen Glauben ansprechbar sind. Wie läßt sich verständlich machen, daß der Glaube mehr ist als humanes Ethos oder vages religiöses Gefühl?

Danneels: Entscheidend ist, daß das kultische Element in den Blick kommt, also das Gebet, der Gottesdienst, die Sakramente. Andernfalls stehen wir in der Gefahr, das Christentum auf einen Komplex von Werten und Forderungen zu reduzieren und das Herz des Christlichen zu verfehlen. Christliche Werte wie Solidarität, Friede, Versöhnung und Einsatz für den Nächsten lassen sich noch eine Zeitlang vermitteln und leben, auch wenn die Menschen nicht mehr beten, Gottesdienst feiern und die Sakramente empfangen. Aber das führt zu einer Situation wie der eines Tigers im Zoologischen Garten: Der Tiger im Zoo kann ein sehr schönes Tier sein, vielleicht schöner als im Dschungel, aber es fehlt das wirkliche Leben, die Bewegung. Ein Christentum, das nur aus Ethik besteht, ist eigentlich tot.

HK: In früheren Zeiten war der christliche Kult, waren Gottesdienst und Gebet fester Bestandteil der allgemeinen Kultur. Heute dagegen wirken Gottesdienste für Außenstehende in Sprache und Ritual wie Fremdkörper. . .

Danneels: Natürlich ist der Glaube nicht mehr im gleichen Maß kulturell und sozial eingebettet wie früher einmal. Man braucht nur an das Kirchenjahr zu denken, das den meisten Menschen nicht mehr selbstverständlich vertraut ist. Aber gleichzeitig ist doch bei einem Teil unserer Zeitgenossen eine Neuentdeckung des Gebets zu beobachten, zumindest von Vorformen des christlichen Betens. Es gibt doch viele Menschen, die intensiv über sich nachdenken, die Räume und Zeiten der Stille und Besinnung suchen. Die Klöster sind voll mit solchen Menschen, die oft gar keine gläubigen Christen sind. Solche Vorräume sind wichtig, aber das ändert nichts an der Aufgabe, die Sehnsucht nach Meditation und Gebet, nach Ritual und Besinnung vom Glauben her zu integrieren.

HK: Worauf käme es dabei für die einzelnen Christen und für die Kirche besonders an?

Danneels: Wir müssen eine Kirche des tiefen Gebets und der Bekehrung werden und uns in den einfachen Glauben des Evangeliums vertiefen. In mancher Beziehung leben wir in einer Zeit ähnlich der Johannes' des Täufers und des ersten Auftretens Jesu: Wir müssen uns bekehren und an die Frohe Botschaft glauben. Wir alle in der Kirche, Bischöfe, Priester und Laien, müssen heute das Evangelium mit einem größeren Ernst leben und die Zurückhaltung und Furcht gegenüber dem Zeugnis nach außen ablegen. Wir sollen schlicht und einfach bezeugen, was wir sind, ohne jede Form von Proselytismus.

Beherrschbare Risiken

Zur Diskussion um die Zukunft der Rentenversicherung

Die Frage nach der Weiterentwicklung bzw. dem notwendigen Umbau des Sozialstaats rangiert heute aus verschiedenen Gründen weit oben auf der politisch-gesellschaftlichen Tagesordnung. Ein Teilelement ist die Diskussion über die Zukunft der gesetzlichen Rentenversicherung: Wäre es sinnvoll, das bisherige Rentensystem durch eine Kombination von staatlicher Grundsicherung und privater Vorsorge zu ersetzen? Heinz Schmitz vom Düsseldorfer „Handelsblatt" legt im folgenden Beitrag den Finger auf die Schwachpunkte entsprechender Reformvorschläge, denen das bisherige System (mit entsprechenden Anpassungen) überlegen sei.

Die Zukunft der gesetzlichen Rentenversicherung (GRV) steht in regelmäßigen Abständen im Mittelpunkt politischer und wissenschaftlicher Debatten. Vor allem der sächsische Ministerpräsident, Professor *Kurt Biedenkopf* (CDU), und Professor *Meinhard Miegel,* Vorstand des von Biedenkopf gegründeten Instituts für Wirtschaft und Gesellschaft (IWG), Bonn, stoßen immer wieder die Debatte um die Sicherheit der Renten an.

Sie leiten von der zunehmenden Alterung der Bevölkerung, von der geringen Geburtenrate die Konsequenz ab, daß das

heutige lohnfinanzierte Rentensystem, das zum Ziel hat, den Lebensstandard im Alter zu sichern, auf die Dauer nicht durchzuhalten ist. Auf der anderen Seite betonen die führenden Sozialpolitiker von CDU/CSU, SPD und FDP ebenso wie Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände, daß das heutige Rentensystem über die Jahrtausendwende hinweg sicher und auch für die längere Zukunft zu sichern sei.

Bei den *Prognosen der Bevölkerungsentwicklung* sind sich die Kontrahenten zumindest in der Tendenz einig: Der Anteil alter Menschen an der Gesamtbevölkerung wird vor allem ab etwa 2015 kräftig zunehmen. Nach Angaben von *Franz Ruland,* Geschäftsführer des Verbandes Deutscher Rentenversicherungsträger (VDR), kamen 1990 in Deutschland auf 100 Personen im Erwerbsfähigen-Alter zwischen 20 und 60 Jahren 35 Personen, die 60 oder älter waren. 2030 werden es nach dieser Prognose gut doppelt so viele, nämlich 77 sein (vgl. *Franz Ruland,* Auch andere Versorgungssysteme geraten nach dem Jahr 2010 in Bedrängnis, in: Handelsblatt vom 28. Januar 1994). Miegel erwartet, daß im Jahre 2030 rund ein Drittel der Bevölkerung älter als 60 Jahre sein wird. Heute gehöre etwa ein Fünftel dieser Altersgruppe an. Zugleich werde der Anteil der erwerbsfähigen Bevölkerung von 57 Prozent im Jahr 1985 auf dann 50 Prozent sinken. Nach seiner Schätzung werden im Jahre 2030 in der Bundesrepublik auf 100 Erwerbsfähige 67 nicht mehr Erwerbsfähige entfallen. *(Meinhard Miegel, Stefanie Wahl,* Gesetzliche Grundsicherung, Private Vorsorge – Der Weg aus der Rentenkrise, Stuttgart 1985, S. 41).

Entscheidend ist die Zahl der Arbeitsplätze

Miegel erwartet obendrein aufgrund der wirtschaftlichen, sozialen und technischen Entwicklung „einen weiteren zügigen Rückgang der Arbeitsmenge trotz weiteren wirtschaftlichen Wachstums" (ebenda S. 47). Er schließt daraus, daß in einem künftigen System der Alterssicherung die Erwerbstätigkeit nicht länger Anknüpfungspunkt für die Entstehung von Rentenansprüchen sein sollte. Auch ohne vorangegangene Erwerbstätigkeit müsse unter den wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen der absehbaren Zukunft die Versorgung der Menschen im Alter gewährleistet werden. Dies wiederum bedinge „eine grundlegende Umstellung des Finanzierungssystems", da bei einer derartigen Veränderung des Kreises der Anspruchsberechtigten eine Fortsetzung der bisherigen Beitragsfinanzierung nicht in Betracht komme (ebenda S. 50).
Biedenkopf und Miegel schlagen daher für die Zukunft eine aus Steuermitteln finanzierte staatliche Grundsicherung für alle Bürger in Höhe von 40 Prozent des durchschnittlichen Nettoarbeitslohns vor. Das wären heute etwa 1600 DM monatlich in den alten und gut 1200 DM in den neuen Bundesländern. Darüber hinaus soll die zweite Säule der Alterssicherung, die private Vorsorge dem Einzelnen und dem Markt überlassen bleiben (ebenda S. 64 ff.). Biedenkopf erhebt noch andere schwerwiegende Einwendungen gegen das heutige Rentensystem. Es diskriminiere Familien mit Kindern und könne Altersarmut nicht verhindern. Durch die Rentenversicherung werde der Nutzen der Kinder sozialisiert, die Kosten der Kinder blieben privatisiert. Biedenkopf erinnert an die Forderung des Bundesverfassungsgerichts, die Benachteiligung von Kindererziehenden in der Rentenversicherung in weiterem Umfang als bisher schrittweise abzubauen (vgl. *Kurt Biedenkopf,* Anmerkungen zur Rentendebatte, hektographiertes Manuskript, Westerbuchberg 1994, S. 11 f.).

Zum Beleg des Vorwurfs der *Altersarmut* verweist Biedenkopf auf die durchschnittliche Altersrente in Westdeutschland von 1122 DM im Jahr 1992 sowie eine durchschnittliche Witwenrente von 916 DM. Unter der Grenze von 1200 DM lägen 57 Prozent der Erwerbsunfähigkeits- und Altersrenten sowie 71 Prozent der Witwenrenten. Er zitiert eine Infratest-Umfrage von 1989, nach der 80 Prozent der Frauen eine Rente von unter 1200 DM bezogen hätten, aber nur 17 Prozent der Männer. Die Altersarmut sei damit vor allem eine Folge der unzureichenden Alterssicherung der Frauen. Die Problematik wird aus seiner Sicht dadurch verschärft, daß das bestehende System zu einer „Überversorgung wohlhabender Bevölkerungsgruppen" führe (ebenda S. 13). Bei seiner Analyse der Altersarmut übersieht Biedenkopf, daß die Rentenversicherung in der Bundesrepublik Deutschland nicht die einzige Form der Alterssicherung ist. Ein erheblicher Teil der Menschen, die nur eine geringe Rente erhalten, verfügt über eine zusätzliche Altersversorgung, beispielsweise Beamtenpension, Kriegsopferversorgung, berufsständische Versorgungsrente oder privates Vermögen. Für die Vermeidung von Altersarmut ist letztlich die Sozialhilfe zuständig. Die Rentenversicherung kann nur für ein ausreichendes Alterseinkommen derjenigen Versicherten Verantwortung tragen, die ihr über lange Jahre als Beitragszahler angehört haben. Und in diesem Bereich erfüllt die GRV ihre Aufgabe, Armut im Alter zu vermeiden, zumal es in Form der „Rente nach Mindesteinkommen" für langjährig Versicherte eine Art Mindestversorgung gibt.

Stimmen auch die Bevölkerungsprognosen der Experten zumindest in der Tendenz weitgehend überein, so sind die *Schlußfolgerungen* unterschiedlich. Während Miegel und sein Ziehvater Biedenkopf die Ablösung des heutigen Rentenversicherungssystems fordern, sind Sozialpolitiker und Rentenexperten davon überzeugt, daß die künftigen Herausforderungen durch Korrekturen innerhalb des bestehenden Systems bestanden werden können.
Für VDR-Geschäftsführer Ruland ist es schlicht „unzutreffend", aus der Bevölkerungsentwicklung zu folgern, die Renten für die älteren Jahrgänge seien zwar noch sicher, die für die jüngeren könnten aber später nicht mehr bezahlt werden. Die demographische Entwicklung sei nur ein Faktor für die Finanzierung der Rentenversicherung. Wichtiger sei die Entwicklung der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, insbesondere die des Arbeitsmarktes. Je besser es den nachwachsenden Generationen gelinge, ihre schwächere Beset-

zung durch eine höhere Erwerbsquote auszugleichen, um so mehr verliere die demographische Entwicklung an Gewicht. Ruland: „Nicht die Zahl der Kinder, die der Arbeitsplätze ist entscheidend" (Ruland a. a. O.).

Den gesamten Sozialversicherungsbeitrag betrachten

Ob Miegel und Biedenkopf den Zusammenhang zwischen Arbeit und Rentensicherheit für die Zukunft richtig einschätzen, muß zumindest kritisch hinterfragt werden. Es ist erstens keineswegs sicher, daß die Arbeitsmenge bei zunehmender Produktion kontinuierlich weiter zurückgeht. Dies mag zwar für den industriellen Bereich zutreffen. Es ist jedoch durchaus möglich, daß der Rückgang der Arbeitsmenge im Produktionsbereich durch zunehmende bezahlte Arbeit im Dienstleistungssektor kompensiert oder gar überkompensiert wird. Gerade bei einem steigenden Anteil alter Menschen an der Gesamtbevölkerung und bei einem Rückgang der unbezahlten sozialen Dienstleistungen im Familienverband ist es wahrscheinlich, daß professionelle Dienstleistungen beispielsweise in der Kranken- und Altenpflege deutlich zunehmen. Die aktuelle Situation auf dem Arbeitsmarkt läßt leicht vergessen, daß in den vergangenen zehn Jahren in Westdeutschland zwei Millionen Arbeitskräfte zusätzlich in den Erwerbsprozeß eingegliedert worden sind. Zweitens werden Rentenbeiträge nicht in Abhängigkeit von der Arbeitsmenge, sondern von den Entgelten erhoben. Wenn die Produktivität steigt, wie es auch Biedenkopf und Miegel erwarten, werden auch die Löhne weiter zulegen. Selbst bei abnehmender Arbeitsmenge wird, so lehren die Erfahrungen der Vergangenheit, die Lohn- und Gehaltssumme und damit die Bemessungsgrundlage für die Rentenbeiträge weiter steigen.

Will man die Belastungsfähigkeit der Arbeitnehmer und ihrer Arbeitgeber beurteilen, muß man den *gesamten Sozialversicherungsbeitrag* betrachten. Derzeit liegt der Beitragssatz zur Rentenversicherung bei 19,2 Prozent, der zur Arbeitslosenversicherung bei 6,5 Prozent, zusammen also 25,7 Prozent. Ein Rückgang der Personen im Erwerbsalter zwischen 20 und 60 Jahren, wie er zu Beginn des nächsten Jahrhunderts erwartet wird, ist längst nicht identisch mit einem Rückgang der tatsächlich Erwerbstätigen. Wenn die Beschäftigtenzahl konstant bleibt oder gar weiterhin steigt, so hätte dies zunächst einmal die erfreuliche Konsequenz, daß die Arbeitslosigkeit abgebaut werden könnte. Es ist also möglich, daß aus demographischen Gründen etwa ab 2010 zwar die Rentenbelastung der Aktiven steigt, gleichzeitig

Neu zum Kirchenrecht

KNECHT

Kein staubtrockenes Lehrbuch, sondern eine klar gegliederte Propädeutik des modernen Kirchenrechtsverständnisses in historisch-systematischer Absicht.

DM 28,–

Reinhold Sebott

FUNDAMENTAL-KANONISTIK

GRUND UND GRENZEN DES KIRCHENRECHTS

Knecht

Der Standardkommentar in zweiter Auflage!

Reinhold Sebott

DAS NEUE KIRCHLICHE EHERECHT

Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage

Knecht

DM 36,– (ISBN 3-7820-0602-X)

(ISBN 3-7820-0672-0)

Sehen Sie mal rein in diese Bücher – bei Ihrem Buchhändler

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt am Main

aber die Abgaben zur Finanzierung der Arbeitslosigkeit zurückgehen. Für die Belastung der Beitragszahler wäre es unter dem Strich kein Unterschied, wenn sie dann über 20 Prozent Rentenbeiträge bei deutlich geringeren Beiträgen zur Arbeitslosenversicherung zahlen müßten.
Zieht man andere Sozialleistungen in die Betrachtung ein, so kommt man schnell zu der Frage, warum ausgerechnet die lohnbezogene Rente abgeschafft werden soll, um die Kosten der Arbeit zu senken. Bei Rente, Arbeitslosengeld oder Krankengeld gibt es einen direkten Bezug zwischen Beitragshöhe und den damit erworbenen Leistungsansprüchen, entsprechend dem Versicherungsprinzip. Demgegenüber sind viele Leistungen der Arbeitsämter, die Ansprüche gegenüber den Krankenkassen oder der geplanten Pflegeversicherung unabhängig von der Höhe des Beitrags. Will man mit Blick auf die internationale Wettbewerbsfähigkeit der deutschen Wirtschaft die Kosten der Arbeit senken, so böte es sich an, zunächst die versicherungsfremden Leistungen unabhängig vom Arbeitslohn zu finanzieren.
Darüber hinaus kann bei gegebener Zahl der Erwerbsfähigen der Anteil der Erwerbstätigen auch noch weiter angehoben werden. Reserven gibt es vor allem durch die erkennbar zunehmende Erwerbstätigkeit von *Frauen,* durch *Verkürzung der Ausbildungszeiten* und vor allem durch eine *Anhebung des Renteneintrittsalters.* Letztere entlastet die Rentenversicherung sogar um zwei Faktoren: Die Versicherten zahlen auf der einen Seite länger Beiträge und erhalten auf der anderen Seite kürzer Renten.

Bis 2010 sind die Renten gesichert

Die langfristige Sicherheit der Altersversorgung ist sehr wohl von der Wirtschaftsentwicklung abhängig, die über dreißig, vierzig Jahre niemand sicher voraussagen kann. Die Abhängigkeit von der Wirtschafts- und Beschäftigungsentwicklung gilt aber für alle Formen der Alterssicherung. Sollte die ökonomische Basis ins Schwanken geraten, dann müssen sich die künftigen Alten auf Einschnitte gefaßt machen, egal ob wir an der lohnbezogenen Rente festhalten, zu einer steuerfinanzierten Grundrente übergehen oder uns auf Vorsorge durch Kapitalansparen verlassen. In letzterem Fall kann man sich zwar mit einiger Sicherheit ausrechnen, wieviel Mark in 30 Jahren eine Lebensversicherung auszahlt, niemand weiß aber, was man sich dann für dieses Geld kaufen kann. Sollten alle ansparen, um auf diese Weise in den 20er und 30er Jahren des nächsten Jahrhunderts ihren Unterhalt zu bezahlen, so könnte dies eine Milchmädchenrechnung sein, wenn die dann aktive Generation die dann nachgefragten Güter und Dienstleistungen nicht im erforderlichen Umfang bereitstellen kann oder will. Das Ergebnis wären steigende Preise, Inflation und damit eine Abwertung der Altersversorgung.
Es zeigt sich also, daß die Entscheidung über die Form der Alterssicherung letztlich nicht wissenschaftlich zu begründen ist, sondern *politisch* getroffen werden muß. Richtig ist, daß sich jedes Alterssicherungssystem auf die demographischen Herausforderungen rechtzeitig einstellen muß. Das gilt für die beitragsfinanzierte Rentenversicherung ebenso wie für die steuerfinanzierte Beamtenversorgung oder auch für die Lebensversicherung, die nach dem Kapitaldeckungsprinzip arbeitet. Der Gesetzgeber hat mit der Rentenreform 1992 eine Reihe von wichtigen Schritten zur mittelfristigen Sicherung der gesetzlichen Rentenversicherung getan (Gesetz zur Reform der gesetzlichen Rentenversicherung [RRG 92] vom 18.12.1989, Bundesgesetzblatt I, S.2261):
Seit 1992 steigen die Renten nur noch im Gleichschritt mit den Nettolöhnen der Beitragszahler statt parallel zur Bruttolohnentwicklung. Dadurch wird das Netto-Rentenniveau bei knapp 70 Prozent stabilisiert. Das heißt, nach 45 Versicherungsjahren liegt die Rente bei etwa 70 Prozent des Nettolohns eines Arbeitnehmers in vergleichbarer Position.
Der Bundeszuschuß zur Rentenversicherung steigt seit 1992 entsprechend der Entwicklung der Bruttoeinkommen und wird bei Beitragssatzerhöhungen zusätzlich gesteigert. Damit wird der Bund wie ein Beitragszahler behandelt. Zuvor wurde der Zuschuß nur entsprechend der Einkommensentwicklung angehoben. Dadurch sank der Bundesanteil an den Ausgaben der Rentenversicherung von 31,8 Prozent im Jahre 1957 auf unter 17 Prozent. Durch die Neuregelung wird der Anteil des Bundes stabilisiert.
Ab 2001 werden die vorgezogenen Altersgrenzen schrittweise auf die Regelaltersgrenze 65 Jahre angehoben.
Seit 1992 gibt es Zuschläge, wenn die Rente erst nach Vollendung des 65.Lebensjahres beantragt ist. Ab 2001 bleibt die Möglichkeit, eine Altersrente vorzeitig in Anspruch zunehmen. Doch gibt es dann bei vorzeitigem Rentenbezug Abschläge.
Für Kindererziehungszeiten werden für Geburten ab 1992 bis zu drei Jahre bei der Rentenberechnung berücksichtigt. Damit wird die 1986 eingeführte Regelung, nach der auch Erziehungszeiten als Leistung in der Rentenversicherung anerkannt werden, ausgedehnt.
Auf der anderen Seite wurden andere beitragsfreie Zeiten gestrafft. So werden ab 1995 Zeiten des Bezugs von Krankengeld oder Arbeitslosengeld nicht mehr beitragsfrei bei der Rentenberechnung berücksichtigt. Vielmehr müssen in diesen Zeiten Rentenbeiträge bezahlt werden. Auch die rentenrechtliche Berücksichtigung der Ausbildungszeiten wird durch die Reform zeitlich begrenzt und der Höhe nach abgewertet.
Alle Experten, auch Biedenkopf und Miegel, gehen davon aus, daß mit dieser Reform die Renten bis etwa 2010 gesichert sind, vorausgesetzt, es kommt nicht zu einer politischen oder ökonomischen Katastrophe. Die Reformdiskussion bezieht sich folglich erst auf die Zeit danach. Biedenkopf fordert aber schon jetzt eine Diskussion über die Form der Alterssicherung in 20 Jahren. Aus seiner Sicht macht dies auch Sinn, denn eine radikale Umstellung der Alterssicherung müßte frühzeitig eingeleitet werden. Es ist nämlich weder rechtlich möglich noch politisch vertretbar, Versicherte, die ein Leben lang hohe Beiträge bezahlt haben, im Alter mit einer allgemeinen Grundrente abzuspeisen.

Eine solche Systemumstellung ist *nur sehr langfristig möglich.* Während einer langen Übergangsphase müßten die bisher erworbenen Versicherungsansprüche entweder über Beiträge oder Steuern beglichen werden. Die Aktiven würden aber keine Rentenanwartschaften mehr erwerben, die in einem Verhältnis zu ihren Abgaben stehen, sondern Ansprüche auf allgemeine Grundrenten. Darüber hinaus sollen sie nach Biedenkopfs Plan privat vorsorgen, also Kapital ansparen. Dies wäre gegenüber dem heutigen System eine Doppelbelastung.

Biedenkopf vermeidet den Hinweis, daß auch die Ausgaben in einem Grundrentensystem erheblich steigen werden, wenn die Zahl der Rentner zunimmt. Erfahrungen aus anderen Ländern zeigen obendrein, daß die Bevölkerung mehr will als nur eine Grundsicherung. Folglich wurden in Ländern, in denen es Grundsicherungen gibt, ergänzende Sicherungen zum Teil vom Staat, zum Teil von den Tarifpartnern geschaffen *(Winfried Schmähl,* Lohnnebenkosten könnten durch aufgabenadäquate Finanzierung der Sozialversicherung sinken, in: Handelsblatt vom 23.11.1993). Die Belastung der Wirtschaft und der Arbeit ließe sich auf diesem Weg also nicht senken, wenn es in Deutschland zu einer gleichen Entwicklung käme.

Die überwiegende Mehrzahl der Sozialpolitiker, die Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften sowie, was nicht verwundert, die Repräsentanten der gesetzlichen Rentenversicherung, plädieren dafür, auch in Zukunft am bisherigen Rentensystem festzuhalten. Dies bedeutet zunächst einmal, daß man aufgrund der Rentenreform 1992 zehn bis 15 Jahre Zeit hat, bevor nach heutigem Kenntnisstand weitere tiefgreifende Reformschritte erforderlich sind.

Für Ruland gibt es auch danach „nur einen Weg: Beibehaltung des Systems bei gleichzeitiger Anpassung an die sich ändernden wirtschaftlichen, sozialen und demographischen Rahmendaten" (Ruland a.a.O.). Das heißt im Klartext: Möglicherweise muß in zehn oder 20 Jahren über eine weitere Anhebung des Renteneintrittsalters nachgedacht, müssen beitragsfreie Anwartschaften weiter gekürzt, muß der Staatsanteil angehoben, die Rente von Witwen und Invaliden umgebaut werden. So spricht beispielsweise einiges dafür, langfristig die Erziehungsleistung stärker zu bewerten und im Gegenzug die Witwen- und Witwerrente langsam abzubauen. Auch so läßt sich, ohne Systemänderung, die Forderung Biedenkopfs verfolgen, die Erziehungsleistung bei der Alterssicherung zu belohnen. Ein anderer, möglicherweise auch ein ergänzender Weg zur Sicherung des Systems wäre es, die jährlichen Rentenanpassungen nur mit einem Abschlag der Lohnentwicklung folgen zu lassen, wenn dies aus ökonomischen Gründen unumgänglich ist.

Die Rente ist *relativ sicher.* Relativ in Abhängigkeit der Wirtschaftsentwicklung und des Vertrauens, das die beitragszahlende Generation in die Zukunft des Systems hat. Die Rente ist nach dem Generationenvertrag darauf angewiesen, daß sich die heutigen Beitragszahler darauf verlassen können, später eine Rente zu erhalten, die ihren Beiträgen entspricht. Das System braucht das Vertrauen, daß auch die Aktiven von morgen und übermorgen bereit sind, auf den Teil ihres Einkommens zu verzichten, der erforderlich ist, um den künftigen Alten den Lebensunterhalt zu sichern. Ist dieses Vertrauen nicht gegeben, so werden sich die Aktiven eines Tages weigern, die erforderlichen Beiträge abzuführen.

Heinz Schmitz

Die Religion der „baby-boomer"

Zur Entwicklung der religiösen Landschaft in den USA

Die USA werden vielfach als Beweis dafür herangezogen, daß Religion und Modernität durchaus neben- und miteinander Bestand haben können. Hohe Gottesdienstbesucherzahlen lassen den Eindruck entstehen, an Amerika könnte das, was Europäer Säkularisierung nennen, vorbeigegangen sein. Aber wie fromm sind die Amerikaner wirklich? Wie stabil ist Religion in den USA?

Der Stellenwert der Religion in den Vereinigten Staaten ist für manchen in der „Alten Welt" ein Rätsel. Wie kaum ein anderes Land ist diese „Nation mit der Seele einer Kirche", wie der Engländer *Gilbert K. Chesterton* (1874-1936) die USA einmal nannte, um eine geradezu akribische Trennung von Staat und Kirche bemüht. Und zugleich spielt Religion in kaum einer westlichen Industriegesellschaft nicht nur im privaten, sondern auch im staatlichen und öffentlichen Leben eine so große Rolle wie ausgerechnet in den USA. Zeitweise galten die USA als das Land, das das positivistische „Gesetz" vom vermeintlich unabwendbaren Absterben der Religion Lügen straft. Denn daß die Bürger eines dermaßen auf Modernität bedachten Landes zugleich so religiös eingestellt sind, schien gerade europäischen Erwartungen zuwiderzulaufen.

So stabil sich die religiöse Orientierung von US-Amerikanern jedoch, gerade auch von außen betrachtet, ausnehmen mag, bedeutet dies nicht, daß die religiöse Landschaft der USA nicht auch erheblichen Veränderungen ausgesetzt ist. Sind die Vereinigten Staaten in religiöser bzw. kirchlicher Hinsicht tatsächlich so stabil, wie man sie oft hinstellt? Wie verändern sich die traditionellen Gewichte innerhalb der US-amerikanischen religiösen Landschaft? Sollten die USA in religiöser Hinsicht womöglich gar nicht so einzigartig dastehen, wie es bestimmte, zum Klischee erstarrte Vorstellungen seit langem unterstellen?

Von den 252 Millionen US-Bürgern gehören 145 Millionen verschiedensten Religionen sowie christlichen Kirchen und Denominationen an. Größte konfessionelle Gruppe sind die Protestanten mit rund 80 Millionen, größte Einzelkirche ist die katholische Kirche mit 55 Millionen Mitgliedern. Außerdem leben in den USA knapp sechs Millionen Juden, vier Millionen Mitglieder von Ostkirchen, knapp eine Million Altkatholiken und 100 000 Buddhisten sowie 200 000 Sonstige, darunter auch Muslime (z. B. „Black Muslims").

Protestanten: eine Mehrheit mit dem Selbstverständnis einer Minderheit

Größte Gruppen innerhalb des Protestantismus sind die Baptisten mit insgesamt rund 30 Millionen und die Methodisten mit rund 15 Millionen Gläubigen. In der Reihenfolge ihrer Größe folgen: Lutheraner (neun Millionen), Presbyterianer (fünf Millionen), Episkopale, die amerikanischen Anglikaner (2,5 Millionen), United Church of Christ, eine aus einer Fusion mehrerer Kirchen, u. a. der ehemaligen Kongregationalisten, hervorgegangene Kirche mit etwa 1,6 Millionen Mitgliedern, die dem Presbyterianismus entstammende Christian Church („Disciples of Christ") mit etwa einer Million Anhänger. Kirchen, die als evangelisch gelten, gehören rund 45 Millionen US-Protestanten an, darunter rund fünf Millionen „Fundamentalisten" (Zahlenangaben nach: *Catholic Almanach 1987*, Huntington [Ind.] 1987).

Die Gewichte in der religiösen Landschaft der USA verlagerten sich in den letzten 40, 50 Jahren, vor allem aber besonders seit den 60er Jahren. So sank der Anteil der Protestanten im Zeitraum von 1940 bis 1985 von 69 auf 57 Prozent, während der Anteil der Katholiken an der US-Bevölkerung im gleichen Zeitraum von 20 auf 28 Prozent anstieg und der der Juden von fünf auf zwei Prozent zurückging. Der Anteil derjenigen US-Bürger, die sich keiner Kirche oder Denomination zurechnen, stieg im gleichen Zeitraum von sechs auf neun Prozent; der Anteil derjenigen, die unter die Kategorie „andere" fallen, von ein auf vier Prozent (Angaben des „American Institute of Public Opinion", zit. nach: *Andrew M. Greeley*, Religious Change in America, Harvard University Press, Cambridge [Mass.], London 1989, S. 24).

Sieht man genauer hin, nimmt sich die Lage des amerikanischen Protestantismus jedoch um einiges uneinheitlicher aus, als es in einer solchen Gesamtschau zum Ausdruck kommt. Von dem Religionssoziologen *Will Herberg* stammt das Wort: „Der Protestantismus in Amerika stellt die Anomalie einer starken Mehrheitsgruppe mit dem zunehmenden Selbstverständnis einer Minderheit dar" (zit. nach *Wade Clark Roof, William McKinney*, Denominational America and the New Religious Pluralism, in: The Annals of the American Academy of Political und Social Science, July 1985, S. 24–38, hier: S. 27). Die Rückgänge bei den Protestanten sind mehr als nur quantitative Verluste – sie stehen für den Bedeutungsschwund einer ganzen, für die Geschichte der Vereinigten Staaten bedeutsamen und tragenden Schicht der sogenannten White Anglo-Saxon Protestants (WASP).

Nicht Austritte, sondern Defizite bei der Rekrutierung neuer Mitglieder

Von den Rückgängen sind die protestantischen Kirchen und Denominationen jedoch in unterschiedlichem Maße betroffen. Liberale Protestanten (Kongregationalisten, Presbyterianer, Episkopale, Unitarier) umfaßten Mitte der 80er Jahre neun Prozent der Gesamtbevölkerung; die sogenannten „moderate Protestants" (Methodisten, Lutheraner, „American Baptists", „Disciples of Christ", „Reformed Church in America") 24 Prozent; weitere 15 Prozent konservative bzw. fundamentalistische Denominationen („Southern Baptists", „Church of God", die Pfingstkirchen, darunter als stärkste Pfingstkirche die „Assemblies of God" u. a.); schließlich neun Prozent schwarze Protestanten (Quelle: „National Opinion Research Center" [NORC], zit. nach: Roof, McKinney, a.a.O., S. 26f.).

Unter diesen protestantischen Großgruppen machten die sogenannten „mainline"-Kirchen einerseits und konservative bzw. – die Bezeichnung als „fundamentalistisch" trifft nicht für alle zu – sogenannte „non-mainline"-Kirchen andererseits gegenläufige Entwicklungen durch. Während sich die US-amerikanische Bevölkerung in der Zeit von 1960 bis 1988 etwa verdoppelte, verzeichneten einige konservative bzw. fundamentalistische Denominationen – nach den einschlägigen Angaben in den Kirchenstatistiken – Zuwächse von mehreren hundert Prozent: die Mitglieder der „Assemblies of God" vervierfachten sich, bei der „Church of God" (Tenn.) stieg die Mitgliederzahl um mehr als das Dreifache, bei der „Christian and Missionary Alliance" gar um das Fünffache (Zahlenangaben nach: *Marc A. Noll*, A History of Christianity in the United States and Canada, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1992, S. 464).

Größte protestantische Gruppe war bis in die 60er Jahre die United Methodist Church (1960: über 10 Mio. Anhänger), inzwischen nehmen diese Position die konservativen Southern Baptists mit knapp 15 Mio. Anhängern ein. Auch für

den Zeitraum der 80er Jahre zeigen sich noch bei den non-mainline-Kirchen überdurchschnittliche Zuwächse, während die Episkopalen oder die Presbyterianer – bei einem Bevölkerungszuwachs von acht Prozent von 1980 bis 1988 – im gleichen Zeitraum noch Verluste von zwölf bzw. 13 Prozent zu verzeichnen hatten.
Die Hintergründe für die Veränderungen sind vielschichtig. Insgesamt rühren die Rückgänge weniger von Austritten her, sondern aus *Defiziten bei der Rekrutierung neuer Mitglieder* (Roof, McKinney, a. a. O., S. 29, 42). Die Anhänger liberaler Kirchen weisen niedrigere Geburtenraten auf als diejenigen konservativer Kirchen. Der Altersdurchschnitt ist bei ersteren höher. Früher bestehende Unterschiede zwischen den mainline- und non-mainline-Kirchen in bezug auf den gesellschaftlichen Status ihrer Mitglieder spielen inzwischen eine geringere Rolle.

Die Gottesdienstbesucherzahlen sind in Wirklichkeit geringer als vielfach angegeben

Die evangelikalen und konservativen Kirchen erwecken bei ihren Anhängern den Eindruck, als seien sie sich ihrer Glaubenssache sicherer, geben ihren Mitgliedern in höherem Maße die Möglichkeit, sich von der übrigen Gesellschaft zu unterscheiden, distanzieren sich von Tendenzen, als Kirchen auch politisch-gesellschaftlich tätig zu werden. Mit anderen Worten: ein intensiviertes religiöses Zeugnis geht zusammen mit einem höheren Grad an struktureller Ausdifferenzierung zwischen der religiösen und der politischen Sphäre innerhalb der Gesellschaft (vgl. dazu auch: *David Martin*, Tongues of fire. The explosion of Protestantism in Latin America, Basil Blackwell, Oxford/Cambridge [Mass.] 1990).

Die *katholische Kirche* nimmt in dieser Hinsicht eine Zwischenstellung ein. Als Minderheitskirche in einem protestantisch geprägten Land erlaubte sie immer ein höheres Maß an Selbstunterscheidung, als dies im Protestantismus möglich war. Zur stärksten Einzelkirche war die katholische Kirche bereits im 19. Jahrhundert geworden. Zuwächse bezieht sie in erster Linie von den hispanischen Zuwanderern. Die Stärkung, die die katholische Kirche erfahren hat, ist andererseits weit mehr als eine nur statistische. Amerikanische Katholiken halten sich einiges wegen ihres gesellschaftlichen Aufstiegs zugute, der ihnen lange als Angehörigen einer ausgesprochenen Minderheitskirche versagt geblieben war.
Der sichtliche Zuwachs der katholischen Kirche bedeutet jedoch nicht, daß es in ihr nicht auch ähnliche Erscheinungen gäbe wie bei den protestantischen mainline-Kirchen. So erstaunlich hoch in europäischen Augen die Gottesdienstbesucherzahlen auch von US-Katholiken sind – Rückgänge sind dennoch unübersehbar (nach den bekanntermaßen optimistischen Angaben von Gallup ging dieser Anteil von 74 Prozent im Jahre 1958 auf 51 Prozent im Jahre 1982 zurück; zit. nach: Roof, McKinney, a.a.O., S. 29).
Hispanische Zuwanderer, so sehr sie auch weiterhin für Wachstum in der katholischen Kirche der USA sorgen, tun sich andererseits schwer mit der für sie ethnisch wie sprachlich fremden US-Kirche. Unter Hispanics hat daher eine Abwanderung zu pfingstlerischen Gruppen eingesetzt – nicht ohne Zusammenhang mit der zunehmenden Bedeutung evangelikal-pfingstlerischer Bewegungen in Lateinamerika (vgl. HK, Mai 1993, 250ff.). Die Bereitschaft, auf entsprechende Missionsversuche positiv zu reagieren, ist groß. Vor allem in pfingstlerischen Gruppen scheinen hispanische Einwanderer zu finden, was sie in „ihrer" Kirche, so wie sie ihnen in Nordamerika begegnet, nicht finden: „enge menschliche Beziehungen zwischen den Mitgliedern, flexible liturgische Formen und Leitungsformen, die auf Laieninitiative setzen" (*Kevin Christiano*, Religion among Hispanics in the United States: Challenges to the Catholic Church, in: Archives des Sciences Sociales des Religions, a.a.O., S. 53-65, hier: S. 59).
So unbestritten diese inneramerikanischen religiösen Gewichtsverlagerungen auch sind, in Veröffentlichungen der letzten Jahre werden manche Angaben über Zuwächse und Verluste jedoch inzwischen als überhöht angesehen. In dem Zusammenhang zeigen sich typische Schwierigkeiten im Umgang mit der amerikanischen Religionsstatistik. Auf amtliche Kirchenaustrittszahlen kann man sich nicht stützen. Man ist auf Daten angewiesen, die von den Kirchen und Denominationen selbst kommen. Dabei handelt es sich um Daten – darauf weisen etwa die Herausgeber des „Yearbook of American und Canadian Churches" in einer Benutzeranweisung hin –, die „nicht in jedem Fall vergleichbar" sind (Hg. *National Council of Churches of Christ in the United States of America*, 1991, S. ix).
Die Auffassungen darüber, was im einzelnen unter „Mitgliedschaft" verstanden wird, differieren zwischen den Kirchen und Denominationen erheblich. Technische Fragen in Verbindung mit der Datenerhebung und theologische Unterschiede in bezug auf die Umschreibung dessen, was Kirchenmitgliedschaft im einzelnen ausmacht, kumulieren und verschlechtern die Aussagequalität der Daten. Andrew Greeley weist etwa auf bedeutende theologische Unterschiede bei der *Definition der Mitgliedschaft* hin: „Katholiken beanspruchen jeden für sich, der als Katholik getauft wurde... ; mainline-Protestanten – Methodisten, Lutheraner, Episkopale und Presbyterianer – neigen zu rigorosen Kriterien; Evangelikale und Fundamentalisten tendieren zu enthusiastischen Ansprüchen" (a. a. O., S. 22). Ein Teil der quantitativen Gewichtsverlagerungen erklärt sich somit bereits aufgrund solcher Unterschiede.
Hinzu kommt, daß Umfrageangaben über die Kirchenzugehörigkeit nicht zu verwechseln sind mit formeller Mitgliedschaft. Da es die Möglichkeit zu einem Kirchenaustritt in den USA nicht gibt und obendrein der Wechsel der Religionsgemeinschaft immer weniger ein Ausnahmevorgang ist, bezeichnet ein Befragter sich möglicherweise als einer bestimmten Religionsgemeinschaft zugehörig, obwohl er in keiner Gemeinde dieser Kirche oder Denomination als Mit-

glied eingeschrieben ist und sich dies erst recht nicht in gemeindlich-gottesdienstlicher Praxis ausdrückt.
Bisherige Annahmen aus der amerikanischen Religionsstatistik müssen daher durchaus mit Vorsicht betrachtet werden. Dasselbe gilt gerade auch für die bisherigen Annahmen zur Häufigkeit von Gottesdienstbesuchen. Erst kürzlich erschien eine Studie, in der man die einschlägigen hohen Gottesdienstbesucherzahlen der USA einer kritischen Sichtung unterzog (*C. Kirk Hadaway*, *Penny Long Marler*, *Mark Chaves*, What the polls don't show: A closer look at U. S. church attendance, in: American Sociological Review, Volume 58, number 6 (Dezember 1993), S. 741–752; vgl. auch Newsweek, 29.11.93, S. 40 ff.). Rund 40 Prozent der US-amerikanischen Bevölkerung, diese Zahl findet sich mit kleinen Abweichungen vielerorten als feste Größe, sollen demnach wöchentlich Gottesdienste in Kirchen und Synagogen besuchen. Noch für 1991 war von Gallup ein Prozentsatz von 42 Prozent – 45 Prozent bei den Protestanten und 51 Prozent bei den Katholiken – ermittelt worden (*Princeton Religion Research Center*, in: Emerging Trends, Volume 14 [1992] Number 3, S. 4; zit. nach: Hadaway u. a., a. a. O., S. 741).
Die gemischtkonfessionelle Forschergruppe kam dagegen jetzt zu Ergebnissen, die sie selbst als „dramatisch" einstuft: Die Gottesdienstbesucherzahlen für Protestanten wie Katholiken seien nur etwa *halb so hoch wie angenommen*. Zwei Beispiele: In einer Auswahl von 18 katholischen Diözesen kommt man – sieht man von einer einzigen ab – zu deutlich geringeren Gottesdienstbesucherzahlen als den vielzitierten 51 Prozent aus Umfragen. Bei neun von ihnen sind es zwischen 20 und 30 Prozent, bei sechs zwischen 30 und 40 Prozent, bei zwei Diözesen knapp über 40 Prozent, nur in einem Fall 47 Prozent. Befragungen zufolge sollte – so die Forschergruppe – die Mitgliedschaft der Episkopalkirche im Zeitraum von 1967 bis 1990 um 13 Prozent zugenommen haben. Tatsächlich aber habe die Mitgliedschaft um 28 Prozent abgenommen. Auch die Gottesdienstbesucherzahlen, so wurde festgestellt, fielen erheblich geringer aus im Vergleich zu den Zahlen, die aufgrund von Befragungen zu erwarten gewesen wären.
Die Ursache für die unterschiedlichen Ergebnisse sehen die Autoren in der Differenz zwischen der *individuellen Selbsteinschätzung* der Befragten, auf denen viele Untersuchungen basieren, auf der einen Seite und dem davon abweichenden *faktischen Verhalten* der Menschen auf der anderen. „Amerikaner in religiösen Gemeinschaften, deren Anhängerschaft geringer wird, machen in Befragungen dennoch hohe Angaben im Fall von Mitgliedschaft und Gottesdienstbesuch" (a. a. O., S. 742). Stabil war daher weniger das

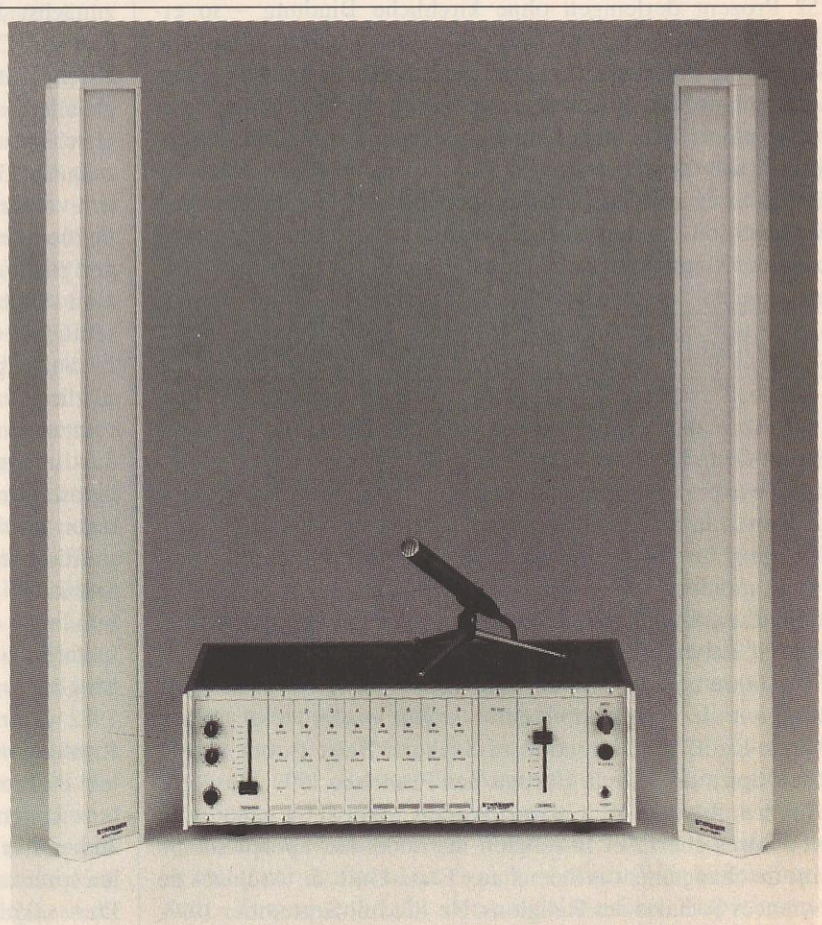
Nur noch einschalten...

Unsere Automatikanlage erfordert keine weitere Bedienung mehr. In Verbindung mit unseren neuen hochwertigen Mikrofonen und den formschönen schmalen Tonstrahlern – lieferbar in jeder Farbe ohne Mehrpreis – ist die perfekte Beschallung auch in Ihrer Kirche möglich.

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

Strässer GmbH & Co KG
Löwentorstraße 36–38 · D-70191 Stuttgart
Telefon 07 11/81 45 21 · Telefax 07 11/8 56 74 68

STRÄSSER
ELEKTRO-AKUSTIK



tatsächliche Verhalten der Menschen als vielmehr die „kulturelle Norm", Kirchgänger zu sein bzw. sein zu sollen.
Daß die „kulturelle Norm", einer Religionsgemeinschaft anzugehören bzw. wöchentlich Gottesdienste zu besuchen, das faktische Verhalten bei Befragungen vielfach überlagert, ist auch der Hintergrund für eine weitere Veränderung in der US-amerikanischen religiösen Landschaft. Zu den markantesten Entwicklungen der letzten Jahre gehört die Zunahme bei denjenigen, die von sich sagen, sie gehörten *keiner Kirche* an. Ein statistischer Vergleich nach Alterskohorten zeigt etwa: Bei US-Bürgern, die um die Jahrhundertwende geboren wurden, beträgt der Anteil der kirchlich Ungebundenen drei Prozent, bei denen, die zwischen 1941 und 1957 geboren wurden, bereits elf Prozent, bei den zwischen 1958 und 1965 Geborenen 13 Prozent (vgl. Roof, McKinney, a.a.O., S. 37).
Handelt es sich bei dieser Zunahme nun endlich um die Ansätze von Säkularisierung, die Europäer so sehr an Amerika vermissen? Andrew Greeley mahnt voreiligen Urteilen gegenüber zur Vorsicht. In der Zunahme in jüngeren Kohorten von solchen, die keiner Kirche oder Denomination angehören, sieht er *weniger eine Folge der Säkularisierung als ein demographisches Phänomen*. Die Kirchenzugehörigkeit nennt Greeley ein „social commitment" wie, ja wie die Heirat. Der kulturelle Wandel bestehe eher darin, daß die jüngeren Generationen bestimmte „social commitments" entweder gar nicht unternähmen oder aber sie aufschöben.
52 Prozent derjenigen ohne kirchliche Bindung – so ermittelte Greeley (a.a.O., S. 33) – wuchsen bereits ohne jede kirchliche Bindung auf, fünf Prozent als Protestanten, sieben Prozent als Katholiken sowie neun und elf Prozent als Juden bzw. andere. Kirchlich Ungebundene sind somit überdurchschnittlich oft von Hause aus *Juden*, *Ungebundene* und *andere*. Mehr als die Hälfte derjenigen, die kirchlich ungebunden aufwuchsen, fanden zu einem späteren Zeitpunkt den Weg zu einer kirchlichen Anbindung.

Individuelle Wahl statt gemeinschaftlichem Erbe

Die Absetzbewegung von den mainline-Kirchen – und dazu ist im Grunde heute auch die katholische Kirche zu zählen – mag weitergehen, die Bindungen an religiöse Institutionen mögen schwächer werden, die subjektive Bedeutung von Religion für die Menschen muß sich dadurch aber keineswegs mindern. Amerikanische Untersuchungen wollen in dem Zusammenhang einen neuen Typ von Religiosität ermittelt haben, der die religiöse Landschaft seit Mitte der 70er Jahre bereits verändert hat und sie weiter verändert, die *Religion der Generation der „baby-boomers"* (vgl. Wade Clark Roof, A Generation of Seekers: Baby Boomers and their Spiritual Search. Harper. San Francisco 1993; *David A. Roozen*, *Jackson W. Carroll*, Wade C. Roof, La génération née après-guerre et la religion instituée. Un aperçu sur 50 ans de changement religieux aux Etats-Unis, in: Archives de Sciences Sociales des Religions, Nr. 83, Juli-September 1993, S. 25–52).
Beim Vergleich der 70er und 80er Jahre stellten Roozen, Jackson und Roof eine *Steigerung beim Gottesdienstbesuch* beim älteren Teil der Baby-boomer-Generation von 33 auf 42 Prozent fest – und zwar bei allen Denominationen in etwa demselben Umfang. 96 Prozent der Befragten gaben an, selbst in einer religiösen Tradition aufgewachsen zu sein, 33 Prozent waren zum Zeitpunkt der Befragung religiös engagiert, selbst wenn sie unterdessen die Konfession bzw. Denomination gewechselt hatten. Zahlreiche Befragte hatten in religiöser Hinsicht durchaus *bewegte Biographien* hinter sich. Ein Viertel derjenigen, die ein religiöses Engagement aufgegeben hatten, war bis zum Zeitpunkt der Befragung in seine ehemalige Gruppe zurückgekehrt, nicht selten nach einem Wechsel der Denomination bzw. Konfession.
Trotz dieses stark individualisierenden Trends in amerikanischer Religion bestehen in bestimmten Fällen stärker gemeinschaftlich geprägte religiöse Bindungen fort: etwa bei konservativen Protestanten, Schwarzen, Juden und Teilen der katholischen Kirche.

Ein Trend zum neuen Voluntarismus

Auch im so pluralitätsgewohnten Nordamerika wird damit noch einmal eine *andere Qualität der Pluralität* erreicht. Die Anhänglichkeit an die religiöse Gemeinschaft, in die man zunächst hineinwachse, nehme ab, so betonen Roozen, Jackson, Carroll und Roof. Die Motive, die zum Wechsel der Kirche oder Denomination führen, sind nicht unbedingt die gleichen, die auch in der Vergangenheit in den USA vergleichsweise häufig zum Wechsel führten. Man sucht sich die religiöse Gemeinschaft, der man angehören möchte, womöglich vor dem Hintergrund seiner *familiären Situation*, zur *religiösen Erziehung der Kinder*, je nach *Wohnort* und jeweiligen *Bedingungen in den Gemeinden* o.ä. Die Gruppe, in der man sich beheimatet weiß, ist möglicherweise sogar ein wesentlicher Grund für die Rückkehr zur Religion.
In die religiöse Landschaft der USA ist auf diese Weise zusätzliche Bewegung gekommen. Die liberalen protestantischen Kirchen, aber auch die katholische Kirche und das Judentum gehören in diesem Zusammenhang zu den religiösen Institutionen, denen es relativ schwerfällt, die Gläubigen an sich zu binden, während die konservativen protestantischen Denominationen mit ihrer vergleichweise hohen Stabilität – 86 Prozent bleiben diesen Gemeinschaften verbunden – weiter zulegen. Bis in die 60er Jahre hinein bekannten sich in Umfragen drei Viertel der US-Bürger als Mitglieder von Kirchen bzw. religiösen Gemeinschaften. 1982 waren dies nur mehr 67 Prozent, allerdings mit – je nach Konfession bzw. Denomination – unterschiedlichen Anteilen: 80 Prozent bei denen, die sich ansonsten als Katholiken bezeichnen, 73 Prozent bei Protestanten und 45 Prozent bei Juden. Ein Tiefststand war damit nicht erreicht. Neuere Zahlen sprechen von einem Gesamtanteil von 60 Prozent.
Den säkularen Kauf- und Konsumgewohnheiten ähnlich kommt es folglich immer mehr auf das an, *was der einzelne*

wählt, und nicht auf das, was er in religiöser Hinsicht ererbt hat. Roof und McKinney sprechen im Zusammenhang mit diesem Religionstyp von einem „neuen Voluntarismus" – und dies in einem in bezug auf die Religion ohnehin bereits als voluntaristisch geltenden Land. Dieser Religionstyp lebe mehr von der *Erfahrung* als von der *Glaubenslehre*, mehr vom *Persönlichen* als vom *Institutionellen*, mehr von der *Religion des Volkes* als von *offizieller Religion*. Für die liberalen Kirchen und Denominationen, aber auch für die katholische Kirche ist diese Tendenz mit einer zunehmenden Unsicherheit in bezug auf ihre zukünftige Anhängerschaft verbunden.

Die Trends in der Veränderung der religiösen Landschaft der USA sind vor diesem Hintergrund immer schwieriger auf einen Nenner zu bringen. Hohe Grade an kirchlicher und denominationaler Stabilität finden sich neben zunehmender Mobilität zwischen den Kirchen, Denominationen und neueren religiösen und quasireligiösen Bewegungen. Die zunehmende Bedeutung der individuellen Wahl koexistiert mit der Erneuerung ethnisch und regional geprägter kirchlicher Milieus. Galten die USA im Vergleich zu Europa immer schon als in religiöser Hinsicht unübersichtlich, so wird diese Unübersichtlichkeit eher noch weiter zunehmen.

Klaus Nientiedt

Vor einer „zweiten Revolution"?

Der Indio-Aufstand im mexikanischen Chiapas und seine Folgen

Wie ein Blitz aus heiterem Himmel wirkte auf die Weltöffentlichkeit der Anfang des Jahres losgebrochene Indio-Aufstand im Süden Mexikos. Wirtschaftlich und gesellschaftlich war dieser Teil des Landes aber schon länger eine Problemregion. Unter der Präsidentschaft von Carlos Salinas kam es in Mexiko zu einer wirtschaftlichen Konsolidierung und Modernisierung; wichtige Schritte auf dem Weg zu einer rechtsstaatlichen Demokratie stehen allerdings noch aus.

„Hier sind wir, die Toten aller Zeiten – sie starben erneut, aber diesmal um zu leben!" – diesen Wahlspruch stellte die Zapatistische Nationale Befreiungsarmee (Ejército Zapatista de Liberación Nacional" – EZLN), benannt nach dem 1919 ermordeten Revolutionsführer *Emiliano Zapata*, über ihr Pressekommuniqué vom 6. Januar 1994. Nicht mehr an Krankheiten, Hunger und Repression wollten sie sterben, sondern wenn schon, dann im Kampf für eine gerechte Sache. Schätzungsweise waren zu diesem Zeitpunkt – sechs Tage nach dem Beginn des Aufstands – schon mindestens 400 Menschen durch die Kampfhandlungen umgekommen. Die mexikanischen Streitkräfte hatten nach der überraschenden Besetzung von San Cristóbal de las Casas, Ocosingo, Altamirano, Abasolo, Chalán del Carmen und Las Margaritas am Neujahrstag schnell und brutal reagiert. Die seit der mexikanischen Revolution (1911-1917) an der Macht befindliche „Partei der Institutionalisierten Revolution" (PRI), deren Herrschaft von *Mario Vargas Llosa* einmal als „perfekte Diktatur" bezeichnet worden war, handelte in der Hoffnung, die Guerilla in wenigen Tagen militärisch besiegen zu können.

Fidel Velázquez, seit 1941 (!) Führer der regierungstreuen Einheitsgewerkschaft (Confederación de Trabajadores Mexicanos – CTM), proklamierte öffentlich die „Auslöschung" der Aufständischen. 17000 Soldaten wurden gegen vermutlich 2000–3000 Rebellen eingesetzt, Indio-Dörfer und Vororte von San Cristóbal de Las Casas ohne Rücksicht auf die Zivilbevölkerung bombardiert. In Ocosingo kam es zu Massakern an wehrlosen Gefangenen und Zivilisten, deren Leichen später in einem Massengrab entdeckt wurden. Die umkämpften Gebiete wurden weiträumig abgesperrt und Menschenrechtsorganisationen und dem Roten Kreuz der Zutritt verwehrt. Eine Delegation kanadischer Menschenrechtler berichtete von willkürlichen Erschießungen, Folterungen und Verhaftungen Unbeteiligter. Bischof *Samuel Ruiz* von San Cristóbal de las Casas, ein bekannter Verteidiger der Menschenrechte und würdiger Nachfolger des ersten Bischofs der Diözese, Bartolomé de Las Casas, befürchtete einen Völkermord an den Indios und bezeichnete den Aufstand als „selbstmörderisch".

Eine arme Region mit halbfeudalen Strukturen

Die mexikanische Regierung unter Präsident *Carlos Salinas de Gortari* legitimierte ihr hartes Vorgehen zunächst mit dem Hinweis auf *ausländische Unruhestifter*, die die geduldigen mexikanischen Indios manipuliert hätten. Dieser Sicht schloß sich auch *Octavio Paz* an, der in der EZLN ein Konglomerat von „Resten des Maoismus", der Theologie der Befreiung und dem peruanischen „Leuchtenden Pfad" („Sendero Luminoso") am Werk sah. Vielen Beobachtern erschien der Aufstand als Anachronismus: Wer konnte nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Experimente einschließlich des „Modells" Kuba, nach den jahrzehntelan-

gen Erfahrungen erfolgloser Gewaltanwendung durch Guerillagruppen in anderen Ländern Lateinamerikas noch auf den Erfolg einer solch kleinen Gruppe hoffen, die mit ihren hölzernen Gewehrattrappen gegen eine für den Kampf mit der Drogenmafia von den USA inzwischen gut ausgerüstete Armee keine Chance haben konnte?

Für andere jedoch, die mit gutem Grund die Indios nicht einfach für manipulierbar hielten, ließ sich der Aufstand nur als ein verzweifelter Schritt der Bauern plausibel machen, die ihre extreme Armut nicht länger hinnehmen wollten. Tatsächlich gehört Chiapas – neben Oaxaca und Guerrero – zu den ärmsten Teilen der „Vereinigten Staaten von Mexiko". Von 3,21 Millionen Einwohnern von Chiapas (1990) sprechen 26,3 Prozent eine indianische Sprache, ein Drittel davon sogar ausschließlich. 30,1 Prozent der Einwohner über 15 Jahren sind Analphabeten. 58,34 Prozent der arbeitenden Bevölkerung gehen einer Beschäftigung im primären Sektor nach. 19 Prozent verfügen über gar kein Einkommen, weitere 39,9 Prozent über weniger als den gesetzlich festgelegten Mindestlohn von etwa 6,00 DM pro Tag. Allein im vergangenen Jahr starben in Chiapas 15 000 Menschen an den Folgen von Hunger und Unterernährung. Gleichzeitig ist Chiapas ein wichtiger *Rohstoff- und Energielieferant*. Ein erheblicher Teil des mexikanischen Erdöls und Erdgases wird dort gewonnen, und die Region trägt maßgeblich zur Produktion wichtiger Exportgüter wie Kaffee und Rindfleisch bei. Während 55 Prozent der in Mexiko verbrauchten elektrischen Energie in Chiapas erzeugt werden, sind 34,9 Prozent der Gemeinden dieses Bundesstaates nicht an das Stromnetz angeschlossen.

Verschiedene Entwicklungen seit dem katastrophalen Zusammenbruch der mexikanischen Wirtschaft 1982/83 brachten die indianischen Bauern zusätzlich in Bedrängnis: Die fallenden Erdölpreise zwangen zur rücksichtslosen Ausbeutung dieser Ressource und verminderten gleichzeitig den Umfang finanzieller Entschädigung für die Betroffenen. Gleichzeitig führte der Zwang zur Diversifizierung der Exporte dazu, daß die Regierung sich in den Konflikten zwischen Kleinbauern und Großgrundbesitzern stets auf die Seite derer schlug, die die Außenhandelsbilanz zu verbessern versprachen. 1991 sanken dann die *internationalen Kaffeepreise* und drückten die Einkommen vieler Kleinbauern, die ihre Subsistenzwirtschaft auf Anraten von Experten zugunsten der Exportproduktion aufgegeben hatten, unter das Existenzminimum. Die Missionsarbeit protestantischer Sekten führte in vielen indianischen Gemeinden zu solch harten Auseinandersetzungen, daß die „Abtrünnigen" häufig von den lokalen „Kaziken" vertrieben und damit ihres Miteigentums am Gemeindeland beraubt wurden. Dies trug ebenso zur Abwanderung und zur Erschließung des Regenwaldes bei wie die niedrigen Löhne in den Kaffeeplantagen des Soconosuco, verursacht durch guatemaltekische Flüchtlinge und Wanderarbeiter, die für noch geringere Löhne zu arbeiten bereit waren. So leben heute in einem Regenwald-Gebiet, das 1960 von etwa 5000 Menschen bewohnt war, über 300 000, die eine gemeinsame Erfahrung der Migration und Verteidigung ihrer Interessen gegen die Ansprüche von Großgrundbesitzern hinter sich haben. Aus dieser Bevölkerungsgruppe scheint übrigens der größte Teil der Guerillakämpfer zu stammen. Der aus ökologischen Gründen durchaus vernünftige *Rodungsstopp* im Lacandona-Urwald, der in den vergangenen 30 Jahren schon zu über 70 Prozent vernichtet wurde, diente oft dazu, die Bauern zu kriminalisieren und unter Druck zu setzen, während Viehzüchter und große Holzfällerfirmen mit ausreichend hohen Korruptionsgeldern leichter die nötigen Lizenzen erwerben. Das am 1. Januar 1994 in Kraft getretene Freihandelsabkommen zwischen Kanada, den USA und Mexiko (Tratado de Libre Comercio – TLC) beunruhigte die Bauern zusätzlich: Billiger Importmais aus den USA droht den Indios die letzte Möglichkeit für Geldeinkommen zu nehmen. Nicht zuletzt wurden die Kleinbauern und landlosen Arbeiter durch eine Reform des Verfassungsartikels 27 einer wichtigen Hoffnung beraubt: Im Zuge des neoliberalen „Modernisierungsprogramms" der Regierung wurde das in Erbpacht von den Dörfern verwaltete Gemeinschaftseigentum an Land („ejido") abgeschafft, indem es jedem einzelnen „ejidatario" als Individuum zugeschrieben und das Verbot des Verkaufs von Land aufgehoben wurde.

Verdienste und Versäumnisse von Präsident Carlos Salinas

Gleichzeitig erklärte Salinas die Agrarreform für beendet, die vom Präsidenten *Lázaro Cárdenas* (1934-1940) in großem Stil begonnen worden war. In Chiapas mußte sich diese Maßnahme, die private Investoren aus dem In- und Ausland anlocken und eine dynamische, kapitalistische Entwicklung der Landwirtschaft einleiten sollte, besonders dramatisch auswirken, da die Revolution die Machtverhältnisse dort kaum berührt hatte. Hier herrschen immer noch *halbfeudale Strukturen*, zusätzlich verschärft durch einen latenten, aber sehr wirksamen Rassismus der „Ladinos" gegenüber den „Indios". Chiapas gehört nicht nur geographisch, sondern auch historisch und sozio-kulturell eher zu Zentralamerika. Die verschiedenen Indio-Organisationen haben immer wieder erfolglos mit Eingaben, Demonstrationen, Hungerstreiks und Märschen nach Mexiko-Stadt auf ihre Situation aufmerksam zu machen versucht. Ihre Aktionen wurden entweder mit selektiver Repression oder mit leeren Versprechungen beantwortet.

So läßt sich verstehen – wenn auch nicht gutheißen –, daß die EZLN in ihrer „Kriegserklärung" aus dem Lacandona-Urwald schreibt: „¡Basta! – Jetzt reicht es. [...] Wir, integre und freie Frauen und Männer, sind vor unserem Gewissen überzeugt, daß der Krieg, den wir erklären, eine ultima ratio, aber gerecht ist." Es ist nun Sache der mexikanischen Regierung, die Aufständischen davon zu überzeugen, daß in der mexikanischen Gesellschaft auch auf gewaltfreiem Wege Veränderungen zu erreichen sind.

Zu kurz greift jedoch eine Analyse, die nur auf die lokalen Probleme des Bundesstaates Chiapas Bezug nimmt, der von *Carlos Fuentes* als der „mezzogiorno" Mexikos bezeichnet wurde. Die Forderungen der EZLN haben nämlich keineswegs allein die Lebenssituation ethnischer Minderheiten in Chiapas im Auge. Sie sprechen von einer „nationalen" Befreiung, fordern aber weder für sich die Macht im Staat noch ein planwirtschaftlich-sozialistisches System noch eine Abkopplung Mexikos vom Weltmarkt, sondern in erster Linie eine „Übergangsregierung", die die für den 21. August vorgesehenen Präsidentschaftswahlen als freie, gleiche und geheime Wahlen organisieren soll. Demokratische Wahlen sieht die Aufstandsbewegung, die deshalb auch als „bewaffneter Reformismus" charakterisiert wurde, als unverzichtbare Voraussetzung für alles, was sie sonst fordert. Daraus zu schließen, die Indios in der EZLN seien von außen manipuliert, scheint überzogen. Immerhin sind in Chiapas – nicht zuletzt auch angeregt durch die kirchliche Pastoral und verstärkt durch die Bewegung gegen die 500-Jahr-Feier der „Entdeckung" Amerikas 1992 – Prozesse der Bewußtseinsbildung in Gang gekommen, die vor allem auf die Subjektwerdung und Selbstorganisation der Armen setzten.
Die EZLN trifft mit ihren Forderungen durchaus ein „allgemeines Interesse", weshalb viele Basisbewegungen, Gewerkschaften, Parteien (einschließlich der oppositionellen rechtsliberalen PAN) und die *katholische Bischofskonferenz* die Legitimität dieser Forderungen anerkennen, auch wenn sie den Weg der Gewalt verurteilen. Mit der Forderung nach Frieden bei gleichzeitiger Unterstützung dieser Ziele der Guerilla versammelten sich am 12. Januar über 100 000 Mexikaner am Zócalo, dem Hauptplatz von Mexiko-Stadt. Einer der Redner, der Dominikanerprovinzial *Miguel Concha*, forderte zur Errichtung eines wirklich demokratischen Rechtsstaates auf. Man spricht allgemein von einer „zweiten mexikanischen Revolution" und der Notwendigkeit einer „Neugründung" des Gemeinwesens.
Tatsächlich ist inzwischen *die Massenloyalität verbraucht*, die das PRI-Regime durch revolutionäre Rhetorik und wirtschaftliches Wachstum, durch Kooptation und Kontrolle, wenn nötig ergänzt durch selektive Repression, bis in die achtziger Jahre hinein aufrechterhalten konnte. Es gibt deutliche Anzeichen dafür, daß Salinas die Wahlen von 1988 gegen den Herausforderer der „Partei der demokratischen Revolution" (PRD), *Cuauhtémoc Cárdenas*, nur durch *Wahlbetrug* gewonnen hat. Sein mutiges Eintreten gegen manche Auswüchse der Korruption zu Beginn seiner Amtszeit, vor allem aber der durch konsequente Strukturanpassungsmaßnahmen erreichte wirtschaftliche Erholungsprozeß haben

Glauben können – heute

KNECHT

Nicht ewige Wahrheit, sondern menschliche Endlichkeit und epochaler Wandel öffnen den Horizont auf ein zeitgemäßes Verständnis von Offenbarung.

Sehen Sie mal rein in diese Bücher – bei Ihrem Buchhändler

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt am Main

DM 26,–
BERNHARD WELTE
Geschichtlichkeit und Offenbarung
KNECHT

DM 24,80
BERNHARD WELTE
Was mich glauben läßt
MEDITATIONEN
KNECHT
(ISBN 3-7820-0675-5)
(ISBN 3-7820-0639-9)

ihm im Ausland und bei den nationalen Eliten trotz dieses schlechten Starts großes Ansehen verschafft. Bis zu einer Ende 1991 einsetzenden Rezession gab es wieder ein reales Pro-Kopf-Wachstum; die Inflation wurde gebremst (1993 ca. 8 Prozent), und das Fluchtkapital kehrte zurück. Die *Verschuldung* ist zwar nicht in absoluten Zahlen, aber bezogen auf das Bruttoinlandsprodukt gefallen. Die durch Privatisierung von Staatsbetrieben erzielten Einnahmen wurden in ein gigantisches Sozialprogramm (Programa Nacional de Solidaridad – PRONASOL) gesteckt, das jedoch weniger zur Armutsbekämpfung als zum „Kauf" von Anhängern der Staatspartei und zur Befriedung von Unruhen diente.

Der größte Erfolg für Salinas war die Ratifizierung (im November 1993) des Freihandelsabkommens (TLC) mit den USA und Kanada, das am 1. Januar 1994 in Kraft trat und über einen Zeitraum von 15 Jahren den vollständigen Abbau der Zölle vorsieht. Zwar setzt es vor allem die arbeitsintensiven Kleinstunternehmen dem Schock ausländischer Konkurrenz aus, ermöglicht jedoch die offensive Nutzung der komparativen Kostenvorteile des Landes (niedrige Löhne und Energiepreise, klimatische Vorteile). Darüber hinaus wurde Mexiko in die Asia-Pacific Economic Cooperation (APEC) aufgenommen und hofft, an der Dynamik des derzeit wichtigsten Wachstumspols der Welt, des südostasiatischen Raums, teilzuhaben. Auch eine andere Regierung dürfte zu dieser Außenwirtschaftspolitik kaum eine Alternative haben, denn der Rückfall in den Protektionismus und die Staatswirtschaft brächte enorme ökonomische Nachteile mit sich.

Aber der TLC löst keineswegs das Problem der *extrem ungleichen Einkommens- und Vermögensverteilung*, die wahrscheinlich nur noch von Brasilien übertroffen wird. 21 von 88 Millionen Mexikanern leben in „extremer Armut", weitere 29 Millionen in „sehr einfachen Verhältnissen". Sie verdienen ihr geringes Auskommen in einer stark angewachsenen *Schattenwirtschaft*. Die in den achtziger Jahren aufgelaufenen Realeinkommensverluste der Unter- und Mittelschichten (ca. 60 Prozent!) sind noch längst nicht zurückgewonnen. Das größte Versäumnis der sechsjährigen Amtszeit von Salinas liegt darin, daß er den Prozeß ökonomischer Strukturanpassung und technischer Modernisierung zwar mit einer (politisch mißbrauchten) sozialen Abfederung, nicht aber mit einer echten politischen Reform in Richtung einer rechtsstaatlichen Demokratie verbunden hat, die einer selbstbewußter gewordenen mexikanischen Zivilgesellschaft das Vertrauen gegeben hätte, den Modernisierungsprozeß so zu steuern und zu kontrollieren, daß er möglichst allen zugute kommen würde. Es gibt immer noch 400 Verschwundene, deren Schicksal nicht aufgeklärt ist; Hunderte von Indios sind ohne rechtsstaatliches Verfahren inhaftiert. Seit Gründung der PRD wurden 300 ihrer Mitglieder aus politischen Gründen getötet. Seit 1984 wurden 35 unbequeme Journalisten ermordet. Nach Beginn der Kampfhandlungen in Chiapas wurden wieder unabhängige Kommunikationszentren wie das Videostudio „Canal 6 de julio" und das CENCOS (Centro Nacional de Comunicación Social) überfallen, die Mitarbeiter eingeschüchtert und wichtige Dokumente gestohlen.

Zwar hat die PRI in einigen Gemeindeparlamenten und den Bundesstaaten Chihuahua und Baja California Wahlsiege der rechtsoppositionellen PAN akzeptiert, vermutete Wahlsiege der linksoppositionellen PRD wurden aber immer wieder durch Wahlbetrug verhindert – so z.B. 1992 in Michoacán oder im November 1993 in Yucatán. Auch weigert sich die PRI, ein Wahlgesetz zu verabschieden, das durch Transparenz und demokratische Besetzung der Behörde zur Wahlüberwachung (Instituto Federal Electoral – IFE) einen Wahlbetrug konsequent unmöglich machen würde. Die Organisation der Wahlen liegt immer noch fast vollständig in den Händen der von der PRI beherrschten Exekutive.

Die gemäßigte Linie konnte sich durchsetzen

Daß solche Forderungen mit nie vorher erreichter Dringlichkeit heute in Mexiko auf der Tagesordnung stehen, ist nicht zuletzt das Verdienst der Rebellion von Chiapas. Aufgrund der großen Sympathie für die EZLN, der Gefahr des Übergreifens auf andere arme Regionen und nicht zuletzt wegen des starken internationalen Drucks, vor allem aus den USA und Kanada, konnte sich innerhalb der PRI die gemäßigte und reformbereite Linie durchsetzen. Offenbar hat Salinas begriffen, daß es sein Nachfolger im Präsidentenamt selbst dann mit einem unregierbaren Mexiko zu tun haben würde, wenn er die Wahlen ohne Wahlbetrug gewinnen („vencer"), das Land aber nicht mehr von der Fairneß der Wahlen überzeugen („convencer") könnte. So ist zu vermuten, daß faire Wahlen inzwischen zu einer notwendigen (natürlich keineswegs hinreichenden) Bedingung für den Machterhalt der PRI geworden sind.

Ein Anzeichen für diese Einsicht ist die am 10. Januar vorgenommene *Kabinettsumbildung*: der seit seiner Zeit als Gouverneur von Chiapas verhaßte *Patrocinio González Garrido* mußte seinen Platz als Innenminister für den angesehenen parteilosen früheren Vorsitzenden der staatlichen Menschenrechtskommission *Jorge Carpizo* räumen. Der derzeitige Interimsgouverneur von Chiapas, *Elmar Setzer Marseille*, mußte am 17. Januar ebenfalls zurücktreten. Am 12. Januar ordnete Salinas gegenüber der Guerrilla einen Waffenstillstand an, woraufhin auch die EZLN die Waffen ruhen ließ, und brachte am 16. Januar ein Amnestiegesetz auf den Weg, das am 21. Januar in beiden Kammern verabschiedet wurde.

Daß der für seine Dialogfähigkeit bekannte frühere Bürgermeister von Mexiko-Stadt und spätere Außenminister, *Manuel Camacho Solís*, sein Amt niederlegte und sich als Vermittler zur Verfügung stellte, nährte Spekulationen, er wolle doch noch für die Präsidentschaftswahlen kandidieren. Verfassungsmäßige Voraussetzung dafür ist nämlich, sechs Monate vorher kein Regierungsamt innegehabt zu haben. Camacho galt als Favorit, bis Salinas durch den berühmten „Fingerzeig" („dedazo") am 29. November 1993 wider Erwarten den 43jährigen Sozialminister und Verantwortlichen für PRONASOL, *Luis Donaldo Colosio*, als Kandidaten benannte. Der Konflikt in Chiapas und die „Auferstehung"

von Camacho drängte die gerade begonnene Wahlkampagne von Colosio in den Medien vollkommen in den Hintergrund.

Mit Hilfe von Bischof Samuel Ruiz, den die EZLN als alleinigen Mittelsmann anerkannte, hat ein Dialog zwischen Camacho und den Rebellen begonnen, der erste Ergebnisse brachte: für die Kämpfer der EZLN werden „freie Zonen" eingerichtet, in die sie sich zurückziehen sollen. Außerdem versprach die EZLN, den früheren Gouverneur von Chiapas, Absalón Castellanos, den sie seit dem 2. Januar als Geisel festhielt, freizulassen.

Bischof Ruiz – unverzichtbare Schlüsselfigur für den Frieden

Die *Risiken* dürfen freilich nicht gänzlich übersehen werden: Es ist möglich, daß die harte Linie innerhalb der PRI doch wieder die Oberhand gewinnt, der autoritäre Charakter des Regimes sich wieder verstärkt und dadurch die Gefahr politischer Unruhen wächst, die in einer Wiederauferweckung des schlafenden „México bronco", des rohen, brutalen Mexiko, münden könnten, das während der Revolution über eine Million Menschenleben kostete und sich zuletzt im Cristero-Krieg 1926–29 austobte. Trotzdem ist unübersehbar, daß der Aufstand von Chiapas ganz Mexiko verändert, die wirklich wichtigen Probleme des Landes auf die Tagesordnung gesetzt und – so ist zu hoffen – einer Demokratisierung neue Chancen eröffnet hat.

Aber auch in der katholischen Kirche hat sich durch den Konflikt vieles verändert. Der bislang häufig angegriffene Bischof von San Cristóbal de las Casas, der 69jährige Samuel Ruiz García, ist zu einer unverzichtbaren Schlüsselfigur für den Frieden geworden, weil nur ihm eine Lösung des Konflikts zugetraut wird. „Don Samuel", der am 25. Januar 1960 zum Bischof geweiht worden war, hatte schon früh den Weg einer von der Befreiungstheologie inspirierten, inkulturierten Pastoral eingeschlagen, die die Option für die Indios als die Ärmsten der Armen so ernst nahm, daß Konflikte mit den lokalen Machthabern nicht ausbleiben konnten. 1974 setzte Ruiz einen Indio-Kongreß durch, bei dem diese erstmals selbst zu Wort kamen. Sein Eintreten für die Rechte der guatemaltekischen Flüchtlinge störte die mexikanische Regierung ebenso wie das US-Außenministerium. Nach der Gründung des Menschenrechtszentrums „Bartolomé de Las Casas" verschärften sich die Konflikte. Ein enger Mitarbeiter des Bischofs, der Priester *Joel Padrón González*, der in Landkonflikten die Indios unterstützt hatte, wurde am 18. September 1991 verhaftet und erst nach massiven Protesten am 6. November wieder freigelassen. 1992 wurde Ruiz immer wieder anonym bedroht; Viehzüchter und Großgrundbesitzer starteten eine massive Kampagne gegen ihn. Anläßlich des Besuches des Papstes in Yucatán im August 1993 überreichte Ruiz ihm den Bericht „In dieser Stunde der Gnade" (dt. in Weltkirche 13 [1993] 10, 315-330 – leider in einer schlechten Übersetzung). In scharfen Worten klagte er darin die wachsende Armut an und rechtfertigte die pastorale Arbeit der Diözese.

Wahrscheinlich war es dieser Text, der ein vermutetes Komplott zwischen Innenminister Patrocinio González und dem Nuntius *Jerónimo Prigione* zur Folge hatte. Am 26. Oktober rief Prigione Ruiz zu sich und las ihm ein römisches Schreiben vor, in dem ihm schwere Irrtümer in der Lehre, der Pastoral und der Regierung seiner Diözese vorgeworfen wurden – ohne diese freilich zu konkretisieren und auch ohne ihm das Schreiben zu übergeben. In öffentlichen Erklärungen schlossen sich auch die mexikanischen Bischöfe *Javier Lozano Barragán* und *Luis Reynoso Cervantes* der Kritik an Ruiz an. Angesichts der massiven Proteste und Solidaritätsbekundungen für Ruiz dementierte die Regierung jedoch bald jeden Versuch der Einflußnahme. Ruiz veröffentlichte ein Schreiben der Kurie, worin ihm ausdrücklich für seinen Bericht vom August gedankt und er zur Fortsetzung seiner fruchtbaren Arbeit ermutigt wurde. Viele mexikanische Bischöfe bekundeten ihm ihre Unterstützung. Der Generalsekretär der Bischofskonferenz, *Ramón Godínez Flores*, betonte sogar öffentlich, der Nuntius sei nur der Vertreter des Vatikans, nicht der Vorgesetzte der mexikanischen Bischöfe. Prigione steht deshalb in der mexikanischen Öffentlichkeit auf einmal isoliert da.

Interventionen des Nuntius und Solidarisierungseffekte

Dies ist nicht der erste Konflikt zwischen dem mexikanischen Episkopat und Prigione, der seit 1978 Vertreter des Apostolischen Stuhls ist und aus den erfolgreichen Verhandlungen um eine Normalisierung der traditionell gespannten Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Mexiko gestärkt hervorging. Nach der Aufnahme diplomatischer Beziehungen wurde er im September 1992 zum Nuntius ernannt. Als 1986 die Bischöfe *Adalberto Almeida* und *Manuel Talamás* gegen den offensichtlichen Wahlbetrug 1986 in Chihuahua mit der Aussetzung von Gottesdiensten protestieren wollten, wurde ihnen dies von Prigione untersagt.

Dem Bischof von Oaxaca, *Bartolomé Carrasco Briseño*, wurde ein Koadjutor zur Seite gestellt, *Héctor González Martínez*, der inzwischen als sein Nachfolger ganz andere pastorale Akzente setzt. Nach der mysteriösen Ermordung von Kardinal *Jesús Posadas Ocampo* (Guadalajara) am 24. Mai 1993 gab sich Prigione nach Meinung der meisten Bischöfe viel zu schnell mit der offiziellen Version zufrieden, Posadas sei zufällig in eine Schießerei von Drogenhändlern geraten. Mit dem Erzbischof von Mexiko-Stadt, Kardinal *Ernesto Corripio Ahumada*, kam es zum Konflikt, weil dieser sich gegen eine Aufteilung seiner Diözese wehrte. Ende Dezember 1993 wurde bekannt, daß Rom für das Apostolische Vikariat der Tarahumara, ein ebenfalls stark durch die Indioproblematik geprägtes Gebiet, als Nachfolger für den im Februar

1992 verstorbenen *José Alberto Llaguno Farías* den Priester *José Luis Dibbledox* benannt hatte, der keinerlei Erfahrung in der Indiopastoral hat und nicht dem Jesuitenorden angehört, der die Leitung des Vikariats traditionell innehatte.
Nach Ausbruch des Konflikts in Chiapas sah Prigione seine Vorwürfe gegenüber Ruiz bestätigt. Aber die 105 mexikanischen Bischöfe entschlossen sich zu einem eindeutigen und klaren Schulterschluß mit Ruiz. In einer Presseerklärung vom 12. Januar verteidigte der Ständige Rat der Bischofskonferenz Ruiz gegenüber dem Vorwurf der Unterstützung der Guerilla und würdigte seine pastorale Arbeit. Viele Bischöfe wünschen sich inzwischen eine Abberufung des streitbaren vatikanischen Diplomaten. Der Leiter des CENCOS, *José Álvarez Icaza*, bedankte sich bei Prigione sogar für das Verdienst, etwas für unmöglich Gehaltenes vollbracht zu haben: die Einheit der mexikanischen Kirche. Seinen im Lauf dieses Jahres anstehenden Ad-limina-Besuch in Rom braucht Ruiz, der jetzt auch als Kandidat für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen wurde, jedenfalls nicht mehr zu fürchten.

Gerhard Kruip

Erneuerung wäre geboten

Kirche, Gesellschaft und Staat in Griechenland

Von einer kleinen katholischen und einer noch kleineren protestantischen Minderheit abgesehen gehören praktisch alle Griechen der orthodoxen Kirche an. Die Verbindungen zwischen Kirche und Staat sind in Griechenland nach wie vor eng. Allerdings verliert die kulturell-historisch dominierende orthodoxe Kirche zusehends an Einfluß auf die Bevölkerung, nicht zuletzt bei Frauen und Jugendlichen. Man hält ihr vor, sie sei zu sehr von den Alltagsproblemen der Menschen entfernt und reagiere nicht angemessen auf die gesellschaftlichen Veränderungen.

Erzbischof Serafim, das Oberhaupt der Orthodoxen Kirche Griechenlands, richtete vor einigen Jahren an die Führer der christlichen Kirchen Europas den Appell, sich um jene Menschen, die durch Hunger und Not in Gefahr sind, zu kümmern und ihnen in der Kirche eine Heimat zu bereiten. Doch die Zahl der orthodoxen Griechen, die heute in ihrer Kirche Heimat finden, wird jeden Tag kleiner. Viele Griechen fragen sich, ob ihre Kirche fähig ist, den gegenwärtigen Entwicklungen nachzukommen oder ob sie nicht in den vielen Problemen versinkt, dabei nur systemerhaltend agiert und ihre Autorität und ihren Ruf gefährdet. Sie fordern von der Hierarchie, die dringenden Herausforderungen anzugehen und die nötigen Reformen ins Werk zu setzen. Verlangt wird ein „aggiornamento", eine innere Erneuerung, damit die Kirche ihre Sendung in der heutigen Welt und am modernen Menschen erfüllen kann.

Die Volkskirche verliert an Rückhalt

Griechenland – ohne Kreta – hat etwa 80 Diözesen. Kreta hat acht Bistümer, die unmittelbar dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel unterstehen; das gilt auch für die vier Bistümer des Dodekanes. Am Rande der Akropolis von Thessaloniki liegt das Kloster Vlatadon, das dem Ökumenischen Patriarchat untersteht und von einem Bischof geleitet wird. Zum Kloster gehört das Institut für patristische Studien. Das Exarchat von Patmos, sieben Gemeinden mit zwölf Priestern und dem Kloster des Hl. Johannes des Theologen und Evangelisten, untersteht dem Ökumenischen Patriarchat, ebenfalls das Kloster der Hl. Anastasia auf der Chalkidiki-Halbinsel.

Oberhaupt der griechischen Kirche ist der Erzbischof von Athen, seit 1974 Erzbischof Serafim (geb. 1913). Die heilige Synode, deren Vorsitzender der Erzbischof von Athen ist, besteht aus zwölf Metropoliten (Bischöfen). Die Erzdiözese Athen zählt 135 Gemeinden und etwa 400 Priester. Vier Vikarbischöfe stehen dem Erzbischof zur Seite. Bei den übrigen Diözesen ist wie etwa auch in der katholischen Kirche Süditaliens die altkirchliche Ordnung noch sichtbar: Jede Stadt hat ihren Bischof, wobei zur Diözese jeweils noch das umliegende ländliche Gebiet gehört.

Es bestehen zwei theologische Fakultäten: eine in Athen mit etwa 20 ordentlichen und sechs außerordentlichen Professoren und 500 Studenten und eine in Thessaloniki, ebenfalls an der Universität, mit 15 ordentlichen und vier außerordentlichen Professoren, fünf Dozenten und 400 Studenten. Dazu kommen mehrere theologische Schulen für die Vorbereitung zum Priestertum: je eine höhere kirchliche bzw. theologische Schule in Athen und Theassaloniki; fünf mittlere theologische Schulen und drei theologische bzw. kirchliche Schulen (davon eine auf dem Athos). Zwischen den theologischen Fakultären an den Universitäten in Athen und Thessaloniki und dem Episkopat besteht kaum ein Austausch; die Professoren wirken wenig ins kirchliche Leben hinein.
Die Klöster, deren Zahl auf etwa 2000 geschätzt wird, erfah-

ren in jüngster Zeit einen starken Zugang von jungen Akademikern. Das orthodoxe Klosterwesen hat eine andere Prägung als in der Westkirche: Es gibt keine Orden, sondern nur Mönche, von denen nur einige für die Notwendigkeiten des Klosters Priester sind. Aus ihrem kontemplativen Leben heraus wirken die Klöster vor allem in der individuellen Seelsorge durch Beichte und geistliche Führung durch die Mönche. So üben sie einen starken Einfluß aus. Sie verstehen sich traditionell als die Hüter der Orthodoxie und sind meist ohne ökumenischen Geist. Die Mönchsrepublik auf dem Heiligen Berg Athos, die 1963 ihr tausendjähriges Jubiläum feierte, gilt als klassische Form dieses Mönchtums und als Hort der Orthodoxie.

Auch in Griechenland erleidet die Volkskirche einen Schwund. Überall in den neuen Wohnvierteln werden von den Gläubigen finanzierte Pfarrkirchen gebaut, doch gibt es trotzdem das wachsende Problem der Fernstehenden. Die Kirche wird von den meisten nur bei Taufe, Hochzeit und Beerdigung in Anspruch genommen. Volkskirchliches Brauchtum ist aber nicht unbedingt auch schon Glaube im Sinn der biblischen Botschaft.

Die kirchenkritische Einstellung wächst stark vor allem bei der jüngeren Generation. Es heißt, die Bischöfe seien zu weit vom Volk entfernt, die Theologie spreche zu sehr in der Ausdrucksweise der Kirchenväter. Eine strenge Beicht- und Bußpraxis erlaubt nur wenigen Gläubigen, die Heilige Kommunion zu empfangen. Die Liturgie benutzt die alte Hochsprache (Katharevousa), die vom Volk nicht mehr verstanden wird. Gefordert wird auch eine bessere theologische Ausbildung der Priester; bisher hat nur ein kleiner Teil von ihnen ein Universitätsstudium absolviert. An den Schulen haben die Religionslehrer keinen leichten Stand; den Religionsunterricht betrachten die Schüler als ein Stück Entspannung im Schulstreß. Von der Notwendigkeit einer religionspädagogischen Neubesinnung ist die Rede, aber die Chancen dafür stehen schlecht.

Die Bruder- und Schwesternschaften „ZOI" (Das Leben), „SOTIR" (Der Erlöser) und „STAVROS" (Das Kreuz) sind drei wichtige kirchliche Bewegungen, von denen sich zum Teil die Amtskirche distanziert mit der Behauptung, sie wollten ihren kirchlichen Weg selbständig gehen. „ZOI" wurde 1907 von Archimandrit (Mönchpriester) *Efsevios Mathiopoulos* gegründet mit dem Ziel, die Frohe Botschaft Jesu in ganz Griechenland zu verbreiten und das religiöse Leben des Volkes zu vertiefen. Die Bewegung entfaltete eine intensive Predigttätigkeit und sorgte für die relativ schnelle Verbreitung der Bibel in vielen Orten Griechenlands, die bis dahin nur wenig davon gehört hatten. 1960 spaltete sich „ZOI", wodurch die Bewegung „SOTIR" entstand. „STAVROS" wird von dem konservativen Bischof von Florina, *Augustinos*, geleitet. Er genießt beträchtliches Ansehen bei bestimmten Kreisen, die unzufrieden sind mit der Amtskirche. Bischof Augustinos demonstriert sehr gern mit seinen Anhängern gegen die Amtskirche, vor allem, wenn er festzustellen glaubt, daß die offizielle Kirche auf dem falschen Weg ist.

Die Bruder- und Schwesterschaften „ZOI", „SOTIR" und „STAVROS" sind bis heute stark in der Mission engagiert und in Kirche und Gesellschaft auf vielfache Weise aktiv. Die Arbeit, die sie zum Beispiel durch Predigt, Bibelstunden und Schriftstellertätigkeit leisten, macht sich vielerorts deutlich bemerkbar. Ihnen fehlt derzeit allerdings die breite Basis, die sie in den Jahren des Zweiten Weltkrieges hatten, als sie mit großem Nachdruck das Wort Gottes in Griechenland verkündeten. Sie erleben im Moment genau wie die griechische Amtskirche eine epochale Krise. Beide brauchen dringend Reformen. Einige Theologen in Griechenland sehen die Bruder- und Schwesterschaften allerdings anders. Sie werfen ihnen vor, daß sie die kirchlichen Erwartungen eines orthodoxen Christen nicht erfüllen könnten, weil ihre Theologie stark vom Protestantismus beeinflußt sei.

Die Pastoral in der Gemeinde besteht vor allem in der Feier der Liturgie. Daraus lebt auch die Frömmigkeit. Die Gläubigen nehmen ohne Bücher die liturgischen Gesänge von Kind an in sich auf und können sie jederzeit singen. (Warum hat es die katholische Kirche so schwer, die für den Gottesdienst notwendigen Vorsänger, die Schola, zu realisieren? Hier kann die Praxis der Orthodoxie beispielhaft sein.) Für die Predigt im Gottesdienst werden neue Impulse gefordert und gesucht, wobei man von der mitteleuropäischen Praxis viel lernen muß.

Verbreitetes Mißtrauen gegenüber der Ökumene

Die Gläubigen verlangen in steigendem Maße eine größere Offenheit des kirchlichen Lebens, beklagen den Mangel echter Information über kirchliche Ereignisse und die Unterdrückung kritischer Äußerungen. So bleibt es nicht aus, daß die Tagespresse der Kritik an der Kirche viel Raum gibt und auch negative Geschehnisse im kirchlichen Leben bis hin zu persönlichen Affären von Amtsträgern breittritt. Das wiederum trägt der Presse von Seiten mancher Hierarchen den Vorwurf ein, sie habe kein Verständnis für die Kirche. Diese Beschuldigungen finden keine Resonanz im Volk, zumal die vorhandenen kirchlichen Blätter sehr einseitig sind und den heißen Eisen aus dem Weg gehen. Sie schreiben im Stil klerikaler Hofberichterstattung, ohne auf die Probleme in Kirche und Gesellschaft einzugehen. So gerät die orthodoxe Kirche Griechenlands und ihre Führung leicht in eine Isolierung vom gesellschaftlichen Leben.

Vor allem mangelt es der Kirche von Griechenland an einem Organ im Reigen der übrigen Presse, das Gewicht und Ansehen hätte. Die Kirchenleitung hat vor einigen Jahren das im Zweiwochenrythmus erscheinende Blatt „Ekklisiastiki Alithia" (Kirchliche Wahrheit) ins Leben gerufen. Es ist aber so konservativ geprägt, daß es nur einen sehr kleinen Leserkreis findet und in der Öffentlichkeit kaum beachtet wird. Diese Zeitung ist kein wirksames Organ im Sinne heutiger Journalistik. Zwar ist man im Volk und auch in der Hierarchie überzeugt, daß eine gute Zeitung auf kirchlicher Basis im griechi-

schen Pressewesen unbedingt nötig wäre, doch findet sich kein Weg zu einer entsprechenden Initiative.
Vor einigen Jahren fragte ich in Athen einen Theologieprofessor, wie er die ökumenische Bewegung beurteile. Seine ehrliche Antwort: „Wissen Sie, der ökumenische Dialog ist kein heißes Thema für Menschen mit Vernunft. Das beste Produkt der Ökumene sind Höflichkeit und Diplomatie. Ich nehme sehr gern an ökumenischen Veranstaltungen teil, obwohl ich bis jetzt keine Antwort auf meine ökumenischen Fragen fand."

Etwa zur gleichen Zeit hatte der orthodoxe Pfarrer einer Gemeinde bei Athen einen unierten Bischof aus Italien eingeladen und ließ ihn in der Vesper eine Ansprache halten. In einem scharfen Angriff einer kirchlichen Zeitung hieß es daraufhin, ein Unierter habe in einer orthodoxen Kirche keinen Platz. Zudem seien die Unierten („Uniaten") eine Gefahr und ein Instrument des Vatikans zur Unterwerfung der Orthodoxie.
Diese zwei Beispiele beleuchten die ökumenische Situation in Griechenland. Im kirchlichen Leben spielt die Ökumene keine Rolle. Es gibt natürlich einzelne dafür aufgeschlossene Kirchenleute, die aber Gefahr laufen, deshalb negativ abgestempelt zu werden. Eine große Zahl von Priestern plädiert für mehr Offenheit, doch sind sie sehr von ihrem Bischof und dessen Einstellung abhängig.
Die kirchlichen Medien sind nicht ökumenefreundlich; es fehlt überdies an journalistischen Fachleuten für dieses Thema. Wenn andere Kirchen erwähnt werden, schwingt oft ein negativer Unterton mit. Die drängenden Probleme der Gegenwart, die weltweit die Kirchen bewegen, wie Friede und Abrüstung, Gastarbeiter – und Asylantenfragen, die Ökologie, Ehescheidung, AIDS usw., bleiben in den kirchlichen Medien ausgeklammert. Selbst herausragende Ereignisse im internationalen kirchlichen Leben finden kein Echo, etwa die Aufrufe zu einem allgemeinen christlichen Friedenskonzil. Besonders die Blätter der konservativen kirchlichen Kreise führen eine heftige Sprache gegen jegliche Ökumene: Die Orthodoxie brauche an einer solchen Zusammenarbeit nicht teilzunehmen, weil ihr dadurch Gefahren drohten.

Um diese Haltung zu verstehen, muß man die leidvolle Vergangenheit kennen. In zwei Athosklöstern, Zographou und Xenofontos, erinnern zwei große Wandbilder in der Kirche an schreckliche Ereignisse, von denen der Westen nichts zu wissen scheint. Die Darstellung zeigt Mönche, die auf den Turm des Klosters geflüchtet sind, während der Papst mit seinen Soldaten Feuer an den Turm legt und so die Mönche ihre Treue zur Orthodoxie mit dem Leben bezahlen. Die geschichtlichen Realitäten hinter dieser Darstellung sind die unseligen Geschehnisse im 13. Jahrhundert: die Eroberung und Plünderung der Kaiserstadt Konstantinopel durch die Kreuzfahrer im Jahre 1204 mit der anschließenden Herrschaft eines „lateinischen Kaiserreichs", geprägt durch Zwangsherrschaft und Zwangslatinisierungen in der orthodoxen Kirche. Dazu kam eine fragwürdige Unionspolitik der Päpste. Und schließlich folgte eine Phase der Schreckensherrschaft katalanischer katholischer Söldnertruppen in Griechenland, die auch den Athos plünderten und viele Mönche erschlugen. Bis heute sind diese Erinnerungen lebendig.
Aber auch heute im Zeitalter der Ökumene werden in Griechenland durch neue Ereignisse Vorbehalte gegen die katholische Kirche, genauer gegen den Vatikan, wachgehalten. So sieht man hinter der Tragödie der Kriege in Europa in Griechenland den Nachfolger Petri als Mitverursacher. Zu den vatikanischen Aktivitäten in den ehemaligen sozialistischen Ländern heißt es, der Papst versuche jetzt in den Ländern des ehemaligen Sozialismus seine Macht auf Kosten der orthodoxen Kirchen auszubauen. Mit Blick auf die Balkankrise sagt man, die Kroaten würden vom Vatikan gegen die Serben unterstützt und der Papst habe dazu beigetragen, daß man in der Weltöffentlichkeit den Terror der Kroaten gegen das serbische Volk kaum beachte, während von den Gewalttätigkeiten der Serben bewußt übertrieben berichtet werde.

Der große Patriarch *Athenagoras* hatte seinerzeit mit Mut jahrhundertealte Begrenzungen überwunden und sich kühn der Ökumene geöffnet. Man darf nie übersehen, daß der ökumenische Patriarch keine Art Papst ist, sondern nur der erste im Ehrenvorrang in der Orthodoxie. Doch sind seine Haltung und Impulse von großer Bedeutung. Gerade in Griechenland gibt es aber im Blick auf das Ökumenische Patriarchat viele Vorbehalte und Widerstände. Eine orthodoxe Zeitung behauptete sogar, das Patriarchat wolle die Orthodoxie im Geheimen mit der römisch-katholischen Kirche vereinen. Zum Ökumenischen Rat der Kirchen hat die griechische Orthodoxie ein distanziertes, ja mißtrauisches Verhältnis aufgrund der so verschiedenartigen Mitgliedskirchen des ÖRK.
Das eigentliche kirchliche Gegenüber für die orthodoxen Griechen sind die Katholiken, deren Zahl etwa 60 000 betragen dürfte. Kontakte zu den katholischen Bischöfen bestehen fast keine, man lebt aneinander vorbei. Der vatikanische Zentralismus und der Universalprimat des Papstes beleben alte Ängste und Vorbehalte gegenüber der katholischen Kirche. Die Protestanten, insgesamt etwa 6000, gehören verschiedenen Denominationen an. Neuerdings machen sich Sekten aus dem Ausland stärker bemerkbar.

Wenig Anziehungskraft für Frauen und Jugendliche

Die kirchliche Sozialarbeit ist in Griechenland noch zu wenig entwickelt; die meisten sozialen Einrichtungen liegen in Händen des Staates und der politischen Gemeinden, die jedoch den großen Bedarf nicht decken können. Nur wenige Pfarreien unterhalten Kindergärten. In Athen bestand bis vor einigen Jahren das einzige kirchliche Krankenhaus Griechenlands; da und dort gibt es einige kirchliche Altersheime. Was auf diesem Sektor möglich und auch angebracht wäre, zeigen einige Diözesen in Kreta, wo beispielhafte Sozial-

und Bildungseinrichtungen durch weitsichtige Bischöfe geschaffen wurden. Besondere Erwähnung verdient dabei die bis jetzt einzige theologische Akademie in ganz Griechenland, die sich allerdings verkehrsungünstig am Westzipfel Kretas befindet.

Trotz der oft begrenzten Finanzmittel ist in der griechischen Kirche die Bereitschaft groß, den Armen und Schwachen zu helfen. In den Pfarreien wird Großes geleistet in der Fürsorge, im Verteilen von Almosen und Lebensmitteln oder auch durch seelsorgerischen Zuspruch für Menschen in schwerwiegenden Problemen und Notsituationen. Inzwischen werden in vielen Pfarreien ältere Menschen betreut bis hin zur Lieferung einer täglichen Mahlzeit. Die Kirche könnte sich aber noch mehr um die sozial Schwachen und die Randexistenzen kümmern: um die Kranken und Alten, die Arbeitslosen und Seeleute, auch die aus dem Vorderen Orient, aus Asien und aus den osteuropäischen Ländern einströmenden Gastarbeiter. Vor einigen Jahren wies der damals in Köln lehrende, inzwischen verstorbene griechische Soziologe *Demosthenes Savramis* darauf hin, daß gerade die leider in Vergessenheit geratene Sozialethik und -lehre der großen Kirchenväter wie Johannes Chrysostomus und Basileios heute neue Impulse für eine dringend notwendige soziale Aktivität der Kirche, für die Realisierung christlicher Weltverantwortung und der Dienste am Nächsten aus dem Geist des Evangeliums geben könnte.
Gering ist der Einfluß der griechischen Kirche auf die arbeitende Bevölkerung. Die Amtsträger der Kirche leben weitab von den Problemen der Menschen, die im Arbeitsprozeß und den damit verbundenen Alltagssorgen stehen. Eine Seelsorge in der Fabrik oder am Arbeitsplatz gibt es nicht. Vielfach kann man bei Arbeitern in Griechenland die Auffassung hören, die Kirche vertrete nicht die Arbeiter gegen die kapitalistische Ausbeutung; sie finde es wichtiger, über das Jenseits zu reden, als sich mit den diesseitigen Problemen auseinanderzusetzen.
Auch unter Intellektuellen, Technikern und Wissenschaftlern genießt die griechische orthodoxe Kirche kein großes Ansehen. In ihrer Sprache und ihrem oft starren Lehrgebäude ist sie für Gebildete wenig attraktiv; sie stoßen sich an der starken Traditionsfixiertheit und unökumenischen Haltung der Kirche.

Das Verhältnis der Kirche zu den Frauen ist in Griechenland schon seit längerer Zeit gestört. In den letzten Jahren hat die griechische Kirche die Frauen weitgehend verloren. Obwohl in der griechischen Kirche Frauen oft wichtige Aufgaben übernehmen, wie z. B. die Betreuung und Unterstützung hilfsbedürftiger Mitmenschen, bestehen die Pfarrgemeinderäte nur aus Männern. Im Gottesdienst müssen die Frauen schweigen, sie dürfen nicht singen und nicht predigen, müssen während der Liturgie auf der linken Seite in der Kirche stehen. Die Heilige Kommunion dürfen die Frauen erst nach den Männern empfangen. Dementsprechend wird die Kirche von Frauen häufig kritisiert. Am Sonntag sind in der Kirche kaum junge Frauen zu sehen, kein Mädchen möchte heute die Frau eines orthodoxen Priesters (Presbytera) werden.

Schließlich besteht auch eine tiefe Entfremdung zwischen der griechischen Kirche und der jungen Generation. Die Jugendlichen halten die Liturgie für langweilig und vermissen in der Predigt den Bezug zur Lebenswirklichkeit. Im Priester, der in seinem wallenden schwarzen Gewand und mit dem hohen steifen Hut in Erscheinung tritt, sieht die Jugend den Vertreter einer starren byzantinischen Tradition.

Enge Verbindung zum Staat, aber auch Reibungsflächen

Die Entscheidung fiel 1830 nach der Befreiung Griechenlands aus der Türkenherrschaft: Seither ist die orthodoxe Kirche in Griechenland eine Staatskirche. In der griechischen Verfassung findet sich folgender Artikel über die Stellung der orthodoxen Kirche: „Vorherrschende Religion in Griechenland ist die der Östlich-Orthodoxen Kirche Christi. Indem sie als Haupt unseren Herrn Jesus Christus anerkennt, bleibt die Orthodoxe Kirche Griechenlands in ihrem Dogma mit der Großen Kirche in Konstantinopel und jeder anderen Kirche Christi des gleichen Bekenntnisses unzertrennlich verbunden und bewahrt wie jene unerschütterlich die heiligen apostolischen und die von den Konzilen aufgestellten Kanones sowie die heiligen Überlieferungen. Sie ist autokephal und wird geleitet von der Heiligen Synode der im Amte befindlichen Prälaten und der aus deren Mitte hervorgehenden Dauernden Heiligen Synode, die sich nach den Bestimmungen der Grundordnung der Kirche zusammensetzt unter Beachtung der Vorschriften des Patriarchalischen Tomus vom 29. Juni 1850 und des Synodalaktes vom 4. September 1928."

Auch heute noch erscheint Griechenland dem Betrachter von außen als ein Land, in dem Kirche und Staat in enger Verbindung miteinander stehen. So wird der orthodoxe Klerus vom Staat besoldet, der Staatspräsident muß seine Zustimmung zur Bischofswahl geben, die durch die Bischofssynode erfolgt 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 griechische Kirche fordert vom Staat, ihre ethischen Vorstellungen in Gesetzgebung und Politik zu berücksichtigen. Von staatlicher Seite wird verlangt, die griechische Kirche, die in den letzten Jahren an Anziehungskraft bei den Menschen eingebüßt hat, solle sich ein neues, moderneres Profil geben, sowohl in der Seelsorge wie auch in ihren Stellungnahmen zu konkreten Lebensfragen. Etwas von der unterschwelligen Spannung zwischen der Hierarchie und den Politikern zeigte sich z. B. bei der Parlamentseröffnung im Herbst 1979, als Erzbischof Serafim nach der üblichen kirchlichen Segnung bei der Sitzung zu den Abgeordneten sagte,

sie möchten jetzt nicht vergessen, die „Kirche zu schlagen". Daß die griechische orthodoxe Kirche (noch) Staatskirche ist, erlaubt es ihr, das politische Leben des Landes aktiv zu beeinflussen. Im Alltag ist davon wenig zu spüren, aber die Griechen wissen genau, daß die Kirche gute Kontakte zu den Parteien pflegt und ihnen ihre Auffassungen nahezubringen versucht, wie auch, daß sie mit jeder Regierung gut zurechtkommt.

In der Zeit der siebenjährigen Militärdiktatur (1967-1974) gab es in Griechenland eine Umarmung zwischen Kirche und Staat. Die Kirche nahm eine freundliche Haltung gegenüber der Junta ein und war nicht fähig, die Politik der Regierung zu kritisieren. Die Zeiten haben sich inzwischen geändert; aber im öffentlichen Bewußtsein ist noch präsent, daß zwischen 1967 und 1974 die orthodoxe Kirche in Griechenland ein treuer Begleiter der Diktatur war.
Heute wird dem höheren Klerus eine gewisse Präferenz für die konservative „Nea Dimokratia" nachgesagt. Viele engagierte Christen unterstützen in Wahlkämpfen diese Partei, müssen aber enttäuscht feststellen, daß sie mit ihren Anliegen auch in der „Nea Dimokratia" nur begrenzt Gehör finden.

Früher hatte die jetzige Regierungspartei PASOK (Panhellenische Sozialistische Bewegung) kaum offene Ohren für kirchliche Belange. Vielmehr war zu Beginn der politischen Karriere der Partei Papandreous das Verhältnis zwischen den Sozialisten und der Kirche chaotisch. Die PASOK-Abgeordneten verließen den Sitzungssaal, als Erzbischof Serafim bei der Parlamentseröffnung die Weihezeremonie vornahm. Die PASOK-Regierung führte 1982 trotz heftiger Proteste der Kirche die Zivilehe ein. 1984 hob der sozialistische Verteidigungsminister die Pflicht zum täglichen Gebet im Militär auf.
Inzwischen hat sich die Politik der Sozialisten gegenüber der Kirche geändert. Der Grund: Papandreou möchte Wähler auch vom kirchlichen Rand gewinnen. Er und seine Frau besuchen öfters Kirchen und Klöster, sie zeigen großes Interesse am kulturell-kirchliche Erbe. Inzwischen gibt es von kirchlicher Seite Signale, daß man die stärkere Kirchenfreundlichkeit der Sozialisten honoriert. Weiterhin auf Distanz ist die griechische Kirche zu den Kommunisten, weil in der Praxis die kommunistische Partei in Griechenland die Religion auch heute noch als Opium des Volkes versteht.

Anastasios Michalas

Kurzinformationen

In Jerusalem fand eine internationale jüdisch-christliche Konferenz statt

Auf Einladung des jüdischen *Bamot-Zentrums* und des christlich-ökumenischen *Tantur-Instituts* fand in Jerusalem vom 1. bis 4. Februar eine hochrangig besetzte internationale jüdisch-christliche Konferenz statt. Die Tagung stand unter dem Thema „Religiöse Führerschaft in der säkularen Gesellschaft" und befaßte sich mit einer ganzen Reihe von ethischen und theologischen Herausforderungen der Gegenwart. Insgesamt nahmen 450 Kirchenvertreter, Rabbiner, Theologen, Mediziner, Sozialwissenschaftler u. a. aus mehr als 90 Ländern an der Tagung teil. Von christlicher Seite waren u. a. der Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* der Mailänder Erzbischof Kardinal *Carlo Maria Martini* sowie der lateinische Patriarch von Jerusalem, *Michel Sabbah* und die frühere Präsidentin des Weltrates der Kirchen, die Kanadierin *Lois Wilson* anwesend, von jüdischer Seite der Präsident der Konferenz europäischer Rabbiner und französische Oberrabbiner, *René Samuel Sirat,* der südafrikanische Oberrabbiner *Cyril Harris* und der frühere Jerusalemer Bürgermeister *Teddy Kollek.* Die Bedeutung dieser vom israelischen Tourismusministerium mitfinanzierten Tagung bestand weniger in den vorgetragenen Referaten – angesichts der Fülle der angesprochenen Themen war dies kaum anders zu erwarten –, als vielmehr in der Tatsache, daß sie stattfand. An diesem symbolischen Wert der Tagung konnte auch letztlich die Aufforderung der beiden israelischen Oberrabbiner nichts ändern, die Veranstaltung zu meiden. Kardinal Ratzinger resümierte in seiner Ansprache über Beziehung und Auftrag Israels und der Kirche einige theologischen Schlüsselfragen des jüdisch-christlichen Dialogs (Verhältnis von Altem und Neuem Testament, von Jesus und Israel, die jesuanische Gesetzesauslegung sowie die Kreuzesproblematik) und bekräftigte dabei Positionen, die in Theologie und Kirche weithin Konsens finden. Als zentrale kirchenamtliche Quelle benutzte er dabei den „Katechismus der katholischen Kirche" von 1992.

Johannes Paul II. hat eine „Päpstliche Akademie der Sozialwissenschaften" ins Leben gerufen.

Mit dem Motu Proprio „Socialium scientiarum" rief Johannes Paul II. eine „Päpstliche Akademie der Sozialwissenschaften" ins Leben. Sie tritt ne-

ben die schon auf das 16. Jahrhundert zurückgehende und in der jetzigen Form seit 1936 bestehende „Päpstliche Akademie der Wissenschaften", der Mathematiker und Naturwissenschaftler angehören. Das Projekt einer Sozialwissenschaftlichen Akademie wurde vom Papst erstmals Ende 1991 im Zusammenhang mit dem hundertjährigen Jubiläum der bahnbrechenden Sozialenzyklika „Rerum novarum" Leos XIII. erwähnt. Auch das päpstliche Schreiben zur Errichtung der neuen Akademie erinnert an die Entwicklung der katholischen Soziallehre von „Rerum novarum" bis zur Jubiläumsenzyklika „Centesimus annus". Zweck der neuen Akademie ist es, so Artikel 1 ihrer Statuten, „das Studium und den Fortschritt der Sozialwissenschaften, Wirtschaftswissenschaften, Politischen Wissenschaft und Rechtswissenschaft im Licht der Soziallehre der Kirche zu fördern". Zum Präsidenten der neuen Akademie ernannte der Papst den französischen Wissenschaftler *Edmond Malinvaud*. Von den 40 Mitgliedern der Akademie stammen fünf aus dem deutschen Sprachraum: *Herbert Schambeck* (Linz), *Johannes Schasching* SJ (Innsbruck/Rom), Bundesbankpräsident *Hans Tietmeyer*, *Arthur F. Utz OP* (Fribourg) und *Hans F. Zacher* (Präsident der Max-Planck-Gesellschaft). Die neue Sozialwissenschaftliche Akademie wird von einer *Stiftung* getragen; dem achtköpfigen Verwaltungsrat dieser Stiftung gehören aus der Bundesrepublik *Cornelius Fetsch* und *Alfons Horten* an.

Wissenschaftler plädieren für eine vorausschauende Migrationspolitik in Deutschland

Die 80er Jahre waren für Deutschland, was die aktive Gestaltung der Einwanderungssituation betrifft, ein verlorenes Jahrzehnt. Die innenpolitisch hochbrisanten Themen Migration, Integration und Minderheiten seien zu lange von der Politik ignoriert worden. Aufgrund dieses Befundes haben 60 durch einschlägige Veröffentlichungen zu dem Themenbereich bekannte Juristen, Soziologen Historiker und Politologen ein Plädoyer für eine vorausblickende und nachhaltige Einwanderungspolitik in Deutschland veröffentlicht, das unter der Herausgeberschaft des Osnabrücker Migrationsforschers *Klaus J. Bade* mit dem Titel „Manifest der 60" im Verlag C.H. Beck erschienen ist. Darin warnen die Autoren davor, Einwanderungspolitik mit humanitärer Entwicklungshilfe zu verwechseln: Eine aktive Einwanderungspolitik entstehe aus der *Einsicht in die eigenen nationalen Interessen.* Zur Brisanz ihrer Forderung heißt es: „Jede weitere politische Erkenntnisverweigerung oder Tabuisierung, jede defensive Verdrängung oder Vernachlässigung dieses innenpolitisch brisanten Themas, jede weitere Flucht aus der Handlungsverantwortung aus Angst vor dem Bürger als Wähler käme fahrlässiger Selbstgefährdung gleich". Die aufgeführten Folgen anhaltender Ignoranz reichen über das unzureichende deutsche Ausländerrecht, in dem nicht der Gestaltungs- und Befriedungsfunktion des Rechtes Rechnung getragen, sondern das nur als Instrument zur Verhinderung von Zuwanderung eingesetzt werde, bis zu den Mängeln im Bildungs- und Erziehungssystem, das den Integrationsprozeß der Zugewanderten wie auch die Aufnahmebereitschaft bei den Einheimischen stärker fördern könnte und sollte. Die konkreten Vorschläge für eine *aktive Gestaltung der Einwanderungssituation* schließen die Erleichterung des Erwerbs der deutschen Staatsangehörigkeit ebenso ein wie die Errichtung eines Bundesministeriums für Migration und Integration. Zur Frage des mit der Einwanderung entstehenden gesellschaftlichen Konfliktes und den durchaus verständlichen Ängsten bei den Bürgern der Einwanderungsgesellschaft nennt das Manifest drei Leitvorstellungen: Politik und Öffentlichkeit müßten sich umfassend mit den kulturellen Folgen der Einwanderung auseinandersetzen. Eine Politik der ethnischen Toleranz sollte einhergehen mit Akkulturationsstrategien, die vor allem auf die zweite Generation der Einwanderer gerichtet seien. Diese Akkulturationsvorstellungen aber könnten nur dann erfolgreich sein, wenn sich die deutsche Gesellschaft ökonomisch, rechtlich, politisch und sozial den Einwanderern öffne.

Staatskirchenvertrag zwischen Mecklenburg-Vorpommern und den Evangelischen Kirchen

Als *zweiter Staat-Kirche-Vertrag in den neuen Bundesländern* wurde am 20. Januar der Vertrag zwischen dem Land Mecklenburg-Vorpommern und der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs sowie der Pommerschen Evangelischen Kirche unterzeichnet. Schon im Herbst 1993 wurde ein Vertrag zwischen *Sachsen-Anhalt* und den fünf evangelischen Landeskirchen unterzeichnet, zu denen Teile des Bundeslandes gehören (vgl. HK, Oktober 1993, 493). Der Staatskirchenvertrag für Mecklenburg-Vorpommern umfaßt 28 Artikel und behandelt die Materien, die sich auch in den bisherigen deutschen Verträgen zwischen Staat und Kirche finden: Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten (in diesem Fall Greifswald und Rostock); Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen; gemeinsame Verantwortung von Land und Kirchen für Schutz und Erhalt der kirchlichen Denkmale; Staatsleistungen an die Kirchen; Erhebung von Kirchensteuern und Kirchgeld; Seelsorge in öffentlichen Krankenhäusern; Heimen, Justizvollzugsanstalten; Polizeiausbildungsstätten; Förderung der kirchlichen Sozialeinrichtungen als freie Träger der Wohlfahrtspflege; staatlicher Schutz der Sonntage und der kirchlichen Feiertage; Sendezeiten der Kirchen in öffentlich-rechtlichen und privaten Rundfunkanstalten. In Artikel 2 hält der Vertrag fest: „Zur Klärung von Fragen, die das Verhältnis von Kirche und Staat betreffen oder von beiderseitigem Interesse sind, und zur Vertiefung ihrer Beziehungen treffen sich die Landesregierung und die Kirchenleitungen in regelmäßigen Begegnungen."

Nach Absatz 2 des gleichen Artikels wird die Landesregierung die Kirchen bei Gesetzgebungsvorhaben und Programmen beteiligen, die deren Belange unmittelbar berühren. In Artikel 3 wird festgelegt, daß die Bischöfe und Leiter der obersten Verwaltungsbehörden in den beiden evangelischen Kirchen des Landes alsbald nach ihrer Bestellung mit der Landesregierung zu einem „Gespräch über Fragen des Verhältnisses und der Zusammenarbeit von Staat und Kirchen" zusammentreffen. Dieses Gespräch wird im Vertrag als „Kooperationsgespräch" bezeichnet. In der Präambel heißt es u. a., der Vertrag werde in Würdigung der Bedeutung geschlossen, „die christlicher Glaube, kirchliches Leben und diakonischer Dienst auch im religiös neutralen Staat für das das Gemeinwohl und den Gemeinsinn der Bürger" hätten.

Deutscher Caritasverband untersucht Armut unter Zuwanderern

Unter einer besonderen Perspektive hat der Deutsche Caritasverband das Datenmaterial seiner im vergangenen Jahr veröffentlichten *Armutsuntersuchung* (vgl. HK, Juni 1993, 278f) erneut auswerten lassen: Wie sieht die Versorgungslage unter den Zuwanderern in Deutschland aus, wie verbreitet ist Armut unter Flüchtlingen, Aussiedlern und ausländischen Arbeitnehmern? Die wiederum von dem Frankfurter Sozialwissenschaftler *Richard Hauser* durchgeführte Untersuchung bei der Caritasklientel (veröffentlicht in der Verbands-Monatszeitschrift „caritas" Heft 1/94) zeigt deutlich: Zuwanderer leben weit überdurchschnittlich in relativer Armut. Während bei den deutschen Caritas-Klienten der Anteil „relativ" Armer bei etwa 40 Prozent lag, waren es bei den Zuwanderern im Schnitt 47 Prozent, bei den Flüchtlingen sogar 63,7 Prozent. Bei einem Viertel der Aussiedler, die den Dienst verschiedener Caritaseinrichtungen beanspruchten, handelt es sich um „verdeckte" Arme, d. h. sie lösen ihren Anspruch auf Sozialhilfe nicht ein. Von den ausländischen Caritas-Klienten waren nur 19 Prozent Sozialhilfeempfänger, bei den Deutschen 33,7 Prozent. Vor allem aber die Wohnsituation der Zuwanderer sei, so die Studie, erheblich ungünstiger als bei den ebenso unterdurchschnittlich versorgten übrigen Caritas-Klienten. Über 62 Prozent der Flüchtlinge hätten kein Zimmer für sich alleine, weitere 27,6 Prozent verfügten nur über einen Raum. Im Bildungsbereich ergaben sich ebenfalls aufschlußreiche Daten: 42,4 Prozent der Flüchtlinge unter den Caritas-Klienten konnten eine gehobene schulische Bildung nachweisen, bei den deutschen waren es nur 11,3 Prozent. Der auf der Grundlage dieser Studienergebnisse erstellte Forderungskatalog des Caritasverbandes zur Verbesserung der Lebenslage und Armutssituation von Zuwanderern stellt die Verbesserung der Wohnsituation von Flüchtlingen an erste Stelle. Überdies wird die Möglichkeit zur Berufsausbildung und Studium für Flüchtlinge gefordert, deren Asylantrag nicht als offensichtlich unbegründet eingestuft wurde. Die bewährten Eingliederungshilfen für Aussiedler sollten im bisherigen Umfang wieder hergestellt werden.

Der lateinische Patriarch von Jerusalem veröffentlichte einen Hirtenbrief zum Umgang mit der Bibel

Gegen *politischen wie religiösen Mißbrauch* der Bibel wendet sich der lateinische Patriarch von Jerusalem, *Michel Sabbah,* in einem Hirtenbrief unter dem Titel „Im Land der Bibel heute die Bibel lesen und leben". Das Schreiben trägt das Datum vom 1. November 1993. Neben einiger allgemeiner dogmatischer Darlegungen zum Umgang von Christen mit der Bibel als dem Wort Gottes thematisiert der Hirtenbrief vor allem einige *speziell palästinensische Christen betreffende Fragen:* die Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament; die Frage, wie sich die Gewalt verstehen lasse, die in der Bibel Gott zugeschrieben werde; schließlich die Frage nach der Bedeutung der Verheißungen, der Gabe des Landes, der Auswählung und des Bundes in den Beziehungen zwischen Palästinensern und Israelis. Sabbah: „Sollten wir Opfer unserer eigenen Heilsgeschichte sein, die das jüdische Volk zu privilegieren und uns zu verurteilen scheint?" An anderer Stelle: „Ist es möglich, daß der gerechte und barmherzige Gott Ungerechtigkeit oder Unterdrückung eines Volkes verlangt, um das Volk, daß er sich erwählt hat, zu privilegieren?" Zu letzterer Frage weist der Patriarch auf den Unterschied zwischen der Geschichte des *biblischen Israel* und der Geschichte des *heutigen Israel* hin: Die religiöse Bindung des jüdischen Volkes beinhalte „in sich kein politisches Recht". Zwischen der „religiösen Gegebenheit, die das jüdische Volk mit seinen religiösen Pflichten, Verpflichtungen und Verantwortungen darstellt, und der politischen Gegebenheit eines modernen, souveränen Staates, den dieses Volk errichten konnte", müsse unterschieden werden. „Wenn eine politische Macht Gott und sein geoffenbartes Wort als Bezugspunkt hinsichtlich der Gabe des Landes nehmen will, dann muß sie sich in dem gegenwärtigen Konflikt von den ethischen Prinzipien leiten lassen, die in diesem geoffenbarten Wort enthalten sind." Der Patriarch wendet sich gegen eine theologische Abwertung des Alten Testaments als bloßer Geschichte der Ahnen des jüdischen Volkes. Zur Gewaltfrage weist Sabbah darauf hin, daß man zwischen der geoffenbarten Botschaft und den Sitten der Zeit unterscheiden müsse, „die uns oft gegensätzlich zur Botschaft erscheinen und sich gleichzeitig als das literarische Mittel erweisen, das diese Botschaft weitergibt". Zur Erwählungsfrage erinnerte Sabbah daran, daß Gott mit der Erwählung eines Volkes dieses Volk nicht vor allen anderen auszeichne. Erwählung bedeute von seiten des erwählten Volkes *Verantwortung vor Gott und der Menschheit.* Beide Parteien, die an die Bibel glaubten, müßten sehen, wie Gott beide aufrufe, *einander Gerechtigkeit zu erweisen und sich zu versöhnen.*

Bücher

GOTTFRIED KÜENZLEN, Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne. Wilhelm Fink Verlag, München 1994. 292 S. 48,–DM.

Diese Bayreuther Habilitationsschrift trifft mitten ins Herz der Gegenwart. In sorgfältig reflektierten Schritten werden darin Hintergründe und Zusammenhänge verdeutlicht, die zum Verständnis von Moderne und Postmoderne gleichermaßen wichtig sind. Konkret geht es um eine säkulare Heilserwartung, die – aus anthropologischen, soziologischen und vor allem christlichen Grundlagen sich herleitend – eine dominierende Größe im Bewußtwerdungsprozeß der Neuzeit und der Gegenwart darstellt: „Der ‚Neue Mensch' ist zu einem *säkularreligiösen Heilsziel* geworden" (93). Diese Entwicklung beschreibt die Studie im Blick auf die religiösen Dimensionen von Geschichte, Revolution und Wissenschaft. Säkularisierung wird dabei nicht rein negativ als Abkehr von Religion verstanden, sondern als „das Aufkommen neuer, rein diesseitsorientierter Daseinsverständnisse" (68). Diese lassen sich in der theoretischen Ausgestaltung nicht nur bei Rousseau und Darwin, sondern vor allem bei Condorcet, Marx und Nietzsche ausmachen. Geschichtlich konkret werden diese Ansätze im Blick auf die russische Intelligenzija, die hochgesteckten Erwartungen der Deutschen Jugend- und späteren Studentenbewegung sowie auf die Psychoanalyse als „Weg zum Neuen Menschen" (200). Heute jedoch wird im kulturellen Bedeutungsschwund der Wissenschaft, in der Abkehr vom politischen Messianismus und in einer endgültig säkularisierten Sicht der Geschichte eine „Krise der säkularen Religionsgeschichte" erkennbar. Dennoch figuriert selbst hier noch, etwa in Feminismus, New Age u.ä., der Neue Mensch als Heilserwartung. Die „Globalisierung" und „Pluralisierung der Kultur" führt zu der brennenden Frage, „ob eine Gesellschaft auf Dauer überleben kann, ohne eine sie integrierende, womöglich vereinheitlichende Kultur, auf der sie aufruht, in der sie sich selbst versteht und die dem Handeln die Ziele, Entlastung und Sicherheit verleiht." (268 f.) Rettung könnte eine erneute Konzentration auf das Christentum und seine Botschaft bringen, „daß der Mensch nicht sein eigener Gott, sondern das auf Gott *angewiesene* Wesen ist" (276). Aufregend Neues bringt diese gleichwohl bemerkenswerte und interessante Arbeit kaum. Sie trägt anschaulich zusammen und belegt nachdrücklich, was jeder halbwegs informierte Zeitgenosse längst wissen oder zumindest ahnen konnte: daß die geistige Krise der Gegenwart auf brüchig gewordene säkularreligiöse Überzeugungen und Zielvorstellungen hinweist und darin gründet, und daß dafür nicht zuletzt die postmoderne Konturenlosigkeit und Beliebigkeit des „Neuen Menschen" verantwortlich zeichnet. *A. S.*

AXEL HONNETH (Hrsg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Campus-Verlag, Frankfurt 1993. 226 S. 39,–DM.

Die „Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte", die seit Beginn der achtziger Jahre im anglo-amerikanischen Raum geführt wird, geistert zunehmend auch durch deutsches Feuilleton. Zu dieser – durch *John Rawls'* Versuch einer liberalen „Theorie der Gerechtigkeit" ausgelösten – Kommunitarismus-Debatte hat *Axel Honneth* eine Sammlung von Schlüsseltexten einiger der wichtigsten Protagonisten vorgelegt: *John Rawls, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor* und *Michael Walzer.* Dabei spiegeln sich in den Beiträgen bereits verschiedene Stadien der Debatte, vor allem aber zeigen sie, daß unter dem vereinheitlichenden Label „Kommunitarismus" durchaus sehr unterschiedliche Fragestellungen und Interessen verhandelt werden. Keineswegs stehen sich auch „Liberale" und „Kommunitaristen" immer konträr gegenüber wie etwa bei Walzer, für den Liberalismus und Kommunitarismus symbiotisch zusammengehören. Mit der ebenso knappen wie instruktiven Einführung Honneths in die Rawlssche Gerechtigkeitstheorie (Stünden die Mitglieder einer Gesellschaft vor der Aufgabe, die institutionellen Grundlagen ihres Zusammenlebens in Unkenntnis ihrer künftigen sozialen Position durch Übereinkunft festzulegen, würden sie sich auf zwei Gerechtigkeitsgrundsätze vertraglich einigen: allen kämen die gleichen Grundrechte und -freiheiten zu und sozial Benachteiligte erhielten bestmögliche und faire Chancen zum Ausgleich der ökonomischen Ungleichheit) vermittelt der Sammelband einen umfassenden Einblick in diese moralphilosophische Auseinandersetzung, deren politische Brisanz vor dem Hintergrund einer durch die verschiedenen sozialen Erosionserscheinungen geprägten US-Gesellschaft immer mitgedacht werden muß. Vor den einzelnen Beiträgen empfiehlt sich für einen ersten Einblick die Lektüre des Beitrags von *Rainer Forst,* der versucht, die durch eine Vielzahl unterschiedlicher Aspekte geprägte Debatte in vier verschiedenen Argumentationsebenen zu rekonstruieren und zu ordnen: einer ersten Ebene, in deren Zentrum die „Konstitution des Selbst" und die Kritik an einem atomistischen Personenbegriff der liberalen Theorie stehen; einer zweiten, auf der unter der Leitfrage des „Vorrangs individueller Rechte vor gemeinschaftlichen Konzeptionen des Guten" das Problem der ethischen Neutralität von Gerechtigkeitsprinzipien verhandelt wird. Auf einer dritten Argumentationsebene verortet Forst Positionen, in denen es um „die Voraussetzungen und Bedingungen politischer Integration und Legitimation" gehe; die vierte Ebene schließlich ist die, auf der die

„Möglichkeit und Begründung einer universalistischen und formal-prozeduralistischen Gerechtigkeitstheorie" diskutiert werden (vgl. 182 ff.). *A. F.*

MEINRAD WALTER, Musik-Sprache des Glaubens. Studien zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1994. 248 S. 84,– DM.

Wer kennt nicht zumindest Teile aus der Matthäuspassion oder dem Weihnachtsoratorium von Johann Sebastian Bach? Vieles aus Bachs geistlichem Vokalwerk ist musikalisches Allgemeingut, durch unzählige Aufführungen und Einspielungen verbreitet. Aber jeder, der sich etwas näher auf dieses Werk einlassen möchte, stößt auf Hindernisse: Die Texte vieler Kantatensätze wirken in ihrem barocken Pathos sperrig oder sogar leicht komisch, Bachs Musik ist durchweg von hohem kompositorischen Niveau, in ihren Strukturen komplex; seine theologisch-musikalische Symbolsprache ist nicht ohne weiteres zugänglich. Und wie geht der christliche oder auch „nachchristliche" Hörer heute mit dem Anspruch um, der ihm aus Bachs geistlichen Kompositionen entgegentritt? Mit seinen Untersuchungen zum geistlichen Vokalwerk Bachs möchte Meinrad Walter, Theologe und Musikwissenschaftler, Schneisen in dieses Dickicht schlagen. Sein Beitrag zur theologischen Bachforschung verdient auch über den engeren Kreis der Fachleute hinaus Beachtung: Walter geht methodisch sorgsam vor, indem er im ersten Teil der Arbeit in Auseinandersetzung mit der Bachforschung und -rezeption einen Schnittpunkt zwischen Musik und Theologie herausarbeitet, der es erlaubt, den theologisch-religiösen Anspruch Bachs ernstzunehmen, ohne den Thomaskantor vorschnell zu vereinnahmen. Er möchte „Auslegungen erarbeiten, die weitgehend historisch-ästhetisch kommunikabel sind, die aber schließlich ... auch in den Bereich des ‚Geistlichen' weisen, wo es diese Kommunikabilität nicht mehr ohne weiteres gibt" (S. 73). Bachs geistliche Musik soll als „Sprache des Glaubens" verstanden werden, die zeigt, wie Glauben geschieht. Diesen Anspruch löst der zweite Teil der Arbeit mit seinen vier Einzelanalysen aus verschiedenen Schaffensperioden Bachs ein, wobei der größte musikalisch-theologische Erkenntnisgewinn den beiden ersten Beispielen zu entnehmen ist. In einer sowohl musikwissenschaftlich kompetenten wie theologisch anregenden Weise interpretiert Walter den frühen „Actus Tragicus" („Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit", BWV 106) und die Sopranarie „Ich folge dir gleichfalls mit freudigen Schritten" aus dem ersten Teil der Johannespassion. Ein wie die ganze Arbeit knapp und konzentriert gehaltenes Schlußkapitel faßt die Ergebnisse nochmals zusammen. *U. R.*

HANS-GEORG BECK, Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen. Verlag C. H. Beck, München 1993. 200 S. 48,– DM.

Ketzer und Häretiker haben heute Hochkonjunktur. Als Randgruppen der Kirche erfahren sie publizistisch vermehrte Aufmerksamkeit und meist auch größere Gerechtigkeit. Die vorliegende Studie des Münchener Byzantinisten Beck ragt aus dieser Flut einschlägiger Literatur klar heraus. Das gilt nicht nur für ihren enormen Kenntnisreichtum und die in der 2. Hälfte des Buches erstmals in deutscher Sprache dargebotenen Quellen zur östlichen Ketzergeschichte. Vielmehr handelt es sich auf weite Strecken um eine ebenso sachkundige wie kompromißlose Streit- und Bekenntnisschrift. Die Sache der Ketzer, vor allem im byzantinischen Bereich, hat sich Beck spürbar zu eigen gemacht. Er spart keineswegs mit wohlbegründeten Vorwürfen an die kirchliche Institution, deren hochgebildete und rhetorisch glänzend begabte Häresiologen den Glauben der kleinen Leute nicht erkennen und daher am Kern der Häresie meist vorbeizielen. Stupende Sachkenntnis offenbaren nicht nur die knappen Skizzen zu den herausragenden, meist jedoch weniger bekannten häretischen Bewegungen der östlichen Kirche, wie den Messalianern, den Paulikianern, den Manichäern und den Bogomilen. Die eigentliche Stärke des Buches liegt allerdings in der Aufdeckung jener existentiellen religiösen Anliegen, die für diese (und andere) häretische Bewegungen grundlegend wurden. Ganz grundsätzlich wird hier intensive religiöse Erfahrung gegen die Erstarrung der kirchlichen Institution, Erlebnis gegen Lehre oder Belehrung gesetzt. Vor allem drei Motivkomplexe oder „religiöse Anliegen" lassen sich als Auslöser für häretische Bewegungen nennen: Allem voran macht sich die Sehnsucht nach dem ursprünglichen Enthusiasmus, der Wunsch nach einer Wiederbelebung der mitreißenden Parusieerwartung der frühen Kirche bemerkbar, und zwar bis in das Mönchtum hinein. Sodann wird „die Unzufriedenheit mit der Banalität des alltäglichen Christseins und damit der Wunsch nach ‚Erweckung', nach dem spürbaren Erlebnis des Erlöstseins" (62), zum Anstoß für häretische Strömungen. Endlich muß man auch auf die leidvolle Erfahrung der Endlichkeit und des Übels, auf die (keinesfalls abstrakt-theoretische) Frage nach dem Ursprung des Bösen als verborgenes und doch tragendes Motiv für zahlreiche dualistische Ketzerbewegungen hinweisen. Auf beklemmende Weise macht Beck deutlich, wie der kirchliche Umgang mit solchen Ketzereien jedes Gespür und Verständnis für diese eigentlich durchaus gläubigen Motive und Anliegen vermissen läßt. Deshalb beklagt er die eindimensional ‚dogmatische' Wertung der Häresie, bedauert die beiderseitigen Verhärtungen und fordert nachdrücklich größere Toleranz. Spätestens hier zeigt sich, daß dieser geschichtlichen Rettung und ‚Rechtfertigung' einiger östlicher Ketzereien erstaunliche Aktualität eignet. Kirche und Theologie der Gegenwart bleiben aufgefordert, dem wahren (und gläubigen) Anliegen auch heutiger „Ketzereien" größere Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

ALTERMATT, URS. Prolegomena zu einer Alltagsgeschichte der katholischen Lebenswelt. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 173 Heft 4 (1993) S. 259–271.

In mehreren Beiträgen dieser Ausgabe der Theologischen Quartalschrift geht es um den Versuch, die Kirchengeschichte für sozialwissenschaftliche und sozialgeschichtliche Methoden der profanen Geschichtsschreibung zu öffnen und damit aus ihrer institutionengeschichtlichen Schieflage zu befreien. Der Schweizer Historiker Altermatt resümiert das Profil heutiger alltagsgeschichtlicher Forschung und zeigt Fragestellungen einer noch zu entwickelnden Sozialgeschichte der Religion auf. Die Sozialgeschichte des katholischen Alltags interessiere sich weniger für das, was die von der Amtskirche verkündeten Dogmen und Verlautbarungen zu glauben und zu praktizieren vorschrieben, sondern vielmehr für das, was der gewöhnliche Katholik von diesen Erlassen halte, und für das, was er rezipiere und ignoriere. Die Alltagsgeschichte blende Macht und Politik nicht aus und beschränke sich nicht auf die institutionellen Fragekomplexe von Kirche und Staat. Vorliegende praktische Forschungsarbeiten auf dem Gebiet der Alltagsgeschichte, so Altermatt, seien durch ein Theoriedefizit gekennzeichnet. Die Alltags- und Erfahrungsgeschichte habe zwar die Forschungsfragen verlagert, gebe sich aber über die theoretischen Fragestellungen wenig Rechenschaft.

BEUTEL, ALBRECHT. Sprache und Religion. In: Pastoraltheologie Jhg. 83 Heft 1 (Januar 1994) S. 2–23.

Der Beitrag bietet eine knappe, aber instruktive Zusammenstellung der verschiedenen Aspekte des Verhältnisses von Sprache und Religion, angefangen von Sprachlichkeit und Religiosität als menschlichen Grunddimensionen über die gegenseitige Einwirkung von Religion und Sprache bis zur Frage nach der Besonderheit des religiösen Sprachgebrauchs. Von der Bedeutung der Bibelübersetzung Luthers für die Herausbildung der neuhochdeutschen Schriftsprache ist ebenso die Rede wie von Mythos, Symbol und Metapher als sprachlichen Erscheinungsformen des Religiösen. Angesichts der einzigartigen Hochschätzung des Wortes in christlicher Religion und Theologie könne es um so verwunderlicher erscheinen, „daß man nur so selten und so nachlässig wahrnimmt, was sich als Konsequenz daraus ergibt: die Verantwortung des Menschen für das menschliche Wort". Um der sprachlichen Sorgfaltspflicht zu genügen, reichten rhetorische Schulung und stilistische Übung allerdings nicht aus: „Worauf es eigentlich ankommt, ist eine Sprachgestalt, die der Person des Sprechers entspricht." Der in Bibel, Bekenntnis und Gesangbuch zu Buchstaben geronnene lebendige Geist wolle in jeder Generation aufs neue lebendig werden, „nicht in Gestalt geistloser Rezitation, sondern in der verantwortlichen Reformulierung dessen, was einst gesagt worden ist".

Kultur und Gesellschaft

BIRNBACHER, DIETER. Was gegen Natur-Rechte spricht. In: Universitas Jhg. 49 Nr. 572 (Februar 1994) S. 146–156.

Liegt in der fehlenden Rechtssubjektivität von Tieren, Pflanzen, Ökosystemen und Landschaftsteilen einer der maßgeblichen Gründe für die fortschreitende Landschafts- und Naturzerstörung? Natur- und Umweltschützer fordern immer wieder, der Natur mehr als nur den bereits gewährten objektiven Rechtsschutz zuzusprechen. Birnbacher untersucht die dagegen angeführten theoretischen wie praktischen Einwände. Dabei macht er sich vor allem den Einwand zu eigen, eine Praxis der Zuschreibung juridischer Natur-Rechte könnte modische Tendenzen zu einer „progressiven" Variante ökologischer Mythologie Nahrung geben und eine Reihe heute schon verbreiteter Fehlvorstellungen darüber, was Natur sei und was Ethik könne, weiter festigen. Die Redeweise von „Interessen" und „Wohlergehen" im Zusammenhang mit Natur und ihren weder empfindungs- noch handlungsfähigen Teilsystemen bleibe ohne klaren Sinn und vermöge allenfalls eine Projektionsfläche für die Werte und Interessen des jeweiligen Betrachters abzugeben. Von Interesse zu sprechen, bedeutete, in der Natur ein einheitliches Subjekt zu sehen, was sie aber gerade nicht sei. Eine weitere Gefahr bei einer Anerkennung juridischer Naturrechte liege „in der durch die Zuschreibung von Rechten nahegelegten Hypostasierung von Werteigenschaften". Das Postulat nähre sich im letzten aus der Illusion, der Wert und die Würde des Rechtssubjektes habe die Quelle nicht in der menschlichen Präferenz, sondern in der inneren Beschaffenheit der Natur selbst.

KRELL, GERT. Wie der Gewalt widerstehen? Die Frage legitimer Gegengewalt als ethisches und politisches Problem. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B2/94 (Januar 1994) S. 29–36.

Zu Zeiten des Ost-West-Konfliktes und der Entspannungspolitik bestand ein gesellschaftlicher Interpretationskonsens, der an der Nichteinsetzbarkeit militärischer Mittel festhielt. Die sich erst mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes ergebende Frage nach einer militärischen Beteiligung im Rahmen kollektiver Sicherheit, hat im Lager der Pazifisten eine alte interne Kontroverse wiederbelebt: Vertreter eines „unbedingten Antimilitarismus" stehen gegen Verfechter einer „kollektiven Sicherheit gegebenenfalls auch durch militärische Zwangsmaßnahmen". Krell sucht zwischen den vermeintlich unversöhnlichen Positionen zu vermitteln, indem er die einzelnen radikalpazifistischen Argumentationsmuster auf deren Stichhaltigkeit untersucht: Weder der behauptete moralische wie logische Grundwiderspruch von Gewalt gegen Gewalt noch das Eskalationsrisiko, der Verweis auf gewaltfreie Alternativen oder die Gefahr des Mißbrauches militärischer Instrumente könnten grundsätzlich die Legitimität der militärischen Absicherung kollektiven Widerstands gegen gewaltsamen Rechtsbruch bzw. die kollektive Durchsetzung von Hilfsmaßnahmen bestreiten; vorausgesetzt, solche Erwägungen bewegten sich in einen friedens- und sicherheitspolitischen Kontext, der die Zivilisierung der internationalen Beziehungen und die friedliche Streitschlichtung zum Ziel habe.

Notizen

Führungspersönlichkeiten aus vielen Nationen, die bei den Olympischen Winterspielen in Sarajevo 1984 auf den Ehrentribünen gesessen hätten, hätten sich heute von dieser Stadt abgewandt. Der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Gunnar Staalsett, nutzte seine Predigt beim Eröffnungsgottesdienst der Olympischen Winterspiele in Lillehammer, um an die große Sportarena Sarajevos zu erinnern, aus der mittlerweile ein übervoller Kriegsfriedhof geworden sei. Niemand werde sagen können, er habe von dem Genozid, den Millionen von Flüchtlingen und den Tausenden von Toten nichts gewußt: „Wir alle haben unsere Glaubwürdigkeit verloren – auch die Kirchen, indem katholische Kroaten und serbische Orthodoxe fanatischen Nationalismus unterstützten und die kleinen protestantischen Kirchen in den Chor einstimmten." – Anfang Januar hatte Staalsett das ehemalige Jugoslawien besucht.

Vor 30 afrikanischen Kardinälen und Bischöfen, die an einer Tagung des Neokatechumenalen Weges in Rom teilnahmen, äußerte sich Papst Johannes Paul II. am 31. Januar (Wortlaut in: Osservatore Romano, 1.2.94) zum Verhältnis von Charisma und Ortsgemeinde. Der neokatechumenale Weg, der sich in den Pastoralplan der Gemeinde gut einpasse und in Einklang mit den anderen dort wirkenden Charismen stehe, fördere die Neuevangelisierung, meinte der Papst. Der Papst bekräftigte die Rolle des Pfarrers und seiner Mitarbeiter, unter deren Leitung die Pfarrgemeinde und die in ihr tätigen Gruppen gemeinsam zu Wachstum und Leben der Kirche beitragen müßten. Er betonte auch die Notwendigkeit, den vor allem unter europäischen und lateinamerikanischen Verhältnissen entstandenen Neokatechumenalen Weg auf die besonderen Verhältnisse Afrikas hin anzupassen. Die Äußerungen des Papstes sind vor allem vor dem Hintergrund zahlreicher Auseinandersetzungen in Pfarrgemeinden um diese aus Spanien stammende, aber inzwischen international vertretene geistliche Gemeinschaft zu lesen.

Die Kirche kümmere sich zu wenig um die Eliten der Gesellschaft, beklagte der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Klaus Engelhardt, in einem Interview mit der „Welt" (Ausgabe vom 21.2.94). Es gebe vielfach eine provinzielle Durchschnittlichkeit bis in die Verkündigung hinein. Dem Vorwurf an die Theologen, sie seien zu abstrakt und zu intellektuell, müsse widersprochen werden. Es bestehe eher Gefahr, daß die Kirche die Verkündigung des Glaubens und das sich daraus notwendig ergebende Nachdenken zu anspruchslos an die Menschen herantragen. Mit dieser Kritik, so Engelhardt, ziele er nicht auf eine Intellektualisierung des Glaubens, aber Nachfoge umfasse den ganzen Menschen, sein Handeln, sein Leben und auch sein Denken.

Der frühere Erzbischof von Paris und langjährige Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Kardinal François Marty, verstarb am 16. Februar an den Folgen eines Autounfalls in Südfrankreich. Kardinal Marty, Sohn einfacher Bauern aus dem südfranzösischen Departement Aveyron, war von 1968 bis 1981 Erzbischof von Paris und von 1969 bis 1975 Vorsitzender der Bischofskonferenz. Als Erzbischof von Reims nahm Marty mit maßgeblichen Beiträgen am Zweiten Vatikanischen Konzil teil. Der Name Martys verbindet sich für den französischen Katholizismus mit zweierlei: seinem Eintreten für eine entschiedene Erneuerung der Kirche im Gefolge des Konzils sowie für seine ausgleichende Rolle in einer kirchlich wie politisch überaus spannungsgeladenen Zeit in der ersten Hälfte der 70er Jahre.

Eine eher ernüchternde Bilanz erbrachte eine Umfrage der spanischen Zeitschrift „Misión Abierta" (vgl. Vida Nueva, 5.2.94) über den Umgang mit dem „Katechismus der katholischen Kirche". An der Umfrage beteiligten sich knapp 800 Personen aus allen Regionen Spaniens, über die Hälfte davon Katecheten. Knapp 70 Prozent der Befragten gaben an, den Weltkatechismus gekauft zu haben. Ganz gelesen hatten ihn zum Zeitpunkt der Umfrage nur fünf Prozent; 76 Prozent gaben an, sie hätten in das Buch hineingeschaut oder Teile daraus gelesen. Fast die Hälfte der Befragten bezeichnete die Sprache des Katechismus als „schwierig". Sechs Prozent gaben an, den Katechismus bisher „häufig" in der Pfarrei oder kirchlichen Gruppen verwandt zu haben, jeweils 42 Prozent haben vom Katechismus bislang kaum oder keinen Gebrauch gemacht.

Eine bundesweite ökumenische Arbeitsgemeinschaft „Asyl in der Kirche" wurde Mitte Februar in der Evangelischen Akademie Mülheim/Ruhr gegründet. Die Arbeitsgemeinschaft hat zum Ziel, den Informationsaustausch zwischen kirchlichen Asylinitiativen zu fördern, länderübergreifende Kooperation zu ermöglichen und die Stimme der Flüchtlingshilfegruppen zu stärken. Die Initiative für eine solche Arbeitsgemeinschaft ging aus einer Tagung hervor, an der Kirchenasylgruppen, Kirchengemeinden und Vertreter kirchlicher Werke teilnahmen.

In zwei Dekreten – unterzeichnet von Ministerpräsident Li Peng und veröffentlicht im offiziellen Organ „Legal Daily" – hat die chinesische Regierung weitreichende Verordnungen für die Aktivitäten von Kirchen und Glaubensgemeinschaften erlassen. Ein auf die religiösen Aktivitäten von Ausländern bezogenes Dekret verbietet diesen, religiöse Organisationen zu gründen, Büros, Schulen oder andere religiöse Stätten einzurichten, respektiert jedoch deren Recht zur Feier privater Gottesdienste. Des weiteren wird Ausländern untersagt zu missionieren; predigen dürfen sie nur mit Erlaubnis der Provinz- oder Zentralregierung. Die zweite Verordnung untersagt Kirchen und Glaubensgemeinschaften, Versammlungsstätten für Aktivitäten zu nutzen, „die die nationale oder ethnische Einheit oder die soziale Stabilität zerstören". Religiöse Versammlungsstätten dürften auch nicht vom Ausland unterstützt werden.

In Vietnam werden nach Angaben von Menschenrechtsorganisationen Buddhisten, Christen und Angehörige anderer Religionsgemeinschaften schikaniert und verfolgt. Der zuständige Sonderbotschafter der Vereinten Nationen, Abdelfattah Amor, erklärte vor der in Genf tagenden UN-Menschenrechtskommission: Die Religionsfreiheit unterliege weiterhin schweren Beschränkungen. Gläubige, Mönche und Priester würden in Isolationshaft gefoltert und in 40 Umerziehungslagern psychisch unter Druck gesetzt.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage und ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Johann S. Ach / Andreas Gaidt (Hg.), Herausforderung der Bioethik. F. Frommann Verlag, Günther Holzboog, Stuttgart 1993. 280 S. 55,– DM.

Heinrich Bedfort-Strohm, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. 352 S. 78,– DM.

Otto A. Böhmer, Sternstunden der Philosophie. Schlüsselerlebnisse großer Denker von Augustinus bis Popper. Verlag C. H. Beck, München 1993. 215 S. 19,80 DM.

Peter Bubmann (Hg.), Menschenfreundliche Musik. Politische, therapeutische und religiöse Aspekte des Musikerlebens. Verlag Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. 158 S. 38,– DM.

Heinrich Döring / Armin Kreiner / Perry Schmidt-Leukel, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie. Quaestiones disputatae, Band 147. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 244 S. 48,– DM.

Karl Frielingsdorf, Mein Leben annehmen. Der pastoral-therapeutische Impuls der Schlüsselmethode. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993. 244 S. 36,– DM.

Hans-Georg Gadamer, Über die Verborgenheit der Gesundheit. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1993. 213 S. 20,50 sFr.

Friedrich Heyer, Anthroposophie – ein Stehen in höheren Welten? Friedrich Bahn Verlag, Konstanz 1993. 126 S. 19,80 DM.

Bernhard Irrgang, Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie. Evolution, Selbstorganisation, Kognition. Ernst Reinhardt Verlag, München 1993. 303 S. 36,80 DM.

Bernd Kettern / Wolfgang Ockenfels (Hg.), Streitfall Kirchensteuer. Bonifatius Druck Buch Verlag, Paderborn 1993. 228 S. 27,80 DM.

Elke Kruttschnitt, Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der „Religion des Exodus und des Reiches". Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993. 428 S. 52,– DM.

Karl Lehmann, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 768 S. 58,– DM.

Franz Lülf, Die Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt und deren Rezeption durch die evangelischen Landeskirchen in Deutschland. Oros Verlag, Altenberge 1993. 378 S. 64,80 DM.

Michael Müller (Hg.), Marsch auf Rom. Ein Kampf um Kirche. MM Verlag, Aachen 1993. 488 S. 44,– DM.

Erich Naab (Hg.), Ex latere. Ausfaltungen communialer Theologie. Franz-Sales-Verlag, Eichstätt – Wien 1993. 285 S. 35,– DM.

Konrad Ott, Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie. Attempto Verlag, Tübingen 1993. 188 S. 38,– DM.

Oscar A. Romero, In meiner Bedrängnis. Tagebuch eines Märtyrerbischofs 1978–1980. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 340 S. 39,80 DM.

Hermann J. Sieben, Die Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1993. 432 S. 128,– DM.

Peter Schallenberg, Naturrecht und Sozialtheologie. Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960). Aschendorf Verlag, Münster 1993. 283 S. 57,– DM.

Wilfried Schubarth / Wolfgang Melzer (Hg.), Schule, Gewalt und Rechtsextremismus. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1993. 291 S. 29,– DM.

Alexander Schuller / Wolfert von Rahden (Hg.), Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen. Akademie Verlag, Berlin 1993. 369 S. 48,– DM.

Ruthard Stäblein (Hg.), Mut. Wiederentdeckung einer persönlichen Kategorie. Elster Verlag, Bühl-Moos 1993. 274 S. 30,– DM.

Gerd Stricker, Religion in Rußland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. 160 S. 19,80 DM.

Oliva Wiebel-Fanderl, Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstradition. Böhlau Verlag, Wien – Köln – Weimar 1993. 344 S. 78,– DM.

Joachim Wietze (Hg.), Mission erklärt – Ökumenische Dokumente 1972 bis 1992. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig/Deutsche Evangelische Missionshilfe, Hamburg 1993. 454 S. 39,80 DM.

Matthias Wörther, Vom Reichtum der Medien. Theologische Überlegungen – praktische Folgerungen. Echter Verlag, Würzburg 1993. 144 S. 24,80 DM.

Dieter Zeller, Christus unter den Göttern. Zum antiken Umfeld des Christusglaubens. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1993. 143 S. 42,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 3/1994

Johannes Müller SJ: Bevölkerungswachstum als sozialethische Herausforderung – *Karl Lehmann:* Karl Rahner zum Gedächtnis – *Jacob Kremer:* Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission – *Kurt Remele:* Prophetischer Radikalismus und seine Kritiker – *Paul Konrad Kurz:* Harry Mulischs Roman „Die Entdeckung des Himmels" – *Ernst Feil:* Besitz der Wahrheit oder Glaubensgewißheit? Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog.

KONTRASTE
Heft 1/1994

Thema: Wir haben die Wahl

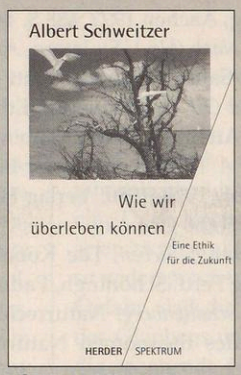
Editorial: Sind wir ein Volk? – Ins Bild gesetzt: Alles eine Frage des Image – Spurensuche: 20 Jahre KOMM in Nürnberg – Umfrage unter Jugendlichen: Wählen mit 16, ja oder nein? – Report: Der Trend zur Team-Arbeit – Dokumentation: Was ist das, Politikverdrossenheit? – Reportage aus der Ukraine: 46 Paar Hände bauen ein Krankenhaus – Bücher zum Thema, Cartoons, Zitate.

Verlag Herder

Aufgepaßt!



Band 4274, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80



Band 4264, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80



Band 4278, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80



Band 4272, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80



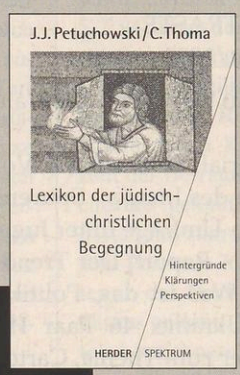
Band 4262, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80



Band 4277, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80



Band 4284, DM 24,80
öS 194,- / SFr 25.80



Band 4281
DM 17,80/öS 139,-/SFr 18.80

Das aktuelle Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie kostenlos bei: Verlag Herder, Herm Heiko Windfelder, 79080 Freiburg

HERDER/SPEKTRUM Das Taschenbuch mit Linie.

Eine grandiose „Theologie des Lachens“



NEU: *232 Seiten, gebunden,*
DM 36,– /öS 281,– /SFr 37.–
ISBN 3-451-23262-6

Nichts erscheint dem selbsternannten Wächter des christlichen Mittelalters in Umberto Ecos „Name der Rose“ gefährlicher als das Lachen. Zur Verteidigung der These, Christus habe nie gelacht, geht er über Leichen... Und die Kirche von heute? Ein verblüffender, scharfsinniger Durchblick durch Antike und Postmoderne, durch Bibel, Theologie und Literatur. Eine grandiose „Theologie des Lachens“, und als solche durchaus ernstgemeint.

In jeder Buchhandlung !

HERDER

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 4 48. Jahrgang April 1994

Liebe ist eine Rebellion der Erfahrung gegen die erfahrungslos werdenden Zweitwirklichkeiten.

Ulrich Beck

Welche Familie?

Es verging in den letzten Wochen und Monaten kaum ein kirchlicher oder weltlicher Anlaß, bei dem die katholische Kirche nicht mit ihren unterschiedlichsten amtlichen Sprechern auf Anliegen eingegangen wäre, die sie mit dem von den Vereinten Nationen für 1994 ausgerufenen *Internationalen Jahr der Familie* verbindet. Die Botschaften – unter ihnen auch der Brief Johannes Pauls II. an die Familien (vgl. ds. Heft, S. 172) – wurden und werden in so geballter Form ausgesendet, daß es zuweilen den Anschein hat, als sei die katholische Kirche die einzige international operierende Institution, die diesem Internationalen Jahr präzise inhaltliche Konturen verleihen könnte.

Wie normal ist die „Normalfamilie"?

Sosehr sich die Kirche jedoch auch bemüht, dieses öffentliche Podium in der Rolle einer Verteidigerin der Interessen der Familie zu nutzen, die Botschaft, die sie aussendet, liegt auf eine für die innere Verfassung der Kirche bezeichnende Weise quer zur allgemeinen Diskussion, was von der Sache und den äußeren Bedingungen her alles andere als selbstverständlich ist. Gerade gegenwärtig sieht es so aus, als sei auch die nichtkirchliche Öffentlichkeit für die Lage der Familien durchaus sensibilisiert und zugänglich – wie sonst wäre es auch zu einem Internationalen Jahr der Familie gekommen? Daß diejenigen, die ein hohes Maß an materiellen wie immateriellen Ressourcen darauf verwenden, Kinder großzuziehen, der Unterstützung durch die Allgemeinheit bedürfen, darüber besteht etwa in Deutschland derzeit mehr denn je Konsens.

Sieht man einmal von der Frage der Finanzierbarkeit ab, besteht Dissens in Gesellschaft und Politik allenfalls dahingehend, welche (formellen) Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit Lebensgemeinschaften von Erwachsenen und Kindern in den Genuß jener Vergünstigungen kommen, die der Staat für die Familien bereithält. Neben das, was bis heute als „Normalfamilie" angesehen wird, sind andere Lebensformen getreten, die von den Betroffenen nicht unbedingt als defizient oder gar problematisch empfunden werden: nichteheliche Lebensgemeinschaften mit Kindern sowie Familien mit nur einem Elternteil. Das Bewußtsein vom Eigenwert der Ehe scheint in Teilen der Bevölkerung abzunehmen.

Aber gerade weil das, was man weiterhin mit dem traditionellen Begriffspaar „Ehe und Familie" bezeichnet, inzwischen recht unübersichtlich und nach allgemeinem Dafürhalten gefährdet dasteht, hat man längst begonnen, sich verstärkt Gedanken darüber zu machen, wie den Betroffenen auch staatlicherseits besser geholfen werden kann: Wie man beispielsweise den zahlreichen Scheidungskindern ihr Schicksal erleichtern kann, wie man unter heutigen Bedingungen die Stabilität partnerschaftlicher bzw. familiärer Beziehungen fördert.

Die „Dialektik der Individualisierung" wird heute insgesamt stärker wahrgenommen als vielleicht noch vor zehn, 15 Jahren. Nicht daß man sich anheischig machen würde, den herrschenden Grad an Individualisierung verringern zu wollen –

daß das nicht geht, liegt ohnehin auf der Hand. Aber manche problematischen Neben- und Folgewirkungen sind offensichtlich. Da ist die Besinnung auf die Vorzüge und Chancen der Familie als Lebensform durchaus naheliegend.

Daß sich in diese verbreitete Besinnung auch mancherlei *Nostalgisches* mischt, ist allerdings nicht zu übersehen. Unter dem Eindruck individualisierter und pluralisierter Lebensverhältnisse gerät die Erinnerung an das, was die Familie unter anderen Bedingungen einmal war bzw. gewesen sein soll, nicht selten zur allzu glatten Kontrastfolie. Das die Erinnerung leitende Kriterium ist mehr die Verarbeitung heutiger Mangelerfahrungen als eine möglichst wirklichkeitsgetreue Bilanzierung der Verluste und Gewinne gesellschaftlich-kultureller Wandlungsprozesse.

Aber auch und gerade die kirchliche Hochschätzung der Familie hat durchaus ihre „blinden Flecken". Zuweilen wirkt das als solches sinnvolle und notwendige Engagement der Kirche zugunsten von Ehe und Familie unverhältnismäßig groß. Natürlich ist die Familie eine zentrale Institution menschlicher Lebensgestaltung und verdient es von daher, auch kirchlicherseits in dieser Funktion gestärkt zu werden und Unterstützung jedweder Art zu erfahren.
Die kirchliche Hochschätzung der Familie, vor allem ein bis heute anzutreffender geradezu hymnisch-überhöhender Umgang mit dem Thema, ist jedoch theologie- und kirchengeschichtlich nicht so selbstverständlich und kirchenpolitisch nicht so unschuldig, wie es zunächst den Anschein hat. Die Kirche besann sich im heute geläufigen Sinn auf die Bedeutung der Familie nicht zufällig in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in einer Entwicklung, die liturgisch ihren Höhepunkt in der gesamtkirchlichen Einführung des Festes der Heiligen Familie im Jahre 1921 erlebte. Zu ihr kam es auch aufgrund der *Gefährdung*, oder – sagen wir es neutraler – des *Wandels* der Familie.

Die „moderne" Idealisierung der Familie

In Verbindung mit einer naturrechtlich-theologischen Überhöhung versuchte die Kirche, die Familie zu der entscheidenden Bastion auszubauen, in der man sich gegenüber Pluralisierungs- und Liberalisierungstendenzen zu verschanzen suchte. Nachdem durch Revolution und liberalen Staat die öffentliche Stellung der Kirche meist gegen ihren Willen – heute würden wir sagen: insgesamt zu Recht – geschwächt worden war, faßte man die Familie gewissermaßen als eine naturwüchsige Institution sui generis auf, für die eine kirchliche Zuständigkeit über jeden antiklerikalen Zweifel erhaben sein würde. Eine patriarchalisch geprägte Auffassung von Ehe und Familie diente sowohl gesellschaftlich wie kirchlich als Modell und Legitimation hierarchischer Unter- und Überordnung.
An den historischen Kontext der „Entdeckung" der Familie durch die katholische Kirche zu erinnern, bedeutet nicht zu unterstellen, daß die damaligen auch heute die leitenden Interessen und Motivationen sind. Andererseits wirkt ein solcher Vergleich doch auch nicht als sehr weit hergeholt, wenn man bedenkt, wie sehr nicht wenige kirchliche Verlautbarungen immer noch vielfach einer die moderne liberale Gesellschaft frontal kritisierenden Linie verpflichtet sind.
Es entsteht der Eindruck, als werde die im wesentlichen aus überzeitlich gültigen Prinzipien abgeleitete und letztlich wohl mehr gedachte als gelebte Familie mutwillig von Kräften der Moderne, allen voran den Medien, der „Zersetzung" preisgegeben. Daß Ehe und Familie einem ambivalenten geschichtlichen Wandel unterliegen, bleibt ausgeblendet. Wenn sich etwas verändert, bedeutet dies in kirchenamtlichen Äußerungen zur Lage von Ehe und Familie nur allzuoft in erster Linie Zerstörung, Niedergang, auf jeden Fall Bedrohung. Von Zuwächsen an Personalität und Partnerschaftlichkeit z. B. hört man dagegen selten etwas.

Was „irregulär" und was „regulär" ist, was an der Familie „authentisch" ist und was sie „verdunkelt" und „entstellt" – um nur einige Bewertungen aus dem Brief Johannes Pauls II. an die Familie zu zitieren –, gilt als so sonnenklar wie Aussagen über das, was „wahr, gut und schön" ist. Da gibt es nichts abzuwägen, nicht zwischen konkurrierenden Gütern und Werten zu entscheiden. Von irdisch-menschlicher Komplexität wird weithin abgesehen – und um so mehr vom personalistisch-metaphysisch aufgefaßten Geheimnis von Ehe und Familie gesprochen, das mit *der* Familien-Wirklichkeit schlechthin gleichgesetzt wird.
In bestimmter Hinsicht dürfte eine damit einhergehende verbreitete Idealisierung der Familie sogar „moderner" sein, als sie von den kirchlichen Vertretern, die sie sich zu eigen machen, gemeint ist: Es handelt sich dabei um eine Wertschätzung der Familie, die, für sich genommen, geradezu religiöse Züge aufweist. Sosehr die Kirche auch gerne den Anspruch erhebt, immer wieder gegen den Stachel des Zeitgeistes zu löcken: gerade die theologische Überhöhung der Familie nimmt sich wie das kirchliche Pendant zu jener romantisierenden, quasi-religiösen Überforderung alles Partnerschaftlichen aus, wie sie unter individualisierten Verhältnissen der Moderne anzutreffen ist. Beides geht letztlich zu Lasten der Wahrnehmung real existierender Beziehungen in Ehe, Partnerschaft und Familie.

Angesichts des Internationalen Jahrs der Familie steht die Kirche in ihren unterschiedlichsten Sprechern, Einrichtungen, Gruppen vor der Schwierigkeit, daß die Botschaften, die sie als ganze zu diesem Thema aussendet, *in hohem Maße widersprüchlich* sind. Die kirchenamtliche, vor allem auch die päpstliche Verkündigung zu diesem Themenfeld ist das eine, was in Moraltheologie, Beratung, Familienpastoral dazu gedacht und wie dort gehandelt wird, ist sehr oft etwas anderes. Eine wichtige Unterscheidungslinie verläuft dabei immer noch zwischen denen, die Ehe und Partnerschaft doch primär auf Elternschaft und Zeugung hin denken, und denen, die sie stärker in ihrer Eigenständigkeit betonen.
Korrekturen gegenüber den Akzentsetzungen vieler kir-

chenamtlicher Äußerungen zu Ehe, Partnerschaft und Familie werden seit langem angemahnt, ohne daß sich jedoch bisher Substantielles geändert hätte. Wer das kirchliche Bild von Ehe und Familie nicht von vornherein in einen prinzipiellen Gegensatz zu moderner Kultur und Gesellschaft kommen lassen will, gerät damit auf ein kirchenpolitisch überaus vermintes Gelände. Die Entfernung zu den realen Problemen ist schon so groß geworden, daß es längst nicht mehr nur um einzelne kontrovers beurteilte Positionen geht, sondern die kirchliche Kompetenz, in diesen Fragen mitzureden, insgesamt tangiert wird.

Dabei kann sich das praktische Engagement kirchlicher Einrichtungen auf den unterschiedlichsten Ebenen von Ausbildung, Beratung, Wohlfahrtsverbänden durchaus sehen lassen und braucht den Vergleich mit entsprechenden außerkirchlichen Anbietern nicht zu scheuen. Die konkreten kirchlichen Hilfsangebote dürften sich insgesamt weitaus größerer Anerkennung erfreuen, als es die gleichermaßen kontroverse wie inzwischen auch schon lustlos geführte Debatte über einschlägige amtskirchliche Äußerungen zum Thema Ehe und Familie erwarten läßt.

Dieselben Wahlmöglichkeiten und Entscheidungszwänge

Dieser Widerspruch dürfte sich indes nur dann abbauen lassen, wenn man sich gerade in der kirchenamtlichen Verkündigung vor der Herausforderung *radikaler Ambivalenz menschlichen Handelns* auch in Ehe und Familie nicht drückt. Eine geglückte und beglückende Liebe(sbeziehung) in der Ehe mag – wie der Papst meint – keine „Utopie" sein. Aber sie ist ein *Ideal*, für dessen Gelingen sich Christen auf unterschiedliche Weise des Beistandes Gottes versichern, dessen zu wünschendes Gelingen damit aber keineswegs gesichert ist. Den Bund von Mann und Frau zum Abbild des Bundes Christi mit seiner Kirche und Gottes mit seinem Volk nehmen heißt in menschlichen Kategorien anfanghaft erfahren, was menschliches Handeln letztlich übersteigt. Eine Analogie behaupten bedeutet daher vor allem auch, die grundlegende Verschiedenheit beider Teile nicht übersehen.
Eine von Christen gebildete eheliche Gemeinschaft bzw. Familie unterliegt keinen anderen Einflüssen, Veränderungen und Gefährdungen als jede andere. Wenn institutionelle Bindungen wie Ehen – siehe die hohen Scheidungszahlen – sich heute als weniger fest erweisen als in früheren Zeiten, heißt dies nicht unbedingt, daß den Betroffenen unter den Einflüsterungen einer vermeintlich „destruktiven Gegenkultur" (Johannes Paul II.) ein Gespür dafür abhanden gekommen ist, was „gut" und was „böse" ist. Und wenn noch vor wenigen Jahrzehnten die Scheidungszahlen vergleichsweise geringer ausfielen, bedeutet das nicht, daß die Ursache dafür in erster Linie der größere Gehorsam gegenüber normativen Vorgaben der Kirche war.
Kompetenz auf diesem so wichtigen wie sensiblen Feld wird die Kirche in dem Maße wiedererlangen bzw. sich bewahren, wie sie nicht den Eindruck erweckt, als habe sie auf jede Frage zu Ehe und Familie eine Antwort. Für Glaubende sind die entsprechenden Abwägungen nicht einfacher als für andere, ihre Wahlmöglichkeiten und Entscheidungszwänge nicht geringer. Komplexität gerade hier nüchtern wahrzunehmen ist nicht Ausdruck von Glaubensschwäche. Die Kirche vergibt sich auf den vielfältigen ethischen Arbeitsfeldern nichts, wenn sie gegenüber säkularisierteren Zeitgenossen nicht dadurch glänzt, immer schon eindeutige, jederzeit universalisierbare Urteile parat zu haben.

Denkmäler der Wahrheit genügen nicht

Im Gegenteil. Die Übergänge zwischen „Wahrheit" und „Unwahrheit" sind nicht nur auf diesem Gebiet fließender, als man in kirchlichen Äußerungen zur Lage in den Familien oftmals entdecken kann. Es genügt nicht, sich vehement für *die* Familie ins Zeug zu legen, wenn man nicht sagt, *welche* Familie man meint und was man im einzelnen unter Familie versteht. Die Zeugung menschlichen Lebens für *eine* wesentliche Dimension von Sexualität zu behaupten ist das eine; etwas ganz anderes die Vorstellung, deswegen dürfe bei keiner einzelnen geschlechtlichen Vereinigung der Ehepartner – siehe „Humanae vitae" – die Zeugung willentlich ausgeschlossen werden. Ehegatten nahezubringen, daß das Kind zutiefst *Geschenk* ist, ist das eine; deswegen aber jede Trennung von geschlechtlicher Vereinigung und Zeugung im Zusammenhang mit modernen medizinisch assistierten Methoden der Fortpflanzung – siehe „Donum vitae" – abzulehnen, ist etwas ganz anderes.
Man errichtet zwar unentwegt der Wahrheit Denkmäler, ohne jedoch zu realisieren, daß es viel schwieriger ist, festzustellen, worin diese Wahrheit im einzelnen besteht. Menschen brauchen Denkmäler. Aber das Errichten von Denkmälern ersetzt nicht die Begründungsarbeit im einzelnen. Kirchliche Auffassungen zum Thema Familie, die es dabei belassen, zu sagen, wie alles idealiter zu sein hat, und mögliches, wenn nicht wahrscheinliches, auf jeden Fall aber faktisches Scheitern von Menschen an dem einmal Versprochenen nicht wirklich wahrnehmen, verkennen menschliches Leben in seinen Grundbedingungen.
Zerbrechlich und gefährdet sind Ehen und Partnerschaften und damit auch Familien eben nicht nur wegen bewußten schuldhaften und bei etwas gutem Willen abstellbaren Handelns der Partner, sondern auch aufgrund einer dem eigenen Handeln vorausliegenden inneren Zwiespältigkeit des Menschen: *Die* Liebe instrumentalisiert niemanden – aber wer wollte leugnen, daß real existierende Liebesbeziehungen völlig frei davon sind, daß die Partner sich gegenseitig oder auch einseitig „gebrauchen"? *Die* Liebe ist selbstlos – aber wer wollte behaupten, daß konkrete Liebe nicht auch Seiten der Selbstsucht kennt? *Die* Liebe hört niemals auf – aber der Tod einer bestimmten Liebe ist eine alltägliche Erfahrung von Ehepartnern.

Klaus Nientiedt

„Probleme“

Kritik am Geschiedenen-Hirtenwort der südwestdeutschen Bischöfe

An dem Hirtenwort und den Grundsätzen der drei südwestdeutschen Bischöfe *Kasper*, *Lehmann* und *Saier* über den kirchlichen Umgang mit Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen (vgl. HK, September 1993, 460ff.) gab es unmittelbar nach der Veröffentlichung zunächst von denen Kritik, denen die drei Bischöfe insgesamt *zu zaghaft* an das Thema herangehen, die sich eine formelle Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten gewünscht hätten. Im Laufe der Zeit wurden jedoch jene Kritiker vernehmbarer, denen der Vorstoß der drei südwestdeutschen Bischöfe entschieden *zu weit* geht. Daß es sogar formelle Gespräche der Vatikanischen Glaubenskongregation mit den drei Oberhirten der Oberrheinischen Kirchenprovinz in dieser Sache gibt, bestätigte Kardinal *Joseph Ratzinger* in einem Interview mit der italienischen Monatszeitschrift *Il Regno* (Ausgabe vom 15. Februar 1994, S. 68).

Der Präfekt der Glaubenskongregation sprach in dem Zusammenhang von „Problemen“. *Wer* diese Probleme hat und *wie* diese aussehen, sagte er nicht. Zusammen mit den drei Bischöfen werde man einen Weg finden, um – wie Ratzinger sich ausdrückte – „Klarheit bei der Aufnahme des Dokuments zu schaffen“. Was im einzelnen bei der Rezeption der Dokumente für Unklarheit gesorgt haben könnte, erwähnte er gleichfalls nicht.

Man wird die Äußerung dahingehend interpretieren dürfen, daß bei den Gesprächen mit den drei Bischöfen nicht eine Zurücknahme oder Korrektur von Hirtenwort und Grundsätzen zur Debatte steht, sondern lediglich eine Interpretation. Ansonsten mied der Kardinal in seinen kurzen Interviewäußerungen jede Schärfe im Ton. Noch bevor er zum Vorgang selbst etwas sagt, wies er darauf hin, daß er die „pastoralen Absichten der drei Bischöfe“ kenne und um „ihren Willen zur vollen Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche“ wisse.

Die Angelegenheit ist nicht nur von kirchenpolitischem Reiz, sondern auch von der Sache her von einigem Gewicht. Immerhin sind mit Kasper, Lehmann und Ratzinger drei der bekanntesten deutschsprachigen Dogmatiker in unterschiedlichen Rollen involviert. Zwei der drei Hirtenbriefautoren sind der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz und dessen Stellvertreter, beide waren wenige Tage nach der Veröffentlichung des Hirtenwortes in diesen Ämtern bestätigt worden. Auch wenn die drei Autoren sich mit öffentlichen Äußerungen zum Hirtenwort bewußt zurückhielten, fanden Hirtenwort und Grundsätze schnell bereitwillige Aufnahme außerhalb der Oberrheinischen Kirchenprovinz. Verschiedene (Nachbar-)Bischöfe im In- und Ausland übernahmen sie für ihre Diözesen bzw. empfahlen sie. Übersetzungen sorgten innerhalb kurzer Zeit für eine Verbreitung weit über den deutschsprachigen Raum hinaus.

Dies alles fand und findet in einem betont konservativen Teil der Hierarchie, darunter auch Bischöfe anderer Länder bzw. Kontinente, keinen Beifall. Der Präfekt der Glaubenskongregation spielt angesichts der entsprechenden Attacken und Irritationen offenbar eher eine *vermittelnde Rolle*. Der Bischof von St. Pölten, *Kurt Krenn*, gab in derselben Ausgabe von „Il Regno“, gleichfalls in einem Interview, eine kleine Kostprobe dieser Kritik, als er davon sprach, daß er das Hirtenwort „nicht für glücklich“ halte (a.a.O., S. 110). Der österreichische „Familienbischof“ und Bischof von Feldkirch, *Klaus Küng*, meinte in einer Stellungnahme zur Frage der wiederverheirateten Geschiedenen, „gewisse Probleme“ an dem Hirtenwort, die einer Klärung bedürften, seien „nicht zu übersehen“, und bezog sich dabei auch auf die Äußerung von Kardinal Ratzinger (Kathpress, 12. 3. 94).

Über den Inhalt einer in Aussicht gestellten „Interpretation“ von Hirtenwort und Grundsätzen der drei Bischöfe kann man derweil nur spekulieren. Die Bischöfe der Oberheinischen Kirchenprovinz schließen in ihren Grundsätzen eine „amtliche *Zulassung* in einem förmlichen Sinne“ von wiederverheirateten Geschiedenen dezidiert aus und sprechen bewußt vom „*Hinzutritt* zur Eucharistie“, zu dem sich ein Betroffener nach sorgfältiger Gewissensprüfung subjektiv „ermächtigt“ sehen könne.

Auch der zur Klärung „notwendige“ Priester soll nicht berechtigt sein, eine amtliche Zulassung auszusprechen. Kritiker sehen darin dennoch eine De-facto-Zulassung amtlicher Art bzw. die – wenn auch unter bestimmten Bedingungen – Anerkennung eines „Rechtes“ auf Nichtzurückweisung vom Empfang der Eucharistie (vgl. z. B. die französische Monatszeitschrift *Catholica*, Februar 1994, S. 63).

In den Grundsätzen findet sich keine Aussage über ein vermeintliches „Recht“ in dem Zusammenhang; allenfalls werden Priester beauftragt, eine unter entsprechenden Umständen zustande gekommene Gewissensentscheidung zu „respektieren“, in einer nicht näher bezeichneten „Grenzsituation“ das Hinzutreten zu „dulden“. Nach allem, was bisher über die Gespräche in Rom bekannt wurde, kann man also dem Fortgang der Angelegenheit in Freiburg, Mainz und Rottenburg mit einiger Gelassenheit entgegensehen. Es bleibt der Eindruck, wie schwer es ist, selbst so behutsame Schritte beim allseits erhofften Abbau des innerkirchlichen Problemstaus zu gehen. Ob sich dieser Vorgang auf die weitere Rezeption des Hirtenwortes und der Grundsätze auswirken wird, bleibt abzuwarten. Daß eine Klarstellung im Sinn der Glaubenskongregation alle Kritiker von Hirtenwort und Grundsätzen zufriedenstellen wird, ist eher zu bezweifeln. Die tiefgreifenden innerkirchlichen Meinungsunterschiede im Blick auf die Tragweite von Gewissensentscheidungen werden fortbestehen. *nt*

Gemeinsinn

Zu einem Verfassungsergänzungsvorschlag einer Abgeordnetengruppe

Eine Gruppe von Abgeordneten aus unterschiedlichen Parteien hat vor einiger Zeit die Einfügung eines sog. Gemeinsinnparagraphen in das Grundgesetz gefordert. Den Bürgern soll damit durch die Verfassung verdeutlicht werden, daß der Einsatz für die Gemeinschaft, die Ausrichtung des einzelnen am öffentlichen Wohl eine wesentliche Voraussetzung für ein funktionierendes Gemeinwesen ist.
Viel Zustimmung scheinen die Proponenten für ihren Vorschlag bislang nicht gefunden zu haben. Soweit die Initiative der Abgeordneten überhaupt beachtet wurde, hagelte es Widerspruch. *Hermann Lübbe* unterstellte den Initiatoren in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" eine unstatthafte Moralisierung des Grundgesetzes: Sie leisteten einem politischen Moralismus Vorschub, der zu einer Verfassung überhaupt nicht passe. Der Tenor der Kritiker war ziemlich überall der gleiche: Man könne Staatsbürgern nicht ein bestimmtes Verhalten vorschreiben, Verfassungen legten Spielregeln staatlichen Handelns fest – im demokratischen Staat auf demokratischer und rechtsstaatlicher Grundlage –, mit Verhaltensvorschriften seien sie restlos überfordert.
Es mag sein, daß der moralistische Impetus der betreffenden Abgeordneten zu einem nüchternen Paragraphenwerk nicht paßt. *Josef Isensee* meinte einmal, Verfassungen seien kein Katechismus, sondern müßten „Juristentexte" sein und bleiben.
Dennoch besteht der Verdacht, die Ablehnung sei etwas voreilig. Es geht dabei wohl doch um mehr als um billigen Moralismus. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist nicht einfach ein politisches Organisationsstatut, sondern beruht auf einer *präzisen Wertordnung* in den *Staatszielen* und in den den Staatszielen bewußt vorangestellten *Grundrechten*. Es gehört gewiß zum Wesen einer freiheitlichen Verfassung, daß sie in erster Linie die Rechte des Staatsbürgers schützt, die Teilnahmerechte als Mitwirkungsrechte am politischen Prozeß, in erster Linie aber die Freiheitsrechte als Abwehrrechte gegenüber staatlicher Willkür.

Gerade diese Seite zeichnet das Grundgesetz besonders aus. In seinen Grundrechtskatalog sind in besonders auffallender Weise die bösen Erfahrungen mit der nationalsozialistischen Diktatur und ihrer Willkürherrschaft eingegangen. Entstanden ist daraus ein Grundgesetz, das nicht nur die liberalste Verfassung der deutschen Geschichte ist, sondern zu Recht als eine der modernsten, freiheitlichsten Verfassungen überhaupt gilt. Aber seitdem hat sich in Staat und Gesellschaft, in den Organisationsstrukturen des Staates und in der Stellung des Bürgers gegenüber dem Staat einiges geändert. Das Gemeinwesen hat *Schlagseite bekommen*. Der soziale Leistungsstaat hat viel Aufgaben übernommen, die einmal Sache des Bürgers oder freier gesellschaftlicher Organisationen waren. Dem liegt eine Tendenz inne, Solidaritätspflichten hauptsächlich beim Staat und bei den staatlichen Institutionen abzuladen, sich selbst aber davon zu dispensieren: Der Staat soll, der Staat kann, der Staat muß und wenn er muß, aber doch nicht kann, dann hat Politik schlechthin und nicht nur in diesem oder jenem Fall versagt.

Niemand sollte die nach wie vor vorhandene private Hilfsbereitschaft von Person zu Person, von Familie zu Familie, von Nachbarschaft zu Nachbarschaft und vor allem die in Deutschland besonders gerühmte Spendenfreudigkeit für gemeinnützige Zwecke unterschätzen. Aber zwischen Bürger und Gemeinwesen herrscht eine ziemlich kühle Atmosphäre. Man zahlt seine Steuern, stöhnt über deren Höhe, je wohlhabender um so mehr, und sonnt sich im Bewußtsein, damit seien alle Solidaritätspflichten gegenüber dem Gemeinwesen abgegolten. Was bleibt sind die *Ansprüche an den Staat* und die durchaus individualistisch gelebte Selbstverwirklichung. Den Bürger daran zu erinnern, daß es z. B. nicht nur eine Gemeinwohlpflichtigkeit des Eigentums, sondern eine Gemeinwohlpflichtigkeit des Individuums gibt, ist deshalb nur recht und billig. Und warum das nicht auch in einer Verfassung festschreiben, wenn Gefahr droht, daß wegen mangelnder Bürgersolidarität dem freiheitlichen Gemeinwesen die Grundlagen verloren gehen?
Vielleicht gehört die von der Abgeordnetengruppe gewünschte „Erinnerung" an den Gemeinsinn als Grundlage eines Gemeinwesens nicht in den für das Anliegen ein wenig ortsfremden Grundrechtskatalog, sondern in die Präambel. Aber mit liberalen Abwehrrechten allein ist in einer Gesellschaft von Individualisten kein Staat zu machen. *se*

Spielraum

Bischöfe erlauben ökumenische Gottesdienste am Sonntagvormittag

In bestimmten Fällen und aus wichtigen Gründen können *ökumenische Gottesdienste* künftig auch am *Vormittag* von Sonntagen und kirchlichen Feiertagen stattfinden. Mit dieser Aussage in ihrer bei der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung Ende Februar (vgl. ds. Heft, S. 170 u. 213) verabschiedeten Erklärung bezüglich ökumenischer Gottesdienste ist die Deutsche Bischofskonferenz jetzt einem Wunsch entgegengekommen, der seit Jahr und Tag aus den eigenen katholischen Reihen ebenso geäußert wurde wie von evangelischer Seite: Bislang waren ökumenische Gottesdienste an Sonntagvormittagen offiziell untersagt, jetzt sind sie unter bestimmten Bedingungen erlaubt.

In ihrem Ende 1975 verabschiedeten Beschluß zum Thema Gottesdienst

hatte die *Gemeinsame Synode* der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland formuliert: „Ein Grundbestand ökumenischer Gottesdienste soll nach Möglichkeit zur Gottesdienstordnung jeder katholischen Gemeinde gehören. Sie sollen aber nicht zu der Zeit der sonntäglichen Eucharistiefeier angesetzt werden." Unter Berufung auf die Aussagen der Würzburger Synode und zur Klärung dabei offen gebliebener Fragen legte die Bischofskonferenz dann am 11. März 1976 eine *Erklärung zu ökumenischen Gottesdiensten an Sonn- und Feiertagen* vor, in der es hieß, ökumenische Wortgottesdienste an Sonntagen dürften „nicht zu den ortsüblichen Zeiten der Meßfeier, insbesonders nicht am Sonntagvormittag" stattfinden.

Diese Beschlußlage bildete den Hintergrund für den Vorstoß, den der damalige EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof *Eduard Lohse*, bei der Begegnung mit *Johannes Paul II.* in Mainz am 17. November 1980 (vgl. HK, Januar 1981, 29) unternahm. Lohse brachte damals als eines von drei evangelischen Gravamina die Einschränkungen beim Ansetzen ökumenischer Gottesdienste zur Sprache: „Es kann weder uns noch einer größeren Öffentlichkeit verständlich sein, warum ökumenische Gottesdienste zwar an Wochentagen, nicht aber an den Vormittagen der Sonn- und Festtage kirchenrechtlich gestattet sein sollen."

Aber auch die *Gemeinsame Ökumenische Kommission* von Rat der EKD und Deutscher Bischofskonferenz, die nach dem Papstbesuch ins Leben gerufen wurde, kam beim Thema ökumenische Gottesdienste am Sonntag nicht weiter. Das zeigte sich in der Ende 1984 veröffentlichen Erklärung „Den Sonntag feiern" dieser Kommission, in der die unterschiedlichen Standpunkte der evangelischen und katholischen Seite nebeneinandergestellt wurden. Als katholische Position hielt die Erklärung fest, der Vorabend des Sonntags und der Sonntagvormittag seien für die Eucharistiefeier freizuhalten. Aus wichtigen Gründen könnten ökumenische Gottesdienste am Sonntagnachmittag und Sonntagabend gehalten werden.

Bei den deutschen Diözesansynoden, die in den letzten Jahren abgehalten wurden, kam die Forderung nach einer Lockerung des Verbots ökumenischer Gottesdienste am Sonntagvormittag verschiedentlich aufs Tapet. Den Durchbruch brachte aber erst die Veröffentlichung des neuen „Ökumenischen Direktoriums" des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen (vgl. HK, Juli 1993, 332 ff.), das für die Gesamtkirche Grundlinien und Einzelnormen des katholischen Ökumenismus zusammenstellt. In diesem Direktorium werden ökumenische Gottesdienste am Sonntagvormittag nicht ausdrücklich verboten; es heißt nur (Nr. 115), es sei „nicht ratsam", am Sonntag ökumenische Gottesdienste zu halten. Schon ein Jahr vor dem römischen Dokument waren die *Schweizer Bischöfe* mit Leitlinien zu ökumenischen Gottesdiensten am Sonntag vorgeprescht (vgl. HK, März 1991, 106), in denen es u. a. heißt, solche Gottesdienste sollten „in der Regel" nicht auf den üblichen Zeitpunkt des sonntäglichen Hauptgottesdienstes einer Gemeinde gelegt werden.

Auch die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz betont den *Ausnahmecharakter* ökumenischer Gottesdienste am Sonntagvormittag und hält fest, für die Katholiken müsse die Möglichkeit zur Mitfeier der Eucharistie am betreffenden Sonntag gewährleistet sein. Außerdem heißt es, jedem ökumenischen Gottesdienst solle ein echtes spirituelles Bedürfnis zugrunde liegen: „Andere Motive, wie zum Beispiel Verschönerung eines Vereinsfestes, kirchenfremde Anlässe oder Konzessionen an Gruppeninteressen können solche Gottesdienste am Sonntag nicht rechtfertigen." Als Anlässe, bei denen ein ökumenischer Gottesdienst am Sonntagvormittag gerechtfertigt sein könnte, nennt die Erklärung besondere ökumenische Ereignisse in Kirchengemeinden, die Feier herausragender Ereignisse durch die politische Gemeinde auf Ortsebene sowie überörtliche Großveranstaltungen von besonderem Rang.

Wie sich die großzügigeren Richtlinien der Bischöfe für ökumenische Gottesdienste in der Praxis auswirken, muß sich erst zeigen. Wichtig ist vor allem, daß durch die neue Regelung ein Spielraum entsteht, der bei überlegter und sensibler Nutzung unnötige Reibungsflächen aus der Welt schaffen und das ökumenische Miteinander der Gemeinden vor Ort erleichtern kann. Auch solche kleinen Schritte sind auf dem Weg zu mehr Gemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

ru

Regelverstoß

Ein italienischer Textilfabrikant betreibt Bewußtseinsbildung

Die Logik dahinter scheint bestechend einfach und überdies im Trend zu liegen: Aufmerksamkeit zu suchen durch Tabubruch und Grenzverletzung. Durchaus vertraut ist der Grenz- und Regelverstoß als fester Bestandteil künstlerischen Schaffens, von der ersten Darstellung eines nackten Körpers im Sakralraum bis zur Beuysschen „Fett-Ecke", von der gezielten Störung vertrauter Harmonien und Tonfolgen bis zu Performern, die sich auf der Bühne bis zur Bewußtlosigkeit ohrfeigen lassen.

Konventionsbruch und Grenzverletzung werden mehr und mehr aber auch zur Strategie des *Werbeimperiums*. Unter dem Druck, wenigstens für einen Augenblick obenauf zu schwimmen auf der trotz greller Buntheit einheitsgrau gewordenen Werbeflut, wird die Grenzmarkierung des sogenannten „guten Geschmackes" Stück für Stück verschoben. Nachdem die weiblichen Werbemodels sukzessive ausgezogen worden waren, sind jetzt in tiefblauem mythischen Neoklassizismus ihre männlichen Kollegen an der Reihe.

Gern wird auch von der sexistischen auf die rassistische Klaviatur gewechselt – variatio delectat. Verblüffungseffekte erzielt aber auch eine andere Masche: Bilder werben ohne jeden erkennbaren Bezug zu einem Produkt oder einer Marke.

Die Auszeichnung, ein unermüdlicher Pionier in diesem Geschäft zu sein, wird man dem italienischen Bekleidungsfabrikanten *Luciano Benetton* kaum absprechen können. Nach den Multi-Kulti-Fotos mit lustigen Kindern aller Welt, ebenso vielfarbig wie die bunten Pullover aus dem Hause Benetton, wurden neue Wege gesucht und gefunden, sich ins Gespräch zu bringen. Ein blutverschmiertes Neugeborenes wurde durch einen afrikanischen, einen Menschenknochen in den Händen haltenden Guerillakämpfer von der Anzeigenfläche verdrängt, einem ölverklebten Wasservogel folgte ein Flüchtlingsboot mit schwarzen Menschentrauben, dem Soldatenfriedhof ein sterbender Aids-Kranker, dann ein nacktes Gesäß mit dem Stempel „HIV-positiv" und zuletzt, sozusagen als Beitrag Benettons zum Krieg in Bosnien-Herzegowina: eine Kampfhose und ein blutdurchtränktes T-Shirt, Einschußloch in Brusthöhe inklusive.
Benetton beanspruchte dabei für sich, strikt nach dem Prinzip der schieren Realitätsdarstellung zu verfahren, verpflichtet der hehren Motivation, Vergessenes und Verdrängtes ins kollektive Bewußtsein rücken zu wollen. Der keineswegs verleugnete „Nebeneffekt" sollte natürlich sein, etwas *Interesse auf sich selbst* zu lenken. Und dies gelang – wie nicht anders zu erwarten – überaus erfolgreich.

Jede Benetton-Kampagne initiiert(e) zugleich ein *Ritual*: Der nahezu obligaten Eröffnungsfloskel der zahlreichen Kritiker, eigentlich sollte man von der Kampagne schweigen, dem zynischen Wollwarenverkäufer gar nicht auf den Leim gehen, folgte dann doch der spaltenlange Kommentar, der Aufklärung des vermeintlich blinden Zeitgenossen verpflichtet. Und wären einige der Anzeigen vom Werberat untersagt worden, Verfügungsansuchen erfolgreich gewesen, hätten die eindrücklichen Fotos doch zumindest als Illustration der zahlreichen Interviews mit Senator Benetton und seines Werbemannes *Oliviero Toscani* reüssiert.
Gerade bei der Aids-Thematik stritten Betroffenenverbände und -institutionen um Dienst oder Bärendienst, den die Kampagne für die in der Öffentlichkeit verdrängte Sache leiste. Öl auf die Flamme der Kritiker, die mit der schiefen Ebene zum völligen Kultur- und Sittenverfall argumentierten, gossen zudem Nachfolgetäter wie das Münchner Textilunternehmen *Otto Kern*: Ebenso der schnöden Produktwerbung entsagend, versuchte jenes Bewußtseinsbildung unter anderem für die gerechte Sache der Gleichberechtigung von Frauen – mit einer Abendmahlszene à la Leonardo da Vinci, wobei die Apostelschar aus barbusigen weiblichen Models bestand.
Teilweise aber scheinen die beiden „Zyniker" Benetton und Toscani mit ihren Rechtfertigungsversuchen einfach recht zu haben: Etwa mit dem Verweis darauf, daß auch die impertinente Darstellung der heilen Welt mit ihren schönen, gesunden und dauerglücklichen Menschen einer leidvollen und mühsamen Wirklichkeit gegenüber ebenso zynisch wirkt.
Schon schwerer läßt sich der Vorwurf entkräften, die Realität werde durch den sachfremden und kommerziellen Werbekontext gefährlich verzerrt, das Grauen damit banalisiert oder unverantwortlich zur Inszenierung verharmlost. Auch hier aber stimmt der Hinweis, diese Kritik könne nicht auf Anzeigenkampagnen beschränkt werden. Sind in der heutigen *Medienlandschaft* doch auch die Bilder von Fernsehen und Presse nicht pure, allein der Aufklärung huldigende Information. In Zeiten, in denen mit „Reality-TV", mit Katastrophen und korrespondierender Sensationsgier um Einschaltquoten, d. h. um die Attraktivität als Werbeträger gekämpft wird, hat nicht nur die Werbung ihre Unschuld längst verloren.
Benetton und seinem kreativen Auge Toscani zu entgegnen, wenn sie einer guten Sache dienen wollten, sollten sie der Aids-Hilfe spenden, ist ebenso richtig wie es an der Sache vorbei geht. Wer produziert, will verkaufen – zum knallharten Konkurrenzprinzip einer freien Marktwirtschaft gehört nun einmal auch marktschreierische Werbung. Benetton zu einem „Meine Pullis sind besser als deine" vergattern zu wollen, wäre rührend vergebens.
Dazu kommt: Akzeptiert man Werbung auch nicht gleich als Kunst, eine grundlegende Veränderung scheint doch unumkehrbar: längst schon transportiert Werbung weit mehr als nur die pure Produktinformation. Warum dann also nicht die Millionen „sinnvoll" nützen, die ohnehin – auch in Zeiten wirtschaftlicher Rezession – in die Werbeetats fließen. Das verlangt nicht, der zum Teil verquasten und pseudoaufklärerischen Weltanschauung auf den Leim gehen, die Benetton und Toscani in die unzähligen Mikrophone raunen.

Vielleicht läßt sich aber statt dessen die viel pragmatischere Frage nach der Wirkung dieser Kampagnen stellen. Auf riesigen Werbeflächen präsentiert, stiftet das ein oder andere Foto eventuell doch heilsame Verwirrung und regt zum Nachdenken an. Zu hoch aber brauchen hier sicherlich weder Erwartungen noch Ängste gehängt werden.

Gegen ebenso vielfältige wie effiziente Abschottungs- und Abstumpfungsmechanismen eine „grenzverletzende" Darstellung der Realität zu setzten (hier muß allerdings zwischen blutverschmierten Uniformen und blutverschmierten Neugeborenen unterschieden werden!), muß in jedem Fall erlaubt sein. Auch der sogenannte „gute Geschmack" beruht auf Kontingenz und Konvention und ist schon zu oft als strategisches interessengeleitetes Argument mißbraucht worden, um per se sakrosankt zu sein. Grenzverletzungen müssen jedoch zur neuen Verständigung über Grenzen führen und dürfen sich nicht selbst zum Ziel haben. Die menschliche Würde ist unantastbar, was sie jedoch im einzelnen antastet und was nicht, muß gelegentlich neu verhandelt werden. *fo*

Paragraph 218: Kirchliche Kritik an Gesetzentwürfen

Die Novellierung des Abtreibungsstrafrechts und flankierender Sozialgesetze tritt in eine entscheidende Phase. Der bisherige Koalitionsentwurf stößt in einer Minderheit von Unionsabgeordneten auf Ablehnung. Die Kirchen mahnen den Gesetzgeber, die inhaltlichen Vorgaben des Bundesverfassungsgerichts vom Mai 1993 zu beachten.

Etwas mehr als ein halbes Jahr nach dem Abtreibungsurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993 (vgl. HK, Juli 1993, 339 ff.) ist die parlamentarische Auseinandersetzung um die fällige Novellierung des Abtreibungsstrafrechts und der flankierenden gesetzlichen Regelungen erneut entbrannt: Anfang Februar beriet der Deutsche Bundestag in erster Lesung über die vorliegenden Gesetzentwürfe, Anfang März fand eine erste Anhörung des Bundestagssonderausschusses „Schutz des ungeborenen Lebens" zum Thema Beratung statt. Die Deutsche Bischofskonferenz verabschiedete auf ihrer Frühjahrsvollversammlung Ende Februar (vgl. ds. Heft, S. 167 u. 213) eine Erklärung zu den Entwürfen eines Schwangeren- und Familienhilfe-Änderungsgesetzes.

Ein unerwarteter Alternativentwurf aus der Union

Im Mittelpunkt der Diskussion der letzten Wochen standen Entwürfe für ein Schwangeren- und Familienhilfegesetz der Koalitionsparteien CDU/CSU und FDP einerseits (Drucksache 12/6643) und der SPD andererseits (Drucksache 12/6669). Eine Gruppe von Parlamentariern der Unionsparteien unter der Führung der Abgeordneten *Manfred Carstens* (CDU) und *Norbert Geis* (CSU) meldete sich überraschend mit einem weiteren Gesetzentwurf zu Wort (Drucksache 12/6944), ein dritter Entwurf aus dem Bereich der Unionsparteien vom Abgeordneten *Herbert Werner* (Drucksache 12/6988) enthält ausschließlich *sozialrechtliche* Bestimmungen (Bestellung eines Lebensschutz-Beauftragten, Gewährung eines Familiengeldes u.a.).

Im Kernbereich des strafrechtlichen Teils der Gesetzentwürfe liegen der Koalitionsentwurf und der SPD- Entwurf schon deshalb nicht weit auseinander, weil beide sich mehr oder weniger eng, z.T. bis in die Formulierungen hinein, an die Vorgaben des Bundesverfassungsgerichts halten. Demnach soll ein Schwangerschaftsabbruch – außer aus *medizinischen*, *genetischen* oder *kriminologischen* Gründen – grundsätzlich rechtswidrig und strafbar sein. Straflos bleibt ein Schwangerschaftsabbruch, wenn er in den ersten zwölf Wochen der Schwangerschaft auf Verlangen der Frau und von einem Arzt vorgenommen wird und durch eine Bescheinigung der Nachweis erbracht wird, daß die Schwangere sich mindestens drei Tage vor dem Eingriff von einer anerkannten Beratungsstelle beraten lassen hat.
Während es den Fraktionen der Regierungskoalition im Unterschied zu dem 1992 verabschiedeten Abtreibungsstrafrecht diesmal gelang, sich auf einen gemeinsamen Entwurf zu einigen, bildete sich innerhalb der Fraktion der CDU/CSU eine Gruppe von gut 50 Abgeordneten, die mit einem eigenen restriktiveren Entwurf Einfluß auf den Koalitionsentwurf zu nehmen suchen. Der von den Abgeordneten Carstens und Geis eingebrachte Entwurf sieht einen Verzicht auf Strafe nur für den Fall von Gefahr für das Leben der Schwangeren vor. Darüber hinaus wird den Gerichten nur vage die Möglichkeit eröffnet, von einer Bestrafung abzusehen oder die Strafe zu mildern, sofern „die Schwangere in einer außerordentlich schweren Bedrängnis gehandelt hat".

Was den Kernpunkt der Neuregelung angeht, die Ausklammerung des Straftatbestandes nach erfolgter Beratung, gehen die beiden Hauptentwürfe unterschiedliche Wege: Der Koalitionsentwurf fügt den vier Absätzen des Paragraphen 218 – in der vom Bundesverfassungsgericht monierten Fassung vom 27. Juli 1992 – einen fünften hinzu, der besagt, daß das strafbewehrte Verbot des Schwangerschaftsabbruches unter den oben genannten Bedingungen nicht zur Anwendung kommt. Auf das davon unberührte Fortbestehen der Rechtswidrigkeit des Schwangerschaftsabbruch wird *nicht* eigens hingewiesen.

Kommt der bleibende Unrechtscharakter genug zur Sprache?

Der Paragraph 218 a des Koalitionsentwurfes enthält die genannten Indikationen, bei denen ein Schwangerschaftsabbruch nach dem Willen des BVG als „nicht rechtswidrig" gelten kann. Im Fall der embryopathischen und der kriminologischen Indikation soll eine Beratung nicht verpflichtend sein.

Rechtswidrige, aber straffreie Schwangerschaften (§ 218) einerseits und nicht rechtswidrige Schwangerschaftsabbrüche (§ 218 a) andererseits werden im Koalitionsentwurf schon gesetzessystematisch dadurch voneinander getrennt, daß sie in unterschiedlichen Paragraphen gefaßt werden. Der SPD-Entwurf nimmt beide Ausnahmen vom generell geltenden Verbot von Schwangerschaftsabbrüchen zusammen in den Paragraphen 218 a und relativiert damit den Unterschied zwischen den straffreien, aber rechtswidrigen Schwangerschaftsabbrüchen einerseits sowie den straffreien und nicht rechtswidrigen andererseits.

Die Paragraphen 218 c und d des Koalitionsentwurfes enthalten Bestimmungen über die Pflichten des den Schwangerschaftsabbruch vornehmenden Arztes sowie Strafvorschriften in bezug auf das familiäre Umfeld der Schwangeren – beides war vom BVG angemahnt worden. Was den Arzt angeht, beläßt es der SPD-Entwurf im Unterschied zum Koalitionsentwurf bei der Feststellung, daß er „sich im Rahmen eines ärztlichen Aufklärungs- und Beratungsgesprächs von der Frau die Gründe für ihr Abbruchverlangen darlegen läßt". Der Forderung nach Berücksichtigung des Umfelds der Schwangeren entspricht der SPD-Entwurf mit einer entsprechenden Ergänzung des Nötigungsparagraphen 240.

Die Kirchen reagierten auf die Gesetzesentwürfe sehr unterschiedlich. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hob in seiner Erklärung vom 26. Februar noch einmal seine Zustimmung zum BVG-Urteil hervor, hielt sich aber mit Aussagen darüber zurück, inwieweit die gerichtlichen Vorgaben in den Gesetzentwürfen hinreichend Berücksichtigung finden. Ansonsten forderte er die politischen Parteien auf, bei aller gebotenen Gründlichkeit zu einer raschen Einigung bzw. zum Abschluß des Gesetzgebungsverfahrens zu kommen. Ein erneuter langwieriger Streit müsse vermieden werden. Die Differenzen zwischen den Entwürfen der Koalitionsfraktionen und der SPD-Fraktion rechtfertigten es nicht, die Entscheidung weiter hinauszuschieben und das Abtreibungsthema zum Wahlkampfthema zu machen.

Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz mahnt im Fall des Koalitionsentwurfes „gravierende Mängel" bei der Berücksichtigung der Vorgaben des BVG-Urteils an, im Entwurf der SPD sieht sie – wenn auch in geringerem Ausmaß als bei den beiden anderen Oppositionsparteien – Tendenzen, das BVG-Urteil „in wesentlichen Teilen zu ignorieren".

Der Koalitionsentwurf bringe – so die Bischöfe – den „bleibenden Unrechtscharakter" von Schwangerschaftsabbrüchen ohne Indikation nicht eindeutig genug zur Sprache. Die vom Bundesverfassungsgericht vorgebene „Zielorientierung" der Beratung werde nicht eindeutig genug bestimmt und das Beratungskonzept des BVG-Urteils werde „nur in unzureichendem Maß zur Grundlage des Gesetzes" gemacht. Nicht hinnehmbar sei die Rechtfertigung der *embryopathischen* und der *kriminologischen Indikation*. Besonders die embryopathische Indikation könne bei den heutigen Möglichkeiten der pränatalen Diagnostik zu einem „neuen Einfallstor vermehrter Abbrüche" werden und so das Lebensrecht behinderter Menschen „gefährlich in Frage stellen". In der Stellungnahme des Rates der EKD hieß es zur selben Frage, die embryopathische Indikation dürfe nicht zu dem Mißverständnis führen, „behindertes Leben sei weniger schützenswert". Die deutschen Bischöfe kritisieren in dem Zusammenhang auch, daß im Koalitionsentwurf an dieser Stelle die Pflichtberatung entfalle. Im Gesetzentwurf wird dieser Verzicht damit begründet, daß in Fällen der embryopathischen Indikation davon auszugehen sei, daß die „sinnvolle Beratung über die Möglichkeiten des Lebens mit dem Kind unter Berücksichtigung der konkret zu erwartenden Schädigung in aller Regel von den Eltern *freiwillig* wahrgenommen wird".

Bleibt es bei einem gemeinsamen Koalitionsentwurf?

Die Bischöfe verknüpfen in ihrer Erklärung indirekt das Verbleiben der kirchlichen Beratungsstellen in der staatlichen Beratung mit der Ausgestaltung des Beratungskonzeptes, wie es das BVG verlangt. Nur wenn es zu einer wirklichen Konfliktberatung komme, könne eine Bescheinigung ausgestellt werden. Kirchlicherseits stößt man sich daran, daß in dem entsprechenden Paragraphen des Entwurfes für ein *Gesetz über Aufklärung, Verhütung, Familienplanung und Beratung* zwar die *Ergebnisoffenheit* der Beratung festgeschrieben wird sowie die Tatsache, daß der Beratungscharakter ausschließe, die Gesprächs- und Mitwirkungsbereitschaft der schwangeren Frau zu *erzwingen*. Nicht enthalten sind jedoch die gleichfalls vom BVG vorgegebene *Zielorientierung* sowie auch der Hinweis auf die Notwendigkeit, daß die schwangere Frau die Gründe, die sie zum Schwangerschaftsabbruch bewegen, auch tatsächlich nennt.

Selbst wenn die Bischöfe die Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen in ihrer Stellungnahme lediglich in Verbindung mit dem SPD-Entwurf kritisieren, von ihrer Kritik ist auch der Koalitionsentwurf betroffen. Der Entwurf enthält im veränderten Paragraph 38 a Bundessozialhilfegesetz eine Kostenzusage ohne eine Prüfung der Leistungsvoraussetzungen durch die Träger der gesetzlichen Krankenversicherung für die Träger der Sozialhilfe. Das BVG sieht den Unrechtscharakter von straffreien, aber rechtswidrigen Schwangerschaftsabbrüchen gerade dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die betroffenen Frauen in der Regel selbst für die Kosten eines Schwangerschaftsabbruches aufkommen müssen.

Mit dieser Kostenzusage hält man in der katholischen Kirche diese Regelung für erheblich relativiert. Es entstehe der Eindruck, als finanzierten Krankenkassen weiterhin Schwangerschaftsabbrüche, ließ man verlauten. Der SPD-Entwurf sieht in dem Zusammenhang die Schaffung eines eigenen „Gesetzes zur Hilfe für Frauen bei Schwangerschaftsabbrüchen in besonderen Fällen" vor, um damit verschiedene Übergangsregelungen in einigen Bundesländern durch eine bundeseinheitliche Regelung abzulösen.

Einen insgesamt schärferen Ton, als die Bischofskonferenz es tat, schlug der Kölner Erzbischof, Kardinal *Joachim Meisner*, an. Im Zusammenhang mit einem Schlagabtausch mit den beiden CDU-Bundestagsabgeordneten *Irmgard Karwatzki* und *Ursula Männle* verbreitete das Presseamt des Erzbistums Köln eine Stellungnahme, in der der Koalitionsentzug scharf kritisiert wurde. Der der Sache nach sowohl im Koalitions- wie im SPD-Ent-

wurf enthaltene Tatbestandsausschluß führe dazu, daß straffreie, aber rechtswidrige Schwangerschaftsabbrüche „nicht mehr als Schwangerschaftsabbrüche angesehen" würden. Rechtswidrige Taten seien nur solche, die den Tatbestand eines Strafgesetzes verwirklichten. Allenfalls dürfte daher ein „Schuldausschließungsgrund" postuliert werden. Im BVG-Urteil heißt es dazu: „Werden... Schwangerschaftsabbrüche unter bestimmten Voraussetzungen aus dem Straftatbestand ausgeklammert, so bedeutet dies lediglich, daß sie nicht mit Strafe bedroht sind" (D III 2 a).

In derselben Stellungnahme wird erneut darauf verwiesen, daß es sich bei der vielfach „Beratungslösung" genannten Regelung um eine „klassische Fristenlösung" handele. Für die Feststellung, daß es sich um eine echte Fristenlösung handele, sei es völlig unerheblich, ob die Straflosigkeit des Schwangerschaftsabbruchs auf einem *Rechtfertigungsgrund*, auf einem *Schuldausschließungsgrund*, auf einem *persönlichen Strafbefreiungsgrund* oder auf einem *Tatbestandsausschluß* beruhe: „Die abtreibungswillige Schwangere interessiert nur, daß sie für ihr Tun nicht bestraft wird, und das sieht sie dann als eine gerechtfertigte Tat an."

Wie immer die kirchlichen Stimmen zur Fortgang des Gesetzgebungsverfahren im einzelnen aussehen: Mit Kritik dieser Art wird auch versucht, Weichen für das eigene Vorgehen in der Beratungsfrage zu stellen. Nach der Ankündigung des Fuldaer Erzbischofs Johannes Dyba, „in absehbarer Zeit" würden „alle Bistümer... keine Beratungsscheine mehr ausstellen" (Weltbild, 18.3.94), wiederholte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* eine Entscheidung in dieser Frage stehe erst an, wenn es eine neue Rechtslage gebe. Ob dies noch vor der Bundestagswahl am 16. Oktober sein wird, ist z. Z. noch nicht absehbar. Daß die Zeit in dieser Legislaturperiode nicht mehr reichen könnte, scheint jedenfalls nicht mehr ausgeschlossen zu sein. Viel wird davon abhängen, ob der Koalitionsentwurf innerhalb der Unionsfraktion konsensfähig sein wird oder ob es – wie schon 1992 – doch noch zu einem gemeinsamen Gesetzentwurf von Teilen der Regierungskoalition und der SPD-Opposition kommt. *K.N.*

Familie: Papstbrief zu ihrer Bedeutung und Gefährdung

Anläßlich des von den Vereinten Nationen und der Kirche gemeinsam begangenen Jahres der Familie wandte sich Johannes Paul II. Ende Februar mit einem über hundert Seiten langen Brief „an jede konkrete Familie jeder Region der Erde". Darin weist Johannes Paul II. auf die vielfältigen Bedrohungen der Familie hin. Gleichzeitig bezeichnet er die Familie als Zentrum der „Zivilisation der Liebe".

Erneut hat Papst Johannes Paul II. das von den Vereinten Nationen erklärte Jahr der Familie zum Anlaß genommen, um seine besondere Wertschätzung der Familie in ihrer einzigartigen Bedeutung für Kirche und Gesellschaft zu bekräftigen – diesmal jedoch nicht in „abstrakten" Ausführungen, sondern in einem Brief, der adressiert ist an „jede konkrete Familie jeder Region der Erde".

Grundlage, Herz und Zentrum der „Zivilisation der Liebe" sei sie; organisch miteinander verbunden bestehe zwischen der Familie und der „Zivilisation der Liebe" ein Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit. Sie, die „Hauskirche", bilde den „ersten und wichtigsten Weg" der Sendung und des Dienstes der Kirche; der im „Zentrum des neuen Bundes" stehenden „Festung Gottes" zu dienen, sei eine der wesentlichen Aufgaben der kirchlichen Gemeinschaft.

Dem einzelnen bleibe die Familie, selbst wenn er sich für das Alleinsein entscheide, „so etwas wie ein existentieller Horizont", eine fundamentale Gemeinschaft. Mehr als jede andere menschliche Wirklichkeit bilde die Familie den Bereich, in dem der Mensch in echter Selbsthingabe „um seiner selbst willen" existieren könne.

Als „fundamentale Zelle der Gesellschaft" bleibe sie jedoch immer ihr eigenes Subjekt; gegenüber allen anderen sozialen Institutionen bescheinigt der Papst der Familie gar ein Plus an Subjekthaftigkeit, sei sie doch Ausdruck einer besonders engen Gemeinschaft von Personen.

Die Zivilisation des Genusses

Das sichtliche Bemühen, die Charakterisierung und Würdigung der Familie in eindrückliche Sprachbilder zu fassen verleiht dem in zwei Teile gegliederten Brief den Charakter einer Predigt. Mit den unzähligen eingestreuten Schriftzitaten wirkt er wie eine theologische Meditation über die Aussagen von „Familiaris consortio", dem im Anschluß an die Bischofssynode von 1980 verfaßten Apostolischen Schreiben. Der Nachweis einer zentralen Stellung der Familie in der Offenbarung reicht dabei vom Ur- und Vollbild der „heiligen Familie" über die Zehn Gebote, „die es auf die Verteidigung der traditionellen Geschlossenheit von Ehe und Familie abgesehen" hätten, bis zur „familiären Umgebung", in der Jesus beim letzten Abendmahl die Eucharistie eingesetzt habe. Der Papst schreibt, er habe sich für diesen Brief von der Praxis des Paulus inspirieren lassen. Korinther- (1 Kor 7, 1–40), Epheser- (Eph 5,21 – 6,9) und Kolosserbrief (Kol 3,25) seien zusammen mit dem ersten Petrus- und ersten Johannesbrief die zentralen Quellen.

Angesichts dieser Grundstimmung – bezeichnenderweise beginnt das Schreiben auch mit der eindringlichen Gebetsaufforderung für und an die Familien – wirkt das über den ganzen Brief verstreute Verfallszenario um so kontrastreicher. Die vielfältigen Bedrohungen und Gefahren für die Familie zeichnet der Papst mit düsteren Farben und groben Strichen, auch wird die Sprache bei diesem Thema konkreter.
In dem Maße, wie die Familie für die Zivilisation der Liebe Zeugnis gibt und geben soll, könnten zerstörte Familien „zu einer Art Gegen-Zeugnis werden". In einer Krisenzeit, die vor allem – ausdrücklich greift der Brief auf die Analysen der Enzyklika „Veritatis splendor" zurück (vgl. HK, Dezember 1993, 623ff) – durch eine „Krise der Wahrheit" geprägt sei, sieht Johannes Paul II. die Familie im Kampffeld zwischen der „Zivilisation der Liebe" und der „Antizivilisation".

Gefesselt an den naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt und durchdrungen von einer positivistischen und utilitaristischen Rationalität manifestiere sich in der modernen Zivilisation eine „Zivilisation des Dinges", in der von Personen Gebrauch gemacht werde wie von Dingen. Ein im letzten zu Egozentrik und Egoismus tendierender Individualismus und eine konsumistisch-hedonistische Gesinnung brächten eine „Zivilisation des Genusses" hervor, die Ehe und Familie in ihrem innersten Kern bedrohten und verletzten: Sieht der Papst deren Wahrheit doch gerade darin, daß sie Gemeinschaften gegenseitiger Hingabe der Personen aneinander sind.

Als konkrete Symptome dieser „Zivilisation des Genusses" nennt das Schreiben etwa, daß Frauen zum Objekt ihrer Männer und Kinder zur hinderlichen Belastung würden. Nicht mehr als Geschenk freudig begrüßt, werde die Geburt eines Kindes auf ein nüchternes Datum zur Berechnung des Bevölkerungswachstums reduziert. Vielfach seien heutige Eltern versucht, keine weiteren Kinder mehr zu wollen.
Überdies hätten sich scheinbar „verschiedene Programme" die „Zersetzung der Familie" zum direkten Ziel erklärt: Indem sie „irreguläre Situationen" – der Papst greift auf die Bezeichnung in „Familiaris consortio" für „Ehen auf Probe", „freie Verbindungen", Geschieden und wiederverheiratete Geschiedene (79–84) zurück – mit einem verlockenden Zauber ausstatteten, würden sie diese damit zugleich zu „regulären" umwerten. (Allerdings fügt der Papst einschränkend hinzu, diese „irregulären Situationen" seien keinesfalls die Regel).

„Verantwortete Elternschaft"

An mehreren Stellen des Briefes greift Johannes Paul II. auch recht holzschnittartig die *Medien* an: Solche zersetzenden gesellschaftlichen Kräfte fänden zusätzlich Unterstützung bei einflußreichen Medien. Sie manipulierten die Wahrheit über die Hingabe der Personen in der Ehe, in der verantwortlichen Liebe der Elternschaft, die authentische Größe der Elternschaft und Erziehung.

Ein Symptom der „Zivilisation des Genusses" erkennt der Papst auch in „manchen Programmen der Sexualerziehung", die häufig gegen den Protest der Eltern in den Schulen eingeführt würden. Als weiteres Merkmal der Antizivilisation nennt der Text, umstandslos in einem Satz mit dem Sexualkundeunterricht, die „Neigung zur Abtreibung", die sich vergeblich hinter dem sogenannten Selbstentscheidungsrecht zu verbergen suche. Abtreibung und die damit verbundenen demokratisch legitimierten Verzerrungen der Rechtstaatlichkeit in manchen Ländern, die Verletzung des Lebensrechtes in dessen Beschränkung auf Erwachsene seien gar Kennzeichen einer „Zivilisation des Todes".
Ein eigenes Kapitel der auf den Begriff der Zivilisation der Liebe zentrierten ersten Hälfte seines Briefes an die Familien widmet Johannes Paul II. erwartungsgemäß der „verantworteten Elternschaft". Die Grundlage für dieses „wichtige und heikle" Thema bilden dabei die zuvor behandelten Themen: die Bestimmung des Menschen zu Vater- und Mutterschaft im Geschaffensein als Abbild Gottes; die Hinordnung, Vertiefung und Erfüllung der Gemeinsamkeit (communitas) des ehelichen Bundes in der tieferen Gemeinschaft (communio) der Familie; das trinitarische Geheimnis, das „göttliche Wir" als Quelle und Ziel ehelicher und familiärer Liebe; der innere Zusammenhang von Familie mit der unmittelbar dem Schöpferwillen entspringenden „Genealogie des Menschen"; das In- und Zueinander von Wohl der Ehe und Wohl der Familie; und die Mahnung zu aufrichtiger Selbsthingabe.

Ausdrücklich ruft der Papst mit seinem Brief auch die bleibende Bedeutung und Geltung der Enzyklika „Humanae vitae" (1968), des Apostolischen Schreibens „Familiaris consortio" (1981) und der Instruktion der Glaubenskongregation „Donum vitae" (1987) in Erinnerung. Eigens betont er wiederum den inneren Zusammenhang von Zeugung und ehelicher Vereinigung. Beide Dimensionen ließen sich nicht künstlich trennen, „ohne die tiefste Wahrheit des ehelichen Aktes selbst anzugreifen". Die „Zeichen der Zeit" böten neue Gründe, diese ständige Lehre der Kirche mit besonderem Nachdruck zu bekräftigen. Das Fundament, auf das sich die Lehre der Kirche von der „verantwortlichen Elternschaft" gründe, sei umfassender und tragfähiger denn je.
Der Ermutigung an Eltern und deren Begleiter, diese Lehre zu verstehen und zu praktizieren fügt der Papst dabei einen ausdrücklichen Dank bei, „an die Seelsorger, an die vielen Gelehrten, Theologen, Philosophen, Schriftsteller und Publizisten, die sich nicht dem herrschenden Kulturkonformismus anpassen".

Ebenso wie schon in „Familiaris consortio" widmet der Papst einen eigenen Abschnitt des Familienbriefes der *Erziehung*. Darin bekräftigt er neben der unersetzlichen Bedeutung der Familie für die religiöse Erziehung auch die Rolle der Eltern als erste und hauptsächliche Erzieher der eigenen

Kinder. Die Hilfen aller anderen Personen und Institutionen dürften immer nur nach dem Prinzip der Subsidiarität verfahren.

„Die schöne Liebe"

Zu subsidiärer Förderung und Unterstützung verpflichtet das letzte Kapitel der ersten Hälfte des Briefes auch Staat und Nation. Ausdrücklich unterstreicht der Papst unter diesem Punkt die besonderen Anforderungen und Leistungen heutiger Frauen und plädiert für mehr Anerkennung und Wertschätzung. Als eine der ernstesten Bedrohungen für das Familienleben nennt Johannes Paul II. in diesem Zusammenhang die Arbeitslosigkeit, die die Politik wie die katholische Soziallehre gleichermaßen herausfordere.

Den kürzeren – mit „Der Bräutigam ist bei euch" betitelten – zweiten Teil prägt wiederum der Kontrast: der moderne Rationalismus auf der einen Seite und auf der anderen das „tiefe Geheimnis", in dem Paulus im Epheserbrief das Thema Familienleben zusammenfasse (Eph 5,32), und die im „Hohenlied" bezeugte „schöne Liebe" („Die Zukunft jeder Kernfamilie hängt von dieser ‚schönen Liebe' ab: gegenseitige Liebe der Ehegatten, der Eltern und der Kinder, Liebe aller Generationen").

Während, wie vom Zweiten Vatikanum erneut bestätigt, die kirchliche Tradition immer die Einheit von Körper und Geist in der menschlichen Person betont habe, schaffe der Rationalismus, indem er sich auf die materielle Welt konzentriere und damit deren innerste Dimension, die metaphysische vergäße, die beklagenswerte „neomanichäistische Zivilisation". Deren Spuren findet der Papst beispielsweise in einer Sichtweise der menschlichen Sexualität, die diese auf ein Terrain der Manipulation und der Ausbeutung reduziere.

Tief überzeugt von der durch nichts zu ersetzenden Bedeutung der Familie für die Kirche wie für die verschiedenen Gesellschaften, mahnt der Papst in seinem Brief eindringlich zu Gebet und Solidarität mit den Familien, fordert diese selbst erneut dazu auf, sich ihres Wertes und ihrer Wahrheit bewußt und dieser gerecht zu werden. Mit dem Schreiben wird Johannes Paul II. auf viele Sympathien stoßen, schreibt er doch selbst: Die Tatsache, daß die Vereinten Nationen ein solches Jahr der Familie erklärt hätten, zeige, welch hoher Stellenwert der Familienfrage in allen Staaten zuerkannt werde. Befremden wird das Schreiben an „jede konkrete Familie" dennoch auslösen. Denn es klafft eine breite Lücke zwischen den leuchtenden, euphorischen Formulierungen über die Wahrheit von Ehe und Familie und dem Bedrohungsszenario, indem einmal mehr ein tiefgreifendes Grundmißtrauen des Papstes gegenüber der modernen Zivilisation zum Ausdruck kommt.

Die im letzten ungeschichtliche Rede von *der* Familie bleibt unempfindlich gegenüber den vielen Wechselwirkungen der sozialen Institution Familie mit der modernen Zivilisation und blendet damit oft die schlichte Realität aus oder bringt sie eben nur in Form der moralischen Verurteilung, als Verfall des Ideals und der Wahrheit zur Sprache. *A.F.*

Inkulturation: Bilanz und Perspektiven

Von der Notwendigkeit einer „Inkulturation" von Glaube und Kirche in außereuropäischen Kulturen ist viel die Rede, und in den vergangenen Jahrzehnten hat sich in diesem Bereich auch einiges getan. Aber wo muß Inkulturation konkret ansetzen, von welchen theologischen Zielvorstellungen soll sie sich leiten lassen?

Vom 20. bis zum 25. Februar trafen sich in Aachen gut 50 Theologen aus Afrika, Asien, Lateinamerika, Ozeanien und Europa zu einem Fachgespräch zu Fragen der Inkulturation. Eingeladen hatte das Missionswissenschaftliche Institut Missio (MWI), das sich seit Jahren mit dem Fragenkomplex „Christlicher Glaube in der Begegnung mit anderen Kulturen" befaßt. Das Ziel der Aachener Tagung war einmal, Bilanz zu ziehen über das Verständnis der Inkulturation in den verschiedenen Kontexten, und zum anderen, nach Perspektiven zu suchen, wie die mit Inkulturation bezeichnete Entwicklung in Zukunft weitergeführt werden könnte.

Der erste Tag des Fachgesprächs stand ganz im Zeichen *Asiens. Michael Amaladoss SJ*, Assistent des Jesuitengenerals und indischer Theologe, entwickelte einen geschichtlichen Zugang auf dem Hintergrund der indischen Theologie: Als theologische Fragestellung ergab sich das Thema Inkulturation aus dem Wandel der Kirche zur Weltkirche im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der daraus erwachsenen Bemühungen, in den verschiedenen Kontinenten authentische Ortskirchen zu entwickeln. In der indischen Theologie gingen die Bemühungen um Inkulturation zunächst in Richtung einer Anknüpfung an die höhere Kultur der Brahmanen. In den letzten Jahren wird verstärkt eine Inkulturation in die Traditionen der Unterdrückten und Geknechteten in der indischen Gesellschaft in Form einer „Dalit-Theologie" (Dalit steht als Sammelbegriff für die Kastenlosen und andere Randgruppen der indischen Gesellschaft) vorangetrieben. Hier liegt nach Amaladoss auch die Zukunft für Inkulturationsbemühungen der indischen Kirche.

Aloysius Pieris SJ, Theologe aus Sri

Lanka, präsentierte eine theologische Reflexion zum Thema Inkulturation aus seiner Erfahrung der Situation in seinem Heimatland und in Asien insgesamt. Inkulturation müsse immer im Zusammenhang mit den gegenwärtigen Verhältnissen und nicht mit einer kulturellen Vergangenheit gesehen werden. Für Pieris besteht Inkulturation im „Gehorsam gegenüber dem Wort", das für Christen Jesus Christus ist – während andere Religionen es Dabar, Hodos, Marga, Tao, Dharma oder Vac nennen. Im gesellschaftlichen Konflikt zeige sich dieses Wort in der Zuwendung zu den Armen und Entrechteten und in der Aufdeckung der egoistischen Pläne einer nach Besitz und Habenwollen süchtigen Menschheit.

Ein hilfreiches, aber unzulängliches Konzept

Beide asiatischen Theologen machten darauf aufmerksam, daß der Begriff Inkulturation sich als Ausdruck einer neuen Begegnungsform zwischen Evangelium und Kulturen als hilfreich erwiesen habe, zugleich aber an vielen Unzulänglichkeiten leide. Inkulturation könne leicht zum Programm einer eurozentrischen Sicht einer universalen Theologie werden, die einen künstlichen Gegensatz zwischen Inkulturation und Befreiung aufbaut, um eines gegen das andere auszuspielen.

Bei der Behandlung der Thematik aus europäischer Sicht ging *Georg Evers* (MWI Aachen) die Frage der Inkulturation zunächst aus der historischen Perspektive der Säkularisierung und der damit verbundenen Reaktion eines Programms der Neuevangelisierung an. Das seit einigen Jahren verstärkt im Rahmen der europäischen Bischofskonferenzen diskutierte Stichwort *Neuevangelisierung* erscheine nichtkatholischen Beobachtern oft als ein eher restauratives Zurückblicken auf ein christliches Europa, das Besorgnisse hinsichtlich einer möglicherweise intendierten Rekatholisierung wecke. Bei dem legitimen und notwendigen Bemühen, die Botschaft des Evangeliums in der heutigen Gesellschaft wieder hörbar und verstehbar zu machen, müßten sich die Kirchen in der gegenwärtig gegebenen multireligiösen und zunehmend multikulturellen Wirklichkeit des heutigen Europa für die Werte des Reiches Gottes einsetzen, die sich verstreut, aber wirkkräftig auch in anderen religiösen Traditionen finden.

Der Direktor des MWI, *Ludwig Bertsch SJ*, versuchte, die religionssoziologischen Befunde für das heutige Europa herauszustellen und aus der Sicht des Pastoraltheologen Folgerungen für die kirchliche Praxis zu entwickeln: Der Weg der Volkskirche zu einer lebendigeren Form des Kircheseins liege in der Hinwendung zum Programm einer mehr an der Basis orientierten Kirche, wie sie die christlichen Basisgemeinden in anderen Kontinenten vorlebten. Die heute oft zu beobachtende Hinwendung zu östlichen Religionsformen, zu „New Age" und zu anderen Erscheinungsweisen populärer Religiosität kann nach Bertsch auch als ein Aufbrechen von Resten kosmischer Religiosität verstanden werden, die von der metakosmischen christlichen Spiritualität und Religiosität nicht aufgegriffen und inkulturiert worden sind.

Die beiden afrikanischen Beiträge standen in einem gewissen Kontrast zueinander. *Laurenti Magesa*, Theologe und Dorfpfarrer aus Tansania, unternahm eine kritische Würdigung der gegenwärtigen Inkulturationsbestrebungen in Ostafrika und schloß einige Vorschläge für die zukünftige Arbeit an. Die gegenwärtige Situation ist demnach bestimmt von einer immer größeren *Diskrepanz* zwischen den offiziellen, von den Bischöfen und Priestern getragenen Bemühungen um Inkulturation und einer unabhängig davon und oft gegenläufig sich ereignenden populären Inkulturation „von unten".

Die von der Hierarchie und von akademisch gebildeten Theologen initiierten, „Kleinen Christlichen Gemeinden" hätten sich zu einer Art paralleler Kirchenstruktur entwickelt, die keinen Rückhalt im traditionellen Familien- und Clansystem gefunden habe. Anhand von Beispielen traditioneller Formen der Initiation und Beschneidung, der Eheschließung und der Praxis einer afrikanischen unabhängigen Kirche zeigte Magesa, welche afrikanischen Ausdrucksformen es bei einer erfolgreichen Inkulturation von unten zu integrieren gelte.

Ansätze aus den verschiedenen Kontinenten

Aus westafrikanischer Sicht entwickelte Sr. *Teresa Okure*, Exegetin an der theologischen Hochschule in Port Harcourt (Nigeria), eine auf biblischen Motiven aufbauende Sicht der Inkulturation: Grundlage und Wege jedes Inkulturationsstrebens solle die Inkarnation sein, in der Christus in eine partikuläre Kultur hineingeboren und diese durch ihn erlöst werde. Okure räumte ein, daß die Schwierigkeit dieses Ansatzes darin liege, einen lebendigen Bezug zur afrikanischen Wirklichkeit herzustellen und zu bewahren.

Ein besonderer Akzent wurde durch die Beiträge aus dem Bereich *Ozeanien* eingebracht. Sr. *Keiti Ann Kanongata'a*, aus Tonga stammend und heute auf Fiji in der theologischen Arbeit mit Frauen tätig, versuchte, die Weite des pazifischen Raumes, die Eigenart der dort lebenden Menschen und ihre kulturelle Vielfalt anhand von Tüchern, Handwerksarbeiten, Bildern und Karten lebendig werden zu lassen. Vor allem aber gab sie einen Bericht über erste Ansätze einer pazifischen feministischen Theologie. Kurze Beiträge aus Papua-Neuguinea *(P. E. Montovani)*, Fiji *(J. Meo)* und Australien *(M. Wilson)* brachten etwas von der kulturellen und religiösen Vielfalt herüber, die es bei der Inkulturation in der Inselwelt des Pazifischen Ozeans zu berücksichtigen gilt.

Der Beitrag von *Diego Irarrázaval*, Theologe aus Perú, versuchte, die Quellen von Inkulturation in der Inkarnation, im Mysterium Paschale und im Pfingstereignis theologisch zu verorten. Auf dem Hintergrund der lateinamerikanischen Wirklichkeit setz-

te er sich für eine *befreiende Inkulturation* ein, die neben Kultur und Religion immer auch die sozio-ökonomische und politische Wirklichkeit im Blick behält. Dieser Ansatz muß sich mit einer mehr auf eine christliche Kultur zielenden bzw. als pastorale Methodik mißverstandenen Inkulturation auseinandersetzen.

Einen ganz eigenen Akzent hatte der Beitrag von *Aiban Wagua*, Theologe aus dem Kuna-Volk von Panamá, der die Prozesse der Inkulturation aus der Sicht der Indios schilderte. Ihre Geschichte der Begegnung mit dem Christentum sei geprägt gewesen durch die Einseitigkeit, mit der ein sich als religiös und kulturell überlegen verstehendes Christentum die Kultur und Religion der Kunas daraufhin prüfte, welche Elemente der traditionellen Vorstellungen sich für eine Aufnahme in das Christentum eignen und welche nicht. Diese von außen und von oben kommende Bewertung habe dazu geführt, daß die Kuna-Kultur ihrer aus christlicher Sicht wertvollen Elemente beraubt und als Torso zurückgelassen werde. Aiban Wagua plädierte für eine *Umkehrung des Blickwinkels*, um sich so der Kuna-Kultur in der Haltung des Hörenden und Lernenden zu nähern, in einen gleichberechtigten Dialog mit dieser alten Kultur einzutreten.

Die Folgerungen im Hinblick auf die Inkulturation, die sich daraus ergeben, wurden bei der Aachener Tagung engagiert diskutiert: Gibt es bei Annahme dieser Position noch die Notwendigkeit bzw. Möglichkeit einer Evangelisation, oder bleibt nur noch der Dialog auf der Basis der Gleichheit? Ist andererseits die Annahme realistisch, eine verhältnismäßig kleine regionale Kultur, wie es die Kuna-Kultur nun einmal ist, unversehrt in einer Welt bewahren zu können, die durch eine inter- bzw. multikulturelle Wirklichkeit geprägt ist?

Ein Netzwerk von Personen und Institutionen

Die Vielfalt der angebotenen kontinentalen Bestandsaufnahmen und die daraus entwickelten Zukunftsperspektiven für das Inkulturationsproblem gaben viel Stoff für die Arbeitsgruppen, auf denen das Hauptgewicht der Tagung lag. Hier war es möglich, im interkontinentalen Austausch tiefer in die anstehenden und weitgehend offenen Fragen einzudringen. Es wurde immer wieder darauf hingewiesen, daß der Begriff der Inkulturation zwar ein bestimmtes Programm in der Begegnung des Christentums mit anderen Kulturen beschreibt und in der Theologie- und Missionsgeschichte einen *Fortschritt* markiert, andererseits aber durchaus der *Ergänzung* (z. B. durch Kontextualisierung) bedarf und gegenwärtig auch in der Gefahr steht, für bestimmte Programme (z. B. Inkulturation *anstelle* von Befreiung) mißbraucht zu werden.

Ein Anliegen des veranstaltenden Missionswissenschaftlichen Instituts Missio war es, mit Hilfe dieser Tagung ein loses *Netzwerk von Personen und Institutionen* zu schaffen, das eine kontinuierliche Weiterarbeit und einen Austausch von Erfahrungen und Ergebnissen gewährleisten kann. Dieses Anliegen fand bei den Teilnehmern eine positive Aufnahme. Es wurde begrüßt, daß die an der Konferenz in Aachen beteiligten Personen bzw. Institutionen auch weiterhin kooperieren und versuchen, noch andere Partner hinzuzugewinnen. Man vereinbarte, in den nächsten zwei bis drei Jahren an dem weitgefaßten Problemfeld „Konfliktsituationen/Kulturen und christliche Erfahrungen" zu arbeiten. *G.E.*

Die Würfel sind gefallen

In der Kirche von England empfingen erstmals Frauen die Priesterweihe

Die ersten Priesterweihen von Frauen in der anglikanischen Kirche von England haben große öffentliche Beachtung gefunden. Die Entscheidung für die Frauenordination war Ergebnis eines jahrzehntelangen Ringens und fällt in eine Zeit, in der die Kirche von England mit erheblichen finanziellen und organisatorischen Problemen zu kämpfen hat. Ein Teil der Gegner der Priesterweihe von Frauen ist auf dem Weg in die katholische Kirche. Aber dort ist das letzte Wort bezüglich der Frauenordination noch nicht gesprochen.

Der 12. März 1994 wird zweifellos in die Annalen der Kirche von England eingehen. An diesem Tag empfingen erstmals in der Mutterkirche der weltweiten Anglikanischen Gemeinschaft *Frauen* die *Priesterweihe,* fünfzig Jahre nach der ersten Weihe einer Frau durch einen anglikanischen Bischof (1944 weihte Bischof *Hall* von Hongkong die chinesische Diakonin *Li Tim Oi* zum Priester) und fast zehn Jahre nach dem Grundsatzbeschluß der Generalsynode der Kirche von England, das rechtliche Verfahren zur Ermöglichung der Priesterweihe von Frauen einzuleiten (vgl. HK, Januar 1985, 12 f.). Dem Weihegottesdienst am 12. März in der Kathedrale von Bristol war am 22. Februar eine Tagung der General-

synode vorausgegangen, bei der die einschlägige Kirchenrechtsvorschrift (Kanon C4B) offiziell in Kraft gesetzt wurde. Sie lautet: „Eine Frau kann zum Dienst des Priesters ordiniert werden, wenn sie ansonsten die in Kanon C4 festgelegten Voraussetzungen für Personen erfüllt, die zum Priesteramt ordiniert werden können." Im Lauf der nächsten Monate werden in den Diözesen der Kirche von England bis zu 1200 Frauen die Priesterweihe empfangen.

Mit ihrer Entscheidung für die Priesterweihe von Frauen hat sich die Kirche von England einer Entwicklung angeschlossen, die anderswo in der Anglikanischen Gemeinschaft schon längst im Gange ist: So wurden in Kanada 1976 die ersten Frauen zu anglikanischen Priestern geweiht, 1977 folgten die USA und Neuseeland, 1983 mit Uganda und Kenya die ersten anglikanischen Kirchen in Afrika. Inzwischen gibt es in der Anglikanischen Gemeinschaft auch schon mehrere weibliche *Bischöfe,* sowohl als Weihbischöfe wie als Diözesanbischöfe (die Weihe von Frauen zu Bischöfen ist in der Kirche von England noch nicht möglich; dafür wäre eine weitere Änderung des Kirchenrechts erforderlich). Von den anglikanischen Nachbarkirchen der Church of England auf den Britischen Inseln kennt die Kirche von Irland bereits die Frauenordination; in Schottland und Wales ist die Entscheidung für die Priesterweihe von Frauen noch nicht gefallen.
Dennoch kommt den Vorgängen in England eine besondere Bedeutung zu: Die Kirche von England ist nicht nur (jedenfalls an der Zahl der getauften Mitglieder gemessen) die größte anglikanische Kirche. Sie hat auch als einzige der anglikanischen Kirchen den Status einer National- bzw. Staatskirche, ist „established by law". Innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft hat die Kirche von England keine rechtlich privilegierte Stellung. Wohl aber ist der Erzbischof von Canterbury Ehrenoberhaupt der Gemeinschaft, er leitet die Lambeth-Konferenzen, zu denen alle zehn Jahre (zuletzt 1988) alle anglikanischen Bischöfe in England zusammenkommen.

Der lange Weg zur Frauenordination

Die Lambeth-Konferenz von 1968 hatte allen Mitgliedskirchen der Anglikanischen Gemeinschaft empfohlen, sich mit der Frage der Frauenordination zu befassen. 1972 und 1973 diskutierte die Generalsynode der Kirche von England einen Bericht zum Thema, der dann an die Diözesen überwiesen wurde. Abgestimmt wurde über die Priesterweihe für Frauen erstmals 1975: Seinerzeit stimmte die Generalsynode einem Antrag zu, in dem festgestellt wurde, es gebe keine „grundlegenden Einwände" gegen die Frauenordination. In der Frage, ob das rechtliche Verfahren zur Ermöglichung der Weihe von Frauen eingeleitet werden solle, kam es allerdings zu keinem Votum; sie wurde zunächst an die Bischöfe verwiesen.
Als sich die Generalsynode 1978 wieder mit dem Thema befaßte, fiel der Antrag auf Einleitung des rechtlichen Verfahrens für die Frauenordination im „House of Clergy", also bei den Vertretern des Klerus in der Synode, durch, während das „House of Bishops" wie das „House of Laity" positiv votierten. Als Reaktion auf diese Niederlage schlossen sich Befürworter der Frauenordination in der Kirche von England 1979 zum „Movement for the Ordination of Women" zusammen. Den entscheidenden Durchbruch brachte dann die Tagung der Generalsynode im November 1984, als alle drei „Häuser" mehrheitlich dem Antrag zustimmten, das einschlägige Gesetzgebungsverfahren zu starten.
Im November 1992 schließlich, nach der Zustimmung einer Mehrheit der Diözesansynoden, erhielt der Antrag bezüglich der Priesterweihe von Frauen bei Bischöfen, Klerus und Laien in der Generalsynode die erforderliche Zweidrittelmehrheit (vgl. HK, Dezember 1992, 543). Im Oktober bzw. November 1993 erfolgte die notwendige Zustimmung im Unter- und Oberhaus; im Unterhaus stimmten 215 Abgeordnete für und 21 gegen das Kirchengesetz zur Priesterweihe von Frauen. Nun fehlte nur noch der „royal assent", der Anfang 1994 erteilt wurde.

Je deutlicher sich in den letzten Jahren abzeichnete, daß es zu einer Mehrheit zugunsten der Frauenordination in der Generalsynode kommen würde, desto dringlicher wurde die Frage nach der *Stellung der Minderheit,* also der Priester und Gemeinden, die weibliche Priester ablehnen. Nach der Entscheidung vom November 1992 bemühten sich die Bischöfe der Kirche von England (von denen dreizehn gegen die Frauenordination gestimmt hatten) um eine rechtliche und pastorale Regelung für das weitere Zusammenleben von Mehrheit und Minderheit in einer Kirche. Ergebnis dieser Bemühungen war ein „Act of Synod", dem die Generalsynode im November 1993 mit großer Mehrheit zustimmte (ohne Gegenstimmen bei den Bischöfen, mit zwölf bzw. vierzehn Gegenstimmen bei den Vertretern des Klerus und der Laien) und der dann am 22. Februar dieses Jahres formell von der Synode gebilligt wurde.

Alle Beteiligten, so heißt es in dem Text, sollten sich darum bemühen, die „Integrität unterschiedlicher Auffassungen und Positionen bezüglich der Priesterweihe von Frauen gegenseitig anzuerkennen und zu respektieren"; in jedem Bistum solle der „höchstmögliche Grad an Gemeinschaft" aufrechterhalten werden. Es wird festgehalten, daß die Einstellung zur Frauenordination kein Diskriminierungsgrund für Weihekandidaten oder für den Zugang zu höheren kirchlichen Ämtern sein dürfe. Kernstück des „Act of Synod" sind die Bestimmungen über die pastorale Versorgung von Gegnern der Frauenordination in der Kirche von England: Ihnen wird insofern ein *Sonderstatus* zugestanden, als sie in Zukunft Anspruch auf spezielle Betreuung durch eigene Bischöfe haben. Die Diözesanbischöfe einer Region sollen von Zeit zu Zeit einen oder mehrere Bischöfe benennen, die gegen die Priesterweihe von Frauen sind. Sie werden dann vom zuständigen Erzbischof dazu beauftragt, die bischöflichen Amtshandlungen in Pfarreien der jeweiligen Region

wahrzunehmen, die zuvor ihre Ablehnung weiblicher Priester förmlich erklärt haben.
Darüber hinaus sieht die Regelung für die beiden englischen Kirchenprovinzen Canterbury und York die Ernennung von bis zu zwei (Canterbury) bzw. einem (York) zusätzlichen Suffraganbischöfen vor, die dann als „bischöfliche Visitatoren" für die Belange der Gegner der Priesterweihe von Frauen sorgen sollen. Zwei solcher „fliegenden Bischöfe", wie sie im Kirchenjargon heißen, wurden inzwischen ernannt: für die Kirchenprovinz Canterbury *John Richards,* Archidiakon von Exeter, und für die Provinz York *John Gaisford,* Archidiakon von Macclesfield.

Kritik an den Sonderregelungen für die Gegner der Frauenordination gab und gibt es sowohl aus der „Bewegung für die Priesterweihe von Frauen" wie aus den Reihen der Betroffenen. Erzbischof *John Habgood* von York verteidigte die jetzt in Kraft getretenen Regelungen als den Versuch, „angemessene Distanz ohne Trennung" zwischen Befürwortern und Opponenten der Frauenordination zu schaffen: „Wir werden auf dem weiteren Weg herausfinden müssen, wieviel Abstand nötig ist und wie das praktisch bewerkstelligt werden kann, ohne das Band der Gemeinschaft zum Zerreißen zu bringen" (Church Times, 2.7.93). Die katholische Wochenzeitschrift „The Tablet" hat den Finger auf die entscheidende Wunde gelegt: „Die Kirche von England hat entschieden, Frauen zum Priesteramt zuzulassen. Aber gleichzeitig sanktioniert sie offiziell in ihren eigenen Reihen Bischöfe, Priester und Laien, die nicht der Meinung sind, daß Frauen ordiniert werden können. Das ist ein Einfallstor für Unklarheit in der Lehre, Kontroversen über die Autorität und inneres Schisma" (The Tablet, 5.2.94).

Die „römische Option" und ihre Probleme

Am Tag der formellen Promulgation des Kirchengesetzes über die Frauenordination meldeten sich acht Bischöfe der Kirche von England (sieben residierende Bischöfe und ein Weihbischof) mit einer Erklärung zu Wort. Selber Gegner der Frauenordination, forderten sie darin ihre Gesinnungsgenossen auf, in der Kirche von England zu *bleiben:* „Wir glauben, daß jetzt nicht die Zeit des Rückzugs ist, sondern des Engagements all derer, denen das beständige katholische Zeugnis der Kirche von England und die Evangelisierung unseres Landes am Herzen liegen" (Church Times, 25.2.94). Gleichzeitig gab die Bewegung „Forward in Faith", Sammelbecken von Opponenten gegen die Priesterweihe für Frauen, bekannt, sie verfüge über eine Liste von 151 Klerikern, die ihrem Bischof gegenüber ihren Entschluß kundgetan hätten, die Kirche von England zu verlassen.
„Forward in Faith" sagte voraus, in den nächsten zehn Jahren würden bis zu 1000 Kleriker die Kirche von England verlassen und sich anderen Kirchen anschließen. Nach Angaben von „Forward in Faith" hatten bis Anfang März sieben Bischöfe und über 700 Priester und Diakone der Kirche von England den Teil einer Erklärung der Organisation mit dem Titel „Der Römische Imperativ – ein neuer Ökumenismus" unterschrieben, in dem der Papst als „Oberster Lehrer der Universalkirche" anerkannt wird. Fünf Bischöfe und ca. 570 Priester und Diakone billigten eine weitere Klausel der Erklärung, in der sie sich zur Zustimmung zu allen Glaubenslehren der römisch-katholischen Kirche und zur Annahme der Lehre des Zweiten Vatikanums bekennen.

Wie viele der Unterzeichner letztlich den Schritt in die katholische Kirche tun werden, muß sich erst zeigen. Mehrere anglikanische Altbischöfe haben jedenfalls bekanntgegeben, sie wollten katholisch werden. Für Aufsehen in der englischen Öffentlichkeit sorgten in letzter Zeit vor allem einige Konversionen prominenter Laien: Mitte Januar wurde die *Herzogin von Kent* katholisch, ein Mitglied der königlichen Familie. Anfang März folgte Umweltminister *John Gummer,* der schon kurz nach der Entscheidung für die Frauenordination auf seinen Sitz in der Generalsynode verzichtet hatte. In einem Brief an Erzbischof *George Carey* von Canterbury nannte Minister Gummer als Grund für seine Konversion, daß die Kirche von England durch ihr einseitiges Votum für die Frauenordination das gemeinsame katholische Erbe aufgegeben habe und auf dem Weg sei, eine Sekte zu werden: „Die Ereignisse der letzten Monate haben mich zu der Überzeugung geführt, daß die Gemeinschaft mit dem Stuhl Petri die einzige Garantie für Rechtgläubigkeit darstellt" (The Tablet, 5.3.94).

Konversionen von Mitgliedern der Kirche von England zur katholischen Kirche, auch solche von bekannten Persönlichkeiten, sind nichts Ungewöhnliches (im übrigen kommen auch Konversionen in der Gegenrichtung, sowohl von Priestern wie von Laien, immer wieder vor). Im Zusammenhang mit der anglikanischen Entscheidung für die Priesterweihe von Frauen häuften bzw. häufen sich allerdings die Fälle speziell im Klerus, so daß für die *katholische Kirche in England* Handlungsbedarf entstand. Im April 1993 legte die Bischofskonferenz von England und Wales Leitlinien für die Aufnahme übertrittswilliger Anglikaner vor (vgl. HK, Juni 1993, 277); eine weitere Stellungnahme zum Thema wurde am 18. November letzten Jahres veröffentlicht.
Auch in dieser Erklärung erteilen die Bischöfe der von anglikanischer Seite teilweise favorisierten Idee einer besonderen „Personalprälatur" für übertrittswillige Anglikaner eine Absage und halten fest, Ziel sei eine „vollständige Integration" der ehemaligen Mitglieder der Kirche von England in die katholischen Diözesen. Bei anglikanischen Priestern, die katholisch werden möchten, erkennen die Bischöfe eine „Kontinuität des Amtes" an; sie machen aber gleichzeitig klar, daß sie ihr Amt in der katholischen Kirche nur ausüben können, wenn sie sich in ihr weihen und damit voll in die apostolische Sukzession integrieren lassen. Gruppen von Anglikanern, die zusammen mit ihrem Pfarrer den Übertritt zur katholischen Kirche anstreben, wird die Möglichkeit in Aussicht gestellt, daß sie in einem stufenweisen Prozeß in die örtliche katholische Gemeinde hineinwachsen könnten.

In einem Gastkommentar unter dem Titel „Voreiliger Triumphalismus" für „The Tablet" (22.1.94) bescheinigte der anglikanische Theologe *Eamon Duffy* der katholischen Kirche in England, sie habe sich insgesamt angesichts der Schwierigkeiten in der anglikanischen Kirche rücksichtsvoll und vorsichtig verhalten. Gleichzeitig stellte er fest: „Wir stehen nicht auf der Schwelle der Konversion Englands zum Katholizismus." Vielmehr seien große Bereiche des öffentlichen Lebens entchristlicht, verlören mehr und mehr Menschen völlig die Verbindung zu christlichen Werten. Wenn man die Kirche von England einfach wegstreichen würde, wäre das nicht zum Vorteil von katholischen Priestern, methodistischen Geistlichen oder jüdischen Rabbinern: „Es wäre für niemanden von Vorteil, es würde die Zurückstufung der Religion auf den Bereich des Privaten bedeuten... Alle wären die Verlierer."

Die Gewichte haben sich verschoben

In einem redaktionellen Kommentar unter der Überschrift „Nein zu katholischem Triumphalismus" hieß es in „The Tablet" (26.2.94) lapidar, die Kirche von England werde überleben. Ihre Gemeinden würden sich vermutlich ebenso an weibliche Priester gewöhnen, wie sie sich an weibliche Diakone gewöhnt hätten (1987 wurden erstmals in der Kirche von England Frauen zu Diakonen geweiht; 1991 gab es schon fast 700 hauptamtliche weibliche Diakone). Die Kirche von England, so „The Tablet" aus der Sicht des wohlmeinenden und kompetenten katholischen Beobachters, sei nicht dabei, sich selbst zu zerstören.

Innerhalb der Kirche von England haben sich allerdings schon längst vor der Entscheidung für die Priesterweihe von Frauen Verschiebungen vollzogen, die sich wahrscheinlich auch in den kommenden Jahren fortsetzen werden. „Catholics in Crisis" ist ein 1986 erschienenes Buch betitelt, in dem *Francis Penhale* Geschichte und Gegenwart der *anglokatholischen Richtung* in der Kirche von England nachzeichnet. Der Autor kommt zu dem Schluß, die Zukunft der anglokatholischen Bewegung, die mit der Oxford-Bewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann und ihren Höhepunkt in den 20er und 30er Jahren unseres Jahrhunderts erreichte, sei unsicher. Sie sei heute verschüchtert, gespalten und von Überalterung bedroht: „Die gegenwärtigen Schwächeerscheinungen liegen tief in ihrer Kultur und ihren Institutionen und lassen sich nicht allein durch Rhetorik beheben" (S.149). Dazu kommt jetzt der Aderlaß, den die anglokatholische Richtung durch Übertritte von Priestern und Laien zur katholischen Kirche im Zusammenhang mit der Einführung der Frauenordination erleidet.

Das 1987, ebenfalls zur Vorbereitung auf die Lambeth-Konferenz von 1988, erschienene Buch von *Michael Saward* über den evangelikalen Flügel in der Kirche von England trägt dagegen den Titel „Evangelicals on the Move". Im höheren Klerus, nicht zuletzt unter den Bischöfen, sind die anglikanischen Evangelikalen immer noch unterrepräsentiert, aber der Anteil der Absolventen evangelikaler Colleges am Priesternachwuchs in der Kirche von England hat sich in den letzten Jahrzehnten deutlich erhöht, evangelikal orientierte anglikanische Gemeinden haben vielerorts Zulauf. Das ergibt sich auch aus dem lebendig geschriebenen Buch der Journalistin *Ysenda Maxtone Graham* über den gegenwärtigen Zustand der Kirche von England (The Church Hesitant, Hodder & Stoughton, London 1993), das von einem „unleugbaren und beunruhigenden" Trend zu den Evangelikalen spricht (S.238). Für beunruhigend hält die Autorin diesen Trend, weil der evangelikale Flügel der Kirche von England dazu neige, die Menschen in (gläubige) Christen und Nichtchristen zu unterteilen, mit der Gefahr, daß die Kirche zu einer Sekte werde.

Mitte Februar gaben die Erzbischöfe von Canterbury und York die Errichtung einer *Kommission* bekannt, die die Organisationsstruktur der Kirche von England untersuchen und Vorschläge zur „Verbesserung ihrer Effizienz zugunsten des Dienstes und der Sendung der Kirche an der Nation als ganzer" machen soll. Die anglikanische Wochenzeitung „Church Times" zählte einige Grundprobleme auf, die sich in diesem Zusammenhang stellen (18.2.94): „Sie (die Kirche von England) hat mehr Gebäude, als sie braucht. Sie bildet

Wider den Traditions- und Utopieverlust unserer Zeit



Volker Hochgrebe / Klaus Hofmeister (Hrsg.): Lebendige Tradition – Hilfen für die Gegenwart.
Ca. 160 Seiten. Broschur. Ca. DM 22,80 / öS 178,– / SFr. 23.80.
ISBN 3-429-01578-2.
Eine Gesellschaft, die den Bruch mit den spirituellen und kulturellen Traditionen zuläßt und der zugleich immer mehr Ideale, Utopien und Visionen abhanden kommen, läuft Gefahr, ihre Seele und ihre Lebenskraft zu verlieren.– Wir leben in einer solchen Gesellschaft. Die Aufsätze dieses Sammelbandes wollen dem entgegensteuern und auf die Schätze hinweisen, die die christlich-jüdische Tradition birgt. Dabei werden über die Darstellung von Konzepten und Ideen wichtiger Persönlichkeiten der (Kirchen-)Geschichte hinaus diese nach Ansatz- punkten befragt, um Probleme in Kirche und Gesellschaft, wie in der Lebensführung moderner Menschen zu lösen.

echter
„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler.

mehr Kleriker aus, als sie beschäftigen kann. Ihre Ausgaben für Personal und Altersversorgung steigen ständig. Sie unterhält Synoden auf drei Stufen. Weil man von ihr erwartet, daß sie sich zu vielen politischen Fragen auf regionaler und nationaler Ebene äußert, muß sie sowohl in London wie in den Diözesen fachkundiges Personal, sowohl Kleriker wie Laien, heranziehen." Die Zeichen dürften für die Kirche von England in den nächsten Jahren also auf Verschlankung des Apparats stehen.

Auf katholischer Seite ist das letzte Wort noch nicht gesprochen

Bleibt die Frage nach den *ökumenischen Beziehungen* der Kirche von England, vor allem im Blick auf die katholische Kirche. Der anglikanisch-katholische Dialog auf Weltebene läuft weiter. In absehbarer Zeit ist mit der Veröffentlichung eines Dokuments mit dem Titel „Leben in Christus. Morallehre, Gemeinschaft und Kirche" zu rechnen, das von der Gesprächskommission in den vergangenen Jahren erarbeitet wurde. Wichtiger für den Fortgang des Dialogs dürfte allerdings sein, wie die Kommission mit der teilweise negativen Bewertung ihrer früheren Ergebnisse zum Verständnis von Amt, Eucharistie und Autorität in der Kirche zurechtkommt, die von Einheitssekretariat und Glaubenskongregation Ende 1991 vorgelegt wurde (vgl. HK, Januar 1992, 5). Ob und wie es auf dem Hintergrund der vatikanischen Stellungnahme zu einem tragfähigen Konsens in den einschlägigen Lehrfragen kommen kann, bleibt vorerst fraglich.

Aus Anlaß der ersten Priesterweihe von Frauen in der Kirche von England hat der Vatikan seine aus früheren Äußerungen bekannte Position nochmals bekräftigt: Demnach stellt die Frauenordination in der Anglikanischen Gemeinschaft ein schwerwiegendes Hindernis auf dem Weg zur angezielten vollen Kirchengemeinschaft zwischen Katholiken und Anglikanern dar. Daß sich auf katholischer Seite lehramtlich im Blick auf die Frauenordination in absehbarer Zeit etwas bewegt, ist höchst unwahrscheinlich. Das ändert allerdings nichts daran, daß in der katholischen Theologie die kirchenamtlich herangezogenen Begründungen für die Ablehnung der Priesterweihe von Frauen weithin als nicht zwingend angesehen werden: „Die Frage ist offen, die Kirche mithin entscheidungskompetent" *(Wolfgang Beinert,* Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, Theologische Quartalschrift, 3/1993, S. 202). Möglicherweise sind die Auseinandersetzungen in der Kirche von England bzw. der Anglikanischen Gemeinschaft um die Frauenordination ein Vorgeschmack dessen, was der katholischen Kirche in dieser Frage noch bevorsteht. *Ulrich Ruh*

„Der Erfolg der Gewerkschaften ist heute ihr Problem"

Fragen an den Volkswirtschaftler Karlheinz Geißler

Die Gewerkschaften machen in allen westlichen Industrieländern gegenwärtig eine schwierige Periode ihrer Geschichte durch. Bei der Rekrutierung neuer Mitglieder tun sie sich schwer, und die Bedingungen, unter denen die Tarifpartner flächendeckende und branchenweite Vereinbarungen treffen, haben sich erheblich verändert. Zu diesem Thema befragten wir den Wirtschaftspädagogen an der Hochschule der Bundeswehr in München, Professor Karlheinz Geißler. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Geißler, in den Kinos lief vor wenigen Wochen eine Verfilmung des Romans „Germinal" von Emile Zola. Die Gewerkschaftsbewegung, die in „Germinal" in ihren allerersten Anfängen dargestellt wird, macht gegenwärtig eine tiefe Krise durch. Hat sie ihre historische Mission erfüllt?

Geißler: Die Gewerkschaftsbewegung hat bereits mehrere historische Missionen erfüllt. Aber sie hat nicht *ihre* historische Mission in dem Sinne erfüllt, daß sie faktisch überflüssig geworden wäre. Sie hat die Integration der Arbeiterklasse in die Gesellschaft bzw. in die Bürgerschicht bewerkstelligt. Die Integration der Arbeiter in die bürgerliche Gesellschaft verdanken wir im wesentlichen gewerkschaftlichen Aktivitäten, d. h., die Arbeiterklasse wurde von den Gewerkschaften mit aufgelöst.

HK: Mit anderen Worten: der eigene Erfolg ist den Gewerkschaften zum Verhängnis geworden...

Geißler: Der Erfolg der Gewerkschaften ist heute in der Tat ihr Problem. Die Individualisierungsprobleme, die Verbürgerlichung, die gesellschaftliche Ausdifferenzierung, die sich

aus der Verbürgerlichung ergibt – das sind die Probleme, zu denen sich die Gewerkschaften verhalten müssen. Diese Frage wird gegenwärtig allenthalben diskutiert. Was mögliche Lösungen angeht, herrscht jedoch noch ein großes Maß an Ratlosigkeit.

HK: Was hat sich denn in erster Linie individualisiert, die Arbeitszeit, die Arbeitsvorgänge als solche, die Haltung des Arbeitnehmers zu „seiner" Arbeit?

Geißler: Individualisierung ist ein Globalbegriff, der vieles beinhaltet. Die äußeren Bedingungen von Arbeit haben sich insofern individualisiert, als nur mehr ca. 25 Prozent der Bevölkerung, die einer Erwerbsarbeit nachgeht, normale Arbeitsverhältnisse von acht Stunden am Tag bzw. 40 bis 35 Stunden pro Woche haben. Die meisten Arbeitsverhältnisse sind von ihrer Zeitstruktur her flexibel. Die einen arbeiten mehr, die anderen weniger, manche haben flexible Arbeitszeiten, manche Gleitzeit, andere arbeiten nur vier Tage in der Woche. Individualisierung gibt es andererseits auch in bezug auf die Arbeitsinhalte. Facharbeiter arbeiten heute an ganz unterschiedlichen Werkstoffen und Maschinen sowie in ganz unterschiedlichen Organisationssystemen. Der eine feilt noch, der andere simuliert am Computer, der eine repariert, der nächste kontrolliert – und alle haben die gleiche Grund-Ausbildung.

„Der klassische Gewerkschafter ist der Facharbeiter"

HK: Warum tun sich die Gewerkschaften mit diesem Zustand so schwer? An der grundlegenden Notwendigkeit, für angemessene Entlohnung und erträgliche Arbeitsbedingungen einzutreten, hat sich doch im Grunde nichts Wesentliches verändert.

Geißler: Die Gewerkschaften erleben gegenwärtig eine kritische Situation, weil sie aus ihrer Tradition heraus ein Bild vom Arbeitsleben repräsentieren, das in der Realität immer weniger zutrifft. Der klassische Gewerkschafter ist der Facharbeiter. Wer sich der klassischen Klientel der Gewerkschaften nicht zugehörig fühlt, hat Mühe, einer Gewerkschaft beizutreten. Nehmen Sie nur den Verlauf der diesjährigen Tarifrunde: Die IG Metall hat wiederum einen Tarifvertrag ausgehandelt, an dem sich viele andere Tarifverhandlungen im laufenden Jahr orientieren werden. Die IG Metall ist die klassische Facharbeitergewerkschaft mit dem Werkstoff Metall. Solange die Metaller faktisch die Markierungen setzen, fühlt sich kein Lehrer motiviert, Mitglied einer bzw. „seiner" Gewerkschaft zu werden. Die Identifikation mit der eigenen Gewerkschaft wäre höher, wenn die verschiedenen Gewerkschaften bei den Tarifverhandlungen eigenen Leitlinien folgten.

HK: Nun scheint die Situation aber doch durchaus vielschichtiger bzw. widersprüchlicher zu sein: Einerseits wird immer wieder darauf hingewiesen, daß der Mitgliederstand der Gewerkschaften in Deutschland nie so hoch war wie zum Zeitpunkt der Vereinigung der beiden deutschen Staaten – trotz deutscher Einheit ist dies ja nicht einfach nichts. Zugleich spürt man in den Gewerkschaften, daß man an Einfluß und Gewicht verloren hat. Strukturell gewordener Arbeitslosigkeit vermag man kaum etwas entgegenzusetzen. Erfolg und Mißerfolg liegen offenbar nahe beieinander...

Geißler: Die Situation ist in verschiedener Hinsicht paradox. Einerseits hat man Erfolg, und gleichzeitig dementiert man den Erfolg. Das trifft jedoch beileibe nicht nur für die Gewerkschaften zu. Die Moderne ist voller Paradoxien. Ein Beruf ist heute so notwendig wie noch nie, und gleichzeitig gibt es so viel Berufswechsel wie nie zuvor. Die Arbeitnehmer können sich nicht mehr auf *eine* berufliche Identität stützen, sondern der Berufswechsel ist zur Normalität geworden. Und trotzdem muß jeder einen Beruf haben, um in dieser Gesellschaft lokalisiert zu werden. Der Beruf hat die Funktion, Status und Einkommen zu verteilen, nicht die Funktion, praktische Solidarität zu produzieren. Auch die berufliche Ausbildung ist entsprechend hochdifferenziert, die Weiterbildung differenziert dies noch einmal weiter.

HK: Der Beitritt der ehemaligen DDR zur Bundesrepublik hat den Gewerkschaften zwar eine gewisse Stärkung beschert. Dennoch haben sich ihre grundlegenden Schwierigkeiten damit nicht in Luft aufgelöst. Im Gegenteil, Mitglieder zu rekrutieren scheint in den neuen Bundesländern mindestens so schwer zu sein wie im alten Bundesgebiet. Manche kehrten den Gewerkschaften schon nach kurzer Zeit wieder den Rücken. Warum?

Geißler: Die Gewerkschaftsbewegung im Osten ist von der Geschichte her desavouiert, weil der FDGB nicht gerade eine Tradition gebildet hat, an die man anknüpfen kann. Es muß zuerst eine neue Gewerkschaftstradition aufgebaut werden. Das geht nicht von einem Tag auf den anderen. Im Westen haben die Gewerkschaften in ihrer Traditionsverhaftetheit und durch die Erfolge, die sie in ihrer Geschichte erreicht haben, etwas Stabiles vorzuweisen. Diese Tradition kennt die Bevölkerung in den neuen Bundesländern nur unzureichend. Andererseits entwickelt sich die Arbeit dort nicht im Stile eines langsamen Aufbauprozesses, sondern explosionsartig auf einer hohen, ja auf der höchsten Ebene der Modernisierung. Die Modernisierung hat dort nicht die Zeit, sich allmählich zu entwickeln. Die Menschen in den neuen Bundesländern werden mit ihren Arbeitsprozessen faktisch gleich auf den Mond katapultiert. Die Automobilwerke in Ostdeutschland sind die modernsten in ganz Europa. Die Menschen werden in die Individualisierung hineingeworfen, ohne daß sie die Erfahrung gemacht haben, daß Individualisierung eine Basis von Regulation braucht.

HK: Worin unterscheidet sich die Lage der Gewerkschaften in Deutschland von derjenigen in anderen Ländern Mitteleuropas? Was die zugrunde liegenden Veränderungen angeht, dürfte die Lage in den westlichen Industrieländern nicht wesentlich verschieden voneinander sein...

Geißler: Vieles davon ist kennzeichnend für die Industrieländer insgesamt. Typisch deutsch ist, und das ist nicht wenig, vor allem die berufsförmige Organisation von Arbeit. Andere Länder kennen keine systematische Berufsausbildung wie wir. Die berufsförmige Organisation von Arbeit machte auch unsere Gewerkschaften stark. Die Gewerkschaften entwickelten sich aus den Gesellenvereinen. Die Berufsförmigkeit war immer ein betriebsfremdes Prinzip, ein gesellschaftliches Prinzip. Die Berufsförmigkeit wurde von außen auf Hierarchien, Differenzierungen, Organisation des Betriebes projiziert.

HK: Andererseits ist immer wieder zu lesen, daß man sich die deutsche Regelung in anderen europäischen Ländern zum Vorbild nimmt. Schwinden die Unterschiede zwischen den europäischen Ländern in dieser Hinsicht?

Geißler: Man nimmt sich die deutsche Regelung zum Vorbild, aber deswegen übernimmt man sie noch nicht. Man kann sie auch nicht ohne weiteres übernehmen, weil es sich dabei um eine lange Tradition mit gesellschaftlicher Differenzierung und nicht nur einfach um ein Bildungssystem handelt. Unser gesamtes Berufsbildungssystem beruht auf einer beruflich strukturierten Gesellschaft. Ohne eine beruflich strukturierte Gesellschaft würde unser Berufsbildungssystem in der Luft hängen.

HK: Die Schaffung einer solchen beruflich strukturierten Gesellschaft wäre unter den heutigen individualisierten Bedingungen wohl erst recht kaum mehr denkbar, auch in Deutschland nicht. Kommt das Interesse daran also zu spät?

Geißler: Viel zu spät. Die Franzosen haben das Berufsbildungssystem weitgehend verstaatlicht, die Engländer haben es dem einzelnen Betrieb übereignet. Das englische Berufsbildungssystem ist also gerade nicht gesellschaftlich vorgeordnet. Insofern setzen die Engländer auf berufliche Weiterbildung, die – genauso wie bei uns – einzelbetrieblich organisiert ist.

„Die Gewerkschaften müssen von ihrer Fixierung auf die Arbeit loskommen"

HK: Zu den Unterschieden zwischen den verschiedenen Gewerkschaftsbewegungen in Europa gehört das Maß ihrer Ideologisierung und ihrer Identifikation mit politischen Parteien. Tut sich heute eine traditionell ideologisierte Gewerkschaftsbewegung, etwa die französische, leichter, unter den veränderten Bedingungen Arbeitnehmerinteressen zu organisieren als eine Bewegung wie die deutsche, die immer schon pragmatischer ausgerichtet war?

Geißler: Eher das Gegenteil ist der Fall. Die französischen Gewerkschaften sind erheblich schwächer geworden als die deutschen. Die Mitgliederentwicklung ist in dieser Hinsicht eindeutig, selbst wenn die deutsche Statistik sicher durch die Wiedervereinigung geschönt wurde. Der Rückgang bei den deutschen Gewerkschaften stellt sich als geringer dar als bei den französischen. Die traditionelle Anbindung an bestimmte ideologische Positionen, zusammen mit den entsprechenden Bindungen an politische Parteien, erweist sich insgesamt als eher hinderlich. Eine parteipolitisch größere Offenheit, wie sie die deutschen Gewerkschaften kennen, macht unter den heutigen Bedingungen mehr Flexibilität möglich.

HK: Könnte es Gewerkschaften, die in der Vergangenheit weniger pragmatisch verfahren sind und sich weniger angepaßt haben, heute nicht möglicherweise leichter fallen, unter individualisierten Bedingungen und gegen Widerstände Solidarität einzuklagen?

Geißler: „Einklagen" ist ein schöner Begriff; es geht um Klagen. Die gesellschaftliche Entwicklung ist so, daß es immer schwieriger wird, Solidarität einzufordern. Es sind aber heute keine ideologischen Positionen mehr zu besetzen, die die Organisationsbereitschaft lediglich belasten. Man geht mehr und mehr dazu über, Anlaß-Öffentlichkeiten zum Ausgangspunkt zu nehmen, nicht ideologische Grundsatzpositionen.

HK: Aber damit solche Anlaß-Öffentlichkeiten überhaupt herstellbar sind, braucht es doch Grundeinstellungen, elementare Motivationen einer Arbeitnehmer-Solidarität, damit sich diese unter bestimmten Bedingungen aktivieren lassen und um so überhaupt etwas in Gang setzen zu können.

Geißler: Richtig. Man kommt nicht ohne Begriffe wie „Gerechtigkeit", „soziale Frage", „soziales System" aus. Aber diese Dimensionen werden abstrakter und müssen immer wieder neu konkretisiert und gefüllt werden. Es gibt also immer wieder historische Situationen, auch kurzfristig, in denen diese Begriffe gefüllt und dann wieder irgendwann brüchig werden. Der Vorteil der deutschen Gewerkschaften ist, daß sie sich dabei zwar immer noch schwertun, aber hierauf doch besser als andere Gewerkschaften reagieren können.

HK: Besteht nicht ein zentrales Problem der Gewerkschaft heute darin, daß die Solidarität, in deren Namen sie antritt, auf ihre Mitglieder beschränkt ist? Wichtige Problemgruppen des Arbeitsmarktes, Frauen und Arbeitslose beispielsweise, spielen in ihr eine untergeordnete Rolle. Müßte an die Stelle einer Arbeitsplatz-Besitzer-Solidarität nicht stärker der Blick fürs Ganze treten?

Geißler: Die Gewerkschaften haben primär Schutzinteressen im Arbeitsbereich vertreten. Diese Schutzfunktion hindert sie z. T., auch auf solche Gruppen zuzugehen, die im Rahmen der Arbeitsorganisation für ihren Schutz bisher weniger im Blick sind. Die Gewerkschaften müssen daher von ihrer Fixierung auf die Arbeit loskommen. Das fällt schwer. In denselben Zusammenhang gehört ja auch die Frage, inwieweit wir unser gesamtes soziales System nicht allzusehr an die Arbeit koppeln. Auf Gewerkschaftsebene ist insofern die Debatte zu führen, ob nicht ein gesellschaftliches Grundeinkommen zu garantieren wäre – unabhängig von Arbeit. Die Gewerkschaft steht also vor der Frage, ob sie nicht für

eine soziale Grundposition kämpfen soll, die weit über die Arbeit hinausreicht; ob sie die Interessen der Arbeitslosen im weitesten Sinne nicht ebenso vertreten muß wie die Interessen derjenigen, die über Arbeitsplätze verfügen.

„Die Gewerkschaften müssen demokratischer strukturiert werden"

HK: Wäre so etwas in den bestehenden gewerkschaftlichen Strukturen realisierbar?

Geißler: Durch eine herkömmliche Funktionsgewerkschaft sicher nicht. Es handelt sich dabei um einen gänzlich neuen Typ von Gewerkschaftsarbeit. Es ginge darum, nicht *für* die anderen, sondern *mit* den anderen aktiv zu werden. Die Gewerkschaft soll also nicht mehr unbedingt etwas *für* Frauen, *für* Jugendliche und *für* Arbeitslose unternehmen, sondern *mit* ihnen. Das ist eine andere Perspektive. Außerdem darf Gewerkschaftsarbeit nicht auf die Betriebe beschränkt bleiben, sondern muß auch Wohnviertel in den Blick nehmen, wie dies Oskar Negt immer wieder angeregt hat. Gewerkschaftsarbeit ist auch im Wohnbereich notwendig. Gewerkschaftsarbeit zwar im engeren Kontakt mit dem Feld „Arbeit", aber das Feld „Arbeit" muß weiter definiert werden: als ein zentrales Feld von Leben, das Auswirkungen u. a. auf den Wohnbereich hat. Von daher müssen bei solchen Anlaß-Öffentlichkeiten immer wieder auch Koalitionen mit Kirchen, Fraueninitiativen, Bürgerinitiativen, Parteien hergestellt werden, die auf denselben Gebieten arbeiten.

HK: Würde das nicht aber auch auf dem traditionellen Feld gewerkschaftlicher Arbeit voraussetzen, daß man insgesamt sehr viel regionaler, dezentraler, damit auch notwendigerweise pluraler, wenn nicht gar widersprüchlicher operieren müßte als bisher?

Geißler: Die Gewerkschaften müssen diskursfähiger werden. Sie müssen solche Dinge virulent halten, um dann in Organisationsformen überzugehen. Sie müssen einen permanenten Diskurs führen, um, darauf aufbauend, Handlungen möglich zu machen. Die Gewerkschaften selber müssen demokratischer strukturiert werden, weniger das Stellvertreterprinzip realisieren. Und das heißt auch: Sie müssen regionaler, lokaler organisiert sein.

HK: Im Rahmen traditioneller Gewerkschaftsarbeit ist das aber kaum ohne eine zusätzliche Schwächung der Gewerkschaften denkbar...

Geißler: Ein gewisses Maß an weiterem Machtverlust wird unvermeidlich sein. Aber auf die bisherige zentralistische Weise wird es nicht länger gehen. Die zentralen Institutionen verlieren in unserer Gesellschaft generell an Anerkennung. Macht produzieren sie nur noch im Selbstleerlauf, aber nicht auf eine Weise, die erkennen läßt, daß sie über sonderliche Unterstützung verfügen. Natürlich müssen Positionen markiert werden, die generalisierbar sind. Aber man merkt es bei den zurückliegenden Tarifverhandlungen, wie die Gewerkschaft von ihrer zentralistischen Position abgeht und den Einzelbetrieben Flexibilität überläßt. Die Gewerkschaft verhält sich schon viel flexibler, als sie in den Kommentaren der Zeitungen dargestellt wird. Der Tarifabschluß der Metallindustrie läßt viel Flexibilität zu. Die IG Metall ist da bereits sehr weit gegangen.

HK: Wobei den Gewerkschaften diese Flexibilisierung jedoch erst mühsam abgerungen werden mußte. Aus eigenem Antrieb sind sie diesen Weg nicht gegangen.

Geißler: Der Fortschritt muß immer wieder harte Positionen überwinden. Im übrigen sind diese harten Gegenpositionen ja auch wichtig, um zu wissen, was man aufgibt. Es handelt sich immer um mehr oder weniger schwierige Güterabwägungen. Bei historischen Weichenstellungen ist es wichtig, daß die Gegenposition sichtbar wird. Es wäre schade, wenn es die Gegenposition nicht gäbe, wenn man leichtfertig in eine bestimmte Individualisierung hineinginge. Durch die Gegenposition muß die Gewerkschaft immer wieder überprüfen, wieweit sie mit dieser Individualisierung gehen kann, inwieweit sie an Profil verliert, inwieweit sie ein soziales System gefährdet, das sie mit Hilfe von generalisierten und generalisierbaren Prinzipien mit aufgebaut hat.

„Rationalisierung ist immer auch mit Reduktion von Arbeit verbunden"

HK: Inwieweit haben die Gewerkschaften denn überhaupt noch die Möglichkeit, selbst das Tempo zu bestimmen. Sieht es nicht eher so aus, als reagierten sie mehr, als daß sie agierten?

Geißler: Ein Tarifvertrag enthält natürlich einen großen Anteil an Reaktion, nicht nur an bewußter Aktion. Die Gewerkschaften müssen schon wegen ihrer Mitglieder einen Schritt in die Individualisierung unternehmen, nicht nur weil es die Arbeitgeber verlangen. Das ist immer auch ein Überschreiten, das mit Verlust und mit Problemen verbunden ist. Es wird immer deswegen auch Austritte geben, aber auch Neueintritte. Generell ist die Individualisierungstendenz immer auch etwas, das die Organisation in Bewegung bringt und damit auch gefährdet. Die Individualisierung unserer Gesellschaft bedeutet für Organisationen, die sich für generelle Interessen einsetzen, ein Gefährdungspotential. Die Frage ist nur: Wie reagiert die Gewerkschaft organisatorisch, so daß sie in der Lage ist, die Entwicklung nicht nur als Gefährdung, sondern auch als Chance zu betrachten.

HK: Wobei es sich bei Individualisierung und Partikularisierung nicht nur um ein Problem der Gewerkschaftsseite handelt, sondern die Arbeitgeberseite sich mindestens ebenso schwer damit tut. Dennoch scheinen die Probleme der Gewerkschaften von der Öffentlichkeit stärker wahrgenommen zu werden.

Geißler: Die Arbeitgeber sind sogar in einem größeren Dilemma, weil sie Einzelbetriebe unter ganz unterschiedlichen Konkurrenzverhältnissen (z. B. Metall, Elektro) zu organisieren haben, unter ganz unterschiedlichen Größenordnungsverhältnissen (Klein-, Mittel- und Großbetriebe) und regional hochspezifizierten Bedingungen (Ost – West, Nord – Süd). Zwischen der Diskussion über die Gewerkschaftsaustritte und den Austritten aus dem Arbeitgeberverband der Betriebe besteht eine Korrespondenz. Die Betriebe liegen z. T. erheblich im Konflikt mit dem Arbeitgeberverband und sagen: Wir machen da nicht mehr mit; wir steigen aus. Im übrigen gibt es ja auch bereits Tarifverträge mit den Gewerkschaften ausschließlich für Großbetriebe, etwa bei VW, die bei den jüngsten Metalltarifverhandlungen nicht dabei waren. Es gibt inzwischen eine Vielfalt an Tarifabschlüssen und Differenzierungen, die es früher so nicht gab.

HK: Aber warum haben die Gewerkschaften alles in allem so defensiv auf diesen Trend reagiert?

Geißler: Rationalisierung ist immer auch mit Reduktion von Arbeit verbunden. Das ist für Gewerkschaften zunächst einmal aus verständlichen Gründen eine Bedrohung. Die Abwehr ist wichtig und unvermeidlich. Die Frage ist letztlich nur, mit welchen Mitteln man zur Abwehr schreitet. Von daher war es eine vernünftige Reaktion, die Lohnsteigerungen geringer ausfallen zu lassen und dafür die Arbeitszeit zu verringern.

HK: Was allerdings weitere Rationalisierungsschübe nicht nur nicht verhindert, sondern weiter begünstigt hat...

Geißler: Dennoch war es wichtig und richtig, um u. a. symbolisch deutlich zu machen, daß Arbeit weniger wird. Auch die Gewerkschaften müssen immer Gewinn- und Kostenrechnungen machen. Sie machen nie nur Gewinne. Jeder Tarifvertrag kostet auch im gewerkschaftlichen Sinne etwas.

„Stabilität muß über kontinuierlich verfolgte Themen hergestellt werden"

HK: Hat die Abwehrhaltung nicht auch damit zu tun, daß Rationalisierung und Individualisierung letztlich auch für die organisatorische Basis der Gewerkschaften selbst nicht ohne Auswirkung bleiben?

Geißler: Die Gewerkschaft ist von ihren Tarifverträgen her moderner als von ihrer Organisation her. Durch die Tarifverträge wird sie selbst immer wieder in ihren Organisationsstrukturen in Frage gestellt, das ist auch eine Erklärung für die Defensivreaktionen. Die Gewerkschaft merkt: die Folgen fallen auf uns zurück. Wir können in Zukunft nicht so bleiben, wie wir waren: Das Funktionärsprinzip ist zu überprüfen. Muß alles über den Betrieb laufen, und könnte nicht manches auch über das Wohngebiet laufen? Das Verhältnis des DGB zu den Einzelgewerkschaften ist neu zu bestimmen. Oder nehmen Sie die zentrale Frage, ob man sich noch über den Werkstoff definieren kann: IBM oder Siemens z. B. gehören zum Bereich der IG Metall.

HK: Wodurch ließen sich die Werkstoffe als traditionelle Gliederungsprinzipien ersetzen?

Geißler: Hier sind verschiedene Vorgehensweisen denkbar. Fusionierung von bisher selbständigen Gewerkschaften dort, wo auch bisher schon zusammengearbeitet wurde, etwa bei der DAG und HBV. Bei einigen kleineren Gewerkschaften stellt sich die Frage, ob sie schon wegen ihrer Größe nicht besser aufgelöst werden sollten, etwa bei Leder, Bergbau oder bei den Eisenbahnern. Sinnvoll schiene mir die Schaffung von Gewerkschaften nach Lebensbereichen: z. B. Verkehr, Bildung usw.

HK: Lange Zeit wurden die Gewerkschaften, nach Branchen z. T. unterschiedlich stark, durch ein mehr oder minder klar geprägtes Milieu getragen. An Wahlergebnissen der letzten Jahre konnte man erkennen, daß sich auch dieses Milieu im Zustand der Auflösung befindet. Wodurch lassen sich in Zukunft die Bindekräfte dieser Milieus ersetzen?

Geißler: Diese Bindekräfte können, wie mir scheint, auf die Dauer nur von Themen mit hohem Betroffenheitscharakter herkommen; keine abstrakten, sondern wichtige gesellschaftliche Themen, bei denen man entweder mit starker Betroffenheit in der Bevölkerung zu rechnen hat oder selbst betroffen ist. Verkehr beispielsweise ist ein solcher Lebensbereich: Jede Fahrt hin zum und weg vom Arbeitsplatz macht den einzelnen zum Teilnehmer dieses Systems. Kriterium für gewerkschaftliche Arbeit sollte der kollektive Regulierungsbedarf sein. Individualisierung ist nicht nur mit Deregulierung verbunden – selbst wenn diese Auffassung sehr verbreitet ist. Deregulierung und Individualisierung produzieren einen erhöhten Regulierungsbedarf – das ist wieder eine solche Paradoxie der Moderne. Die Gewerkschaft sollte nicht Angst vor der Deregulierung und Flexibilisierung fördern, sondern sie müßte deutlich machen: Wir sind für Deregulierung und Individualisierung in gewissen Bereichen, gleichzeitig produziert dies aber einen Regulierungsbedarf, an dessen Bewältigung wir mitwirken wollen. Also nicht defensiv abwehren, sondern vielmehr die Chancen sehen, daraus kollektive Interessen zu entwickeln.

HK: Reicht das aus, was Sie Betroffenheit nennen? Ist Betroffenheit nicht eine sehr labile Größe? Bedarf es in der Gewerkschaftsarbeit nicht eines höheren Maßes an Stabilität, als es wechselhafte Betroffenheit erlaubt?

Geißler: Stabilität muß anders hergestellt werden als früher. Sie kann nicht über die Personen erreicht werden, sondern über kontinuierlich verfolgte Themen, wie „Gerechtigkeit", „soziale Sicherheit", „Humanisierung", „Arbeitszeit". Das Thema bleibt das gleiche – aber unter wechselnden Personengruppen.

HK: Probleme hat die Gewerkschaft gegenwärtig gerade auch bei der Rekrutierung neuer Mitglieder. Die Zeit ist

längst vorbei, in der die Mitgliedschaft fast einem weltanschaulichen Bekenntnis gleichkam. Heute wird schonungsloser nach dem eigenen Nutzen einer Mitgliedschaft gefragt. Wie kann die Gewerkschaft sich darauf einstellen?

Geißler: Die monetären Werte setzen sich durch, das ist richtig, zunehmend generell, d. h. auch im sozialen Bereich. Die Frage „Was bringt mir das?" ist dominant in unserer Gesellschaft. Mit der flächendeckenden Durchsetzung kapitalistischer Prinzipien dürfte diese Entwicklung auch weithin unvermeidlich sein. Der Gewerkschaft bleibt also gar nichts anderes übrig, als deutlich zu machen, was die Mitgliedschaft dem einzelnen „bringt". Gewisse soziale Errungenschaften muß sie als materielle Errungenschaften darstellen: Was „bringt" es, wenn der einzelne sozial abgesichert ist, bzw. welche Kosten fallen an, wenn dies nicht der Fall ist? Was bedeutet Schichtarbeit an gesundheitlichen Risiken und damit an Kosten? Zusammen mit einer akzeptierten Strömung in der Gesellschaft, nämlich mehr für die Gesundheit zu tun, könnte man sich gegen eine weitere Ausbreitung der Schichtarbeit einsetzen. Statt dessen strebt man eine noch bessere Bezahlung von Schichtarbeit als Kompensation der gesundheitlichen Folgen an.

„Es gibt mehr, als daß man sich für weniger Arbeitszeit und mehr Einkommen einsetzt"

HK: Handelt es sich dabei nicht nur um eine Frage der Etikettierung?

Geißler: Keineswegs. In dieser Hinsicht könnte man sogar sagen, daß die Gewerkschaft den Schritt zur Verbürgerlichung im Sinne einer Anerkennung der bürgerlichen Wertehierarchie noch nicht radikal genug vollzogen hat. Ein Beispiel: Die Gewerkschaft, der ich angehöre, die GEW, hatte sich vorgenommen, auch für die Lehrer eine Arbeitszeitverkürzung durchzusetzen. Weder konnte sie diese Forderung politisch durchsetzen, noch war diese Forderung populär. Hätte man gesagt: Wir arbeiten unter bestimmten qualitätsverbessernden Bedingungen eine Stunde länger, dann hätte sie alle Eltern hinter sich gehabt...

HK: Nun aber wird ihnen diese Stunde von den Ländern aufgedrückt und in den Augen der Öffentlichkeit endet ihr Vorstoß in einer Niederlage...

Geißler: Die aber vorhersehbar gewesen wäre. Obendrein wird die Forderung damit begründet, erst mit dieser einen Stunde weniger könne richtig pädagogisch gearbeitet werden. Eine völlige Verkennung der Lage. Hätte man angeboten, eine Stunde mehr arbeiten zu wollen, wäre das Anliegen, die Qualitätsverbesserung im Bildungswesen, in der politischen Öffentlichkeit und bei den Eltern ganz anders aufgenommen worden. Ein solches Angebot hätte erstens die Kultusminister in Schwierigkeiten gebracht und zweitens eine breite gesellschaftliche Diskussion über die Qualität von Bildung entfacht, die auch für die Gewerkschaft selbst in hohem Maße nützlich gewesen wäre. Die Tatsache, daß die IG Metall eine Arbeitszeitreduktion erwirkt hat, reicht nicht aus, um damit zu begründen, in der Schule müsse auch eine Stunde weniger gearbeitet werden. Erziehungsarbeit ist etwas anderes. Man darf in diesen Dingen nicht einfach nur auf die eigene Klientel schauen, sondern auch darauf, wie in der Gesamtgesellschaft darüber gedacht wird.

HK: Setzt dies nicht aber ein erhebliches Umdenken im gesamten Feld von Arbeit und Freizeit voraus, das bis heute nicht so ohne weiteres erkennbar ist?

Geißler: Da wäre ich weniger pessimistisch. Hier hat sich bereits etwas zu verändern begonnen. Die Dominanz von Arbeitszeit und Einkommen wird in Frage gestellt. Es gibt eben mehr, als daß man sich nur für weniger Arbeitszeit und mehr Einkommen einsetzt. Das Arbeitsverhältnis als ein Nur-Ausbeutungs-Verständnis, auch das Verständnis, daß der Betrieb ein Ort sei, aus dem auf jeden Fall möglichst schnell zu fliehen sei und die große Freiheit angeblich außerhalb herrsche – sosehr solche Positionen immer auch noch in den Gewerkschaften anzutreffen sind, sie haben doch auch schon an Akzeptanz verloren.

HK: Wo sind in dieser Hinsicht am ehesten die beharrenden Kräfte zu suchen?

Geißler: Die Betriebsbasis ist oft das Problem. Theoretisches Wissen über die notwendigen Veränderungen in den Gewerkschaften ist insofern durchaus vorhanden – bedrohlich wird es für manchen jedoch bei der konkreten Organisation des Handelns vor Ort.

HK: Liegt dies daran, daß im Rahmen der Deregulierung auf den einzelnen bzw. die betriebliche Basis Entscheidungen zukommen, die diese im Grunde überfordern?

Geißler: Das ist so. Nehmen Sie als Beispiel die Betriebsvereinbarungen im Zusammenhang mit Abfindungen. Hier wurden z. T. hohe Abschlüsse für den einzelnen Arbeiter oder Angestellten herausgeholt, etwa bei Mercedes. Bei VW hat man dagegen der Sicherung der Arbeitsplätze und damit der kulturellen Integration der Arbeitskräfte Priorität gegeben. Sozialpläne sollten m. E. stärker mit kollektiven Integrationsleistungen verbunden werden, etwa Bildungsmaßnahmen. Auch aus Gründen der Solidarität sind individuelle Lösungen hier problematisch. Nicht jede Firma kann hohe Abfindungen zahlen. In der einen Firma erhält der ausscheidende Arbeitnehmer eine größere Abfindung als der Arbeitnehmer einer anderen Firma, obwohl beide gleich viel bzw. gleich lange gearbeitet haben. Daß dies letztlich in hohem Maße ungerecht ist, sehen die Leute auch. Man könnte z. B. die Gelder in Fonds einzahlen, aus denen dann Maßnahmen kollektiver Art finanziert werden. Als Gewerkschaft kämpft man also auch hier nicht unbedingt gegen Deregulierung, sondern schaltet sich ein, wo neuer Regulierungsbedarf besteht. Dies setzt flexible Organisationsformen und neue Denkstrukturen voraus, die jedoch zur Zeit nicht unbedingt vorhanden sind.

Rückwärts nach Europa?

Die aktuelle Kontroverse um die deutsche Rüstungsexportpolitik

Zugunsten einer gemeinsamen europäischen Rüstungsexportpolitik auf hohem Restriktionsniveau sollten einige besonders hohe deutsche Exportbarrieren abgebaut werden. So forderte Ende letzten Jahres ein Memorandum aus der Unionsfraktion im Bundestag. Mit den Konsequenzen einer Europäisierung der Rüstungsexportpolitik befaßt sich im folgenden Beitrag Klaus Ebeling vom Hamburger Institut für Theologie und Frieden. Seine These: Eine ethisch akzeptable Rüstungsexportpolitik muß in eine umfassende friedenspolitische Rechtfertigungsperspektive eingebettet sein; partikulare Interessenstandpunkte reichen nicht aus.

Seit einiger Zeit ist das leidige Thema „Rüstungsexport" wieder besonders schlagzeilenträchtig. Das liegt aber nicht, wie bislang so oft, an einem gerade aufgedeckten Exportskandal und dem dazugehörenden Schauspiel: mit nichts, einiges oder alles (besser-)wissenden Akteuren; mit Handelnden, die kaum reden, und mit Gesprächigen, die natürlich immer zuwenig tun. Im Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit stehen diesmal vielmehr die zum Teil dramatischen Entwicklungen in der deutschen Rüstungswirtschaft und die seit Inkrafttreten des Binnenmarktes höchst dringlichen Bemühungen um eine *Harmonisierung der rüstungsrelevanten Exportkontrollen* in der Europäischen Union.

Den zündenden Funken für die „heiße Phase" der aktuellen Debatte lieferte ein im November letzten Jahres veröffentlichtes Memorandum der Arbeitsgruppe Außenpolitik der CDU-Bundestagsfraktion. Die Autoren, unter ihnen der außenpolitische Sprecher der Fraktion, *Karl Lamers,* plädieren darin für eine gemeinsame europäische Rüstungsexportpolitik auf hohem Restriktionsniveau, halten es aber gerade auch um dieses Zieles willen für unumgänglich, zunächst einmal einige der ihrer Einschätzung nach besonders hohen *deutschen Exportbarrieren* abzubauen. Starres Festhalten an heute nicht konsensfähigen Kontrollen gefährde mit der Kooperationsfähigkeit der einheimischen Rüstungswirtschaft deren Überlebenschancen und vermindere damit zugleich den Einfluß Deutschlands auf die anzustrebende gemeinsame Rüstungs-, Sicherheits- und Außenpolitik der Europäischen Union.

Daß die in diesem Memorandum zusammengefaßten Überlegungen in der politischen Öffentlichkeit (auch innerhalb der Regierungsparteien) kontroverse Reaktionen hervorriefen, wird man schwerlich ungewöhnlich finden können. Irritieren sollte jedoch die in zu vielen Stellungnahmen sich durchsetzende Neigung, die vorgeschlagene Restriktionsermäßigung aus dem Erwägungskontext herauszulösen und zum polarisierenden Gegenstand zustimmender oder ablehnender Bekenntnisse zu machen. So wird dann in den Augen der einen zum lange erhofften Signal für die Abkehr von einem gesinnungsethischen Rigorismus in der Rüstungsexportpolitik, zum vorbereitenden Schritt hin zu einer emanzipiert-realpolitischen Handhabung des Rüstungsexports, was den anderen als Beleg für die schon immer den Regierenden unterstellte Bereitschaft erscheint, die Geltung deklarierter moralischer Grundsätze der Rüstungsexportpolitik im Krisenfalle, unter welchen Vorwänden auch immer, zu suspendieren und den Imperativen „normaler" nationaler Interessenwahrung unterzuordnen.

Mit dem gewiß problematischen Vorstoß der CDU-Abgeordneten machen solche Reduktionen es sich freilich zu einfach. Sie fliehen das mühsame Geschäft differenzierender Kritik, mit ihm das verunsichernde Bewußtsein unvermeidbar riskanter Mehrzielentscheidungen und Güterabwägungen – und dienen so eher dem Interesse an der Stabilisierung politischer Identitäten als der Klärung einer komplexen Problemlage.

Die Situation der Rüstungswirtschaft in Deutschland

Auf der Liste der Exporteure konventioneller Großwaffensysteme, die das Stockholmer Friedensforschungsinstitut (SIPRI) jährlich veröffentlicht, erscheint (West-)Deutschland mit einem Anteil von 5,4 Prozent am errechneten Umsatzvolumen für den Zeitraum von 1988–1992 an vierter Stelle; hinter den USA (36,4 Prozent), der UdSSR bzw. Rußland (29,9 Prozent) und Frankreich (6,2 Prozent), knapp vor China (5,1 Prozent) und Großbritannien (5,0 Prozent). 1991 rückte es sogar auf den dritten Platz der Rangfolge vor und behauptete ihn mit einem Wertanteil von 10,5 Prozent im folgenden Jahr.

Dennoch sind die Klagen aus der Rüstungswirtschaft über zu strenge nationale Exportrestriktionen und eine dadurch verursachte Benachteiligung deutscher Unternehmen nicht verstummt. Im Gegenteil: Die Befürchtung, daß eigentlich sehr leistungsfähige deutsche Unternehmen infolge dieser Beschränkungen und anderer politisch bedingter Wettbewerbsverzerrungen zu den Opfern des internationalen Konzentrations- und Schrumpfungsprozesses (nicht nur) der westlichen Rüstungsindustrie gehören könnten, wird zunehmend lauter geäußert. *Wolfgang Piller,* der Präsident des Bundesverbandes der Deutschen Luftfahrt-, Raumfahrt- und Ausrüstungsindustrie (BDLI), warnt, nicht gerade zurückhaltend, der

Wehrtechnik drohe „ein unkontrollierter Blindflug", weil die Politik die nötigen (außen-, verteidigungs- und technologiepolitischen) Entscheidungen verschleppe. Und der Bundesverband der Deutschen Industrie (BDI) mahnt: „Der drohende breite Ausstieg der deutschen Industrie aus der Wehrtechnik muß verhindert werden."

Mancher mag geneigt sein, solche Aussagen mit Blick auf die SIPRI-Statistik für maßlose Übertreibungen interessierter Lobbyisten zu halten. Doch ganz so einfach liegt die Sache nicht. Denn die dort vorgelegten Umsatzwerte finden keine Entsprechung in den Auftragsbüchern der deutschen Rüstungsindustrie. Auf dem seit 1987 weltweit kleiner werdenden Rüstungsmarkt hat sie in absoluten Werten ihr Exportniveau zwar in etwa halten können. Der zu Recht mit kritischer Aufmerksamkeit registrierte *Exportboom* aber ist größtenteils auf die Weitergabe gebrauchten Rüstungsgeräts der ehemaligen DDR-Armee und der Bundeswehr an NATO- und skandinavische Staaten zurückführen. *Joachim Rohde* von der Ebenhausener Stiftung Wissenschaft und Politik kommt im Rahmen einer vergleichenden Auswertung der SIPRI-Statistiken und des 1993 erstmals zustande gebrachten Waffentransferregisters der UNO zu dem wohl viele überraschenden Ergebnis, daß bei den im UNO-Register berücksichtigten Waffenkategorien 1992 der Anteil der deutschen Industrieexporte an der Gesamtzahl der registrierten Systeme sogar die 1-Prozent-Marke lediglich bei den gepanzerten Kampffahrzeugen (1,1 Prozent) und bei Kriegsschiffen (3 Prozent) überschreitet. (Den höchsten Industrieanteil von 24 Prozent weist das Transferregister allerdings für die Exportkategorie Raketen u. Raketenwerfer aus. Dabei handelt es sich zu 98,6 Prozent um deutsche Lieferungen im Rahmen eines internationalen Kooperationsvorhabens, die Rohde – wie auch SIPRI – deshalb nicht mitzählt.)

Nun dürfen diese Angaben freilich nicht vergessen machen, daß es für eine friedenspolitische Beurteilung von Rüstungsexporten entscheidend ist, zu erfahren, wieviel *militärische Schlagkraft* in welche Länder transferiert worden ist. Die Frage, wer welche realen Umsätze damit erzielen konnte, ist demgegenüber gewiß zweitrangig (und insofern auch die von Rohde kritisierte SIPRI-Praxis nicht ohne Sinn, bei der Berechnung von Umsatzvolumen sich nicht einfach an den real erzielten Umsätzen zu orientieren, sondern z. B. auch für die von der Bundesregierung kostenlos oder zu extrem günstigen Konditionen abgegebenen Systeme ein hypothetisches Umsatzvolumen von 40 Prozent des potentiellen Neuwerts zu veranschlagen). Sie übergehen hieße allerdings der Vermutung Vorschub leisten, der Rückgang der Bundeswehrbestellungen habe durch erfolgreiche Exportanstrengungen kompensiert werden können.
Tatsächlich verhält es sich nicht so, die Lage der deutschen Rüstungsindustrie hat sich infolge des von 1990 bis 1994 real um etwa die Hälfte geschrumpften Budgets der Bundeswehr für Beschaffung, Forschung und Entwicklung wirklich dramatisch verändert. Die Zahl der vorwiegend im Bereich Wehrtechnik Beschäftigten ging seit 1990 von etwa 280 000 auf 180 000 Ende 1993 zurück. Setzt sich der gegenwärtige Trend fort, muß die Industrie bis 1995 mit einem weiteren Verlust von 40 000 bis 60 000 Arbeitsplätzen rechnen. Dem entspräche, daß dann 1995 noch insgesamt etwa 20 Prozent, in manchen Bereichen ein noch geringerer Prozentsatz der Fertigungskapazitäten von 1990 verfügbar wäre.

Da auch die anderen europäischen Rüstungsindustrien mit einer im Grunde ähnlichen Entwicklung konfrontiert sind, kann es vernünftig erscheinen, wenn die vom Niedergang direkt Betroffenen aus Furcht vor den allerorten drohenden „unterkritischen", d. h. Rentabilitätsgrenzen unterschreitenden Produktionsgrößen verstärkt auf die europäische Karte setzen: auf die Beteiligung an einer hochgradig integrierten, arbeitsteilig organisierten Rüstungswirtschaft der Europäischen Union, die sich nicht durch „überzogene" Exportbeschränkungen um ihre Zukunftschancen auf dem Weltrüstungsmarkt (man blickt vor allem nach Ostasien) bringen läßt. Zweifel an dieser Vernunft sind jedoch angebracht.

Inzwischen ist die Europäische Gemeinschaft zuständig

Auch wer sich nicht in der Lage sieht, der so oft bemühten Formel vom weltweit strengsten Kontrollregime für Rüstungsexporte uneingeschränkt zuzustimmen, wird dennoch kaum bestreiten können, daß die in der Bundesrepublik heute geltenden rechtlichen Bestimmungen und politischen Festlegungen (das Kriegswaffenkontrollgesetz als Ausführungsgesetz zu Art. 26 Abs. 2 GG, das Außenwirtschaftsgesetz samt Außenwirtschaftsverordnung sowie die noch aus sozialliberaler Zeit stammenden „Politische[n] Grundsätze der Bundesregierung für den Export von Kriegswaffen und sonstigen Rüstungsgütern") eine durchaus *restriktive Genehmigungs- und Kontrollpraxis* legitimieren. Insbesondere die Verbesserungen, die 1989 und 1991 nach den Skandalen wegen der Beteiligung deutscher Firmen am Aufbau einer Chemiewaffenfabrik im libyschen Rabta und am Rüstungs- und Atomkomplex im Irak beschlossen wurden, rechtfertigen diese Einschätzung. Mit ihnen wurden einige gefährliche Kontrolldefizite im Bereich des sensiblen Technologie- und Wissenstransfers beseitigt. Zugegebenermaßen sehr spät. Denn während man – trotz eines seit Mitte der siebziger Jahre beobachtbaren Liberalisierungstrends in der Genehmigungspraxis und einer sich öffnenden Schere zwischen Anspruch und Realität – beim Kriegswaffenexport doch relativ zurückhaltend agierte, zumindest im Vergleich zu den anderen großen westeuropäischen Rüstungsproduzenten, kann das für den *Dual-use-Gütersektor* so nicht behauptet werden.
Nicht von ungefähr kam es deshalb im Rahmen des Kontrollregimes, das den Export strategisch wichtiger Güter in den früheren Ostblock verhindern sollte (CoCom), verschiedentlich zu Reibungen zwischen der exportorientierten europäischen Wirtschaftsmacht und der westlichen Super-

macht mit ihrer stärker sicherheitspolitisch motivierten Prioritätensetzung. Erst der Libyen- und Irak-Schock erzeugten den nötigen Druck auf die gerade im Werkzeugmaschinen- und Anlagenbau besonders exponierte Bundesrepublik, den Strukturwandel in der Rüstungsbeschaffung vieler Länder vom bloßen Waffenkauf hin zum Kauf von Know-how, Dienstleistungen und von Industrieanlagen, die eine eigene Waffenproduktion ermöglichen, nicht länger zu verdrängen. Und endlich die Konsequenzen daraus zu ziehen, daß Dual-use-Exporte nicht weniger als der Export von Waffen und eigens für militärische Zwecke konstruierter Güter friedensbedrohend wirken können.

Seit über einem Jahr schon fällt dieser zunehmend wichtige Güter- und Technologiebereich de iure in die Zuständigkeit der Europäischen Gemeinschaft. Die Verhandlungen über die Harmonisierung des Kontrollrechts für Dual-use-Exporte konnten allerdings noch nicht abgeschlossen werden. Einigkeit besteht inzwischen jedoch offenbar über einen *Katalog von Genehmigungskriterien,* in großem Umfang auch über die Liste der zu kontrollierenden Waren. Ebenso darüber, daß auf dieser gemeinsamen Grundlage die Genehmigungen weiterhin von den einzelnen Mitgliedsstaaten erteilt werden sollen. Als nicht konsensfähig erwies sich hingegen eine allgemeine obligatorische Auffangnorm, die, wie das deutsche Außenwirtschaftsrecht, auch die Ausfuhr nicht gelisteter Waren ohne Ausfuhrgenehmigungspflicht betrifft, wenn das nachfragende Land als „kritisch" eingestuft wird und dem Ausführer eine militärische Verwendungsabsicht bekannt ist. Lediglich für solche Lieferungen, die bei der Herstellung von Massenvernichtungswaffen und weitreichenden Raketen verwendet werden können, wird es wohl eine obligatorische catch-all-clause geben. Umstritten ist in diesem Zusammenhang zudem noch, ob diese Genehmigungspflicht im Unterschied zur deutschen Regelung auch nur von entsprechenden amtlichen Mitteilungen ausgelöst werden soll.

Mehr noch als an der Entscheidung dieser Frage im Sinne der Unternehmerverantwortung muß dem von früheren Exportskandalen Belehrten aber eigentlich daran gelegen sein: daß, im Falle Deutschlands, die allgemeinere Auffangnorm sowie die in Brüssel ausgeklammerten Kontrollen für die Dienstleistungen und den nicht dokumentierten sensitiven Wissenstransfer als zusätzliche nationale Sonderbestimmungen nicht nur formell erhalten, sondern auch effektiv anwendbar bleiben.

Aber wie sollte das unter den Bedingungen des Binnenmarktes erreichbar sein? Umstrittene Dual-use-Exporte könnten über „genehmigungsfreundliche" Länder der Gemeinschaft abgewickelt werden. Oder wenn es, für eine gewisse Übergangszeit, von Produktionsort oder Firmensitz abhängen sollte, wo die Genehmigung beantragt werden muß: Könnte dann die umstrittene Ware nicht zunächst einem Partner in einem anderen Land der EU übereignet oder mit einem solchen Partner für die umstrittenen Aktivitäten am günstigsten Ort ein Gemeinschaftsunternehmen gegründet werden usw.?

Gewiß, manche Unternehmen, die in hohem Maße darauf achten müssen, daß die mangelnde soziale Akzeptanz bestimmter Aktivitäten nicht andere Geschäftsbereiche schädigt, werden deshalb nicht alles tun, was unter Ausnutzung des Kontrollgefälles rechtlich möglich wäre. Genügt das zur Beruhigung? Wohl kaum. Oder anders gewendet: Der Streit um friedenspolitisch weniger bedenkliche europäische Regelungen für Dual-use-Exporte wird nach der bevorstehenden ersten Einigung weitergehen müssen, und zwar auch im langfristigen Interesse derer, die jetzt so vehement Exporterleichterungen fordern.

Kooperationsinteresse geht vor Exportrestriktionen

Im Maastrichter Vertrag haben sich die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union auf eine Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik (GASP) verpflichtet, in deren Kontext auch die Rüstungsexportkontrolle in den Rang einer gemeinsamen Aktion erhoben werden kann. Auf eine Beseitigung des Art. 223 des römischen EG-Vertragswerks von 1957 konnte man sich gleichwohl nicht verständigen. Es steht demnach jedem Mitgliedsstaat weiterhin frei, die Maßnahmen zu ergreifen, „die seines Erachtens für die Wahrung seiner wesentlichen Interessen erforderlich sind, soweit sie die Erzeugung von Waffen, Munition und Kriegsmaterial oder den Handel damit betreffen".

Dies indiziert eine gewisse *politische Unentschiedenheit,* die allerdings nicht auf Desinteresse, sondern auf konkurrierende Handlungsorientierungen verweist: Einerseits bestimmt die traditionelle Zuordnung von nationaler Souveränität und nationaler Rüstungs- bzw. Rüstungsexportpolitik zumindest in manchen Staaten der Gemeinschaft, zumal in Großbritannien und Frankreich, immer noch stark das außen- und sicherheitspolitische Denken und Handeln. Andererseits erzeugt der vor allem ökonomisch und technologisch bedingte und in hohem Maße industriebestimmte Vernetzungsprozeß in der westeuropäischen Rüstungswirtschaft auch politische Koordinierungszwänge und stärkt das politische Interesse am Projekt einer gemeinsamen europäischen Rüstungspolitik, für die Rüstungskooperationen nicht mehr primär doch im Dienste nationaler Technologie- und Industriepolitik stehen und nicht mehr vor allem darauf abzielen, nationale rüstungstechnologische Kompetenzen zu erhalten (was in der bisherigen Geschichte europäischer Rüstungskooperationen und ihres häufigen Scheiterns die Regel war).

In diesem durchaus schillernden Kontext ist nun auch die Diskussion über kooperationsfeindliche deutsche Rüstungsexportbestimmungen zu sehen. Konkret geht es dabei um die Frage der Gleichstellung von Koproduktionen auf der Basis von Regierungsvereinbarungen mit privaten internationalen Koproduktionen. Für die erstgenannten gilt seit langem, daß Exporte deutscher Zulieferungen an den aus-

ländischen Endfertiger pauschal genehmigt werden. Dem im wesentlichen bündnispolitischen *Kooperationsinteresse* wird grundsätzlich Vorrang vor deutschen *Exportrestriktionen* eingeräumt. Es gibt zwar einen Konsultationsanspruch, aber kein Vetorecht. Mit dem möglichen Ergebnis, daß der ausländische Rüstungspartner das Endprodukt dann in Länder exportiert, in die es nach den deutschen Richtlinien nicht geliefert werden dürfte. Im Gegensatz dazu werden Zulieferungen zu privaten Koproduktionen gegenwärtig im Falle solcher Exportabsichten nicht genehmigt.

Der Preis für eine Übertragung der Exportverantwortung an den Endfertiger in einem Partnerland mit „liberaler" Exportpolitik lautet immer: mehr Waffen für Regime, die die eigene Bevölkerung unterdrücken und ihre Nachbarn bedrohen. Von jedem, der ihn akzeptiert, obwohl er seinem eigenen Anspruch nach eine restriktive Exportpolitik für politisch und wohl auch moralisch geboten hält, sollte man deshalb eine starke Begründung erwarten dürfen. Ob die um den Gedanken der Kooperationsfähigkeit zentrierten Argumente sie bieten, kann in jedem Falle stark bezweifelt werden. Dennoch ist es angesichts der aktuellen Diskussion wohl nicht überflüssig, die rechtfertigungsrelevante Differenz zwischen Industrie- und Regierungskooperationen besonders hervorzuheben.

Wenn bestimmte Koproduktionen und Kooperationen im Regierungsbereich für die gemeinsame Sicherheitsvorsorge einer Staatengemeinschaft so wichtig erscheinen, daß man ihretwegen (bis zu einem gewissen Grad) Zugeständnisse gegenüber einem Partner in der Exportfrage für legitim hält, wird man auch die Bereitschaft unterstellen (oder fordern) dürfen, sie auf der Grundlage von Regierungsvereinbarungen zu realisieren. Das impliziert: die Gleichstellungsforderung ist nur dann nicht überflüssig, wenn sie auf Exportzugeständnisse für gerade nicht gemeinschaftsnotwendige Koproduktions- und Kooperationsprojekte abzielt. Sie kann sich deshalb, wenn überhaupt, allenfalls sehr eingeschränkt auf die Zustimmung heischende Verbindung von rüstungsindustrieller Kooperationsfähigkeit und Gemeinschaftsfähigkeit stützen.

So wird in diesem Zusammenhang immer wieder behauptet, wegen der deutschen Exportbestimmungen würden ausländische Unternehmen immer mehr dazu gebracht, generell (!) Kooperationen mit nichtdeutschen Partnern zu bevorzugen. Dadurch gerieten die deutschen Unternehmen zunehmend in Isolation – und stünden schließlich vor der Alternative (siehe Lamers-Papier), den Bereich Wehrtechnik aufzugeben oder ins Ausland zu verlagern.

Dazu drei knappe skeptische Anmerkungen. Erstens: Für eine Forcierung von Kooperationen ohne deutsche Beteiligung gibt es möglicherweise andere und wichtigere Gründe als die Rüstungsexportpolitik. So deuten manche Fachleute die Anzeichen für verstärkte Bemühungen um britisch-französische Kooperationen auch als Versuch dieser Länder, eine Dominanz der deutschen zivil-militärischen Hochtechnologieindustrie zu verhindern und deren Übergewicht auszubalancieren. Zweitens: Die Behauptung, die Erhaltung wehrtechnischer Kompetenz sei für die Sicherung des Industriestandortes Deutschland unabdingbar, lebt von der längst entwerteten Vorstellung vom Fortschrittsmotor Rüstung (sog. Spin-off-Argument). In Wirklichkeit profitiert die Militärtechnik immer mehr vom schnelleren Innovationstempo der zivil ausgerichteten Forschung und Entwicklung. Deshalb kommt es dort, wo bisher Militäraufträge für die Erhaltung zivil-militärischer Kompetenzen wichtig waren, darauf an, deren Wegfall durch *Förderung ziviler Alternativen* zu kompensieren. Drittens: Die Stärke der Rüstungswirtschaft eines Staates entscheidet, natürlich, mit über dessen außen- und sicherheitspolitischen Einfluß und seine politischen Gestaltungsmöglichkeiten. Doch sollte man diesen Hinweis nicht zu sehr strapazieren, als stehe oder falle die politische Bedeutung der ökonomisch dominanten Bundesrepublik mit Erhalt oder Verlust einer breiten nationalen rüstungsindustriellen Basis.

Weltweite Implikationen der Rüstungsexportpolitik der EU-Staaten

Ein Schritt zurück ist manchmal nötig, um (zusammen mit anderen) auf einen weiterführenden Weg zu gelangen. Das ist unbestreitbar. Ebenso jedoch die Gefahr, daß dieser Gedanke zur legitimatorischen Leerformel verkommt. Sie muß auch bei der Erwägung von europäischen Kompromissen, sei es in bezug auf die Exporte von Dual-use-Gütern und Dual-use-Technologien, sei es in bezug auf die Exporte von Kriegswaffen und anderen Rüstungsgütern im engeren Sinne, ständig im Blick gehalten werden. Wo „Erwägung" mehr sein soll als getarnte Interessenvertretung, muß sie ihre *Präferenzordnung* offenlegen und sich für rationale Kontrolle und Kritik öffnen. Es genügt nicht, außen- und sicherheitspolitische, technologiepolitische, beschäftigungspolitische und moralische Argumente vordergründig scheinbar gleichgültig nebeneinanderzustellen und dann eine „Summe" zu ziehen, bei der man bloß vermuten kann, wie sie zustande kam.

Mit rationaler Diskussion hat es auch eher wenig zu tun, wenn man ein Thema immer wieder in die Debatte einführt, und zwar nicht um es offen als außerordentlich triftiges, vorrangiges Argument vorzustellen, sondern weil man es für besonders wirkungsvoll hält – im Sinne unausgesprochener Präferenzen. Ein Beispiel dafür bietet der Versuch, das Arbeitsplatzargument für eine Lockerung von Rüstungsexportkontrollen zu instrumentalisieren. Es entsteht dann oft „unbehauptet" der Eindruck, dadurch ließen sich unter den derzeit gegebenen Bedingungen bedeutende Beschäftigungseffekte erzielen und man könne über Arbeitsplätze in diesem Zusammenhang reden, ohne sich dieser Frage zu stellen: Gibt es irgendeine ethisch akzeptable Wert- und Kriterienordnung, die es rechtfertigen könnte, die Verantwortung für konversionspolitische Versäumnisse, für zu späte und unzureichende Reaktionen auf die Folgen der Abrüstung in die Dritte Welt zu „entsorgen"?

Diese Frage zeigt an, daß eine ethisch akzeptable Rüstungs-

exportpolitik sich nicht von einem partikularen Interessenstandpunkt her begründen läßt, der dann auch (!) moralische Argumente „einbezieht". Vielmehr muß sie mit Bezug auf eine *globale friedenspolitische Rechtfertigungsperspektive* den Versuch unternehmen, möglichst solche gerechten globalen und regionalen Rüstungsexportkontrollregimes zu etablieren, deren Ziele und Funktionen von Anbietern und Nachfragern von Rüstungsgütern gemeinsam getragen werden können, also möglichst nicht bloß den Charakter von Anbieterkartellen haben und primär die Sicherheitsinteressen (und Kontrollphantasien!) der Industrieländer widerspiegeln. Als integraler Bestandteil einer umfassend angelegten Politik der Kriegsursachenbeseitigung und Friedensförderung könnten solche Regime dabei helfen, nicht nur den Export von Rüstungsgütern, sondern auch die *Nachfrage* nach Rüstungsgütern zu minimieren.

Auf absehbare Zeit jedoch wird die Durchsetzung einer restriktiven nationalen Rüstungsexportpolitik zu den alltäglichen Pflichten der friedenspolitisch engagierten Öffentlichkeit zählen. Ihr Hauptaugenmerk müßte sie vor allem darauf richten, daß Waffen und sonstige Rüstungsgüter nicht in Staaten exportiert werden, die internationale Abmachungen mißachten, die nach Massenvernichtungswaffen streben, die für grobe Menschenrechtsverletzungen verantwortlich sind, die ihrer Bevölkerung die Ausübung elementarer politischer Rechte verwehren oder übermäßig viel in die Rüstung investieren.

Sie müßten ebenso dort an der Erzeugung politisch-ethischer Begründungszumutungen arbeiten, wo Rüstungsexporte Spannungen in einer Region erhöhen und militärische Auseinandersetzungen wahrscheinlicher machen würden.

Klaus Ebeling

Trendreligion Buddhismus?

Gründe und Spielarten einer Faszination

Unter den nichtchristlichen Religionen ist im westlichen Europa der Islam zahlenmäßig am stärksten präsent, die größte Faszination geht aber zweifellos vom Buddhismus aus. Nicht erst seit heute, aber gerade heute ist der Buddhismus für etliche Europäer als religiöse Alternative attraktiv. Reinhart Hummel, Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Stuttgart, geht den Gründen für die Anziehungskraft des Buddhismus im Westen nach.

Es ist ein weiter Weg von modischer Buddhismusbegeisterung zum ernsthaften Buddhistwerden durch die dreifache Zufluchtnahme zum Buddha, zu seiner Lehre und seiner Gemeinde. (Im tibetischen Buddhismus kann noch eine vierte Zufluchtnahme zum Lama, zur Bindung an einen Meister, hinzukommen.) Natürlich trägt die gegenwärtige Popularität dieser Religion, die jetzt sogar von zwei bekannten Nachrichtenmagazinen thematisiert worden ist, auch zu ihrem zahlenmäßigen Wachstum bei. Es muß aber säuberlich unterschieden werden zwischen einer *Be*schreibung des real existierenden – auch in Mitteleuropa real existierenden – Buddhismus und jenen *Zu*schreibungen und Projektionen, die weniger über die Religion des Buddha als über die Sehnsüchte und Aversionen des westlichen Zeitgenossen aussagen. Schon in den sechziger Jahren hat *Ernst Benz* zwischen Zen-Buddhismus und Zen-Snobismus eine feine Trennungslinie gezogen.

Dieser Unterschied sollte nach beiden Seiten, gegenüber den Enthusiasten wie den Kritikern, durchgehalten werden. Jene Enthusiasten, die im Buddhismus schon die „Religion der Zukunft" sehen, sollten sich – auch und gerade von engagierten Buddhisten – belehren lassen, daß der Pfad des Buddha nicht ohne einen festen Entschluß und ohne Durchhaltevermögen beschritten werden kann, nicht ohne das, was im christlichen Sprachbrauch eine Bekehrung heißt. Und die Frage, wie ein kulturell integrierter, westlicher „Eurobuddhismus" aussehen könnte, ist bis heute nicht definitiv beantwortet. Der Film „Little Buddha" des italienischen Regisseurs Bertolucci hat auch keine einhellige Begeisterung ausgelöst. Die filmische Aufbereitung des Buddhismus für den westlichen Konsum ist ein fragwürdiges Unternehmen mit vielen Fallstricken.

Buddhismusbegeisterung in verschiedenen Stufen

Die Kritiker umgekehrt sollten nicht meinen, die buddhistische Präsenz in Deutschland und anderswo in Europa mit einer Handbewegung als vergängliche Modeerscheinung abtun zu können. Es hat schon immer Wellen der Buddhismus-Faszination im Westen gegeben. Sie haben als ihre Spur eine *aufsteigende Linie quantitativen und qualitativen buddhistischen Wachstums* hinterlassen. Buddhismusmoden kom-

men und gehen, die buddhistische Präsenz aber bleibt und nimmt zu.
Die Ursachen der Buddhismusbegeisterung haben sich im Lauf des 20. Jahrhunderts gewandelt. Die frühen deutschen Buddhisten orientierten sich vor allem am Theravada-Buddhismus des Pali-Kanons und sahen darin eine *rationale, dogmenlose Alternative zum Christentum* – eine Philosophie oder Psychologie; wenn überhaupt eine Religion, dann eine Religion ohne Gott. Die *Zen-Begeisterten* der fünfziger und sechziger Jahre ließen sich von der japanischen „Kultur der Stille", von der Vorliebe des Zen für das Paradoxe („Denke das Nichtdenken!") und von der Gegenstandslosigkeit der Zen-Meditation faszinieren. Das Zen, von Hause aus die Meditationsschule des chinesisch-japanischen Mahayana-Buddhismus, ließ es sich sogar gefallen, christlich übernommen (oder soll man lieber sagen: vereinnahmt?) zu werden. Buddhistische Zen-Meister und Zen-Denker wie *D. T. Suzuki* haben diesen Prozeß freilich selbst eingeleitet und gefördert. Pater *Enomiya-Lassalles* Zen-Erleuchtung und diejenige anderer katholischer Ordensleute ist von einigen japanischen Meistern ausdrücklich anerkannt worden. Die Hoffnung, von buddhistischen Traditionen spirituelle Bereicherung und Vertiefung empfangen zu können, hat ein neues Blatt in der Geschichte des christlich-buddhistischen Verhältnisses aufgeschlagen.

In den achtziger Jahren machte der Westen dann die Bekanntschaft vertriebener und geflohener *tibetischer Lamas,* die sich nicht mit einer Randexistenz im indischen Exil begnügten, sondern sich bemühten, ihrer Religion im Westen eine neue Heimat und Gestalt zu geben. Der tibetische Buddhismus, in früheren Zeiten als eine abergläubische Entstellung der ursprünglichen Buddha-Lehre (auch von westlichen Buddhisten) geringgeachtet, wurde neu gewürdigt und fügte der früheren Faszination des Buddhismus noch die des Zauberhaften und Exotischen hinzu. Das einstmals „verschlossene Land" hatte sich dem Westen auf westlichem Boden geöffnet.
Viele westliche Indienpilger sahen in den tibetischen Lamas die letzten authentischen, noch nicht korrumpierten Lehrmeister östlicher Meditation. Der Däne *Ole Nydahl* kam am Fuß des Himalaya mit Hilfe eines tibetischen Lamas vom Drogentrip los und wurde zu einem dynamischen Missionar der tibetischen Karma-Kagyü-Schule im Westen, neuerdings auch in Osteuropa und Rußland. Der tibetische Buddhismus hat das *buddhistische Mönchtum* im Westen fest verwurzelt. Schon zu Beginn des Jahrhunderts hatten einzelne Europäer die buddhistische Mönchsrobe genommen, sich aber in der Regel in Ceylon oder Indien niedergelassen. Jetzt gibt es tibetische Klöster im Westfälischen und in anderen Gegenden. Die Mönche und Nonnen in ihren roten Gewändern tragen zum Bild des Fremdartigen und Exotischen bei, das zur heutigen buddhistischen Präsenz zu gehören scheint.

Das beliebteste buddhistische Filmmotiv, das auch Bertoluccis „Little Buddha" zugrunde liegt, ist denn auch kein allgemeinbuddhistisches, sondern die speziell tibetische Tulku-Vorstellung: Der Nachfolger eines verstorbenen Würdenträgers wird unter Neugeborenen gesucht. In einem traditionell festgelegten Verfahren wird nach seiner Wiedergeburt gefahndet. Wird sie gefunden, so kommt sie ins Kloster, wird sogleich der Verehrung teilhaftig, die einem Würdenträger zusteht, und kann so zu einer bedeutenden Einnahmequelle des Klosters werden.
Stärker im Stil eines Dokumentarfilms ist „Die Reinkarnation des Khensur Rinpoche" gehalten. Er lief in kommunalen Kinos und wurde am 8. Februar in Bayern 3 gesendet. Hier ist die gesuchte Wiedergeburt des verstorbenen Rinpoche ein tibetischer Junge, der aus dem chinesisch beherrschten Tibet nach Indien gebracht werden muß. Unter pragmatischen ethnologischen Gesichtspunkten betrachtet ist der Tulku eine geniale Nachfolgeregelung: Sie schließt dynastische Gelüste und Nepotismus von vornherein aus. In filmischer Darstellung handelt es sich um die herzanrührende, PR-trächtige Geschichte eines kleinen tibetischen Jungen, der langsam ein kindliches Verhältnis zu seiner neuen Rolle als handauflegendem, segnendem Lama und zu seinem mönchischen Ziehvater entwickelt. So angerührt, kommt der Westler kaum um die Frage herum, ob an der „geheimnisvollen" Reinkarnationsvorstellung nicht vielleicht doch etwas dran sein könnte. Dieser Film ist eine höchst wirksame Werbung für den tibetischen Buddhismus.

Der Dalai Lama und seine charismatische Ausstrahlung

Der Buddhismus fasziniert also nicht nur wegen seiner religiösen Inhalte, sondern auch deswegen, weil er die *Begegnung mit einer fremden Kultur* (genaugenommen: mit den buddhistischen Kulturen Südostasiens, Indiens, Tibets, Chinas, Japans u. a. m.) in sich schließt. Der religiöse Tourismus spielt eine wichtige Vermittlerrolle. Ein Beispiel für das Zusammenspiel von kultureller und religiöser Sympathiewerbung: Das Lindenmuseum, das Stuttgarter Völkerkundemuseum, holte sechs Mönche aus Dharamsala, dem indischen Exilsitz des Dalai Lama, um in wochenlanger Arbeit ein Sandmandala aus pulverisierten Edelsteinen, Blumen und Reis herstellen zu lassen. Der Dalai Lama gab die Erlaubnis, das Mandala für das Museum zu erhalten, statt es in der vorgeschriebenen feierlichen Zeremonie in einen Fluß zu streuen. So wurde aus einem religiösen Ritual eine kulturelle Sehenswürdigkeit – ein typisch moderner Vorgang. Bei so guten Verbindungen verwundert es nicht, daß Ole Nydahl, der wichtigste Vertreter der Karma-Kagyü-Tradition im Westen, im vergangenen Jahr seinen Stuttgarter Vortrag vor Hunderten buddhistischer Freunde und Interessenten im Lindenmuseum halten konnte. Die kulturelle Selbstdarstellung zahlt sich für die religiöse Werbung aus.

Ohne den obersten Lama, den 14. Dalai Lama, und seine charismatische Ausstrahlung wäre die gegenwärtige Faszination des Buddhismus kaum denkbar. (Pater Lassalle und die

Zen-Faszination braucht an dieser Stelle nicht noch einmal erwähnt zu werden. Vergessen sollte man sie nicht.) Der zeitgenössische Buddhismus verdankt diesem Mann ungeheuer viel, vor allem für seine öffentliche Wirksamkeit. Von der Presse fälschlicherweise zum „Gottkönig" hochstilisiert, zieht das weltliche und geistliche Oberhaupt des tibetischen Buddhismus alle Sympathien für sein schändlich unterdrücktes Volk auf sich. In der Öffentlichkeit bewegt er sich mit der selbstverständlichen Sicherheit eines Menschen, der von der unhinterfragten Verehrung eines ganzen Volkes getragen ist. Die kürzlich erschienene Herder-Ausgabe seiner Harvard-Vorlesungen („Einführung in den Buddhismus", 1993) hat der Verlag folgendermaßen angekündigt: „Die unauslotbare Tiefe der buddhistischen Weisheitstradition – von einer der großen geistigen Gestalten der Gegenwart erschlossen. Ein faszinierendes Dokument östlicher Geisteskultur... Jeder Satz offenbart die Einheit von Toleranz und Tatkraft, Sensibilität und Sanftmut, Herzlichkeit und tiefer Menschenliebe, die den Dalai Lama so anziehend machen: Ein Zeugnis bewegender Humanität..."

In Wirklichkeit sind solche Sätze eher ein Zeugnis westlicher Faszination. Denn das Buch enthält kaum mehr als eine schulmäßige Darlegung traditioneller Lehrinhalte und Lehrunterschiede in Gestalt der altehrwürdigen buddhistischen Didaktik: Wie man die sechs Wurzelleidenschaften und zwanzig Nebenleidenschaften überwindet, wie man die zehn unheilsamen Handlungen vermeidet und statt dessen die 37 der Erleuchtung förderlichen Eigenschaften entwickelt usw. Abtreibung wird übrigens als „die schlechte Tat der Tötung eines Lebewesens" abgelehnt – aus dem Mund eines anderen wohl ein Anlaß zum öffentlichen Aufschrei. Es finden sich in dem Buch aber auch jene Äußerungen, mit denen der Dalai Lama stets die Gemeinsamkeit der Religionen betont und die Sympathie vieler Christen gewinnt: Altruismus und Nächstenliebe als „universelle Religion", die sich in allen Religionen und sogar außerhalb der Religionen findet, Entwicklung eines guten, mitfühlenden Herzens als Sinn unseres Lebens.

Hier wie auch sonst erweist sich der Dalai Lama als Meister in der buddhistischen Kunst der „klugen Anwendung der Mittel", d. h. der Anpassung der buddhistischen Lehre an die Situation der Hörer bzw. des geschickten Operierens auf unterschiedlicher Ebene der Reife und Verständnisfähigkeit: die feste Speise buddhistischer Lehre für die Gläubigen und für die Gelehrten, die leichte Kost buddhistischer Mitleidsethik für den interreligiösen Dialog und die Milch der Toleranz und Menschenfreundlichkeit für das allgemeine Publikum. Diese Elastizität und Anpassungsfähigkeit ist ja keineswegs illegitim, sondern eher bewunderungswürdig, vor allem deswegen, weil das alles in der charismatischen Person des Dalai Lama glaubhaft verkörpert ist. Das macht ihm niemand so leicht nach. Es ist verständlich, daß sich seine Ausstrahlung weit in den christlichen Raum hinein bemerkbar macht. Sogar der aufgeklärte Protestant hat hier endlich jemanden, den er, ohne sich die Zunge zu verrenken, mit „Eure Heiligkeit" anreden kann.

Eugen Drewermann, schon immer ein Seismograph für Zeitströmungen, hat 1992, nach seinem Ausscheiden aus dem Priesteramt, von seiner „Bekehrung zum Buddhismus" im Alter von 16 Jahren gesprochen, freilich mit der Einschränkung, daß sie nur die Zuflucht zum Buddha und zu seiner Lehre umfaßte, nicht die Zuflucht zu seiner Gemeinde. Solche „Zweidrittelbuddhisten" dürfte es häufiger geben. Vor allem das Mitleid mit geschundenen und geschlachteten Tieren und die buddhistische „Kultur des Nichtverletzens", wie Drewermann das nennt, spielen dabei eine Rolle, aber auch die weltüberlegene Ruhe und Heiterkeit auf dem Antlitz des Buddha, wie es von der buddhistischen Kunst dargestellt wird, ferner die mit dem christlichen Gottesbild gegebene Theodizee-Problematik.

Ursachen für die Faszination des Buddhismus

Solche Gefühle und Gedanken findet man auch in der weitgehend vegetarisch ausgerichteten esoterischen Szene. Die Stellung zu Tierschlachtung und Fleischverzehr ist ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen östlichen Religionen und dem Christentum. Auf christlicher Seite macht man sich häufig nicht klar, daß einerseits auch im Herrschaftsbereich östlicher Religionen bis heute Tiere geschlachtet und sogar rituell geopfert werden, daß andererseits das biblische Ja zum Fleischverzehr keineswegs ohne Vorbehalt ausgesprochen wird, wie man am Vergleich des Noah-Segens von 1. Mose 9,3 mit der Paradiesgeschichte von 1. Mose 2 sehen kann. Die klare Position des Buddhismus in dieser Frage verschafft ihm unter der zunehmenden Zahl vegetarisch eingestellter Westler nicht unbedingt Anhänger, wohl aber Sympathien.

Versucht man, zusammenfassend die Ursachen für die Faszination des Buddhismus mit einiger Pedanterie aufzulisten, so handelt es sich um die Faszination
– erstens einer religiösen Alternative („Religion ohne Gott", ohne Theodizeeprobleme),
– zweitens einer rationalen, stärker „wissenschaftlich" geprägten oder wissenschaftlich interpretierbaren Weltdeutung (Karma-„Gesetz", Denken in Kategorien von Ursache und Wirkung),
– drittens fremder, teilweise exotischer Kulturen („geheimnisvolles Tibet"),
– viertens der Attraktivität des kulturell Komplementären („Kultur der Stille" als Gegengewicht gegen Hektik und Streß).
– Fünftens könnte man noch die Fähigkeit des Buddhismus nennen, sich den individualisierenden Trends der modernen Gesellschaft anzupassen, aber zugleich ihre narzißtischen Implikationen zu korrigieren.

Gewiß ist noch die *Krise der Volkskirchen* und das geistige Vakuum der Gesellschaft zu erwähnen. Ob jedoch völlig intakte Kirchen und vitale Gemeinden die buddhistische Prä-

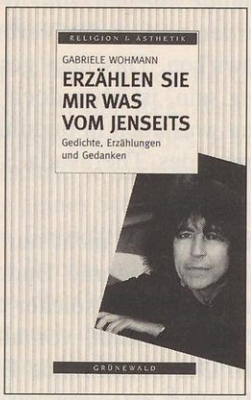
senz verhindern oder wesentlich schwächen könnten, muß bezweifelt werden. Wer sich kirchengeschädigt fühlt, ohne der Religion überhaupt den Abschied zu geben, wird immer nach einer Alternative Ausschau halten. Der Buddhismus unterscheidet sich deutlich genug vom Christentum, um sich als solch eine Alternative anbieten zu können. Der japanische „Glaubensbuddhismus" (Amida-Buddhismus, Jodo shinshu) hat hier zwar auch einige Anhänger gewinnen können, ist aber dem christlichen Glauben zu ähnlich, um als Alternative so attraktiv wie beispielsweise das Zen zu sein.

Und wie steht es mit dem unter uns real existierenden Buddhismus? *Martin Baumann* (Deutsche Buddhisten, Marburg 1993) hat statistische Angabe zusammengestellt: Neben ca. 40000 asiatischen Buddhisten, hauptsächlich aus Vietnam und Thailand, gibt es etwa 20000 deutsche Buddhisten (andere Schätzungen liegen höher). Die meisten von ihnen gehören Gruppierungen an, die in der *Deutschen Buddhistischen Union* (DBU) zusammengeschlossen sind. Vergleicht man die Zahlen der einzelnen Gemeinschaften und Organisationen, so fallen die tibetischen Gruppen und die japanische Soka Gakkai durch ihre Größe auf. Die Soka Gakkai gibt ihre Mitgliederzahl für Deutschland mit 2000 an (in Frankreich sollen es ca. 6000 sein), die tibetischen Gemeinschaften dürften zusammen genommen noch stärker sein. Wahrscheinlich liegt die Mitgliederzahl allein der Karma-Kagyü-Gruppen bei 2000.
Die älteren, überwiegend vom Theravada geprägten buddhistischen Gemeinden leben weiter, expandieren aber kaum. Das bedeutet für die Einschätzung, auch für die theologische Würdigung des hiesigen Buddhismus, daß man eine Menge älterer Literatur in den Papierkorb werfen kann. Christliche Standardeinschätzungen müssen korrigiert oder zumindest präzisiert werden.

Verwurzelung in einer alten Tradition und Möglichkeit zur Selbstkritik

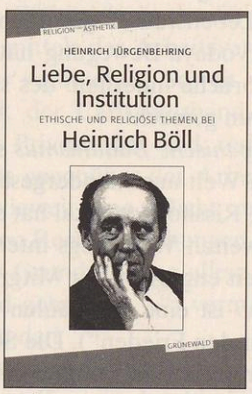
Der tibetische Buddhismus zum Beispiel entspricht in keiner Weise dem Bild einer „religionslosen Religion". Nicht das Rationale, sondern Meditation, Ritual und überhaupt das Zauberhafte dominieren in ihm, vor allem in den hier am stärksten vertretenen Karma-Kagyü-Gruppen. Ole Nydahls Anhänger lauschen hingerissen, wenn er erzählt, wie er toten Tieren und Menschen die Hand auflegt, damit ihre Seelen an der richtigen Stelle des Körpers entweichen und eine gute Wiedergeburt finden können. Das tibetische Totenbuch ist ein Renner in allen esoterischen Buchhandlungen.
Auch der Vorwurf der Selbsterlösung ist zumindest mißverständlich. Gewiß, wo ein erlösender Gott keine Rolle spielt, bleibt Erlösung letztlich Aufgabe des Menschen. Aber das einzelne fühlende Wesen ist im tibetischen Buddhismus doch nicht auf sich allein gestellt, sondern kann auf mannigfache Weise von den übertragbaren Verdiensten anderer, besonders von den Gelübden der vielen Bodhisattvas, profi-

Religion & Ästhetik



Gabriele Wohmann
Erzählen Sie mir was vom Jenseits
Gedichte, Erzählungen und Gedanken
192 S. Kt. DM 36,-- / ÖS 281,-- / SFr 37,20

Die Gedichtbände und Erzählungen Gabriele Wohmanns sind aus der Gegenwartsliteratur nicht mehr wegzudenken. Dies hier ist der gelungene Querschnitt durch ein Werk, dessen Mittelpunkt der ganz normale Alltag ist: das zerbrechliche Glück, der scheinbar kleine Schmerz, das Gerede und die Langeweile.



Heinrich Jürgenbehring
Liebe, Religion und Institution
Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll
220 S. Kt. DM 42,-- / ÖS 328,-- / SFr 43,30

Heinrich Böll, der sich selbst als „katholischen Dissidenten" bezeichnete, verarbeitete in seinen Romanen und Kurzgeschichten immer wieder religiöse und ethische Themen. Jürgenbehring beleuchtet hier erstmals die „Christusgestalten" der Romane, die Entlarvung der amtskirchlichen Sexualmoral als das genaue Gegenteil von Liebe oder auch die Parteinahme für die Ausgegrenzten.



Georg Langenhorst
Hiob unser Zeitgenosse
Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung
448 S. Kt. DM 64,-- / ÖS 499,-- / SFr 65,70

In der biblischen Gestalt des Hiob fanden zahlreiche moderne Schriftsteller eine Leitfigur für die nie verstummende Frage nach dem Sinn des Leids. Unter den Autoren finden sich Namen wie Joseph Roth, George Bernard Shaw, Alfred Döblin und viele andere. Was faszinierte sie an Hiob? Die Theologie tut gut daran, dieser Frage genau nachzugehen!

Grünewald

tieren. Und es kann selbst das Gelübde ablegen, zum Wohl aller Wesen ein Bodhisattva zu werden und an der Verbreitung von Güte und Mitleid mitzuwirken. Das mag gesellschaftspolitisch zunächst unergiebig sein, ist aber doch ein Versuch, über das hinauszukommen, was auch in buddhistischen Kreisen als der Heilsegoismus des Theravada-Buddhismus empfunden wird.

Weltflüchtigkeit und Weltabgewandtheit sind nicht nur für Buddhismus-Kritiker, sondern auch für moderne Buddhisten ein wichtiges Thema. Der Buddhismus als solcher enthält implizit ein *gesellschaftskritisches Potential,* vor allem gegenüber der Konsumgesellschaft. Der bekennende Buddhist und Konstanzer Professor *Detlef Kantowsky* hat die Legende vom vierfachen Ausritt des jungen Prinzen Gautama, die im Entschluß kulminiert, das Dasein eines Wandermönchs auf sich zu nehmen, auf die westliche Situation bezogen und vom Erwachen aus dem Jugendrausch, dem Gesundheitsrausch und dem naiven Lebensrausch gesprochen. Mit seiner Untersuchung der Sarvodaya-Bewegung hat er auf gesellschaftsverändernde Aufbrüche innerhalb des südasiatischen Buddhismus aufmerksam gemacht.
Auf ganz andere Weise hat der *japanische Buddhismus* sich mit den Problemen der modernen Welt auseinandergesetzt. Die buddhistische Laienbewegung Rissho Kosei-kai hat sich aufgrund der Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs intensiv in der interreligiösen Friedensarbeit engagiert. Ihr Mitgründer und Präsident *Nikkyo Niwano* ist eine der Säulen der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden"). Die Soka Gakkai (verbunden mit der Nichiren Shoshu, in Japan auch mit der politischen Partei Komeito) ist so etwas wie eine buddhistische Erfolgsreligion. In England wurde sie mit der Überschrift „Chanting for a Porsche and Finding the Way to Happiness" charakterisiert: Religion als gewinnbringende spirituelle Investition. Rocksängerin *Tina Turner* und Dallas-Star *Patrick Duffy* meinen nicht den Weg der Entsagung, wenn sie sich zum Buddhismus bekennen, sondern die Nichiren Shoshu/Soka Gakkai. Jüngst hat *Roberto Baggio,* Fußballer des Jahres 1993, diese Ehrung dem Präsidenten von Soka Gakkai International, *Daisaku Ikeda,* gewidmet.

Was die buddhistischen Gemeinschaften von Neureligionen und Bewegungen unterscheidet, die sich um einen selbsternannten Erleuchteten Meister oder Messias geschart haben, ist die *Verwurzelung in einer alten Tradition* und die Möglichkeit, auf dieser Grundlage Selbstkritik zu üben und Korrekturen vorzunehmen. Im vorigen Jahr wandte sich eine Konferenz westlicher Buddhisten gegen Fehlentwicklungen innerhalb des hiesigen Buddhismus, zum Beispiel gegen sexuellen Mißbrauch von Jüngerinnen und Jüngern durch ihre Meister. So etwas kann vor allem im tibetischen Buddhismus passieren, wo Praktiken des linkshändigen Tantrismus eine lange Geschichte haben. Auch bestimmte tibetische Meditationsformen können statt zur Erleuchtung in die Psychiatrie führen. Solange solche Gefahren offen ausgesprochen und diskutiert werden können, kann man mit ihnen fertig werden. Dazu helfen alte, bewährte Traditionen und das offene Gespräch im Rahmen der buddhistischen Ökumene.
In diesem Sinne ist der westliche Buddhismus „seriös", und das möchte er auch sein. Mit den Bhagwans möchte er nicht in einen Topf geworfen werden. Das erleichtert den Kirchen den Dialog. Der Dialog mit dem Buddhismus sollte sich nicht auf Japanreisen beschränken. Gelegenheit dazu kann man bei uns schon hinter der nächsten Ecke finden. Die Herausforderung buddhistischer Präsenz muß zur Kenntnis genommen werden.

Reinhart Hummel

Der neuralgische Dritte Weg

Zu den rechtlichen Grundlagen kirchlicher Arbeitsverhältnisse

Die Deutsche Bischofskonferenz verabschiedete auf ihrer Vollversammlung im vergangenen Herbst eine neue Grundordnung für den kirchlichen Dienst (vgl. HK, November 1993, 544 f.). Die Reaktionen der letzten Monate auf diese Neuregelung fielen insgesamt recht gemischt aus (vgl. HK, Februar 1994, 108). Der Kieler Juraprofessor Dieter Reuter unternimmt im folgenden Beitrag eine Analyse der Grundordnung aus arbeitsrechtlicher Sicht.

Zum 1. 1. 1994 ist die „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse" in Kraft getreten, die die Deutsche Bischofskonferenz am 22. 9. 1993 verabschiedet hat. In rechtlicher Sicht ist sie ein Kirchengesetz, das in den Diözesen kraft der kirchenrechtlichen Gesetzgebungsgewalt des jeweils zuständigen Bischofs (can. 391 §2 CIC) gilt. Seine staatliche Anerkennung beruht im Ansatz auf Art. 140 GG, 137 III, V WRV, die den Kirchen das Recht zur Regelung ihrer „eigenen Angelegenheiten" in den Grenzen des „für alle geltenden Gesetzes" zubilligen.

Art. 1 der Grundordnung stellt die Arbeitsverhältnisse der Kirchenbediensteten unter das *Leitbild der Dienstgemeinschaft.* Die Vorschrift bringt zum Ausdruck, daß das Arbeitsverhältnis des Kirchenbediensteten nicht nur auf die Erfüllung einer Arbeitspflicht gegen Entgelt, sondern auf ein Zusammenwirken mit den anderen für die Kirche Tätigen bei der Erfüllung des Sendungsauftrags der Kirche gerichtet ist. Sie knüpft damit an die Forderung des Apostels Paulus nach einer „Gemeinschaft des Dienstes" an (2 Kor 8, 4), die sich darin äußert, daß die Kirche in ihrem gesamten Dasein Zeugnis für Christus und seine Lehre ablegt.

Die rechtliche Anerkennung des Leitbildes der Dienstgemeinschaft

Das Bundesarbeitsgericht (BAG) hat wiederholt versucht, diesen Gedanken zu relativieren. So heißt es noch in einem Urteil von Ende 1980, die Kirche könne wie jeder andere Arbeitgeber Anforderungen an die private Lebensführung ihrer Arbeitnehmer nur stellen, soweit außerdienstliches Verhalten auf das Arbeitsverhältnis zurückwirke. Deshalb müßten die Loyalitätspflichten der übernommenen Aufgabe entsprechen; der Gedanke einer Dienstgemeinschaft mit der Folge von Loyalitätspflichten ohne Rücksicht auf die arbeitsrechtliche Stellung sei abzulehnen (BAGE 34, 195, 204 f.). Das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) ist dem entgegengetreten, indem es den Kirchen eine Gestaltung der Loyalitätsanforderungen gemäß ihrem Selbstverständnis zugesteht; dabei hat es ausdrücklich auch das Leitbild der Dienstgemeinschaft gebilligt (BVerfG NZA 1986, Beil. 1, S. 28, 30). Die andauernde Kritik daran stützt sich vor allem auf die These, die Kirchen verließen durch den Abschluß von Arbeitsverträgen ihren Rechtskreis, so daß die rechtliche Anerkennung des Leitbildes der Dienstgemeinschaft nicht mehr als Ausfluß des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts erklärt werden könne, sondern auf ein Recht zur Fremdbestimmung anderer hinauslaufe.

Aber eine solche Argumentation stellt die Form über die Substanz. Die Wahl des Abschlusses von Arbeitsverträgen anstelle der besonderen kirchenrechtlichen Formen der Gewinnung von Mitarbeitern ändert nichts daran, daß die Kirche sich dadurch selbst organisiert (und nicht lediglich ihren Kontakt zur Außenwelt regelt). Das Nebeneinander von ordinierten und angestellten Pfarrern, das man in den evangelischen Kirchen antrifft, zeigt das besonders deutlich. Gewiß lassen sich mit Hilfe des Arbeitsvertrags – wie das BVerfG hervorhebt – nicht „säkulare Ersatzformen für kirchliche Ordensgemeinschaften und Gesellschaften des apostolischen Lebens" schaffen. Für die Begründung von Statusverhältnissen steht der Arbeitsvertrag nicht zur Verfügung. (BVerfG NZA 1986, Beil. 1, S. 28, 30). Aber daß die Kirche bei der Selbstorganisation als Dienstgemeinschaft auf kirchenrechtliche Beschäftigungsverhältnisse beschränkt wäre, weil das Arbeitsverhältnis staatlichen Rechts sich einer Instrumentalisierung in diesem Sinne verschließt, ist nicht anzuerkennen.

Der in Art. 2 geregelte Geltungsbereich der Grundordnung entspricht der Reichweite der Kirchenautonomie nach der Rechtsprechung des BVerfG. Zu Recht differenziert die Vorschrift je nachdem, ob die zur Wahrnehmung und Erfüllung „eines Stücks Auftrag der Kirche in dieser Welt" berufene Einrichtung zur Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts gehört oder nicht. Nur in der ersten Alternative kann die Grundordnung unmittelbar geltendes Recht sein, und auch das lediglich insofern, als sie Verhalten und Verfassung der Kirche als Arbeitgeber betrifft. Eine unmittelbare Regelung der Arbeitsverhältnisse scheidet aus, weil die Arbeitnehmer, soweit sie überhaupt Mitglieder der Kirche sind, ihre Arbeitsleistung nicht auf der Grundlage ihrer öffentlich-rechtlichen Mitgliedschaft, sondern auf der Grundlage von privatrechtlichen Arbeitsverträgen erbringen. Erst die *Einbeziehung* der Grundordnung in das Arbeitsverhältnis mittels der Arbeitsverträge macht sie für die Arbeitnehmer verbindlich. Soweit die kirchlichen Einrichtungen wie z. B. der Caritasverband selbständige juristische Personen des Privatrechts sind, reduziert die Grundordnung sich bereits gegenüber der Arbeitgeberseite auf eine Empfehlung. Inwieweit eine Pflicht zur Übernahme besteht, hängt von ihren Rechtsbeziehungen zur verfaßten Kirche ab. Art. 2 II 2 der Grundordnung allein („Die vorgenannten Rechtsträger sind gehalten, ...") vermag eine solche Pflicht nicht zu begründen.

Art. 3 der Grundordnung benennt die Anforderungen an die Einstellung in den kirchlichen Dienst. Dazu gehören „weiche" Regelungen (Abs. 1, 3, 5), die Selbstverständlichkeiten wie die Eignung des Einzustellenden ansprechen, aber auch „harte" Bestimmungen wie die, daß pastorale, katechetische sowie in der Regel erzieherische und leitende Aufgaben die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche voraussetzen (Abs. 2) und daß kirchenfeindliche Betätigung und der Austritt aus der katholischen Kirche (Abs. 3) absolute Einstellungshindernisse darstellen. Rechtlich ist die Regelung deshalb unproblematisch, weil der Arbeitgeber nach allgemeinem Arbeitsrecht, von hier nicht einschlägigen Ausnahmen abgesehen, über Abschlußfreiheit verfügt. Sie bedarf also nicht der besonderen Legitimation durch das kirchliche Selbstbestimmungsrecht.

Kann ein Arbeitsverhältnis Pflichten für das außerdienstliche Verhalten begründen?

Etwas anders sieht es für die Festlegung der sog. Loyalitätsobliegenheiten in Art. 4 aus. Denn nach allgemeinem Arbeitsrecht gibt es zwar eine Leistungstreuepflicht, die den Arbeitnehmer im Rahmen des Zumutbaren auf die Unterstützung der Ziele des Arbeitgebers verpflichtet. Entsprechend ist nichts dagegen einzuwenden, daß Art. 4 in Abs. 2 und 3 auch nichtkatholischen und sogar nichtkirchlichen

Mitarbeitern eine derartige Leistungstreue abverlangt. Da der Mitarbeiter das Ansinnen bei Begründung des Arbeitsverhältnisses gekannt hat, kann er sich demgegenüber nicht mit Erfolg auf entgegenstehende Forderungen seines eigenen Glaubens bzw. seiner eigenen Weltanschauung berufen (vgl. Maunz-Dürig-Herzog, GG, 1988, Art. 4 RdNr. 147; einschränkend aber im Hinblick auf andere Fälle BAG NZA 1990, 144, 146).

Wohl kollidiert Art. 4 mit allgemeinem Arbeitsrecht, soweit er in Abs. 1 insbesondere von Mitarbeitern im pastoralen, katechetischen und erzieherischen Dienst sowie Inhabern einer Missio canonica „das persönliche Lebenszeugnis im Sinne der Grundsätze der katholischen Glaubens- und Sittenlehre" fordert und in Abs. 4 allen Mitarbeitern auch eine persönliche Lebensführung ansinnt, die die Glaubwürdigkeit der Kirche und/oder der beschäftigenden Einrichtung nicht gefährdet. Denn nach allgemeinem Arbeitsrecht kann das Arbeitsverhältnis grundsätzlich keine Pflichten für das außerdienstliche Verhalten begründen. Immerhin erkennt man schon nach allgemeinem Arbeitsrecht eine Ausnahme an, wo das außerdienstliche Verhalten konkret auf die Durchführung des Arbeitsverhältnisses zurückwirkt (BAG EzA § 1 KSchG Verhaltensbedingte Kündigung Nr. 9, 12, 14 und 18).

Und das sorgt in Verbindung mit dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht wieder für die arbeitsrechtliche Zulässigkeit von Art. 4 Abs. 1 und 4. Denn danach entscheidet unter dem Vorbehalt der Willkür, der Sittenwidrigkeit und des Verstoßes gegen den ordre public das Selbstverständnis der Kirche darüber, welche Anforderungen der Dienst in der Kirche stellt.

Sie kann demnach gemäß Art. 4 Abs. 4 dem Umstand Rechnung tragen, daß – wie das BAG sagt (BAGE 30, 247, 257) – die Erfüllung kirchlicher Aufgaben „keine scharfe Scheidung von dienstlicher Loyalität und außerdienstlicher Ungebundenheit" verträgt. Und was Art. 4 Abs. 1 betrifft, so entspricht die Vorschrift der ausdrücklichen Aussage des BVerfG, nach der die Kirche „den ihr angehörenden Arbeitnehmern die Beachtung jedenfalls der tragenden Grundsätze der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre auferlegen und verlangen (kann), daß sie nicht gegen die fundamentalen Verpflichtungen verstoßen, die sich aus der Zugehörigkeit zur Kirche ergeben und die jedem Kirchenglied obliegen" (BVerfG NZA 1986, Beil. 1, S. 28, 30). Leider bleibt Art. 4 insofern unklar, als er nicht exakt zwischen Loyalitätspflicht und Loyalitätsobliegenheit unterscheidet. Das ist deswegen rechtlich erheblich, weil nach der (freilich ebenfalls nicht stets eindeutigen) Rechtsprechung des BAG der Verstoß gegen die Anforderungen an das außerdienstliche Verhalten nicht eine Vertrags(= Pflicht-)Verletzung darstellt, sondern lediglich u. U. für das Arbeitsverhältnis persönlich ungeeignet macht, mithin – juristisch gesprochen – eine Obliegenheitsverletzung ist.

Zwar wird praktisch ohnehin nicht in Betracht kommen, daß die Kirche unter Berufung auf eine entsprechende Pflicht des Mitarbeiters Loyalität einklagt. Doch fällt der Unterschied zwischen Pflicht und Obliegenheit deshalb ins Gewicht, weil nur die Pflichtverletzung eine verhaltensbedingte Kündigung rechtfertigt, während die Kündigung wegen Obliegenheitsverletzung den im Prinzip strengeren Anforderungen der personbedingten Kündigung unterliegt. Legt man zugrunde, daß das BVerfG das kirchliche Arbeitsverhältnis ausdrücklich nicht als eine „Art kirchliches Statusverhältnis, das die Person total ergreift und auch ihre private Lebensführung voll umfaßt", verstanden wissen will, so wird man aus Gründen der größeren Verfassungskonformität der Auslegungsalternative den Vorzug geben müssen, nach der jedenfalls die Erwartung einer persönlichen Lebensführung nach den Grundsätzen der katholischen Glaubens- und Sittenlehre nicht eine Pflicht, sondern „nur" eine Obliegenheit der Mitarbeiter begründet.

Einen Brennpunkt der Auseinandersetzung über das kirchliche Arbeitsrecht bildet die Folge von Loyalitätsverstößen, die Art. 5 der Grundordnung behandelt. Im Vordergrund steht die Kündigung des Arbeitsverhältnisses. Nichts einzuwenden ist insoweit gegen Art. 5 Abs. 1, der das Ultima-ratio-Prinzip des allgemeinen Kündigungsschutzrechts bestätigt: Der Kündigung müssen weniger belastende Versuche einer Beseitigung der durch den Loyalitätsverstoß hervorgerufenen Störung der Dienstgemeinschaft vorausgehen, weil sonst nicht gesichert ist, daß die Kündigung erforderlich ist. Abs. 2 benennt beispielhaft typische Loyalitätsverstöße, die die Kirche als schwerwiegend ansieht. Sie knüpft damit an die Rechtsprechung des BVerfG an, die die Bestimmung der Loyalitätsanforderung und ihres Gewichts in die Zuständigkeit der Kirche verweist, so daß die Arbeitsgerichte im Kündigungsschutzprozeß vorbehaltlich der Kontrolle auf Willkür, Sittenwidrigkeit oder Unvereinbarkeit mit dem ordre public an die kirchliche Bewertung gebunden sind (BVerfG NZA 1986, Beil. 1, S. 28, 31). Das gilt auch, soweit die Loyalitätsanforderungen die Mitarbeiter an der Ausübung von Grundrechten hindern.

Regel-Ausnahme-Verhältnis oder Zweistufenprüfung?

Das Recht der Kirchen, sich einschließlich der kirchlichen Dienstgemeinschaft nach eigenen, von der staatlichen Rechtsmoral unabhängigen Wertvorstellungen zu organisieren, schließt eine mittelbare Bindung an die Grundrechte über § 138 BGB oder den ordre public jenseits des Achtungsanspruchs der Menschenwürde aus. Das BVerfG ist demgemäß ohne weiteres davon ausgegangen, daß die Kirche trotz der durch Art. 4 GG geschützten negativen Glaubensfreiheit den Kirchenaustritt als schwerwiegenden Loyalitätsverstoß ihrer Mitarbeiter werten kann (BVerfG NZA 1986, Beil. 1, S. 28, 32). Das gleiche ist für die Eingehung einer kirchenrechtlich ungültigen Ehe anzunehmen. Als Mitglied der kirchlichen Dienstgemeinschaft unterliegt der Mitarbeiter den moralischen Ansprüchen, die die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche stellt, nicht dem Wertsystem, das

das Grundgesetz für das gesellschaftliche Leben errichtet. Freilich ist durch das BVerfG nicht eindeutig geklärt worden, ob diese Prärogative der Kirche allein die Bedeutung der Loyalitätsanforderung oder auch ihren Rang im Konflikt mit den auf Aufrechterhaltung des Arbeitsverhältnisses drängenden Gegeninteressen des Mitarbeiters betrifft. Die Art und Weise, in der das Gericht sich mit der angegriffenen Entscheidung des BAG auseinandersetzt (BVerfG NZA 1986, Beil. 1, S. 28, 31), spricht für die erste Alternative, so daß durchaus folgerichtig auf die Notwendigkeit einer Zweistufenprüfung geschlossen worden ist: Lediglich auf der ersten Stufe – bei der Feststellung der Berechtigung und Bedeutung der Loyalitätsanforderung für das Arbeitsverhältnis – soll das kirchliche Selbstverständnis verbindlich sein, während das Arbeitsgericht sich auf der zweiten Stufe – bei der Abwägung gegen das Bestandsschutzinteresse des Mitarbeiters – in der gleichen Lage befinden soll wie in sonstigen Kündigungsschutzprozessen.

Im Ergebnis läuft das darauf hinaus, daß ein Mitarbeiter u. U. doch weiterbeschäftigt werden muß, obwohl er nach dem nicht willkürlichen, nicht sittenwidrigen und mit dem ordre public vereinbaren Selbstverständnis der Kirche für den kirchlichen Dienst nicht geeignet ist. Das Ziel des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts, die Maßstäbe des kirchlichen Rechts gegen die des staatlichen Rechts durchzusetzen, wird tendenziell verfehlt, wenn die Arbeitsgerichte, indem sie das soziale Gegeninteresse aufwerten, anstatt das kirchliche Anliegen abzuwerten, letztlich doch ihr Urteil über die soziale Rechtfertigung der Kündigung eines kirchlichen Arbeitsverhältnisses für maßgeblich erklären können. Immerhin tut die Kirche gut daran, sich darauf einzustellen, daß die Arbeitsgerichte das verfassungsgerichtliche Erkenntnis als Aufforderung zur Zweistufenprüfung verstehen und entsprechend umsetzen.

Art. 5 Abs. 3 S. 2 der Grundordnung scheint diese Empfehlung zu beherzigen, „kann" danach doch sogar im Falle eines schwerwiegenden Loyalitätsverstoßes gemäß Abs. 2 durch pastoral, katechetisch oder leitend tätige Mitarbeiter und Inhaber einer Missio canonica von einer Kündigung ausnahmsweise abgesehen werden, wenn schwerwiegende Gründe des Einzelfalls sie zu einer unangemessenen Maßnahme stempeln. Unklar bleibt allerdings, wie sich die Regelung zu Art. 5 Abs. 3 S. 1 verhält, der in einem solchen Fall die „Möglichkeit einer Weiterbeschäftigung" ausschließt. Setzt man die Formulierung „... schließt die Möglichkeit einer Weiterbeschäftigung aus" mit „zwingt zur Kündigung" gleich, so ist das Verhältnis von Art. 5 Abs. 3 S. 1 zu Art. 5 Abs. 3 S. 2 ein Regel-Ausnahme-Verhältnis mit der Folge, daß ein Mitarbeiter u. U. aus überwiegenden sozialen Gründen trotz eines schwerwiegenden Loyalitätsverstoßes weiterhin an vorderster Front an der Erfüllung des Verkündigungsauftrags der Kirche mitwirkt. Das entspricht der Zweistufenprüfung.
Mindestens ebenso mit dem Text des Art. 5 Abs. 3 verträglich ist jedoch die Deutung, durch S. 1 sei die Weiterbeschäftigung in der bisherigen Funktion absolut ausgeschlossen, so daß S. 2 allein noch die Weiterbeschäftigung in anderer Position offenhalte. Die Kündigung, von der nach Art. 5 Abs. 3 S. 2 abgesehen werden kann, wäre danach im Einklang mit dem Sprachgebrauch von Art. 5 Abs. 1 allein die Beendigungskündigung, während die Änderungskündigung gerade das Mittel wäre, auf das die Vorschrift zum Zweck der Rücksichtnahme auf „schwerwiegende Gründe des Einzelfalls" verweist. Diese im Schrifttum bereits vertretene Auslegung macht die Aufrechterhaltung des Arbeitsverhältnisses aus sozialen Gründen uneingeschränkt davon abhängig, daß die Möglichkeit einer Weiterbeschäftigung in anderer Position besteht. Theoretisch kann so ein Widerspruch zu den Ergebnissen der Zweistufenprüfung eintreten, mag auch vor dem Hintergrund der bisherigen Judikatur schwer vorstellbar sein, daß das Bestandsschutzinteresse eines Mitarbeiters ein Gewicht erreicht, das die Kirche trotz schwerwiegender sittlicher Verfehlungen eines Mitarbeiters, Propaganda für die Fristenlösung o. ä., zur unveränderten Fortsetzung eines Arbeitsverhältnisses zwingt.

Die „unklare Rede" von der „Möglichkeit einer Weiterbeschäftigung"

In Art. 5 Abs. 4 kommt die Grundordnung der vom BVerfG als Gegenstand des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts anerkannten Aufgabe nach, Kriterien für die Gewichtung von Loyalitätsverstößen je nach ihrem Charakter und je nach Art des betroffenen kirchlichen Arbeitsverhältnisses zu entwickeln. Auch hier stört die unklare Rede von der „Möglichkeit einer Weiterbeschäftigung". Da die soziale Seite überhaupt nicht erwähnt wird, dürfte die Vorschrift lediglich das berechtigte Interesse der Kirche an der Kündigung – autonom – konkretisieren, das für die Bildung eines sozial gerechtfertigten Kündigungsentschlusses (und im Streitfall für die gerichtliche Feststellung einer sozial gerechtfertigten Kündigung) noch mit dem – möglicherweise überwiegenden – Bestandsschutzinteresse des Mitarbeiters zu konfrontieren ist.

Das gleiche gilt für Art. 5 Abs. 5, der den Ausschluß der Weiterbeschäftigung wegen Austritts aus der katholischen Kirche bzw. wegen Eingehung einer nach dem Glaubensverständnis und der Rechtsordnung der Kirche ungültigen Ehe unter erschwerenden Umständen (Erregung öffentlichen Ärgernisses, Beeinträchtigung der Glaubwürdigkeit der Kirche) anordnet. Zwar legen die Formulierungen („können nicht weiterbeschäftigt werden" bzw. „scheidet eine Weiterbeschäftigung jedenfalls dann aus") die Annahme absoluter Kündigungsgründe nahe. Aber ein solches Verständnis verträgt sich nicht mit Art. 5 Abs. 3 i. V. m. Abs. 2. Wenn danach unter besonderen Umständen sogar im Falle des Kirchenaustritts bzw. der Eingehung einer kirchenrechtlich ungültigen Ehe seitens eines unmittelbar am Verkündungsauftrag beteiligten Mitarbeiters von einer Kündigung abgesehen werden kann, dann muß erst recht die Kündigung wegen

Kirchenaustritts bzw. Eingehung einer ungültigen Ehe im Falle eines normalen Mitarbeiters ohne spezielle Nähe zum Verkündungsauftrag einer Relativierung durch soziale Gegengründe zugänglich sein. Insgesamt kann man aber nur nachdrücklich empfehlen, Art. 5 Abs. 3–5 der Grundordnung so bald wie möglich neu zu formulieren. Die Vorschriften sind gesetzgebungstechnisch verunglückt, gerade auf dem brisanten Feld des Kündigungsschutzes darf man sich derartig streitanfälliges Recht nicht leisten.

Art. 6 Abs. 1 der Grundordnung erkennt die Koalitionsfreiheit der kirchlichen Mitarbeiter grundsätzlich an. Die Vorschrift folgt damit der Sicht des BVerfG, das aus der unmittelbaren Drittwirkung der Koalitionsfreiheit gemäß Art. 9 III 2 GG abgeleitet hat, auch die Kirchen müßten die gewerkschaftliche Organisation ihrer Mitarbeiter dulden (BVerfG NJW 1981, 1829, 1830). Der gleichen verfassungsgerichtlichen Entscheidung entstammt das Recht der organisierten Mitarbeiter, in den Grenzen der Vereinbarkeit mit ihren Pflichten als kirchliche Mitarbeiter in der Einrichtung gewerkschaftliche Werbungs-, Informations- und Betreuungsarbeit zu leisten. Allenfalls in diesem Umfang rechtfertigt nämlich nach Auffassung des BVerfG der in Art. 9 III 2 GG mitgeschützte Kernbereich spezifisch koalitionsgemäßer Betätigung die Annahme, das aus dem Eigentum und der Befugnis zur autonomen Selbstorganisation der Kirchen fließende Abwehrrecht sei von Verfassungs wegen beschränkt.
Weniger abgesichert ist Art. 6 Abs. 2 der Grundordnung, der die Koalitionsfreiheit kirchlicher Mitarbeiter dadurch begrenzt, daß er Zulassungsanforderungen an die in Betracht kommenden Gewerkschaften stellt. Zwar wird in der Tat von der herrschenden Lehre vertreten, die Koalitionsfreiheit kirchlicher Mitarbeiter sei auf den Beitritt zu Gewerkschaften beschränkt, die die Besonderheit des kirchlichen Dienstes respektieren. Aber das ist zumindest sehr verkürzt ausgedrückt. Selbstverständlich *kann* der kirchliche Mitarbeiter jeder Gewerkschaft wirksam beitreten. Fraglich ist lediglich, ob er es *darf*. Und die Antwort darauf spitzt sich auf das Problem zu, ob der Arbeitsvertrag, über den die Grundordnung für den Mitarbeiter verbindlich wird, trotz der Nichtigkeitsandrohung für die Koalitionsbildungsfreiheit beschränkende Abreden in Art. 9 III 2 GG das Recht zum Gewerkschaftsbeitritt in der vorgesehenen Weise beschneiden kann.

Das wiederum ist nur denkbar, wenn man Art. 140 GG, 137 III WRV das Recht zur Ausgestaltung der kirchlichen Dienstgemeinschaft gegen Art. 9 III 2 GG entnimmt. Insoweit ist aber schon kein einschlägiger Bedarf (die Erforderlichkeit) zu erkennen. Denn der Konflikt zwischen den Forderungen der kirchlichen Dienstgemeinschaft und der Koalitionsfreiheit entsteht offenbar nicht schon durch den Beitritt zur Gewerkschaft, sondern allenfalls dadurch, daß die Gewerkschaft – sei es durch die kirchlichen Mitarbeiter als ihre Mitglieder, sei es durch externe Funktionäre – gewerkschaftsspezifische Rechte gegenüber der kirchlichen Einrichtung in Anspruch nimmt. Sinnvoll ist die Forderung von Art. 6 Abs. 2 der Grundordnung nach Anerkennung der Eigenart des kirchlichen Dienstes nicht als Voraussetzung dafür, daß die Kirche den Gewerkschaftsbeitritt erlaubt, sondern als Bedingung, die erfüllt sein muß, damit die Kirche eine Gewerkschaft als Interessenvertretung ihrer Mitarbeiter akzeptiert. Eine solche Bedingung ist aber schon deshalb rechtlich unproblematisch, weil nach deutschem Recht weder die Mitarbeiter als Gewerkschaftsmitglieder noch die Gewerkschaften selbst von den Arbeitgebern verlangen können, daß diese sich auf bestimmte Gewerkschaften als Gesprächs- oder Verhandlungspartner einlassen (BAGE 36, 131; BAG NZA 1989, 601, 603 f.).

Die Fähigkeit zur Durchsetzung von Tarifverträgen darf nicht genommen werden

Umgekehrt können die Kirchen ihnen nicht genehme Gewerkschaften nicht daran hindern, ihre Mitarbeiter zu unterstützen, sondern lediglich – wie das BVerfG bestätigt hat (BVerfG NJW 1981, 1829, 1830 f.) – unterbinden, daß sie dies in der kirchlichen Einrichtung tun. Gewerkschaftsspezifische Tätigkeit der Mitarbeiter selbst schließlich steht generell unter dem Vorbehalt, daß sie die ordnungsgemäße Erfüllung der Mitarbeiterpflichten und Obliegenheiten nicht beeinträchtigt; die Forderung nach Achtung des geistig-religiösen Auftrags einer kirchlichen Einrichtung ist mithin nur die Konkretisierung einer allgemeingültigen Pflicht auf das kirchliche Arbeitsverhältnis hin (grundlegend AP Art. 9 GG Nr. 10. Vgl. auch BAGE 30, 122, 134). Art. 6 Abs. 2 der Grundordnung gibt also zu Mißverständnissen Anlaß, die sich durch eine den rechtlichen Vorgaben besser entsprechende Formulierung leicht vermeiden ließen (z. B.: Wegen der Zielsetzung des kirchlichen Dienstes kann die Kirche nur solche Vereinigungen als Interessenvertretungen ihrer Mitarbeiter akzeptieren, die dessen Eigenart...).

Eine Regelung, die nicht erst wegen ihrer Fassung, sondern schon wegen ihres Inhalts große rechtliche Probleme bereitet, enthält Art. 7 der Grundordnung, insbesondere Art. 7 Abs. 2, der den Abschluß von Tarifverträgen ablehnt und Streik und Aussperrung kurzerhand „ausscheidet". Zwar kann jeder Arbeitgeber den Abschluß von Tarifverträgen und Verhandlungen darüber verweigern. Doch gilt das Recht zur Teilnahme an einem rechtmäßigen Streik sonst auf jeden Fall als ein unabdingbares Recht, so daß ein tarifunwilliger Arbeitgeber sich gefallen lassen muß, zwecks Erzwingung der Tarifbereitschaft mit einem Streik überzogen zu werden. Wurzel dieser Sicht ist Art. 9 III GG, der das Recht zur Beteiligung an einem rechtmäßigen Streik nach der Rechtsprechung des BVerfG als Bestandteil des Tarifvertragssystems garantiert und in seinem Satz 2 auch gegen abweichende Regelungen des Arbeitsvertrags abschirmt (BVerfG NZA 1991, 809, 810). Die herrschende Lehre beruft sich auf Art. 140 GG, 137 III WRV, um zu begründen,

daß das Streikrecht im kirchlichen Arbeitsverhältnis gleichwohl abbedungen werden kann. Die in Ausübung des verfassungsrechtlich geschützten Selbstbestimmungsrechts vollzogene Integration der Arbeitsverhältnisse in die kirchliche Dienstgemeinschaft soll bedingen, daß das Streikrecht die Kirche und ihre Einrichtungen nicht wie jedermann, sondern besonders trifft und deshalb nicht durch den Vorbehalt des für alle geltenden Gesetzes in Art. 137 III WRV gedeckt ist.
Aber eine solche Argumentation trägt nur dann, wenn man mit einer im verfassungsrechtlichen Schrifttum vertretenen Lehre die verfassungsrechtliche Garantie der Koalitionsbestätigung abstrakt auf die Chance zur wirksamen Wahrung und Förderung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen bezieht, das Tarifvertragssystem einschließlich des Streikrechts dagegen als bloße unterverfassungsrechtliche Ausgestaltung begreift. Auf dieser Basis läßt sich das Streikrecht für das kirchliche Arbeitsverhältnis vielleicht sogar schon deswegen eliminieren, weil es nicht – wie das BVerfG für ein „für alle geltendes Gesetz" verlangt (BVerfG NJW 1981, 1829, 1830) – auf formellem Gesetz beruht. Doch ist diese Basis nicht die des BVerfG.

Das BVerfG betrachtet das Tarifvertragssystem einschließlich des Streikrechts als in seinen Grundzügen verfassungsrechtlich gewährleistet. Seiner Ansicht nach ist den Koalitionen durch Art. 9 III GG die „Aufgabe zugewiesen und in einem Kernbereich garantiert, insbesondere Löhne und sonstige materielle Arbeitsbedingungen in einem von staatlicher Rechtsetzung freigelassenen Raum in eigener Verantwortung... durch unabdingbare Gesamtvereinbarungen sinnvoll zu ordnen (BVerfGE 44, 322, 340 f.). Auch im Mitbestimmungsurteil ist das Gericht entgegen verbreiteter Auffassung nicht von dieser Sicht abgerückt. Es wendet sich dort nur gegen die Vorstellung, das Tarifvertragssystem dürfe nicht infolge anderer Formen der Arbeitnehmermitsprache an rechtlicher Bedeutung verlieren. Ausdrücklich verbindet es die Zulassung von Beschränkungen der Tarifautonomie mit der Bedingung, daß diese im Prinzip erhalten und funktionsfähig bleibt (BVerfGE 50, 290, 371 ff.).

Dem entspricht die m. E. unabweisbare Konsequenz, daß Art. 7 II der Grundordnung gegen Art. 9 III 2 GG verstößt. Denn die Fähigkeit zur Durchsetzung von Tarifverträgen für ihre Mitglieder darf den Gewerkschaften nicht genommen werden (BVerfG NZA 1991, 809, 811).
Art. 140 GG, 137 III WRV kann die Kirchen allenfalls davor schützen, zum Abschluß von Tarifverträgen gezwungen zu werden, die über den verfassungsfesten Kern – die Regelung der materiellen Arbeitsbedingungen (Lohn, Dauer der Arbeitszeit, Arbeitsintensität) – hinausgreifen. Soweit das Tarifvertragsgesetz den Tarifvertrag als Mittel zur Regelung betrieblicher und betriebsverfassungsrechtlicher Fragen sowie zur Festlegung der Loyalitätspflichten und -obliegenheiten zur Verfügung stellt, ist das wohl auch nach der Rechtsprechung des BVerfG ein Akt unterverfassungsrechtlicher Ausführungsgesetzgebung, der die Kirchen wegen ihres Rechts zur Integration der Arbeitnehmer in die kirchliche Dienstgemeinschaft besonders trifft und deshalb nicht durch den Gesetzesvorbehalt in Art. 137 III WRV gedeckt ist.

Dokumentation der Sonderstellung kirchlicher Arbeitsverhältnisse

Aber selbst wenn man das Tarifvertragssystem insgesamt als einen Weg der wirksamen Wahrung und Förderung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen auffaßt, der von Verfassungs wegen mit Rücksicht auf die Eigenart besonderer Sektoren des Arbeitslebens durch dafür besser passende Verfahren ersetzt werden kann, ist der in Art. 7 I der Grundordnung vorgesehene sog. *Dritte Weg der katholischen Kirche schwer mit Art. 9 III GG in Einklang zu bringen.* Denn erstens ist nicht erkennbar, daß der Dritte Weg den Gewerkschaften die Möglichkeit einer wirksamen Vertretung der Interessen ihrer Mitglieder unter den kirchlichen Mitarbeitern sichert. Mag auch die unmittelbare Vertretung der Mitarbeiter durch Gewerkschaftsbeauftragte in den paritätischen Kommissionen nicht geboten (und mit Rücksicht auf die negative Koalitionsfreiheit der kirchlichen Mitarbeiter sogar bedenklich) sein, so muß den Gewerkschaften doch zumindest die Möglichkeit einer Beteiligung an den Wahlen der Mitarbeiterrepräsentanten gesichert sein, wie sie vergleichsweise bei Betriebs- und Personalratswahlen besteht. Andernfalls stellt sich der Dritte Weg nicht mehr als eine den Besonderheiten des kirchlichen Arbeitsverhältnisses angepaßte Äußerungsform der Koalitionsbetätigung, sondern als ein Argument gemäß Art. 9 III 2 GG verfassungswidriger Ausschluß der Gewerkschaften von der Einflußnahme auf die (materiellen) Arbeitsbedingungen der kirchlichen Mitarbeiter dar. Das gilt auch, soweit die Regelung des Dritten Wegs zwar die Beteiligung der Gewerkschaften an den Vertreterwahlen anerkennt, jedoch die Freiheit in der Auswahl der Wahlbewerber durch spezielle Anforderungen, insbesondere an die Kirchennähe, beschränkt. Zweitens erfüllt Art. 7 I der Grundordnung die Voraussetzungen einer verfassungskonformen Alternative zum Tarifvertragssystem deshalb nicht, weil er die Beschlüsse der paritätischen Kommission unter den Vorbehalt der bischöflichen Inkraftsetzung stellt. In der Sache wird dadurch nämlich der Einfluß der Arbeitnehmerseite auf die Arbeitsbedingungen auf das Maß reduziert, das sie etwa im Fall der freiwilligen Betriebsvereinbarung hat. Die Aufgabe, einen Ausgleich dafür zu schaffen, daß der Arbeitsvertrag typischerweise nicht das Ergebnis gleichgewichtiger Verhandlungen ist, wird verfehlt.

Art. 8 der Grundordnung über das „Mitarbeitervertretungsrecht als kirchliche Betriebsverfassung" fügt sich in das staatliche Arbeitsrecht ein, das die Kirchen und ihre Einrichtungen in § 118 II BetrVG und § 112 BPersVG ausdrücklich vom Geltungsanspruch des staatlichen Betriebsverfassungs- und Personalvertretungsrechts ausnimmt. Nach der Rechtsprechung des BVerfG genügt es damit einem Gebot der

Art. 140 GG, 137 III WRV (BVerfG NJW 1978, 581, 583). Die Regelung über die Fort- und Weiterbildung in Art. 9 ergänzt die Verpflichtung des kirchlichen Mitarbeiters zur Arbeitsleistung im Geiste des kirchlichen Sendungsauftrags folgerichtig durch einen Anspruch auf berufliche und ethisch-religiöse Fort- und Weiterbildung. Art. 10 („Gerichtlicher Rechtsschutz") schließlich zieht die Konsequenz daraus, daß das BVerfG den Kirchen im Rahmen ihres Selbstbestimmungsrechts nicht nur die Setzung von Normen, sondern auch deren Konkretisierung im Einzelfall vorbehält. Die vom BVerfG für Zweifelsfälle geforderten „gerichtlichen Rückfragen bei den zuständigen Kirchenbehörden" (BVerfG NZA 1986, Beil. 1, S. 28, 31) werden durch einen kircheneigenen Gerichtsschutz ergänzt, der rechtsstaatlichen Bedenken gegen die Zurücknahme der Kontrolle durch das staatliche Gericht abhilft.

Die von den katholischen Bischöfen beschlossene „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse" stellt sich vor allem als Dokumentation der Sonderstellung dar, die die katholische Kirche für die Gestaltung kirchlicher Arbeitsverhältnisse gegenüber dem staatlichen Arbeitsrecht beansprucht. Sie kann sich dafür in wesentlichen Teilen auf die Rechtsprechung des BVerfG stützen, doch bleibt ein offener Rest. Insbesondere der Dritte Weg ist in diesem Zusammenhang ein neuralgischer Punkt.

Dieter Reuter

Der Mensch als Person

Zwischen traditionellem Verständnis und neuen Fragen

Daß der Mensch Person ist, wird im Alltagsverständnis selbstverständlich vorausgesetzt. Der klassische Personbegriff mit seinen Wurzeln in der jüdisch-christlichen Tradition und seiner Ausformung in der Philosophie der Neuzeit wird aber in Teilen der zeitgenössischen Philosophie in Frage gestellt bzw. in seiner Bedeutung relativiert. Was macht die Personalität des Menschen aus? Inwieweit ist er Person vor allen Leistungen? Wie verhalten sich vorgegebene Identität und Entwicklung der Person?

Die Katholische Akademie in Bayern organisierte in Zusammenarbeit mit der Hochschule für Philosophie, München, Philosophische Fakultät S.J., vom 22. Februar bis zum 3. März das „Philosophische Seminar", welches auf eine nun über 30jährige Tradition zurückblicken kann. Acht thematische Vortragsreihen, zwei Podiumsdiskussionen und ein philosophisch-theologischer Arbeitskreis bestimmten die Veranstaltung. Sie stand diesmal unter dem Thema „Der Mensch als Person. Grundfragen der Anthropologie und Ethik", zu welchem die vor allem in der analytischen Philosophie gestellte Frage nach der Person und ihrer Identität, wie auch nach der Gleichheit von Mensch und Tier den Anlaß geliefert hatte.

Der Utilitarismus scheitert an sich selbst

Die Leitfragen des Seminars nahmen diese Frage auf und lauteten: Was verstehen moderne Strömungen der Philosophie unter „Person"? Inwieweit entspricht dieses Personverständnis sowohl dem überlieferten und geläufigen des abendländischen Kulturkreises als auch unserer Alltagseinstellung? Welche Probleme werfen neues, aber auch herkömmliches Verständnis auf? Welcher Standpunkt kann gegenüber der eher traditionellen und der neueren Sicht des Menschen vernünftigerweise bezogen werden?

Angesichts der hohen Bedeutung, welche das Denken I. Kants auf die moderne Philosophie und im besonderen auf die ethische Diskussion ausübt, war das kantische Personverständnis zu untersuchen. *Wilhelm Vossenkuhl* (Professor für Philosophie, Universität München) übernahm diese Aufgabe. In seiner „Anthropologie" (1798) umreiße Kant, was er unter einer „Person" verstehe: Ein „mit praktischem Vernunftvermögen und Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattetes Wesen", das sich das eine, einzige und gemeinsame Menschsein zu eigen gemacht habe. Dies bedeute, daß die „Person" der „neue Mensch" sei, das Wesen, welches allumfassend moralisch im kantischen Verständnis lebe. Alle Wesen, welche sich dieses gemeinsame Menschsein angeeignet haben, werden aber zu derselben Person. Im Grunde gebe es bei Kant nur eine *einzige Person*, die moralische handelnde Menschheit. Somit sei erst zu schaffen, was – vom christlichen Standpunkt aus – vorausliege. Die Person finde sich erst als das (mögliche) Ergebnis eines offenen Weges ein, sie sei Ziel, nicht Basis. Auch bei einigen Vertretern der analytischen Philosophie verdankt sich die „Person" einer Leistung des Menschen.

Aus dem so interpretierten Ansatz Kants folgt nun aber zum einen: Indem Kant nur sage, was *alle* tun sollen, aber nicht, was der *einzelne* zu tun hat, erkenne er der Besonderheit des Menschen im Bereich des sittlichen Handelns – also unter dem kategorischen Imperativ – keine Bedeutung zu. Zwei-

tens aber müsse man schließen, daß ein Wesen, welches zur Selbstbestimmung grundsätzlich nicht oder nie fähig sei, dementsprechend auch nicht zum Personsein gelangen könne. Kants *Person*theorie liefere folglich keine Argumente zum Schutz der Embryos oder der von Geburt an geistig Schwerbehinderten.

In der neuerlichen Diskussion um die Person spielt der *Utilitarismus* eine nachhaltige Rolle. Er bestimmt die Person von Interessen her. *Julian Nida-Rümelin* (Professor für Philosophie, Universität Göttingen) untersuchte den Utilitarismus auf seine ethische Leistungsfähigkeit und präzisierte anhand der Bioethik sein ethisches Modell. Das Anliegen des „Gründers" des Utilitarismus, *J. Bentham*, habe darin bestanden, so Nida-Rümelin, den geltenden puritanischen Autoritätsglauben zu erschüttern und der Gesetzgebung ein rationales, intersubjektiv überprüfbares Kriterium anzubieten. Da es dem Utilitarismus um das Gemeinwohl gehe, sei er keine Theorie und Rechtfertigung des Egoismus, vielmehr eine ethische Theorie, welche den einzelnen unter allgemein geltende Regeln stelle. Als hilfreich sei auch *R. M. Hares* Unterscheidung von „intuitivem" und „kritischem" moralischem Denken zu bewerten: Ernst zu nehmen ist demnach die Alltagsintention über das, was gut und was falsch ist, als erste und oft ausreichende Regel; sie versage jedoch in außergewöhnlichen Fällen und müsse deshalb der kritischen Überprüfung weichen.

Insofern der Utilitarismus aber unterstelle, daß die Maximierung individuellen Nutzenhandelns auch den kollektiven Nutzen vermehren müßte, scheitere er an sich selbst. Denn immer wenn Menschen, gleich ob abgesprochen oder nicht abgesprochen, voneinander abhängig seien, und jeder je individuell seine Interessen optimieren wolle, handle er angesichts der immer begrenzten Ressourcen zu Lasten anderer. Diese aber reagieren in Voraussicht des Nutzendenkens der übrigen Gesellschaftsmitglieder und drängen ihrerseits auf Optimierung. Letztlich falle das Ergebnis für *sämtliche* Gesellschaftsmitglieder *insgesamt schlechter aus*, als wenn sie ihre Interessen nicht optimiert hätten. Von einer Zunahme kollektiven Nutzens könne hier also keine Rede sein.

Als externe Kritik läßt sich anbringen, daß die Zunahme des kollektiven Nutzens in Konflikt mit den Freiheitsrechten und der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit gerät. Ein Utilitarist müßte um des gesellschaftlichen Wohlergehens willen die Entkräftung der Freiheitsrechte befürworten. Wer aber will auf Rechte, Gleichheit und Wohlfahrt verzichten? Nida-Rümelin: Unser Gerechtigkeitsverlangen dulde es nicht, daß einige Mitglieder des Gemeinwesens Opfer des allgemeinen gesellschaftlichen Fortschrittes werden. Das utilitaristische Modell erreiche somit von seinem Ansatz her schon nicht sein Ziel und steuere wider das moderne Freiheits- und Gleichheitsbewußtsein.

Nida-Rümelin nahm auch zur Bioethik Stellung, der ethischen Analyse moralischer Probleme, die sich mit dem Entstehen, Bewahren und Beendigen von Leben stellen und setzte sich mit den verschiedenen Ansätzen auseinander, die auf diesem Feld herangezogen werden. Gemäß dem *Kontraktualismus* ist es nur mit Zustimmung der Betroffenen erlaubt, ein gesellschaftliches oder persönliches Risiko einzugehen. Wer aber, so Nida-Rümelin, sei als Betroffener anzusehen und wer nicht? Der klassische Utilitarismus sehe andererseits jede Lebensbeendigung beziehungsweise -verkürzung, dann als rechtfertigbar an, wenn eine Kompensation erfolgt: die Geburt eines lebensfähigen Kindes wiegt dann die Lebensabkürzung bei einem Erwachsenen auf. Wird hier aber nicht zu schematisch ohne Rücksicht auf die Lebenspräferenzen, d. h. die Vorzugsregeln, abgewogen? Wieder anders geht der Präferenzutilitarismus vor. Die Maximierung der Erfüllung von Präferenzen dürfe nur die betroffene Person bestimmen, nie ein Dritter, so die Position. Die Erfahrung zeige aber, daß sich die Präferenzen ein und derselben Person ändern, je nachdem, ob über den Ernstfall aus Distanz theoretisiert wird oder ob er eingetreten ist, also sich beispielsweise die Entscheidung über die Abkürzung des eigenen Lebens oder über das im apallischen Koma liegende Kind unaufschiebbar aufdrängt.

Was macht die Identität der Person aus?

Wer „Person" als Präferenzträger einführt, sieht sie als eine Einheit an, die sich in der Zeit durchhält. *Edmund Runggaldier* SJ (Professor für Christliche Philosophie, Universität Innsbruck) stellte Überlegungen der gegenwärtigen analytischen Diskussion vor, welche die *zeitliche Identität der Person* betreffen. Zu unterscheiden sind demnach „diachronische Identität" als Identität eines Dinges, einer Person etc. durch die Zeit mit sich und „synchronische Identität" als Identitätsbeziehung eines Gegenstandes mit sich selbst zu ein und demselben Zeitpunkt. Zum Problem geworden ist analytischem Denken nun die Absicherung der „diachronischen Identität": Während die aristotelisch-thomistische Position Gleichbleibendes und Sichveränderndes vermittelte und im Falle der Person einen sich durchhaltenden Träger der sich abwechselnden Erfahrungen und Tätigkeiten annahm, gilt analytischen Richtungen das menschliche Leben als Abfolge und Aneinanderreihung von Phasen. Es kann dahingestellt bleiben, ob nicht bereits diese Sprechweise („Reihung von Phasen") unterstellt, was geleugnet wird, daß nämlich eine darunterliegende Einheit besteht.

Wie schnell sich allerdings unsere so selbstverständliche Annahme von Identität verunsichern läßt, zeigt das Schiffs-Beispiel: Ein Schiff kann so umgebaut werden, daß nacheinander sämtliche Teile, von den Planken bis hinauf zu den Mastspitzen, ersetzt werden. Ist das Ergebnis ein neues Schiff, oder besteht das alte Schiff fort? Und was wäre, wenn der Werfteigner aus sämtlichen alten weggelegten Teilen getreu dem Bauplan erneut ein Schiff zusammensetzen würde? Gäbe es dann nicht zwei „alte" Schiffe, oder wären zwei „neue" Schiffe entstanden? Hier hilft nur die Festsetzung.

Wie sieht es aber mit der Identität des Menschen aus? Wie läßt sich eine *begründete* Festlegung finden? Untauglich sei, so Runggaldier, der Rückgriff auf das Gedächtnis, denn es stifte keine das gesamte Leben umfassende Bewußtseinseinheit; im übrigen schwinde seine Kraft. Nicht stichhaltig sei es auch, eine Person von ihrer gelebten Lebenszeit her als Einheit zu betrachten, denn Goethe wäre doch wohl für uns immer noch Goethe, wenn er 1812 statt 1832 gestorben wäre. Unzureichend ist es aber auch, eine Liste körperlich-physischer (Daumenabdruck), geistig-mentaler (Erinnerung) und psychologischer Kriterien aufzustellen, da diese von außen her ansetzende Rekonstruktion dem Menschen mit seinem Innenverhältnis nicht gerecht wird.
Wer aber Identität lediglich auf die Leistung der Person zurückführen will, verzichtet gleichfalls weitgehend auf das Kriterium objektiver Feststellbarkeit. Runggaldier ließ angesichts solcher Engpässe die *Alltagsintuition* zu Worte kommen: Wenn Goethe 1830 ein Gedicht verfaßte, so gilt Goethe mit seiner gesamten Lebensgeschichte, mag er sich ihrer bewußt gewesen sein oder nicht, der Alltagsintuition als Verfasser, und nicht ein isolierter nur in dieser Phase existierender Mensch namens Goethe. Im übrigen setzen auch Schuld- und Strafrecht diachronische Identität voraus.

Mit dem Trend zur Segmentierung des Menschen ging auch *Eberhard Buchborn* (Professor für Innere Medizin, Universität München) ins Gericht. Er sah es als Verkürzung und Verfälschung an, die Medizin lediglich in Erfüllung eines Behandlungsvertrags oder in einem Heilungsauftrag tätig werden zu lassen. Vielmehr stehe sie unter einem *Heilauftrag*, der im Angesicht des Todes zu verrichten sei und zur Solidarität vor dem Tode verpflichte. Dieser Auftrag führe zur ganzheitlichen Medizin und dem personalen Umgang des Arztes mit dem Kranken. Der Arzt habe als Person dem Patienten zu begegnen und den Kranken als Person aufzufassen. Er stehe weder einer Krankheit noch dem Kranksein gegenüber, sondern einem Kranken, besser: einem kranken Menschen. Buchborn räumte ein, daß nicht jeder Patient, aber auch nicht jeder Arzt einem solchen personalen, ganzheitlichen Verhältnis gewachsen sei.

Der Mensch als je einzigartige Einheit von geistiger Seele und geschaffenem Körper

Richard Heinzmann (Professor für Christliche Philosophie und Theologische Propädeutik, Universität München) stellte den Personbegriff als das *Ergebnis einer jüdisch-christlichen Denkgeschichte* vor. Ohne um einen solchen Hintergrund zu wissen, könne nicht verantwortlich von „Person" gesprochen werden. Was ist aber mit einer Welt, welche sich dieses Hintergrundes gar nicht mehr vergewissern will? Heinzmann legte pointiert die Unterschiede zwischen platonischem und aristotelischem Seins-, Geist- und Menschenverständnis einerseits und dem jüdisch-christlichen Seins-, Geist- und Menschenverständnis andererseits frei. Gemäß letzterem verdanke sich der Mensch als je einzigartige Einheit von geistiger Seele und Leib göttlicher Schöpfung. Er sei das Wesen „bleibender Vereinzelung" und trage für sich und vor Gott eine unabtretbare Verantwortung. Die Anerkennung der Würde gipfele in der Anerkennung des Spruches des irrenden, vorher allerdings gründlich geformten Gewissens.
Als Personen bezeichnete die christliche Theologie zuallererst Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist und dachte somit die Beziehungen als unabtrennbare mit. Später habe Boethius aber seine einflußreiche Persondefinition aus christologischen, nicht aus trinitarischen Überlegungen her gewonnen und deshalb nicht nach der Beziehung zwischen den „Personen", sondern nach der Einheit der *einen* Person mit ihren beiden Naturen gefragt. Das Beziehungsdenken gewann erst wieder in den Schriften Richard von St. Viktors an Boden. Der Mensch oder die Person ist besonders im Denken des Thomas v. Aquin die In-sich-stehende-eigene-Existenz in theozentrischer Autonomie: Person ist demnach vor Dialog, entfaltet sich aber durch ihn.

Um das christliche Persondenken nicht nur aus der ihm eigenen Geschichte, sondern auch aus dem „synchronischen Vergleich" zu erhellen, brachte *Johannes Laube* (Professor für Japanologie, Universität München) das *Personverständnis außereuropäischer Kulturen* zum Sprechen. Er lenkte in detailreicher Analyse den Blick auf die vergleichbaren Aussagen von Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Konfuzianismus und dem der Kyoto-Schule zentralen Gedanken der „Dreieinigkeit der Liebe". Sorgfältig arbeitete Laube die Antworten der einzelnen Religionen und Weltsichten heraus, immer vor schnellen Gleichsetzungen („Der Buddhismus kennt also doch die Seele", „Es gibt eine trinitarische Struktur im Denken der Kyoto-Schule") warnend.
Sein Beitrag zeigte die bei der Annäherung an die östlichen Vorstellungen entstehenden Schwierigkeiten auf, welche dadurch nicht kleiner, sondern eher größer werden, daß japanische Meister wie Nishida und Tanabe während ihrer jeweiligen Aufenthalte in Deutschland und auch später die Philosophie Kants, des Deutschen Idealismus, aber auch Schopenhauers studiert und zur Auslegung der ihnen geläufigen Vorstellungen benutzt hatten. Das Personverständnis der Kyoto-Schule erläuterte Laube am „Spiegel-Gleichnis": Der Mensch sei wie ein blanker und unbegrenzt aufnahmebereiter Spiegel in einem Spiegelsaal. Ein jeder spiegele sich im anderen. Jeder habe einen „Gegenstand" und doch auch – keinen. Es finde ein Prozeß der Aufnahme und Wiedergabe statt, und doch lösche sich gerade im aktiven Vorgang der Aufnahme alles Feste aus.

Der Mensch muß nicht Person, wohl aber Persönlichkeit werden

Gerd Haeffner SJ (Professor für Philosophische Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Geschichte der Philosophie, Hochschule für Philosophie SJ, München) entwickelte den

Personbegriff als *Mitte einer philosophischen Anthropologie*. Anders als Heinzmann folgte Haeffner dabei einem Verständnis von Philosophie, das nicht strikt zwischen Philosophie und Theologie trennt, sondern das philosophische Nachdenken auf die religiöse Dimension hin ausdehnt. Für vertretbar durfte er ein solches Verständnis um so mehr halten, als sämtliche von uns „groß" genannten Philosophen um Antworten auf religiöse Fragestellungen rangen. Haeffner wollte sich außerdem die „Weisheit" der Alltagssprache zunutze machen: Nach einem verbreiteten Verständnis sei mit „Person" nicht etwas Zusätzliches zum Menschen oder eine Überhöhung des Menschen gemeint, sondern der Mensch *sei* Person. Person ist dabei ein ontologischer Begriff, der eine Klasse von Wesen bezeichnet. Die Ränder dieser Klasse seien unscharf: Wer ist schon ein personales Wesen, wer nicht mehr, ab wann nicht mehr?

Unter dem Anruf des Seins und damit des Guten

Haeffner warnte davor, so anzusetzen und über Extremfälle zu diskutieren, ohne mitzudenken, daß „Person" sich nur aus einem *Gefüge von Begriffen* und nicht aus einem einzigen her verdeutliche. Alle Entwicklung der Person ziele darauf ab, eine Persönlichkeit zu werden. Anders als nach der Kantauslegung Vossenkuhls muß der Mensch also nicht Person, wohl aber soll er *Persönlichkeit* werden. Was Person sei, erschließe sich dem einzelnen über seine Ich-Erfahrung, insofern sei Person eben immer vorausgesetzt. Hinzu tritt zunächst die Du-Erfahrung, dann die Er-sie-Erfahrung.

Wie aber vermag der Mensch sich als Mensch zu behaupten und den erstmals von *R. Ryder* 1975 erhobenen Vorwurf des „Speciesismus" zu ertragen und abzuwehren? Dem Menschen wird durch Ryder und andere, etwa *P. Singer*, vorgehalten, am Menschsein als unbegründetem Privileg gegenüber der nichtmenschlichen Natur festzuhalten und nicht die Gleichheit der Interessen zum einzigen Maßstab für Rechte und Pflichten zu machen. Haeffner argumentierte, keine Instanz werde den Menschen in seinem ihm zukommenden Rang halten, wenn nicht *er selbst*. Er muß sich als Person und zur Persönlichkeit berufen bejahen. Dieses dezisionistische Moment verliert aber an Dramatik, wenn seine Begründung aufgezeigt werden kann. Haeffner griff hierzu auf Kierkegaards Überlegungen aus „Entweder – Oder" von 1843 zurück, welche den Menschen als unabweisbar vom Sein beanspruchtes Wesen aufzeigen. Der Mensch steht unter dem

Themen der Zeit

KOMPETENT
KRITISCH
KNECHT

Frieden im Nahen Osten – eine Utopie? Chacour zeigt und lebt den inzwischen eingeschlagenen Kompromiß vor.

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt/M.

DM 35,–

Auch uns gehört das Land

Ein israelitischer Palästinenser kämpft für Frieden und Gerechtigkeit

Elias Chacour

Knecht

Daten, Fakten, Analysen zur weltweiten Flüchtlingsproblematik.

DM 28,–

Flüchtlinge und Asyl

Politisch handeln aus christlicher Verantwortung

Herausgegeben von Johannes Müller

Knecht

(ISBN 3-7820-0604-5)

(ISBN 3-7820-0663-1)

Anruf des Seins und damit des Guten, Sein und Sollen stützten sich wechselseitig. Aufgrund dieser Verpflichtung müsse der Mensch sich über sich selbst und über die Abstände und Unterschiede zu den anderen nicht-menschlichen Wesen Klarheit verschaffen.

Ist die Art „Mensch" nicht durch einen anderen qualitativen Abstand von den übrigen Lebewesen getrennt als diese untereinander, als etwa Tier von Pflanze? Warum darf der Mensch seine eigene Lust nicht höher und anders einschätzen als die der Tiere? Gibt ihm die begleitende Reflexion, die Vorahnung etc. nicht eine andere Qualität? Angenommen, daß der Mensch nichtmenschliche Lebewesen ungerecht behandeln würde, müßte er dann nicht zuerst sein Verhalten ihnen gegenüber, aber nicht seinen Status ändern? Gegen den Utilitarismus, insofern er die Speciesismusthese prägt, sind alle diejenigen Argumente vorzubringen, welche allgemein gegen den Utilitarismus angeführt werden können, wie seine Beschränkung auf die Lust als einzigem Gut und sein undifferenzierter Lustbegriff. Haeffner betonte hier, weniger verhalten als Nida-Rümelin, das dem Utilitarismus zugrunde liegende Lustprinzip.

Ein Gewebe an Konsens zum Schutz der Menschenwürde

Alexander Hollerbach (Professor für Rechts- und Staatsphilosophie, Universität Freiburg) verfolgte anhand der mitteleuropäischen Entwicklung den Weg, auf welchem eine Rechtskultur entstand, indem sie Überlegungen zum Guten und Gerechten anstellte, Überzeugungen ausbildete und sie in die Form von Rechten und Rechtspflichten goß. So baute sich ein *Gewebe an Konsens* auf. Hollerbach: Sicherlich sei dieses Gewebe immer auch schutzlos gegen einzelne Verletzungen, doch seien diese jetzt *als* Verletzungen bewertbar. Eine solche Rechtskultur schaffe sich ein Fundament, vertiefe es und sichere sich wiederum durch Urteile, Gesetze und sonstige Akte ab. Von solchem Vorrat zehre etwa das sich entwickelnde ökologische „Naturrecht": Die künftigen Lebenden sind selbst zwar noch nicht als Rechtsträger einzustufen und doch haben die Jetzt-Lebenden ihnen gegenüber Verpflichtungen.

Auch aus Hollerbachs Überlegungen wurde deutlich, daß niemand dem Menschen in seinem Leben hilft, es sei denn er selbst. Nach dem europäischen Rechtsverständnis sei der Mensch schon Mensch und Person *vor* allen Leistungen und auch dann schützenswert, wenn er keine einzige zu erbringen vermag. Doch kann die Rechtskultur in einzelnen Äußerungen, aber auch als ganze, zur Unrechtskultur pervertieren und dem Menschen Schaden antun. Was ist dann zu tun? Der Rechtsphilosoph *Gustav Radbruch* ging seinerzeit grundsätzlich vom Gehorsam gegenüber dem gesetzten Recht aus, selbst wenn es Unrecht enthält; nur im Falle unerträglichen Unrechts und folglich mangelnden Rechtscharakters wollte er den Adressaten vom Gehorsam entbunden wissen. Hollerbach plädierte leidenschaftlich dafür, es um der Person willen gar nicht zu einem solchen Extremfall kommen zu lassen.

Alle Referenten des Münchner Seminars vertraten ein beschreibendes, sich der Bewertung enthaltendes Personverständnis. Es wurde deutlich, daß der Personbegriff dem jüdisch-christlichen Denken entstammt, daß er heute als identitätsstiftende Klammer dient und den Träger von Ansprüchen bezeichnet. Solche bestehen an die anderen Personen, doch ist die Person vor allem Dialog sich aufgegeben und bildet sich nicht durch ihn; sie ist vor jeder Anerkennung und nicht erst ihr Resultat. Ob damit aber alles über die Bedeutung der sozialen Relation im Leben der Person gesagt ist, blieb bis zum Schluß frag-würdig.

Unabweisbar ist, so ein Ergebnis, die Wiederaufnahme eines Diskurses über *Potentialität und Aktualität*, über *entwickelbare Anlagen und erreichte Entwicklung*. Haeffner bekannte sich zu Kants Gedanken, daß „vom absoluten Selbstwert eines guten Willens her gedacht, nicht nur dem Träger eines wirklich guten Willens, sondern schon dem Subjekt eines möglichen guten Willens ohne weitere Bedingung Würde zugestanden werden müsse". Auch verwies er auf die modale Ontologie, welche nicht dem Ist-Zustand, sondern den Möglichkeiten die größere Prägekraft im menschlichen Leben zumißt. Leben zeige sich, so Nida-Rümelin zu Recht, einerseits als eine Einheit in Ausrichtung und Entfaltbarkeit, andererseits sei es von Zonen, welche unbestrittener Bewertung unterliegen, ebenso bestimmt wie von Zonen, welche ein schnell fällbares Urteil nicht zulassen.

Normen müssen kohärent sein und sich im Leben bewähren

Im Blick auf die Methode sittlicher Urteilsfindung muß gemäß Vossenkuhl und Nida-Rümelin die Ethik Rahmenbedingungen des Argumentierens schaffen und es ermöglichen, Alternativen zu formulieren. Deontologische Logiken lehnte Vossenkuhl als zu einfach ab. Und Nida-Rümelin hielt eine Ethik, welche ihre Normen aus einem einzigen Prinzip und über eine starre Wertehierarchie ableite, für undurchführbar und lebensfeindlich. Beide forderten jedoch, daß die Normen kohärent, d. h. in einem nichtwidersprüchlichen Zusammenhang zu stehen kommen, und sich im Leben zu bewähren haben. Die Leistungsfähigkeit einer solchen Ethik ist, dies sei Skeptikern gesagt, nicht gering!

Vertrauen in die moralische Kraft des Alltagslebens, in die Alltagssprache und ihre mittransportierten Lebenswerte zeichnete sämtliche Beiträge des Seminars aus. Dies gilt auch für die Ansätze von Haeffner und Buchborn, welche den Menschen unter den Anspruch des Seins und des Guten gestellt sahen. Hat der Mensch aber sich bisher nicht doch zu hoch veranschlagt, so daß er entthront werden muß? Nein, doch muß er, der zwar über seine Verhältnisse, aber nicht über seine Würde hinaus leben kann, wissen, daß ihm gerade wegen seiner Stellung besondere Verantwortung zukommt.

Norbert Brieskorn

Teufelskreis von Hunger und Krieg

Zur Lage im Krisenherd Sudan

An der Schnittstelle zwischen dem islamisch-arabisch dominierten Nordafrika und Schwarzafrika gelegen, wird der Sudan seit Jahren von blutigen Auseinandersetzungen erschüttert. Wie Hanspeter Mattes vom Deutschen Orient-Institut im folgenden Beitrag zeigt, hat der sudanesische Konflikt mehrere Dimensionen: Zum Islamisierungsdruck, der vom Norden gegen den überwiegend christlichen bzw. animistischen Süden ausgeübt wird, kommen enorme ökologische Probleme sowie der ethnische Gegensatz zwischen Arabern und Schwarzafrikanern. Eine Lösung des Konflikts ist nicht in Sicht. (Vgl. auch: Sigrid Faath / Hanspeter Mattes [Hg.], Sudan, Hamburg 1993.)

Am 10. März 1993 nahm *Herman J. Cohen,* U.S.-Vizeaußenminister für afrikanische Angelegenheiten, vor dem Kongreß-Unterausschuß für Afrika zur Situation im Sudan Stellung und bezeichnete in diesem Zusammenhang den Sudan als „eine unserer größten politischen Herausforderungen in Afrika". Elemente des schwierigen und komplexen Sudan-Dossiers seien der Bürgerkrieg, die systematische Verletzung der Menschenrechte, die kontinuierlichen Hungerkatastrophen und die hohen menschlichen Leiden, die zunehmende Besorgnis wegen der Verwicklung in den internationalen Terrorismus – der dem Sudan am 16. August 1993 einen Platz auf der entsprechenden U.S.-Liste verschaffte – und die durch sudanesische Aktivitäten erhöhte regionale Instabilität.

Die genannten, auch zahlreiche andere Staaten und im Sudan engagierte internationale Hilfsorganisationen beunruhigende Einzelkomponenten werden ergänzt durch Vorwürfe, daß die politische Führung des Sudan seit dem militärischen Staatsstreich vom Juni 1989 einen Kurs der *Zwangsislamisierung* der Gesellschaft auf dem gesamten Staatsterritorium und damit einhergehend eine Politik der systematischen Diskriminierung der christlichen und animistischen Bevölkerung betreibe, die im Nordsudan mit 3,4 Prozent (Christen) und 15,6 Prozent (Animisten) zwar eine Minderheit, in den drei Südprovinzen Äquatoria, Oberer Nil und Bahr al-Ghazal – wo 25 Prozent der derzeit 26 Mio. Einwohner leben – mit 43,3 Prozent (Christen) und 48,7 Prozent (Animisten) aber die überwältigende Mehrzahl stellt. Pressemeldungen vom „Versinken des Sudan im Chaos von Krieg, Hunger und Tod" oder die Klagen der Dinka gegenüber dem Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche Deutschlands, Bischof *Klaus Engelhardt*: „Wir werden gejagt wie die Ratten" (FAZ, 28.1.1994), spiegeln die gegenwärtige Lage sowie die Verfolgung der Nichtmuslime wider.

Der politische Konflikt im Sudan ist folglich *nicht nur auf den Süden des Landes beschränkt.* Er resultiert vielmehr aus drei großen Problembereichen, die aufgrund der spezifischen geopolitischen Lage des Sudan – Bindeglied zwischen arabischer Welt und Schwarzafrika und gelegen an der ökologisch anfälligen Sahelzone mit trockenem Norden und regenreichem Süden – den Auseinandersetzungen eine religiöse, eine ethnisch-rassische und eine ökologisch-produktionstechnische Dimension verleihen. Die Kumulierung und Verflechtung aller drei Konfliktlinien im Südsudan hat den seit Dekaden währenden Südsudankonflikt bislang „konfliktlösungsresistent" gemacht.

Der Islamismus als primäre Konfliktdimension

Das am 30. Juni 1989 etablierte islamische Regime hat die religiöse innenpolitische Konfrontation verschärft, allerdings sowohl inhaltlich als auch organisatorisch *stark an Bestehendes angeknüpft.* Der vom Mahdi etablierte und nach seinem Tode 1885 von seinem Nachfolger Khalifa al-Ta'ishi geleitete theokratische Staat wurde zwar durch die britische Militärexpedition mit der Schlacht von Omdurman am 2. September 1898 ausgelöscht, seine Anhänger (Ansar) formierten und formieren sich jedoch bis heute zur zweiten politisch-ideologischen Gruppierung, die neben den Anhängern der Anfang des 19. Jahrhunderts entstandenen Khatmiya-Bruderschaft maßgeblich das politische Geschehen bestimm(t)en. Die Khatmiya und die Ansar der Mahdiya agierten anfangs ausschließlich als Interessenverbände gegenüber der britischen Kolonialmacht. Das Entstehen der sudanesischen Nationalbewegung, die Säkularisierung des Politikbereichs und die in den 40er Jahren beginnende Gründung politischer Parteien veranlaßte die Khatmiya und die Mahdiya, konfessionelle und eng an die Bruderschaften gebundene Parteien zu bilden.

Die zuletzt *„Democratic Union Party"* und *„Umma-Party"* benannten Parteien wurden im Juni 1989 wie alle Parteien durch das Revolutionsregime verboten. Beide Parteien waren nach der Unabhängigkeit 1956 in den Phasen ziviler Herrschaft (1956–1958; 1964–1969; 1985–1989) an der Regierungsarbeit bzw. Politikgestaltung beteiligt und auch während der Phasen der Militärregime Abbuds (1958–1964) und Numairis (1969–1985) trotz formalen Parteienverbots ein nicht zu vernachlässigender Machtfaktor. Allerdings war das politische Agieren der Mahdiya und Khatmiya durch Opportunismus und Konzeptlosigkeit bei zugleich islamischer Grundhaltung gekennzeichnet. Es war stets auf den kurzfristigen Machtgewinn ausgerichtetes „politisches Sek-

tierertum" (ta'ifiya), das die sudanesische Politik bis hin zur Unregierbarkeit des Landes belastete und den Ansatzpunkt für die Interventionen des Militärs in das politische Geschehen abgab.
In der Proklamation der „Rettungsrevolution" vom Juni 1989 wurden folglich „die Verfälschung der Demokratie, der Mißbrauch der Institutionen, der vernachlässigte Kampf gegen Chaos, Korruption und Nepotismus sowie der ungelöste Südsudankonflikt und die Abwertung der bewaffneten Streitkräfte" angeführt. Das islamische Motiv, d. h. der Aufbau eines „islamischen Staates", wurde zu Beginn der Rettungsrevolution kaschiert, wenngleich die enge personelle Verflechtung von Revolutionsführung in Form des 15köpfigen Revolutionsrates (RCCNS) unter Vorsitz von Brigadegeneral *al-Bashir* und der von *Hassan al-Turabi* angeführten und islamistisches Gedankengut vertretenden *National „Islamic Front"* (NIF) niemanden über den zu erwartenden Kurs täuschte.

Die NIF wurzelt organisatorisch in der 1945 gegründeten sudanesischen Muslimbruderschaft, deren Programm zunächst stark vom ideologischen Werk des Ägypters *Hassan al-Banna* geprägt war und als wichtiges Ziel die Ausarbeitung einer islamischen Verfassung formulierte. Dieses Ziel wurde durch die von den Muslimbrüdern 1955 gebildete *„Islamische Front für die Verfassung"* bzw. in den 60er Jahren im Rahmen der *„Islamic Charter Front"* in die Öffentlichkeit getragen. Bereits zu jener Zeit wurde Turabi der intellektuell und organisatorisch führende Kopf der Muslimbruderschaft. Als ihr Generalsekretär forderte er u. a. die Einführung eines auf Koran, Sunna und Beratung (Shura) der islamischen Gemeinde basierenden Verfassungssystems, die Einführung der Scharia, im ökonomischen Bereich die Einführung der Zakat (Almosensteuer) und das Zinsverbot. Zugeständnisse sollten an die „Minderheiten" im nichtislamischen Südsudan gemacht werden. Der besonders durch Turabis Aktivismus bewirkte, aber auch durch die Ansar unterstützte Islamisierungsprozeß (Ausarbeitung eines islamischen Verfassungsentwurfs 1968/69) wurde lediglich durch den militärischen Staatsstreich des panarabisch orientierten Numairi unterbrochen.

Islamisierungsmaßnahmen auf verschiedenen Gebieten

Dieser Einschnitt währte jedoch kaum zehn Jahre, denn 1979 wurde Turabi von Numairi – auf der Suche nach Koalitionspartnern zur Stabilisierung seiner Herrschaft – zum Generalstaatsanwalt ernannt –, während sich Numairi selbst zunehmend persönlich „reislamisierte". Sichtbarste Konsequenz war neben entsprechender Veröffentlichung islamistischer Publikationen die von ihm im September 1989 dekretierte *Einführung des islamischen Rechts.* Das politische Ergebnis dieser Zwangsislamisierung war eine Machterosion, bewirkte sie doch sowohl ein erneutes Aufflammen der Auseinandersetzungen mit den für einen säkularen Staat kämpfenden Südsudanesen als auch eine Konfrontation mit den moderaten sudanesischen Muslimen.

Der Sturz des Numairi-Regimes durch die sogenannte sudanesische Intifada im April 1985 brachte zwar die Suspendierung der Scharia, aber kein Ende des Islamisierungsdrucks, vor allem weil sich die Anhänger Turabis im April 1985 in der NIF institutionalisierten und bei den Parlamentswahlen im April 1986 neben *Umma-Party* und *Democratic Union Party* drittstärkste Fraktion im Parlament wurden. Ihre islamistische Gesellschaftskonzeption konnten sie jedoch erst nach dem Machtwechsel 1989 im Rahmen des propagierten parteilosen, das islamische Kriterium der Beratung (Shura) erfüllenden politischen Systems durchsetzen. Gerade der Hassan al-Turabi vom Revolutionsrat eingeräumte Handlungsspielraum und die ab Herbst 1989 umgesetzten Islamisierungsmaßnahmen haben schnell offenbart, daß der Revolutionsrat nicht autonom agierte, sondern stark unter dem Einfluß der NIF stand.
Die Intensivierung des nur von einer Minderheit der Sudanesen akzeptierten islamistischen Kurses hat sich abgesehen von der Außenpolitik in zwei Bereichen sukzessive niedergeschlagen:
Zum ersten Bereich zählen u. a. die *Islamisierungsmaßnahmen im engeren Sinne,* darunter seit 1989 die Förderung der internen islamischen Mission, die Anordnung zur Schließung der Geschäfte während des Freitagsgebetes und die Einführung der Zakat, 1990 die Trennung von Männern und Frauen im öffentlichen Transportwesen und das Beschäftigungsverbot von Frisören in Damensalons sowie das Verbot von Bankzinsen, 1991 schließlich die Gründung des *„Higher Cooperation for Jihad",* die Verstärkung der Arabisierungsbemühungen, der Erlaß einer „islamischen Kleiderordnung" für Schülerinnen und Frauen, Eingriffe in den Medienbereich, der den „Glanz des Islam" nur unvollkommen verbreite, und als weitreichendste Maßnahme im März 1991 die *Einführung des islamischen Strafrechts* mit Ausnahme der drei Südprovinzen. Hinzu kam 1992 nach langem Vorbereitungsprozeß die Neustrukturierung des Staatsaufbaus auf der Basis von Volkskonferenzen, die das koranische Shura-Prinzip umsetzen sollen.

Der zweite Bereich hatte die *Lösung des Südsudankonflikts* zum Inhalt, wobei entgegen der nach außen propagierten Bereitschaft zu Friedensverhandlungen mit der Südsudanesischen Befreiungsbewegung SPLM rigoros auf die militärische Lösung („Jihad") hingearbeitet wurde. Die sudanesischen Truppen, unterstützt von bewaffneten NIF-Milizen, konnten dank großzügiger iranischer Waffenhilfe, aber auch durch den Einsatz des Hungers als Waffe seit 1992 große Gebiete des Südsudan wieder unter ihre Kontrolle bringen.
Offene Kritik an dieser mit massiven Menschenrechtsverletzungen einhergehenden Politik ist wegen der repressiven Verfolgung jeglicher sudanesischen Opposition dabei mehr und mehr eine Sache der christlichen Kirchen geworden. Bereits im November 1989 forderte die sudanesische Bischofs-

konferenz (vgl. Weltkirche 3/1990, S. 73–74) vom Revolutionsrat die Einhaltung der Bekenntnis- und Kulturfreiheit, ohne daß sich indessen die Situation für die nichtmuslimischen Sudanesen besserte. Der Bericht des Bischofs von El Obeid (Kordofan), *Macram Max Gassis,* belegt eindringlich die Bedrängnis, in der sich die christlichen Kirchen im Sudan befinden, insofern Islamisierungs- und Arabisierungsambitionen, gepaart mit bürokratischen Schikanen und Diffamierungen, den Lebensraum der Christen mehr und mehr einschränken (vgl. Bericht in Weltkirche 6/1991, S. 167–171). Die jüngste negative Bilanz stammte von der im November 1993 in Khartum tagenden Bischofskonferenz (vgl. Weltkirche 10/1993, S. 299–304), die zu konstatieren hatte, daß sich die Versprechungen des Revolutionsrates hinsichtlich einer „neuen Ära" des Friedens, des Dialogs und der Toleranz anläßlich des Papstbesuches vom Februar 1993 nicht erfüllten: „Aber heute [...] neun Monate nach diesem denkwürdigen Besuch ist die Realität unseres Lebens weiterhin genau so, wie sie vorher war. Wir haben immer noch viel, worüber wir klagen und uns sorgen."

Auch ein Krieg um schwindende Lebensgrundlagen

Der im Mai 1983 nach einer zehnjährigen Friedensperiode wegen des Bruchs des Addis-Abeba-Abkommens über die regionale Selbstverwaltung der drei Südprovinzen erneut ausgebrochene und sich wegen der Einführung der Scharia verschärfende Südsudankonflikt hat nicht nur diese administrative und religiöse Komponente, sondern ist auch ein Krieg um schwindende Lebensgrundlagen oder – wie es *Mohamed Suliman* (vgl. Der Überblick, 3/1993, S. 59–62) ausdrückt – ein *ökologischer Konflikt,* der die ursprünglichen Kriegsursachen zusätzlich überlagert.

Auslöser dieses ökologischen Konflikts sind der *Klimawandel* (sichtbar an der sich häufenden Dürreperioden) und die gewinnmaximierende Ausbeutung der natürlichen Ressourcen ohne Rücksicht auf bodenerhaltende Maßnahmen, so daß die Subsistenzwirtschaft im Nordsudan weitgehend zusammengebrochen ist und sich als Folge eines südorientierten Nutzungsdrucks ein interner Nord-Süd-Konflikt um die Ressource „fruchtbarer Boden" herauskristallisiert hat: „Aufgrund der beispiellosen Ausbeutung der zentralen Lehmbodenregion sowie der ständigen Dürre zogen", so Suliman in seiner Analyse, „die Besitzer mechanisierter Farmen ab Ende der siebziger Jahre immer weiter nach Süden in die Nuba-Berge und die Ingessana-Region, wobei sie beabsichtigten, die noch weiter südlich gelegenen großen Viehwirtschaftsgebiete der Nilotenstämme zu nutzen. Dabei hatten sie es nicht nur auf Grund und Boden abgesehen. Für eine Ausweitung der Landwirtschaft im Norden ist Wasser notwendig [...]. Zur weiteren Ausweitung der Landwirtschaft war der Bau eines Kanals erforderlich, der eine große Schleife des Weißen Nils bei Jonglei abschneidet, wo der

Eine poetisch-spirituelle Offenbarung



NEU: 224 Seiten, gebunden,
DM 42,– /öS 328,– /SFr 42.–
ISBN 3-451-23298-7

Eine begeisternde Entdeckungsreise auf den Spuren der Gottessehnsucht, eine poetisch-spirituelle Offenbarung. Dieses Buch deckt die geheime Quelle der menschlichen Kreativität auf. Es beweist: Dichtung ist auch Religion, Suche nach Anlehnung, Ausdruck erfahrener Gottesnähe, Beschwörung, Klage und Lobpreis Gottes.
Uwe Wolff ist Theologe und erfolgreicher Schriftsteller, ausgezeichnet mit dem Thomas-Mann-Förderpreis.

In jeder Buchhandlung !

HERDER

Fluß sich träge in den Sumpflandschaften des Sudd ausbreitet. Die Führungsschicht des Nordens wollte nun nicht nur das Wasser flußabwärts, sondern auch die ausgedehnten Flächen fruchtbaren Sumpflandes, ein Gebiet von der Größe Englands, unter ihre Kontrolle bringen und durch den Kanal trockenlegen. [...] Die direkt betroffenen 450 000 Dinka, Schilluk und Nuer befürchteten, daß sie in der Trockenzeit nicht mehr in das Sumpfgebiet ziehen könnten, um dort zu fischen und den Milchertrag ihrer Kühe zu steigern; auch fürchteten sie, daß sich Fremde in ihrer Mitte ansiedeln würden."

Der ethnisch-rassische bzw. arabisch-afrikanische Konflikt

Der hier nur kurz skizzierte ökologische Konflikt ist aber nicht nur ein Konflikt zwischen Nord und Süd, dem große Erdölfunde im Süden eine weitere strategische Dimension verleihen, sondern auch einer zwischen zwei Lebensformen, zwei Produktionsweisen: d. h. Nomadismus versus seßhafter Landwirtschaft, der nur gelöst werden kann, wenn der Staat gegensteuernde agrarpolitische Maßnahmen ergreift. Die enge Verflechtung von NIF und Agrarproduzenten steht dem bislang jedoch entgegen.

Die umfangreiche Literatur zum Thema „Sklaverei im islamischen Afrika und Nahen Osten" (vgl. MESA Bulletin, 27/1993, S. 158–162) sei als Indiz für den zwar geleugneten, de facto aber bestehenden Rassismus von sich arabisch definierenden Sudanesen gegenüber schwarzafrikanischen Südsudanesen angeführt. Das Kriterium der Religion spielt hierbei je nach Konfliktebene eine unterschiedliche Rolle. Nachweisbar ist, daß der Revolutionsrat, die Armee und die mit ihr verbündeten NIF- und Stammesmilizen mit militärischen „Jihad"-Kampagnen und massivem Druck unter den nichtarabischen und zunächst größtenteils nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen, z. B. den Fur oder den Nuba in Südkordofan, den autoritären Heilsanspruch der Religion durchsetzen wollen, zwangsislamisieren, ja letztendlich die Einführung der Scharia im Südsudan anstreben.

Diese aggressive missionierende Politik gegenüber den Südsudanesen nichtarabischer Herkunft ist Teil des generell praktizierten und sich in verschiedenen Massakern (z. B. März 1987 in El Diein; Dezember 1989 in El Jebelein) manifestierenden Rassismus und der kulturellen Arroganz, von denen der Generalsekretär des sudanesischen Kirchenrates, *Ezekiel Kotjok,* sagt: „Es handelt sich um Rassismus auf einer bestimmten Ebene, Rassismus in dem Sinne, daß die Araber immer auf die schwarzen Menschen herabgeblickt haben. Diese Tendenz ist weiterhin vorhanden. Es gibt Orte, da sind die Menschen in der Weise indoktriniert, daß für sie ein Südsudanese eine wertlose Person ist. Aber dieser Rassismus ist inzwischen politisiert worden: man hat ihn in der Politik benutzt. Die wirklichen Insider der Macht sind heute *Northerner,* volle Araber. Andere, die eher richtige Afrikaner sind, bleiben in diesem Sinne draußen, und werden leicht verdächtigt, zur ‚Fünften Kolonne' zu gehören. Aber vor allem möchte ich betonen, daß die Religion instrumentalisiert wird. Sie dient denen, die an der Macht sind, ihre Ziele zu erreichen und die Unterstützung der Bevölkerung zu erlangen. Die Religion ist eine große Kraft, und je unwissender die Menschen sind, um so leichter ist es, sie mit religiösen Parolen hinter die Herrschenden zu bringen, selbst wenn sie mit deren Politik ansonsten gar nicht einverstanden sind. Mit dem Instrument der Religion kann man Menschen sowohl dazu bringen, zu sterben als auch zu töten. Daß die Religion in dieser Weise instrumentalisiert wird, ist eine Tatsache. Zum Rassismus: die Menschen in den Nuba-Bergen und in Darfur haben im letzten Jahr so gelitten, obwohl sie Muslime sind, denn sie sind schwarz" (Wuqûf 7–8 / 1992–1993, S. 274).

Geht es folglich um den ökologischen Konflikt, spielt das Kriterium Islam *nur eine untergeordnete Rolle,* denn von den Nordsudanesen nichtarabischer Herkunft, die derzeit wie die Nuba in Südkordofan Opfer der vor allem ökonomisch motivierten Vertreibungen sind, sind wie auch unter den Bedscha, Ingessana u. a. zahlreiche Muslime. Sie werden von der „Aggression des Nordens" nicht ausgespart.

Trotz Appellen und humanitärer Intervention kein Frieden in Sicht

Alle drei skizzierten Konfliktdimensionen überlagern sich im Südsudan und bilden dort ein miteinander verflochtenes *Gesamtkonfliktpotential,* das nicht nur eine Lösung undenkbar erscheinen läßt, sondern seit der militärischen Eskalation des Konflikts 1983 auch zunehmend Opfer – sei es durch direkte Kriegseinwirkung, sei es durch kriegsverursachte Hungerkatastrophen und Vertreibungen – gefordert hat bzw. fordert. Der Ende 1993 vom *„U.S. Committee for Refugees"* veröffentlichte Bericht „Quantifying genocide in the Southern Sudan: 1983–1993" beziffert die Anzahl der Toten auf mindestens 1,3 Mio.; hinzu kommen die vor Kriegshandlungen ins benachbarte Ausland geflüchteten Sudanesen, zuletzt im Winter 1993/94 mehrere Hunderttausend nach Uganda und Kenia, sowie die bis zu 2 Mio. *„displaced persons",* die innerhalb des Sudan auf der Flucht vor den Kriegshandlungen sind.

Ein Ende des Leidens ist nicht in Sicht. Die islamische Führung und ihre verbündeten Stammesmilizen setzen trotz Friedensverhandlungen (Abuja I, II) auf Sieg, die SPLA ist seit 1991 in mehrere Fraktionen zersplittert, die sich untereinander bekämpfen (Details in: Wuqûf 7–8 / 1992–1993, S. 138–142), und ist generell angesichts der Veränderungen der geopolitischen Lage am Horn von Afrika in ihrer Kampfkraft durch Nachschubschwierigkeiten behindert. Die humanitäre Intervention zugunsten der leidtragenden Zivilbevölkerung schließlich ist Spielball beider Konfliktkontrahenten.

In dieser nahezu ausweglosen Situation ist es fast einzig den *Kirchen* zu verdanken, wenn die Weltöffentlichkeit über die Menschenrechtsverletzungen im Sudan, die ethnischen Reinigungskampagnen in Kordofan (Nuba) oder das „stille Sterben im Südsudan" informiert wird, da sich weder die Arabische Liga, die OAU oder Regionalorganisationen wie die IGADD angemessen für die Konfliktlösungen engagieren. Zum einen ist es die *katholische Bischofskonferenz,* die beispielhaft in einem Hirtenbrief am 16. November 1991 über die materiellen und psychologischen Folgen des langjährigen Krieges aufklärte (vgl. Weltkirche 4/1991) oder anläßlich des Ad-limina-Besuchs in Rom am 8. Oktober 1992 über die Lage im Südsudan bzw. anläßlich einer Konferenz in Lusaka im Januar 1993 über die Lage der Vertriebenen (vgl. Weltkirche 1/1993) informierte, ja selbst Vorschläge zum innersudanesischen Friedensdialog unterbreitete (vgl. Hirtenbrief vom 2. Mai 1993: „Schenkt nur Gehör", in: Weltkirche, 5/1993).

Zum anderen sind es – abgesehen von der spektakuläre und diplomatische Verwicklungen hervorrufenden Reise des Erzbischofs von Canterbury, *George Carey,* Ende Dezember 1993 – die zahlreichen Besuche von Kirchenvertretern (kanadische Kirchen im August 1993; Pax Christi International im Oktober/November 1993; Evangelische Kirche Deutschlands 14.–21. 1. 1994), die in ihren Heimatländern einen wichtigen Beitrag zur Mobilisierung der Öffentlichkeit leisten. Leider ohne bislang die Regierungen zu schärferen Maßnahmen veranlassen zu können, obwohl die sudanesische Staatsführung hier durchaus Sensibilität zeigt.

Hanspeter Mattes

Land ohne Hoffnung

Für Haiti ist kein Ausweg in Sicht

Die Macht im karibischen Inselstaat Haiti liegt in den Händen der Militärs, die vor dreieinhalb Jahren den vom Volk gewählten Staatspräsidenten, den ehemaligen Priester Jean-Bertrand Aristide, stürzten. Der unter UN-Vermittlung zustande gekommene Plan einer Rückkehr Haitis zur Demokratie scheiterte, das Engagement der USA zugunsten der Demokratie in dem bitterarmen Land hat inzwischen einer abwartenden Haltung Platz gemacht. Auch die katholische Kirche Haitis weiß keinen Ausweg aus der verzweifelten Situation.

Haiti, das ärmste Land der westlichen Hemisphäre, ist reich an historischen Jahrestagen. Die meisten dieser Daten sind Gedenktage gescheiterter Hoffnungen, und auch in diesem Jahr gibt es solche Anlässe reichlich. Am 7. Februar jährte sich zum dritten Mal der denkwürdige Tag des Jahres 1991, an dem der junge, charismatische Priester *Jean-Bertrand Aristide* als erster demokratisch gewählter Präsident Haitis sein Amt antrat. Er hatte sich seinerzeit ein historisches Datum für seine Inauguration ausgewählt: Derselbe 7. Februar ist auch der Jahrestag der Vertreibung des Alleinherrschers *Jean-Claude Duvalier,* den ein Volksaufstand im Jahr 1986 verjagte.

Als der wahre Vollender dieses Aufstandes verstand sich Aristide. Bei den ersten freien Wahlen seit dem Ende der drei Jahrzehnte währenden Duvalier-Familien-Diktatur füllte er nach fünf chaotischen Übergangsjahren das politische Vakuum aus und gewann mit der Unterstützung seiner ungestüm-populistischen Volksbewegung „Lavalas" (Sturmflut) das Präsidentenamt. Der ehemalige Salesianerpater regierte indes im Jahr 1991 nur einen Sommer lang und hatte wenig Chancen, sein Projekt der Demokratisierung und populärsozialistischen Umgestaltung des karibischen Armenhauses zu realisieren: Am 29. September vor nunmehr dreieinhalb Jahren putschten Polizei und Armee unter der Führung des Generalleutnants *Raoul Cedras* und des Polizeichefs *Michel François*. Die beiden sind seither die starken Männer in Haiti, mit wechselnden Marionettenregierungen an ihrer Hand. Der gestürzte Präsident konnte mit französischer Hilfe ins Ausland fliehen, unter seinen Anhängern wüten seither die Militärs mit brutalen Mord- und Einschüchterungskampagnen.

Erstes Embargo und Plan zur Rückkehr der Demokratie

Die politische Zeitrechnung Haitis wird seit Aristides Vertreibung vor allem von einem Faktor bestimmt: dem Embargo. Die Organisation Amerikanischer Staaten nahm den Putsch von 1991 nicht hin und verhängte umgehend einen Handelsboykott gegen die illegitime Regierung, um die Rückkehr des gewählten Präsidenten zu erzwingen. Das Embargo zeigte zunächst Wirkung. Das Land fiel binnen Monaten vom Status eines sehr armen Landes zurück auf das Niveau eines von ausländischen Hilfslieferungen abhängigen Elendsgebietes. Die Menschen holzten die letzten Bäume ab, um an Brennstoff zu kommen, und die Preise für

das nur noch als Schmuggelware erhältliche Benzin stiegen ins Unermeßliche. Das Elend wurde schließlich so groß, daß die OAS eine gewisse Lockerung des Embargos zuließ. Propangas und Medikamente kamen wieder ins Land. Gleichzeitig sorgte der traditionell gut organisierte und professionell betriebene *Schmuggel* dafür, daß Waren aus der benachbarten Dominikanischen Republik oder von Schiffen außerhalb der Blockadezone den Weg ins Land fanden. Die herrschende Militär-, Zoll- und Polizeiclique verdiente nach einer kurzen Anpassungsphase an den überteuerten Schmuggelwaren wieder kräftig mit. Das Dilemma war perfekt: Die Gruppe, die getroffen werden sollte, profitierte als einzige von der Handelssperre.

Diese Situation hätte wohl noch auf Jahre stabil bleiben können, wenn nicht im November 1992 in den Vereinigten Staaten *Bill Clinton* die Präsidentschaftswahl gewonnen hätte. Clinton hatte in seinem Wahlkampf Stimmen der großen schwarzen Minderheit in den USA und speziell der rund eine Million Menschen zählenden Gemeinde der Exil-Haitianer mit dem Versprechen gewonnen, er werde Aristide wieder in sein Amt zurückbringen und dem Land zu geordneten Verhältnissen verhelfen. Unter dem Druck der Clinton-Administration wurde denn auch 1993 das Embargo gegen Haiti verschärft. Vor allem wurden die Auslandskonten der Militärführung und ihrer Angehörigen gesperrt.
Der Druck zeigte diesmal bessere Wirkung: Unter amerikanischer und UN-Vermittlung einigten sich am 3. Juli des vergangenen Jahres die Gegenspieler Aristide und Cedras auf einen *Plan zur Rückkehr der Demokratie.* Herzstück dieses nach dem Tagungsort Governor's Island benannten Vertrages war die geordnete Übergabe der Macht in einem Zug-um-Zug-Verfahren. Als Belohnung für die Unterschrift unter den Vertrag erreichte Cedras eine Lockerung der Sanktionen, die Vereidigung einer zivilen Regierung unter dem Geschäftsmann *Robert Malval* in New York durch den Exilpräsidenten bewirkte schließlich sogar die Aufhebung des Embargos.
Alles schien sich zum Guten zu wenden. Der damals noch neue Präsident Clinton und der dynamische UN-Generalsekretär *Boutros Ghali* waren voller Optimismus, was die Fähigkeit der internationalen Staatengemeinschaft zur Konfliktregelung angeht. Das Debakel von Somalia stand noch aus, es schien, als könnten die Vereinten Nationen mit der nötigen Entschlossenheit beinahe jeden Konflikt lösen.

Inzwischen rückt der erste Jahrestag des Abkommens von Governor's Island näher, und der Optimismus jener Tage ist bereits Geschichte. Statt dessen halten weiterhin Cedras und François die Macht in Händen. Es gelang ihnen, die US-Regierung und die UN auszutricksen. Mit Nachforderungen zum Abkommen von Governor's Island unterbrach Cedras im Herbst 1993 die schrittweise Machtübergabe an Aristide. Ministerpräsident Malval und andere Mitglieder der in den USA vereidigten Exekutive wurden systematisch daran gehindert, im Land ihre Funktionen auszuüben. Einigen wurde der Einzug in ihre Diensträume verwehrt, andere, wie Justizminister *Antoine Izmery,* wurden von FRAPH-Banden öffentlich ermordet. Der vereinbarte Termin für die Rückkehr Aristides rückte näher, doch die Chancen für eine tatsächliche Machtübergabe schrumpften von Tag zu Tag.
In dieser angespannten Lage versuchten die Vereinten Nationen, noch einmal zu demonstrieren, daß sie entschlossen waren, an dem Plan von Governor's Island festzuhalten. Das Kriegsschiff „Harlan County" mit einigen hundert amerikanischen und kanadischen Soldaten an Bord wurde nach Port-au-Prince geschickt. Die Soldaten hatten den Auftrag, Polizei und Armee Haitis „bei der Professionalisiserung zu helfen". In der Praxis hätte dies bedeutet, daß sie das Morden der bewaffneten Banden unterbinden sollten. Doch aus der Landung wurde nichts. Bewaffnete Parteigänger Cedras', zusammengeschlossen unter dem Namen FRAPH (Front pour l'Avancement et le Progrès Haïtien) hinderten am 17. September 1993 die verunsicherten nordamerikanischen Soldaten an der Landung im Hafen.

Amerikanisches Umdenken zugunsten eines „dritten Weges"

Die Aktion war für Cedras ein politisches Pokerspiel mit hohem Einsatz. Wären die Amerikaner gelandet und hätten womöglich weitere Truppen ins Land gebracht, wäre ein weiterer Widerstand der haitianischen Streitkräfte sinnlos gewesen. Doch die „Harlan County" drehte unverrichteterdinge ab, die UN waren blamiert. Die siegreiche FRAPH ist seither der politische Arm der militärischen Führung. Ihr gehören auch die sogenannten „Attachés" an, jene bewaffneten Banden, die den Sicherheitskräften die Arbeit des Mordens an politischen Gegnern abnehmen. Die FRAPH war es denn auch, die am gleichen Tag den UN-Sonderbeauftragten *Dante Caputo* und die Delegation der OAS per Ultimatum aus dem Land jagte. Ihr Führer Cedras ging gestärkt aus der Auseinandersetzung mit den UN hervor.

Seit dem 17. September 1993 scheint die Clinton-Regierung überzeugt, daß eine Lösung gegen Cedras und die Streitkräfte schlechterdings nicht möglich ist, während gleichzeitig ihr Engagement für die Sache Aristides merklich schwächer wird.
Als der vertraglich vereinbarte Tag für die Rückkehr des Präsidenten, der 30. Oktober, ergebnislos verstrichen war, wurde zwar das Embargo wieder in Kraft gesetzt, auf einen neuen Anlauf Washingtons zur Lösung der Krise wartete man indes vergebens. Letzter Akt des Trauerspiels um den Vertrag von Governor's Island war der Rücktritt von Ministerpräsident Malval, der sich in den letzten Tagen seiner Amtszeit noch vergeblich um eine Vermittlungsinitiative des Vatikans für Haiti bemühte.
Seither kocht das Thema Haiti in der internationalen Politik auf kleiner Flamme. Bei der von Aristide einberufenen Haiti-Konferenz in Miami im Januar dieses Jahres war Washington lediglich durch Sonderbotschafter Pezullo vertreten.

Vollmundige Solidaritäts- und Unterstützungszusagen an Aristide blieben diesmal aus. Die Forderung Aristides, seine Rückkehr bis zum 7. Februar, dem ominösen Datum seines ersten Amtsantritts zu erzwingen, wies US-Außenminister *Warren Christopher* als „unrealistisch" zurück. Anfang März unterstützte die US-Außenpolitik offen die Option eines „dritten Weges", wie sie von einer Abgeordnetenmehrheit im haitianischen Parlament gefordert wurde. Vorgesehen ist darin die „Rückkehr Haitis zur Demokratie", eine abgesicherte Generalamnestie für die Sicherheitskräfte und Neuwahlen, die vermutlich ohne Aristide stattfinden würden, da dieser sich nicht zurück ins Land trauen wird. Der glücklose Exilpräsident ist unterdessen weiterhin rastlos unterwegs, um Unterstützung zu mobilisieren. Vor allem Frankreich und Kanada unterstützen ihn weiterhin vorbehaltlos. Doch der Schlüssel für karibische Krisen liegt nun einmal in Washington, und von dort ist vorerst nicht viel zu erwarten.

Der Umschwung in der amerikanischen Haiti-Politik kommt nur auf den ersten Blick überraschend. Er ist jedenfalls nicht, wie in der Tagespresse gelegentlich zu lesen war, einzig und allein den Manipulationen des Geheimdienstes CIA zuzuschreiben, der immer wieder gezielt Meldungen über einen angeblich verwirrten Geisteszustand Aristides lanciert hat und damit Clinton veranlaßte, von Aristide abzurücken. Die Wurzeln des Gesinnungswandels liegen tiefer. Um sie zu verstehen, ist ein Blick in das *weltpolitische Umfeld,* aber auch in die *Geschichte* notwendig. So hängt etwa das blamable Scheitern der „Harlan County"-Mission unmittelbar mit der Somalia-Erfahrung der US-Truppen zusammen. Kurz zuvor waren nämlich in dem ostafrikanischen Land amerikanische Soldaten zu lebenden Zielscheiben von Rebellentruppen geworden. Clinton stand just in diesem Moment unter dem Druck einer anti-interventionistischen Stimmung in der Bevölkerung, die nicht einsehen wollte, warum „ihre Jungs" für barbarische fremde Völker den Kopf hinhalten sollen. Ein zweites Somalia hatten Cedras und François den Amerikanern versprochen, falls sie in Port-au-Prince landeten. Die Drohung allein genügte.

Hinzu kommt die historische Erfahrung der Amerikaner mit Interventionen in Haiti. Von 1915 bis 1934 hatten US-Marines Haiti schon einmal besetzt. Damals ging es darum, im amerikanischen Interesse Ordnung und Stabilität in dem von Putschs und Revolten gebeutelten Staat zu schaffen. Am Ende der Intervention waren 13 000 Haitianer im Kampf gegen die Besatzer gefallen, und die Marines verließen ruhmlos das Land. Seither wechselten blutig-diktatorisch regierende Präsidenten, meist mit amerikanischer Unterstützung, einander ab. Die Quintessenz der Erfahrungen Washingtons mit dem fremdartigen karibischen Nachbarland lautet, daß man dort bestenfalls ein wenig Stabilität auf Kosten der Menschenrechte erreichen kann. Die Alternative dazu ist ein zyklisch wiederkehrendes bürgerkriegsähnliches Chaos, wie es die zweihundertjährige Geschichte des Landes in der Zeit zwischen den Diktaturen immer wieder kennzeichnete.

Da Haiti wirtschaftlich ohnehin uninteressant ist, zählen für die USA nur die *Flüchtlinge,* die meist auf Booten die Küste von Florida erreichen. Inwieweit es gelingt, diesen Strom einzudämmen, ist für Washington die einzige meßbare Größe für den Erfolg amerikanischer Haiti-Politik. Als Clinton sein Amt antrat, versprach er, die Fluchtursachen zu beseitigen, indem er Aristide und die Demokratie zurückbringen werde. Die Politik seines Vorgängers Bush, die Boat-People aus Haiti im Meer abzufangen und zurückzubringen, setzte er vorübergehend aus. Mittlerweile wird sie unvermindert fortgesetzt – auch dies ein Indiz für eine an den tatsächlichen Machtverhältnissen orientierte Wendung der Clintonschen Haiti-Politik.

Aristide ist derzeit ohne Fortüne

Für Exilpräsident Aristide bedeutet der neue Kurs in Washington das Scheitern der politischen Strategie, auf die er seit dem Wahlsieg Clintons alle Energien konzentriert hat. Mit Hilfe einer renommierten amerikanischen Agentur für Public Relations hatte er es geschafft, sein Image in der politischen Öffentlichkeit Washingtons aufzupolieren. Auch nach dem Scheitern der „Harlan County" galten ihm die Sympathien in der Presse und im demokratisch dominierten US-Repräsentantenhaus. Selbst die Veröffentlichungen über seinen Geisteszustand verstanden seine Berater in politisches Kapital umzumünzen, da Aristide nun abermals in der Rolle des Opfers – diesmal der CIA – erschien. Umgekehrt verstanden es die von seinem engsten politischen Weggefährten, dem Spiritanerpater *Gérard Saint-Juste,* hervorragend organisierten Exilgruppen der Lavalas-Bewegung, alle Meinungsäußerungen von Exil-Haitianern in den USA und in Kanada zu unterbinden, die dem Präsidenten gegenüber kritisch eingestellt sind.

Doch während er in Washington und Ottawa die Schlacht um die Köpfe gewann, überschätzte er seine Einwirkungsmöglichkeiten auf die Politik in seiner Heimat beträchtlich. Er versuchte vergeblich, mit Ultimaten Parlamentssitzungen in Port-au-Prince zu erzwingen, damit seine im Exil konstituierte Regierung endlich die Amtsgeschäfte im Lande übernehmen könnte. Derweil setzten Polizei und Armee ihre Unterdrückung unbehindert fort. Die Opposition wurde durch politische Morde einerseits und durch die andauernde Flucht ihrer politischen Köpfe ins Exil stetig weiter geschwächt. Die integrierende Kraft Aristides für die demokratische Oppositionsmehrheit Haitis hat unter dem Scheitern des Governor's-Island-Abkommens und den Auswirkungen von zwei harten Embargo-Wellen bei der Bevölkerung einiges eingebüßt.
Radikale Lavalas-Anhänger hatten die Verhandlungen Aristides mit dem Putschistenführer Cedras von Anfang an als einen Pakt mit dem Teufel mißbilligt. Sie sehen sich durch die taktischen Zwischen-Erfolge der Putschisten seit dem Abkommen in ihrer Kritik bestätigt. Auch das gewandelte

Verhalten der US-Regierung ist Wasser auf ihre Mühlen. In jüngster Zeit taucht in den Lavalas-Mitteilungen die Losung auf, die Hoffnungen auf internationale Lösungen mit Hilfe der UN oder der OAS zu begraben und statt dessen auf den bewaffneten Kampf zu setzen. Auch Präsident Aristide wird dabei kritisiert, weil er zu wenig offensiv sei und zuviel Vertrauen in die US-Regierung gesetzt habe. Als warnendes Fanal dieser Strömung ist auch der Ende Dezember 1993 verübte Mord am Schatzmeister der FRAPH, *Issa Paul,* zu verstehen. Er zeigt, daß auch das populäre Lager zu Gewalttaten bereit ist, wenn ein anderer Lösungsweg versperrt bleibt.

Am anderen Ende des Oppositionslagers haben sich moderate Kräfte wie der ehemalige Ministerpräsident Malval von Aristide distanziert, weil dieser sich nicht in der Lage zeigte, das Abkommen zu retten. Malval ist wie die meisten der nicht allzu zahlreichen Geschäftsleute Haitis zwar ein entschiedener Gegner der korrupten militärischen Clique, gleichzeitig jedoch hält er den Kurs Aristides, auf Biegen oder Brechen wieder an die Macht zu gelangen, für schädlich. Daß der Präsident die Verschärfung des Embargos gegen sein Land fordert, obwohl die Versorgung mit Medizin und Nahrungsmitteln mittlerweile mehr als kritisch ist, können die Mitglieder des schmalen haitianischen Mittelstandes nicht nachvollziehen. Sie setzen auf ein Ende des Embargos und eine nationale Versöhnungskonferenz, zu der Malval im Dezember in den letzten Tagen seiner Amtszeit aufgerufen hat. Um dieser Haltung Ausdruck zu verleihen, riefen sie am 28. Januar einen zweiwöchigen Generalstreik aus.
Die Position der Unternehmer deckt sich mit derjenigen der Mehrzahl der *katholischen Bischöfe* Haitis. Die sich zuspitzende Verelendung und der sinkende politische Einfluß Aristides geben ihnen Gelegenheit, sich wieder zu Wort zu melden. In ihrer Weihnachtsbotschaft sprachen sie von Tausenden von Kindern, die aufgrund des Embargos vom Tod durch Hunger und Krankheiten bedroht seien. Auch wenn politische Sanktionen gerechtfertigt seien, sei das Embargo gegen Haiti doch kein Weg, die Probleme des Landes zu lösen, lautete das Fazit der unmißverständlichen Botschaft.
Unterstützung erfuhren die Bischöfe durch den Essener Weihbischof *Franz Grave,* der als Chef des Hilfswerkes Adveniat das Land im Februar besuchte. Nach seiner Rückkehr schilderte er vor der Presse die Elendszustände in Haiti in drastischen Bildern und rief ebenfalls zu einem Ende des Embargos auf. Ob allerdings die Haltung der katholischen Hierarchie irgendeinen Einfluß auf die Lösung der Krise haben wird, ist zweifelhaft. In weiten Teilen der Bevölkerung ist die Kirche noch immer diskreditiert, weil der Vatikan das Putschistenregime als einziger Staat formell anerkannt hat. Außerdem ist die Kirche in dem vom Voodoo-Kult geprägten Volk nach wie vor nicht wirklich verwurzelt. Die Rolle einer unumstrittenen Autorität jenseits der politischen Lager, wie sie der Kirche in vielen lateinamerikanischen Ländern zukommt, kann sie in Haiti nicht ohne weiteres übernehmen.

Ein Ausweg aus der schier endlosen Krise des geplagten Landes in der Karibik ist nicht in Sicht: Putschgeneral Cedras und Exilpräsident Aristide sorgen als politische Antagonisten dafür, daß es kein Fortkommen gibt. Nach dem Rücktritt Malvals im Dezember gab es nicht einmal mehr eine nominelle Regierung im Land. Der institutionelle, wirtschaftliche und ökologische Verfall des Landes schreitet immer weiter voran. Augenzeugen berichten, daß selbst innerhalb der Sicherheitskräfte Rivalitäten und Bandenbildung voranschreiten, so daß auch bei der politischen Rechten der Ruf des Putschgenerals Cedras als eines mit harter Hand durchgreifenden „Retters des Vaterlandes" angekratzt ist.
Die USA spielen unterdessen auf Zeit. Hoffnungen der Lavalas-Anhänger auf Hungerrevolten sind nicht sehr vielversprechend, da diese von den gut bewaffneten Truppen niedergeschlagen werden können. Die Lage ist so verzweifelt, daß seit einigen Monaten sogar Gerüchte über eine bevorstehende Rückkehr des gestürzten Jean-Claude Duvalier aus dem französischen Exil in Haiti die Runde machen.

Ludwig Ring-Eifel

Kurzinformationen

Mahnungen Johannes Pauls II. beim Staatsbesuch des Bundespräsidenten

Der letzte Staatsbesuch seiner Amtszeit als Bundespräsident führte *Richard von Weizsäcker* am 3. März in den Vatikan. Dabei würdigte Johannes Paul II. das deutsche Staatsoberhaupt als ersten Bundespräsidenten aller Deutschen: Er habe als überzeugter Christ und durch seine Haltung als Staatsmann ein „beredtes Zeugnis dafür gegeben, daß gesellschaftliches und politisches Handeln ohne Rückbezug auf eine höchste Autorität Gefahr läuft, aus der Verankerung zu geraten und seine unabdingbare und existentielle Rückbindung zu verlieren". Johannes Paul II. bezeichnete es als Aufgabe der Kirchen wie auch aller verantwortlichen Kräfte in Staat und Gesellschaft, die „Rolle des Identitätsstifters" angesichts fehlender Orientierungshilfen und geistiger Heimatlosigkeit zu übernehmen. Im öffentlichen Leben gelte es großen und gefährlichen Versuchungen zu widerstehen: „Die Debatte über den Lebensschutz

etwa kann bisweilen auch bei christlichen Politikern die Angst vor dem klaren Wort des Widerspruchs mit sich bringen, wenn der Eindruck entsteht, eine demokratische Mehrheit sei für die Tötung bedrohten und schutzbedürftigen, ungeborenen oder sterbenskranken menschlichen Lebens." Deutschland sei aufgerufen, sich nicht auf Wege zu begeben, „die jene lebenswichtigen Werte verletzen, die von den uns vorausgegangenen Generationen als lebenswichtig anerkannt wurden". Der Verlust vorgegebener Wertmaßstäbe, so der Papst, könne niemals ein Schweigen des Politikers rechtfertigen, der sich Gott gegenüber für die Menschen und die sittliche Ordnung verantwortlich wisse. Johannes Paul II. dankte der Bundesrepublik ausdrücklich für die Aufnahme einer großen Zahl von *Asylanten*. „Deutschland hat in der Tat mehr Flüchtlinge aus Krisengebieten aufgenommen als alle anderen europäischen Länder zusammen." Richard von Weizsäcker hob in seiner Ansprache bei der Papstaudienz hervor, der erste Artikel des Grundgesetzes mit seiner Aussage über den Schutz der Menschenwürde bleibe Grundlage und Ziel der deutschen Politik nach innen und außen. Nicht nur die Menschen im Osten hätten mit den ethisch-moralischen Konsequenzen des Systemwandels zu ringen, sondern der ganze Westen sei bisher mit den „Gefahren einer ethischen Beliebigkeit in der Demokratie" keineswegs fertig geworden.

Wort der deutschen Bischöfe zu den Wahlen des Jahres 1994

Bei ihrer Frühjahrsvollversammlung vom 21. bis 24. Februar im Kloster Reute (Oberschwaben) verabschiedete die Deutsche Bischofskonferenz ein „Wort" zu den Wahlen des Jahres 1994. Es nimmt zur allgemeinen Stimmungslage Stellung und spricht dann einzelne Politikfelder knapp an. Die Bischöfe weisen darauf hin, daß es leicht sei, auf Politik zu schimpfen, aber schwer, gute Politik zu machen: „Darum haben wir allen Grund, denjenigen zu danken, die sich der politischen Verantwortung gestellt haben und stellen." Wer nicht zur Wahl gehe, bleibe dennoch mitverantwortlich; er müsse damit rechnen, indirekt radikale Kräfte zu unterstützen. Zum Problem der *hohen Arbeitslosigkeit* heißt es in der Erklärung, erworbene Besitzstände müßten ehrlich überprüft werden. Der Ruf nach weiteren staatlichen Interventionen führe nicht weiter, eine zusätzliche Verschuldung der öffentlichen Haushalte sei nicht vertretbar. Es brauche „neue Wege und kreative Antworten". Die Bischöfe beklagen die sich ständig verschlechternde Lage der *Familie* und fordern die Herstellung der Gerechtigkeit in diesem Bereich. Die wachsende *Bereitschaft zu Gewalt und Kriminalität* mache bewußt, wie zerbrechlich die Voraussetzungen unseres Zusammenlebens seien. In diesem Zusammenhang wird auf den Gottesbezug verwiesen: „Wenn in einer Gesellschaft das Gespür für das Geheimnis Gottes verlorengeht, geht auf Dauer auch das Gespür für das Geheimnis des Menschen verloren. Eine Gesellschaft, die es sich leistet, was heilig ist, lächerlich zu machen, darf sich nicht wundern, daß auch die Achtung vor der Würde des Menschen schwindet." Erinnert wird in dem Wort zu den Wahlen auch an den *umfassenden Schutz des Lebens* als verpflichtende Aufgabe von Staat und Gesellschaft. Die Gesellschaft werde auch in Zukunft nur ein menschliches Gesicht behalten, „wenn sie schwache, kranke, behinderte und pflegebedürftige Menschen annimmt, wenn sie sich verantwortlich weiß für Menschen, die an den Rand geraten sind, und für jene, die sich in einer Leistungsgesellschaft nicht allein behaupten können". Die Bischöfe rufen dazu auf, den *europäischen Einigungsprozeß* nicht in Frage zu stellen und Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit in ganz Europa zu fördern. Wer an Leib und Leben und Freiheit bedroht sei, müsse in Deutschland Schutz finden. „Auch wenn wir nicht alle Probleme lösen können, schulden wir den Menschen, die hilfesuchend in unser Land gekommen sind, Achtung ihrer Würde."

Papst kritisiert Europäisches Parlament wegen Homosexuellenresolution

Als „moralisch unannehmbar" und als Versuch, eine „moralische Unordnung" zu legitimieren, verurteilte Johannes Paul II. die Forderungen einer Ende Februar verabschiedeten Resolution des Europäischen Parlamentes. In der vom Ausschuß für Grundfreiheiten und innere Angelegenheiten erarbeiteten Entschließung „über die Gleichberechtigung von Schwulen und Lesben" wurde die Europäische Kommission aufgefordert – mit ausdrücklichem Hinweis auf das Gesetz über „registrierte Partnerschaften" in Dänemark von 1989 (nach diesem Gesetz können zwei gleichgeschlechtliche Personen ihre Gemeinschaft beim Standesamt registrieren lassen) –, auf die Beseitigung einiger Schwule und Lesben diskriminierende Mißstände hinzuwirken. Darunter: die „Nichtzulassung von homosexuellen Paaren zur Eheschließung oder entsprechenden rechtlichen Regelungen und Vorenthalten der vollen Rechte und Vorteile, wie sie sich aus Eheschließungen ergeben, und der amtlichen Eintragung der Lebensgemeinschaft" und der „Beschneidung des Rechts von Schwulen und Lesben auf Elternschaft oder Adoption und Erziehung von Kindern". Vor dem Angelusgebet am 20. Februar rief der Papst die Nationen Europas auf, von diesem Vorhaben Abstand zu nehmen und die Gesellschaften vor dieser „grundlegenden Gefahr" zu beschützen. Von einem „Attentat auf die Natur der Familie und der Ehe" sprach der Präsident des Päpstlichen Familienrates, Kardinal *Alfonso Lopez Trujillo*. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* warf in einer Predigt während der Frühjahrsvollversammlung der Bischofskonferenz dem Europäischen Parlament mit Hinweis auf alttestamentliche Belege der Verurteilung homosexueller Praxis vor, es stelle die Wertordnung auf den Kopf, „weil es die Wurzeln Europas nicht mehr kennt". Er wolle keine Diskri-

minierung von Homosexuellen, aber auch keine rechtliche Anerkennung von sogenannten Ehen gleichgeschlechtlicher Paare.

Die Schweizer Bischofskonferenz steht zu den kirchlichen Einrichtungen

Auf ihrer Frühjahrsversammlung vom 28. Februar bis 2. März erließ die Schweizer Bischofskonferenz einen Aufruf zur Unterstützung der diesjährigen *Fastenopfer-Aktion.* Das ist um so bemerkenswerter, als der Rechtskatholizismus dieses Jahr besonders scharf gegen die gemeinsame Aktion von Fastenopfer (römisch-katholisch), „Brot für alle" (evangelisch) und „Partner sein" (christkatholisch) Front gemacht hat. In einem Leitartikel der rechtskatholischen „Schweizerischen Katholischen Wochenzeitung" hat sogar der vom Bischof von Chur für pastorale Fragen beauftragte Domkapitular *Christoph Casetti* in populistischer Manier gegen das Fastenopfer polemisiert. Dagegen steht nun die Einladung der Schweizer Bischofskonferenz an alle Kirchgemeinden und Pfarreien, „ihre uneingeschränkte Solidarität mit dem Fastenopfer zu bezeugen und zu leben". Die Bischofskonferenz hatte sich ansonsten mit zahlreichen Themen zu befassen. So nahm sie den Jahresbericht 1993 ihrer Kommission Justitia et Pax entgegen und würdigte dabei deren engagierten Einsatz für die drängenden Probleme unserer Zeit; die Kommission wurde zudem beauftragt, zu den Volksabstimmungsvorlagen „Erleichterte Einbürgerung für junge Ausländer" und Bundesgesetz über „Schweizerische Truppen für friedenserhaltende Operationen" Entscheidungshilfen zu erarbeiten. In Zusammenarbeit mit der Schweizerischen Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Ausländerfragen (SKAF) hat die Bischofskonferenz eine Entscheidungshilfe für die Fremdsprachigenseelsorge verabschiedet, die Kriterien für die Errichtung, Zusammenlegung oder Aufhebung von Missionen für Fremdsprachige in der Schweiz festhält. Ferner hat sich die Bischofskonferenz mit dem Präsidium der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz (RKZ) – des Zusammenschlusses der öffentlich-rechtlichen Kirchenorganisationen – getroffen, um die gegenseitige Zusammenarbeit zu festigen. Auf der anschließenden Pressekonferenz kamen diese Tagesordnungspunkte aber nur beiläufig zur Sprache. Zum einen wurden zwei römische Dokumente vorgestellt: der emeritierte Weihbischof von Lausanne, Genf und Freiburg, *Gabriel Bullet,* stellte den Brief Johannes Pauls II. an die Familien vor (vgl. ds. Heft, S. 172) und der Freiburger Alttestamentler *Adrian Schenker,* Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission, das Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" (vgl. HK, Januar 1994, 10ff.). Zum anderen legte Weihbischof Bullet anläßlich seiner Emeritierung einen Rückblick auf seine bischöfliche Tätigkeit, die vor fast einem Vierteljahrhundert begonnen hatte, vor. Dabei betonte er namentlich den Wandel der Mentalitäten und den Umbruch der pastoralen Strukturen, das gewachsene Laienengagement wie die neue „Abneigung gegenüber den Kirchen".

Bücher

JOHN MCMANNERS (Hg.), Geschichte des Christentums. Aus dem Englischen v. Wolfdietrich Müller, Campus Verlag, Frankfurt – New York 1993, 743 S., 198,– DM.

Umfassend und schnörkellos, solide und zugleich spannend informiert dieses Sammelwerk englischer Theologen, Historiker und Gelehrter anderer Disziplinen über die beinahe zweitausendjährige Geschichte des Christentums. Bereits 1990 englischsprachig als „The Oxford Illustrated History of Christianity" erschienen, besticht dieses kompendiale Werk vor allem durch sein reiches Bild- und Kartenmaterial, wobei knappe Texte diese Beigaben hervorragend erschließen. Die enorme Stoffülle ist in drei große Blöcke gegliedert, deren erster etwa die Hälfte des Buches umfaßt. Er beschreibt den Weg des Christentums „Von den Anfängen bis 1800". Dabei wird sattsam Bekanntes (z. B. der Investiturstreit oder Grunddaten der Reformation) bewußt knapp behandelt, während Randthemen (wie das Verhältnis von Christentum und Islam, die Geschichte der östlichen Christenheit oder die christliche Expansion in der Neuzeit) ausführlich thematisiert werden. Zugunsten größerer Linien wird dabei auf jede Detailverliebtheit verzichtet, was durchaus sympathisch wirkt. Dennoch hätte wohl das prekäre Verhältnis von Juden und Christen, aber auch die gestaltende Rolle des Papsttums und des Mönchtums im Frühmittelalter ausdrückliche bzw. stärkere Beachtung verdient. Im zweiten Block, der die letzten beiden Jahrhunderte beschreibt und gut 200 Seiten umfaßt, streift der Blick über die geographischen Räume von Europa, Nord- und Lateinamerika, Afrika und Asien und vergißt auch die orthodoxen Kirchen Osteuropas nicht. Mit der Gegenwart des Christentums befaßt sich der letzte Teil, wobei neben die christliche Gemeinschaft und die Moral des Christentums die Frage nach dessen Zukunft tritt. Die mutige Beschränkung auf die Geschichte hätte dem hohen

historischen Anspruch des Bandes wohl besser angestanden und manches Wichtige noch nachtragen lassen. Schwer begreifbar ist nämlich z.B. das Schweigen (ausgerechnet!) über den englischen Deismus und seine nachhaltige Wirkung auf die kontinentale Aufklärung. Dennoch bleibt das Werk auf ansprechende Weise unorthodox und bietet eine Fülle von Informationen, besonders in der regionalen Beschreibung des Christentums seit 1800, aber auch in seinen (buchstäblich) glänzenden Bildbeigaben. Eine Zeittafel, verschiedene Register sowie ein mustergültig um deutschsprachige Werke ergänztes Literaturverzeichnis helfen bei der Orientierung in diesem Kompendium und weisen zugleich darüber hinaus. Selten ist soviel Wissenswertes über die lange Geschichte des Christentums so konzentriert, so gekonnt und zugleich so spannend dargeboten worden. *A.S.*

WOLFHART PANNENBERG, Systematische Theologie. Band 3. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. 767 S., 125,– DM.

Mit dem dritten Band ist Pannenbergs Systematische Theologie jetzt abgeschlossen. Der erste Band dieses in jeder Hinsicht imponierenden Werks erschien 1988 (vgl. HK, März 1989, 180ff.); er behandelt die Frage nach der Religion und nach Gott als Horizont für den christlichen Glauben, den Begriff der Offenbarung und die Lehre vom dreieinigen Gott. Im zweiten, 1991 erschienenen Band (vgl. HK, Juli 1991, 341) geht es um die Lehre von der Schöpfung und von Jesus Christus. Der abschließende Band ist gleichzeitig der umfangreichste; er ist der Lehre von der Kirche und den „Letzten Dingen" gewidmet. Pannenbergs Ekklesiologie besticht vor allem durch zwei Grundprinzipien bzw. -anliegen: Sie verschränkt die Aussagen über die Gemeinschaft des einzelnen mit Jesus Christus (unter den Stichworten Glaube, Hoffnung, Liebe, Gotteskindschaft und Rechtfertigung) mit denen der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und macht dadurch deutlich, daß keine der beiden Dimensionen von der anderen abgeleitet und ihr damit untergeordnet werden kann. Zum zweiten ist Pannenberg durchweg darum bemüht, die Lehre von der Kirche in ihren verschiedenen Grundelementen im produktiven Gespräch zwischen den konfessionellen Traditionen, vor allem der reformatorischen und der katholischen, zu entfalten. Dieses ökumenische Grundanliegen zeigt sich in den Ausführungen über das Herrenmahl ebenso wie in denen über den Sakramentsbegriff und über das Leitungsamt in der Kirche. Pannenberg bezieht nicht nur die Ergebnisse des ökumenischen Gesprächs mit ein, sondern macht auch selber Konsens- bzw. Konvergenzangebote, richtet kritische Rückfragen an das reformatorische wie an das katholische Kirchenverständnis, um so theologisch der Einheit der Kirchen den Weg zu bereiten. Insgesamt kreist seine Ekklesiologie um die Zeichenfunktion der Kirche auf das Reich Gottes hin. Das letzte Kapitel des Bandes behandelt die Eschatologie, wobei Pannenberg vor allem über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit als Kernproblem nachdenkt. Seine scharfsinnigen Überlegungen münden in einen Abschnitt über die Offenbarung der Liebe Gottes in der Vollendung der Schöpfung. „In der ganzen Ausdehnung ihres Weges vom Beginn der Schöpfung über die Versöhnung bis zur eschatologischen Heilsvollendung ist der Gang der göttlichen Heilsökonomie Ausdruck des Sichzuvorkommens der ewigen Zukunft Gottes zum Heil der Geschöpfe und damit Manifestation der göttlichen Liebe" (S. 694). *U.R.*

JOSEF MÜLLER, Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge. Verlag Styria, Graz–Wien–Köln, 215 S., 39,80 DM.

„Seelsorge muß stets ausgehen vom ganzen, vom ungeteilten Leben", diesem in seiner Schlichtheit entwaffnend plausibel klingenden Diktum des 1971 verstorbenen Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp hat sich auch der jetzige Freiburger Lehrstuhlinhaber Josef Müller verschrieben. Ausgehend von den zahlreichen Entfremdungsphänomenen zwischen der Kirche und der modernen Lebenskultur vieler Menschen und den ebenso vielfältigen „Syndromen der Lebensverarmung" in dieser Kultur, entwickelt Müller sein Konzept einer „Pastoral im Lebenszusammenhang". Zugleich entfaltet er die Bedeutung dieses Lebens-Bezuges in die – auf die Begriffe der Evangelisierung und Communio zentrierten – Grundansätze der Pastoral. Als Handbuch für das Studium erweist sich das Werk aber vor allem durch die ebenso knappe wie informative Rekonstruktion des Entwicklungsprozesses der „Pastoraltheologie" als eigenständiger theologischer Disziplin wie durch die systematische Darstellung der verschiedenen Konzeption von Seelsorge und Pastoral, die bei der Fülle der psychologisch oder sozialwissenschaftlich orientierten Ansätze einen guten Überblick verschafft. Auf die konkrete Praxis der Seelsorge zielen besonders die letzten Kapitel, die sich an den einzelnen Lebenssituationen orientieren, mit einem Schwerpunkt auf der bisher wohl immer zu kurz gekommenen „Altenpastoral". Der Verwendung in der Praxis kommt auch die insgesamt um Verständlichkeit bemühte Sprache dieses Buches und die durchgängige Verwendung vieler konkreter Beispiele aus dem mühsamen Geschehen vor Ort entgegen. Einen Hinweis verdient das Kapitel „Die Kunst der Seelsorge in der Dimension der Beziehung", in dem die verschiedenen Dimensionen und Funktionen von Kunst als Verständnisfolie für seelsorgliches Handeln entfaltet werden. Wird Seelsorge als Wahrnehmungs- und Gestaltungsvorgang, als „Kunstwerk" begriffen, läßt sich auch seelsorglicher „Kitsch" benennen. Kitschig ist demnach, „in kurzer Zeit wichtige Fragen beantworten und Lebensprozesse verstehen bzw. deuten zu wollen". Dem „Kitsch" stellt Müller die „entdeckende Pastoral" und eine ermutigende und befähigende „Berufungspastoral" gegenüber, die von der unverkürzt wahrgenommenen Wirklichkeit ausgehen. *A.F.*

Notizen

Gegen eine Streichung des Bezugs auf Gott in der Präambel des Grundgesetzes sprachen sich bei einer im Januar durchgeführten Allensbacher Repräsentativumfrage 57 Prozent der West-, aber nur 22 Prozent der Ostdeutschen aus. Für die Streichung votierten in den alten Bundesländern 20 Prozent der Befragten, in den neuen waren es 48 Prozent. Der Prozentsatz der Befürworter einer Streichung des Gottesbezugs im Grundgesetz war in West wie Ost bei CDU/CSU-Anhängern am geringsten (11 bzw. 22 Prozent). Für die Streichung sprachen sich bei den SPD-Anhängern im Westen 24 und im Osten 55 Prozent aus, bei denen von Bündnis 90/Die Grünen im Westen 31 und im Osten 57 Prozent.

Eine „Akademie für das Leben" hat Johannes Paul II. am 1. März ins Leben gerufen. Gemäß dem „Motu proprio" zur Errichtung der im Vatikan ansässigen Akademie hat diese die Aufgabe, „die Hauptprobleme der Biomedizin und des Rechtes hinsichtlich der Förderung und des Schutzes des Lebens zu studieren, darüber zu informieren und für entsprechende Schulung zu sorgen" (Osservatore Romano, 2.3.94). Dabei solle es vor allem um die Beziehung dieser Probleme zur christlichen Lehre und den Weisungen des Lehramtes der Kirche gehen. Nach den Statuten ist die Akademie autonom, sie steht aber in Verbindung mit dem Päpstlichen Rat für die Pastoral im Krankendienst. Zum Präsidenten der Akademie wurde der französische Mediziner Jerôme Lejeune ernannt.

Zum neuen Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg wurde am 3. März Kirchenrat Eberhardt Renz (58) gewählt. Renz, der die Nachfolge von Landesbischof Theo Sorg antritt, erhielt 93 von 111 abgegebenen Stimmen. Im November letzten Jahres hatte man die Wahl eines neuen württembergischen Landesbischofs nach sechzehn vergeblichen Wahlgängen abgebrochen. Die drei Fraktionen der Synode blockierten sich gegenseitig, so daß keiner der Kandidaten die erforderliche Zweidrittelmehrheit erreichen konnte. Daraufhin bat der Nominierungsausschuß Eberhardt Renz um die Kandidatur. Der neue württembergische Landesbischof war zuletzt Referent für Mission und Ökumene im Oberkirchenrat, zuvor war er u.a. in Indien und Kamerun tätig.

In einer Anfang März veröffentlichten Erklärung zur europäischen Einigung unterstreicht der Rat der EKD die Notwendigkeit, den Integrationsprozeß in der Europäischen Union fortzusetzen. Auch zu einer allmählichen Erweiterung der europäischen Union gebe es keine vernünftige Alternative. Es müsse für die EU jedoch eine Form gefunden werden, die nach dem Prinzip der Subsidiarität der religiösen, kulturellen, nationalen und regionalen Vielfalt gerecht werde. Konkret mahnt die EKD, die Teilnahme der Bürger an den Entscheidungsprozessen in der Gemeinschaft zu erhöhen und die Befugnisse des europäischen Parlamentes zu erweitern. Gemäß ihrer besonderen, geschichtlich bedingten Verantwortung für Europa, müßten auch die christlichen Kirchen ihre Zusammenarbeit verstärken.

Die Kirche erstrebe keine Privilegien, wohl aber den notwendigen Spielraum, um in angemessener Weise für die Evangelisierung und das menschliche Wohlergehen zum Segen der gesamten Gesellschaft wirken zu können: So Johannes Paul II. in seiner Ansprache beim Besuch des tschechischen Staatspräsidenten Václav Havel am 7. März. Der Papst sprach auch die in der Tschechischen Republik politisch noch immer strittige Frage der Rückgabe früheren kirchlichen Besitzes an: Es könne keine „totale Gerechtigkeit", verstanden als völlige Wiederherstellung des Zustandes vor der Enteignung der Kirche durch das kommunistische Regime geben; wünschenswert sei eine ausgewogene Lösung des Problems.

Die westeuropäische Theologie habe bezüglich der Herausforderungen in Osteuropa noch ein erhebliches Defizit abzuarbeiten, erklärte der Präsident der Europäischen Gesellschaft für Theologie, der Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann, in einem Interview mit KNA. Mit Blick auf die gesamtgesellschaftliche Situation der Länder Mittel- und Osteuropas solle sich die Theologie vor allem auf eine Aufarbeitung der Freiheitsproblematik konzentrieren. Es müsse deutlich werden, wie wesentlich Freiheit zum christlichen Menschenbild gehöre. Nur so könne das moderne Freiheitsniveau im Osten auf Dauer stabilisiert werden.

Abbitte für das beim ungarischen Volksaufstand 1956 durch sowjetische Truppen angetane Leid hat Aleksij II., Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche, geleistet. In einer Rede vor dem Parlament im Rahmen seines offiziellen Besuchs in Ungarn Anfang März erklärte der Patriarch: Die ungarische Tragödie werfe einen Schatten auf das russische Volk, auch wenn die damaligen Führer des Landes die Missetaten verursacht hätten. Er bitte das ungarische Volk wegen der von ihm erlittenen Opfer und Verluste um Vergebung.

Nach Angaben des Menschenrechtsbüros der katholischen Kirche hat die Zahl der Menschenrechtsverletzungen im mittelamerikanischen Guatemala 1993 um 54 Prozent zugenommen. Insgesamt registrierte das kirchliche Büro 1322 Menschenrechtsverletzungen. Im einzelnen handelte es sich um 248 außergerichtliche Hinrichtungen, 427 Morde, 225 Angriffe auf Leib und Leben, 359 Todesdrohungen und 45 gewaltsame Entführungen. Neben Todesschwadronen sei die gesamte Machtstruktur des Landes für die Menschenrechtsverletzungen verantwortlich, die in der Regel nicht strafrechtlich verfolgt würden.

Ihre Besorgnis über die drohende Abschiebung von Flüchtlingen in Bürgerkriegsländer und Krisenregionen haben die beiden großen Kirchen in Deutschland zum Ausdruck gebracht. In einer vom Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, und dem EKD-Ratsvorsitzenden Klaus Engelhardt unterzeichneten Erklärung appellieren die Kirchen an Bund und Länder, von der Möglichkeit der generellen Aussetzung der Abschiebung für bestimmte Herkunftsländer Gebrauch zu machen. Besonders gefährdet seien Albaner aus dem Kosovo, Christen aus der Türkei, armenische Christen sowie Flüchtlinge aus Angola und dem Sudan. Eine sorgfältige Prüfung der Einzelfälle wird angemahnt. Bürgerinnen und Bürger seien in zunehmendem Maße in ihrem Gewissen schwer belastet, wenn sie von bevorstehenden Abschiebungen von Menschen erfahren, von deren Bedrohung an Leib und Leben in ihren Herkunftsländern sie überzeugt seien.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Reiner Anselm, Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit. Protestantische Ethik und die deutsche Strafrechtsreform. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1994. 258 S. 79,– DM.

Hans-Martin Barth, Spiritualität. Ökumenische Studienhefte 2. Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1993. 189 S. 24,80 DM.

Eduard H. L Baumann, Thomas More und der Konsens. Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum". Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1993, 336 S. 48,– DM.

Bernhard Casper / Ingeborg Feige (Hg.), Bernhard Welte. Geschichtlichkeit und Offenbarung. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1993. 178 S. 26,– DM.

Franz Courth, Der Gott der dreifaltigen Liebe. Reihe: AMATECA-Lehrbücher zur katholischen Theologe, Band VI. Bonifatius Druck-Buch-Verlag 1994. 306 S. 48,– DM.

Ernst Dassmann, Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993. 185 S. 29,80 DM.

Anne Dördelmann-Lüeg (Hg.), Wenn Frauen Priester lieben. Der Zölibat und seine Folgen. Kösel-Verlag, München 1994. 288 S. 29,80 DM.

Wolf-Jürgen Grabner, Religiosität in einer säkularisierten Gesellschaft. Eine Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung in Leipzig 1989. Verlag Peter Lang, Frankfurt 1994. 225 S. 65,– DM.

Hans-Jürgen Guth, Ehescheidung oder Ehenichtigkeit? Das Eheprozeßrecht der römisch-katholischen Kirche in den USA seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Universitätsverlag, Fribourg 1993. 257 S. 48,– sFr.

Uwe Heyll, Risikofaktor Medizin. Gesundheitsschäden und Kostenexplosion als Folgen ärztlicher Übertherapie. Ullstein Verlag, Berlin 1993. 252 S. 24,80 DM.

Gert Hummel (Hg.), Natürliche Theologie versus Theologie der Natur? Tillichs Denken als Anstoß zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft. Verlag Walter de Gruyter, Berlin – New York 1994. 286 S. 138,– DM.

Gisela Jakob, Zwischen Dienst und Selbstbezug. Eine biographieanalytische Untersuchung ehrenamtlichen Engagements. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1993. 304 S. 59,– DM.

Walter Kirchschläger (Hg.), Christlicher Glaube – überholt? NZN Buchverlag, Zürich 1993. 128 S. 22,80 DM.

Hans-Josef Klauck (Hg.), Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament. Quaestiones disputatae. Band 150. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 268 S. 68,– DM.

Jacob Kremer (Hg.), Aufbruch heute – des Zweiten Vatikanischen Konzils. Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien 1993. 180 S. 28,– DM.

Holger Kremser, Der Rechtsstatus der evangelischen Kirchen in der DDR und die neue Einheit der EKD, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. 284 S. 78,– DM.

Ghislain Lafont, Histoire théologique de l'Eglise catholique. Itinéraire et formes de la théologie. Les Editions du Cerf, Paris 1994. 474 S. 190,— FF.

Gabriele Lautenschläger, Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität. F. Fromann Verlag, Stuttgart 1993. 423 S. 88,– DM.

Emmanuel Lévinas, Humanismus des anderen Menschen. F. Meiner Verlag, Hamburg 1993. 152 S. 38,– DM.

Jens Motschmann, Die Pharisäer. Die evangelische Kirche, der Sozialismus und das SED-Regime. Verlag Ullstein, Berlin 1993. 317 S. 24,90 DM.

Roman Malek (Hg.), Religion im heutigen China. Politik und Praxis. Steyler Verlag, Nettetal 1993. 619 S. 50,– DM.

Paul Noack, Carl Schmitt. Eine Biographie. Propyläen Verlag, Berlin 1993. 360 S. 58,– DM.

Richard Puza / Abraham Peter Kustermann (Hg.), Staatliches Religionsrecht im europäischen Vergleich. Universitätsverlag, Fribourg 1993. 204 S. 39,– DM.

Mitri Raheb, Ich bin Christ und Palästinenser. Israel, seine Nachbarn und die Bibel. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 125 S. 19,80 DM.

Reinhard Rittner (Hg.), Ordnungen: Schöpfung, Recht, Staat. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1994. 120 S. 19,80 DM.

Reinhold Sebott, Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1993. 232 S. 28,– DM.

Jean-Pierre Wils (Hg.), Orientierung durch Ethik. Eine Zwischenbilanz Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1993. 168 S. 38,– DM.

Hans Zirker, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen. Patmos Verlag, Düsseldorf 1993. 368 S. 49,80 DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 4/1994

Wolfgang Seibel SJ: Neue Aspekte der Bischofswahl – *Peter Neuner:* Was muß ein Christ glauben? Die Lehre von der Fides implicita zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation – *Eberhard Schockenhoff:* Die verdrängte Gewalt. Theologisch-ethische Überlegungen zum Verständnis der Bergpredigt – *Benézét Bujo:* Auf dem Weg zu einer afrikanischen Ekklesiologie – *Ferdinand Rohrhirsch:* Wissenschaftliche Begründungsstrukturen in der neueren Qumran-Literatur.

DIAKONIA
Heft 2/1994

Schwerpunkt: Ökumene der Weltreligionen

Günter Biemer: Was haben wir vom Dialog der Religionen? – *Hubert Frankemölle:* Biblische Grundlagen einer Ökumene der Weltreligionen? – *Anton Peter:* Die Mission der Kirche angesichts der vielen Religionen – *Michael von Brück*: Kommunikation und Kommunion des Christentums mit anderen Religionen – *Anand Nayak:* Die Angst vor dem Dialog und die Ängste im Dialog.

Verlag Herder

Brennpunkte



Band 4296, DM 12,80
öS 100,- / SFr 13.80

Rätselhafte Sinnbilder aus der chassidischen Weisheits, die zu Zeichen der Hoffnung werden.



Band 4285, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80

„Ein empfehlenswertes Nachschlagewerk" lautet das Urteil der Stiftung Warentest.



Band 4283, DM 18,80
öS 147,- / SFr 19.80

Durch positives Denken schwere seelische Not überwinden und einen neuen Anfang finden.



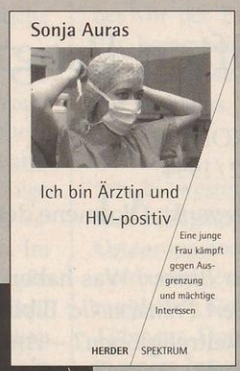
Band 4282, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80

Auch in Problemen liegen Chancen. Diese Lektüre kann das Leben verändern.



Band 4286, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80

Ein umfassender Ratgeber in einer Zeit, in der Bücher wie diese immer wichtiger werden.



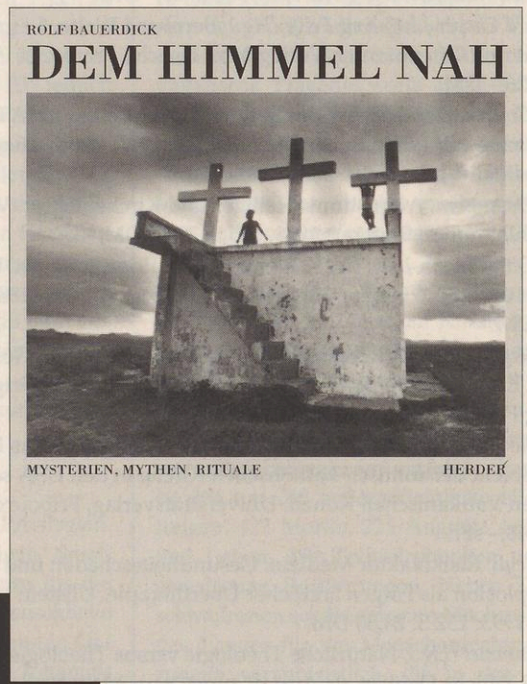
Band 4280
DM 14,80/öS 116,-/SFr 15.80

Ein brandaktuelles Thema, mutig angepackt und zugleich ein bewegendes persönliches Schicksal.

Das aktuelle Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie kostenlos bei: Verlag Herder, Herm Heiko Windfelder, 79080 Freiburg

HERDER/SPEKTRUM **Das Taschenbuch mit Linie.**

Auf den Spuren der Volksfrömmigkeit



NEU: *120 Seiten, mit 70 Schwarzweißfotografien, in hochwertiger Duotone-Technik gedruckt, gebunden, DM 49,80 /öS 389,– /SFr 49.80*
ISBN 3-451-23306-1

Das Geheimnis uralter Mysterien, Mythen und Rituale: ein außergewöhnlicher Text-Bild-Band auf den Spuren der Volksfrömmigkeit – quer durch Europa, Lateinamerika und Fernost. Die eindringlichen Aufnahmen dieses Bandes sind mehr als bloßes Dokument. Im Dialog mit den Texten legen sie verschüttete Perspektiven der Wahrnehmung frei, sensibilisieren für die religiösen Tiefenstrukturen der Welt.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 5 48. Jahrgang Mai 1994

Sein Leben mit einem Toten teilen zu können, das ist Gottes Geheimnis.

Eberhard Jüngel

Umstrittene Auferstehung

Wenige Wochen vor Ostern erschien ein Buch des Göttinger Neutestamentlers *Gerd Lüdemann* über die Auferstehung Jesu, das schon vor der Veröffentlichung für einige Aufregung bei kirchlichen Kreisen zunächst vor allem im norddeutschen Raum sorgte. Lüdemann bestreite die leibliche Auferstehung Jesu und behaupte, das Grab sei nicht leer gewesen, hieß es in Vorausmeldungen. Der „Spiegel" machte das Buch des Göttinger Exegeten zum Gegenstand eines längeren Beitrags in der Nummer vom Karmontag, der „Süddeutschen Zeitung" war die Sache immerhin ein „Streiflicht" wert. Die „Frankfurter Allgemeine" wiederum ließ zunächst den für seine spitze Feder bekannten Heidelberger Neutestamentler *Klaus Berger* das Buch des Kollegen rezensieren und schob dann in der Wochenendbeilage an Ostern einen Essay Bergers zur Auferstehungsthematik („Die andere Wahrnehmung") nach, der seinerseits ein beträchtliches Leserbriefecho fand.

So weit, so gut. Die Wogen haben sich offenbar wieder geglättet, mehr als ein Sturm im Wasserglas scheint der „Fall Lüdemann" nicht zu werden. Im übrigen kam die Fachwelt durchweg zu dem Urteil, die Thesen des Buchs zur Auferstehung Jesu seien weder neu noch überzeugend. Es lohnt sich aber dennoch, nicht einfach zur Tagesordnung überzugehen, schon deshalb, weil das Thema Auferstehung in den letzten Jahren verschiedentlich Gegenstand nicht nur fach- und innertheologischer Auseinandersetzungen war. Umstrittene Äußerungen des damaligen Bischofs von Durham zu Jungfrauengeburt und Auferstehung veranlaßten Mitte der achtziger Jahre die *Bischöfe der Kirche von England* zu einer umfangreichen Stellungnahme zu Glaube und Geschichte im allgemeinen und zu Auferstehung und leerem Grab im besonderen. Und im Streit zwischen *Eugen Drewermann* und dem Paderborner Erzbischof spielte das Thema Auferstehung zumindest eine wichtige Nebenrolle.

Lüdemanns Buch endet mit einem Kapitel, das den Titel trägt: „Der Auferstehungsglaube der ältesten Gemeinde und wir – oder: Können wir noch Christen sein?" Tatsächlich kommen mit dem Stichwort Auferstehung grundsätzliche Fragen ins Spiel, mit denen sich Theologie und Kirche spätestens seit der Aufklärung herumschlagen, die aber auch heute noch – oder sogar wieder neu – virulent sind. Es handelt sich dabei gleich um ein ganzes *Problembündel*: Das Verhältnis zwischen Glauben und neuzeitlich-modernem Weltbild gehört ebenso dazu wie das des christlichen Glaubens zur Geschichte. Die Spannungen zwischen den Ergebnissen der historisch-kritischen Erforschung der biblischen Texte und den traditionellen Glaubensaussagen kommen hier ebenso unvermeidlich aufs Tapet wie die Kluft bzw. – vorsichtiger formuliert – der Abstand zwischen wissenschaftlicher Theologie einerseits und Verkündigung und durchschnittlichem Glaubensverständnis andererseits.

Ein Anstoß im guten oder eher anstößig im schlechten Sinn?

Im Kern geht es vor allem darum: Die Auferstehung Jesu ist oder gilt doch zumindest heute vielfach als *die entscheidende Schnittstelle* zwischen dem „Natürlichen" und dem „Übernatürlichen", zwischen der dem Menschen in seiner Alltagserfahrung und der Wissenschaft in ihrer methodisch geleite-

ten Forschung zugänglichen Wirklichkeit und der Wirklichkeit Gottes, die alles Begreifen übersteigt, von der der christliche Glaube aber die letzte Erfüllung für Mensch und Welt erhofft. Spätestens beim Thema Auferstehung wird es mit dem Glauben sozusagen ernst, ist die Rechenschaft darüber unumgänglich, was man Gott letztlich zutraut bzw. ob man überhaupt in Welt und Geschichte mit ihm rechnet.
Aber ist dem wirklich so? Ist es für den Glauben nicht eher fatal, wenn sich alles an der Auferstehung entscheidet, gleichsam nur *ein* Pfeiler das ganze Gebäude tragen muß? Gibt es nicht doch „natürliche" Erklärungen für die im Neuen Testament im Zusammenhang mit der Auferstehung überlieferten Ereignisse und Bekenntnisformeln, die den Glauben von unnötigem, irrationalem Ballast befreien? Ist das Festhalten an der überlieferten Auferstehungsbotschaft eine zwar provozierende, aber auch heilsame Aufforderung zu einer „anderen Wahrnehmung" (Berger) oder nicht eher ein günstiges Einfallstor für problematische Fundamentalismen? Ist es ein Anstoß im guten oder anstößig im schlechten Sinn? Lüdemann möchte eine Hypothese zur Auferstehung Jesu vorlegen, die „die wenigsten Anstöße bietet und die meisten Schwierigkeiten löst"; Berger reagierte darauf mit dem Vorwurf, diese Deutung nehme der christlichen Botschaft „jede Anstößigkeit, jedes Ärgernis, jegliche Kühnheit".

In den Äußerungen zum Auferstehungsbuch von Gerd Lüdemann wurde oft auf die *Entmythologisierungsdebatte* direkt oder indirekt Bezug genonmen, die sich in den fünfziger Jahren im deutschen Protestantismus abspielte. Seinerzeit wurde darüber gestritten, ob *Rudolf Bultmanns* Versuch, die Grundbotschaft des Neuen Testaments jenseits des mythischen Weltbilds der Antike durch die existenziale Auslegung dem modernen Menschen nahezubringen, eine Verkürzung oder Verfälschung des christlichen Glaubens bedeutet oder nicht. In diesem Zusammenhang ging es nicht zuletzt um Bultmanns Verständnis des Osterglaubens als Glaube an das Kreuz als Heilsereignis.
Seither hat sich die Situation von und für Theologie und Kirche in vielfacher Hinsicht verändert. So war die Entmythologisierungsdebatte weithin eine innerprotestantische Angelegenheit; auf katholischer Seite mußte die historisch-kritische Exegese damals noch mühsam um ihre volle theologisch-kirchliche Existenzberechtigung kämpfen. Heute spielen sich die Auseinandersetzungen über Größe und Grenzen des historisch-kritischen Umgangs mit der Schrift *in beiden Konfessionen* und ihren Theologien ab, wird hüben wie drüben etwa über feministische oder tiefenpsychologische Bibelauslegung gestritten. Auch von der seit einigen Jahren konstatierten neuen „Mythenfreundlichkeit" (*Johann Baptist Metz*) sind katholisches und reformatorisches Christentum gleichermaßen herausgefordert.

Die Auffassung, der christliche Glaube transportiere Vorstellungen, die einem antiquierten, vorwissenschaftlichen Weltverständnis angehörten und sei deshalb eine ziemlich obsolete Sache, ist zwar beileibe nicht ausgestorben, sondern jedenfalls in ihren Vulgärformen durchaus lebendig. Gleichzeitig gibt es aber einen neuen Sinn und Geschmack für religiös-mythische Überlieferungen und Geheimnisse verschiedenster Herkunft, der sich auf das Verständnis des Christlichen auswirkt: Man setzt gegen einen vermeintlich in abstrakten Formeln verfestigten und institutionell domestizierten Kirchenglauben den direkten Zugang des einzelnen zum Religiösen, zum psychologisch gedeuteten bzw. funktionalisierten Mythos und schätzt das Christentum insoweit, als sich seine Symbole und Riten als Teil eines breiten Stroms religiöser Überlieferung deuten lassen.

Das hat auch Konsequenzen für die Vorstellungen, die man sich über das Schicksal des Menschen jenseits der Todesgrenze macht. Die entsprechenden christlichen Glaubenswahrheiten sind allen einschlägigen Umfragen und Untersuchungen zufolge in den westeuropäischen Ländern heute kein selbstverständliches Allgemeingut mehr. Dagegen hat die *Reinkarnationsvorstellung* offenbar an Boden gewonnen. Die Aussicht, nach dem Tod in einer anderen Gestalt nochmals neu anfangen zu können, ist für nicht wenige Zeitgenossen plausibler als die christliche Botschaft von Auferstehung, Gericht und ewigem Leben.

Dazu kommt schließlich auch noch, daß die Verkünder wie die regelmäßigen Hörer dieser Botschaft mit ihr erkennbar Schwierigkeiten haben. In den letzten Jahrzehnten haben Theologen sich intensiv über den Status von Aussagen über die jenseitige Vollendung Gedanken gemacht und auf dieser Grundlage subtile Überlegungen zum Zwischenzustand, zur Leiblichkeit der Auferstehung und zum Verhältnis von individuellem und allgemeinem Gericht angestellt. Aber in den Köpfen der Gläubigen stecken weit eher noch die traditionellen Vorstellungen von Auferstehung, Hölle, Himmel und Fegfeuer, sofern sie nicht der Meinung sind, daß man über Jenseitiges eigentlich so gut wie gar nichts wissen und sagen könne. Mit den Fragestellungen und Ergebnissen der neueren Exegese sind sie im Normalfall ohnehin nicht vertraut.

Die Elemente der Auferstehungsbotschaft verstehen sich nicht von selbst

Die Versuchung, angesichts einer solchen Situation den Gordischen Knoten mit einem Streich auf fundamentalistische oder rationalistische Weise zerschlagen zu wollen, ist groß. Lüdemann gibt ihr in seinem Auferstehungsbuch in der einen Richtung nach. Er verbindet einen Glauben, der nur am historischen Jesus Anhalt hat, mit vage formulierten Vorstellungen über eine Gemeinschaft mit Gott über den Tod hinaus. Es sei kein Schaden, so der zweitletzte Satz des Buchs, daß fortan der „Christenmensch von Wenigem lebt, was er wirklich glaubt, nicht von Vielem, was zu glauben er sich abmüht". Der „Spiegel" versah in seinem Lüdemann-Artikel diese Aussage mit einem für die gegenwärtige Bewußtseinslage nicht untypischen Schlenker: „Sicher, es war zuviel. Aber ist es nun nicht zuwenig?" Etwas weniger

salopp formuliert: Man setzt sich ab gegen ein Christentum, das, koste es, was es wolle, einen irrationalen Glauben an alle möglichen Geheimnisse und Wunder fordert. Man ist aber gleichzeitig skeptisch, ob die Lösung in einer blassen Reduktion des Christlichen auf ohnehin Bekanntes zu suchen ist.

Der Hinweis, daß die Wahrheit dann wohl irgendwo in der Mitte zwischen diesen beiden Extrempositionen liegen müsse, genügt allerdings nicht. Verkündigung und Theologie müssen sich vielmehr darum bemühen, die angezielte Mitte gerade auch im Blick auf das Verständnis der Auferstehung Jesu genauer zu bestimmen, ohne sich von dabei unvermeidlich auftretenden Schwierigkeiten irritieren zu lassen.
Ein erster wichtiger Punkt: *Wolfhart Pannenberg* stellt im dritten Band seiner „Systematischen Theologie" fest, seit dem Ende des Zeitalters der Vermittlung allen geschichtlichen Wissens durch Autorität könne man das Bewußtsein eines geschichtlichen Glaubensgrundes nur noch haben, „indem man die damit verbundene Relativität historisch-exegetischen Wissens auf sich nimmt samt der Bereitschaft, die geschichtlichen Grundlagen des Glaubens immer wieder zu prüfen und ihre vorhandenen Darstellungen wo nötig zu revidieren". Das gilt auch für das Zentraldatum Auferstehung: Zwar besteht in vielen Fragen bezüglich der neutestamentlichen Auferstehungstexte ein breiter exegetischer Konsens, aber es wird und muß wohl immer wieder neue Hypothesen und Rekonstruktionsversuche geben, die sich in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung auf ihre methodischen Voraussetzungen und ihre Erklärungs- und Deutungsleistung befragen lassen müssen. Sich dagegen aus Angst oder Selbstgewißheit abzuschotten, wäre der falsche Weg. Gerade wer die Möglichkeiten wie die Grenzen exegetisch-historischer Forschung einschätzen kann, muß sich nicht von jeder mit dem Gestus der Enthüllung vorgetragenen Behauptung gleich ins Bockshorn jagen lassen.

Ein Zweites: Die einzelnen Elemente der Auferstehungsbotschaft verstehen sich nicht einfach von selbst, sondern waren und sind gerade heute auf Deutung angewiesen. Hier geht es ja um Bilder und Symbole, die eine dem Menschen nicht unmittelbar zugängliche Wirklichkeit ausdrücken wollen: „Auferstehung" ist ein solches Bild, „Erhöhung" ein anderes. Die Zeiten, in denen etwa detaillierte theologische Spekulationen über den Auferstehungsleib plausibel waren, sind vorbei; im Ausmalen eschatologischer Zustände ist die Theologie heute mit guten Gründen zurückhaltender als im Mittelalter oder noch in der neuscholastischen Schultheologie unseres Jahrhunderts. Das bedeutet dann aber, daß heute eine „einfache" Erklärung dessen, was leibliche Auferstehung meint, nicht zu haben ist, sowenig sie im übrigen schon für die Evangelisten und für Paulus im 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes zu haben war. Damit entschärft sich im übrigen auch der Streit um das leere Grab, auf den sich die Diskussionen über die Auferstehung Jesu vielfach reduzieren.
Schließlich: Die Auferstehung Jesu taugt nicht als einziges und letztes Residuum des Übernatürlichen, Wunderbaren in einer ansonsten geheimnislosen Wirklichkeit, als einziger Rettungsanker, an dem sich der Glaube angesichts mannigfacher Zweifel und Anfragen festmachen kann. Zum einen wird vermutlich nur jemand für die Auferstehungsbotschaft empfänglich sein, der bereit ist, mit der Wirklichkeit Gottes zu rechnen, und zwar eines Gottes, der der Welt frei gegenübersteht und von ihr strikt unterschieden ist, sich aber gleichzeitig zutiefst auf sie einlassen kann. Zum anderen will die Botschaft, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, geglaubt werden; sie läßt sich nicht als das Resultat einer historisch-anthropologischen Beweisführung andemonstrieren, so wichtig auch die Rückfrage nach dem geschichtlichen Ursprung des Osterglaubens wie der Aufweis anthropologischer Zugänge zu diesem Glauben ist. Ein Christentum, das sozusagen nur (noch) die Auferstehung als „Beweis des Geistes und der Kraft" zu bieten hätte, geriete im übrigen in eine gefährliche Schieflage.

Der Mensch muß sich etwas von Gott her sagen lassen

Das alles darf allerdings keine Rechtfertigung dafür sein, sich an der Botschaft von der Auferstehung Jesu mit Erklärungen vorbeizudrücken, ihr den herausfordernden, im guten Sinn anstößigen Charakter nehmen. Christlicher Glaube besteht letztendlich nicht darin, daß Menschen Ereignissen oder einer Person Bedeutung zusprechen und damit ihrem Leben Sinn geben, so unverzichtbar Verstehen und Deuten *im* Glauben immer gewesen ist und auch heute bleibt. Der Glaube lebt vielmehr davon, daß der Mensch sich im Christusereignis von Gott her etwas sagen läßt und gerade so seine wahre Erfüllung und sein Heil als ganzer Mensch auch über den Tod hinaus findet. Dafür steht nicht nur, aber in ganz besonderer Weise die Botschaft von der Auferstehung, indem sie davon spricht, daß den Jüngern nach dem Kreuzestod Jesu etwas *widerfahren* ist, daß der Gekreuzigte sich ihnen als Lebender gezeigt hat. Sie ist rückgebunden an Leben und Sterben Jesu von Nazaret, an seine Verkündigung vom Reich Gottes, seinen unerhörten Anspruch und seinen Tod am Kreuz, steht am Ursprung der Kirche als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden und weist voraus auf die Vollendung von Welt und Geschichte.

Eugen Drewermann berichtet in seinem neuesten Buch von einem Berufsschullehrer, dessen Schüler auf die Aussage „Christus ist auferstanden" mit einem skeptisch-gleichgültigen „Na, und?" reagieren. Vermutlich stehen diese Schüler mit ihrer Reaktion nicht allein, sondern artikulieren auf ihre Weise eine verbreitete Haltung gegenüber der Auferstehungsbotschaft wie dem christlichen Glauben überhaupt. Es genügt nicht, dagegen als Glaubender ein trotziges „Jetzt erst recht" zu setzen. Vielmehr braucht es das immer neue Bemühen, die Auferstehungsbotschaft im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte denkerisch zu verantworten und – noch wichtiger – aus ihr heraus zu leben. *Ulrich Ruh*

Zivilcourage

Die Praxis des Kirchenasyls ist ebenso heikel wie wichtig

Eine kurdische Familie im bayerischen Gilching, eine Gruppe Angolaner in Berlin – Kirchengemeinden gewährten den von Abschiebung unmittelbar Bedrohten „Kirchenasyl". Sie haben damit nicht nur ein wichtiges Zeichen humanitärer Gesinnung gesetzt, sondern auch die Diskussion um eine keineswegs unumstrittene Praxis wiederbelebt.

Für die, denen das „Kirchenasyl" gewährt wird, ist es die letzte Möglichkeit, der von ihnen befürchteten Bedrohung an Leib und Leben in ihrem Herkunftsland zu entkommen. Heikel und (strafrechtlich) risikoreich ist die Gewährung von Kirchenasyl zuerst aber für die Gemeinden selbst. Von der enormen Belastung oder internen Spannungen und Konflikten einmal abgesehen, bewegen sie sich an der Grenze der Illegalität, je nach Auffassung auch schon einen Schritt darüber hinaus (Straftatbestand der Beihilfe zu einem Vergehen oder der Begünstigung bis hin zum strafbaren Widerstand gegen Vollstreckungsbeamte), in jedem Fall aber in einer rechtlichen Grauzone.

Steht ihr Akt des zivilen Ungehorsams etwa noch unter dem Schutz des Grundgesetzes, das die Freiheit des Glaubens, des Gewissens sowie des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses garantiert, inklusive der Freiheit, das Geglaubte auch nach außen zu manifestieren und zu verbreiten? Die Gemeinden selbst begreifen ihr Tun als ultima ratio, Zeit für mögliche Korrekturen des Abschiebeentscheids zu gewinnen, auch nachdem die Rechtsmittel ausgeschöpft sind.

Vor allem aber stehen sie allein mit ihrer Entscheidung zwischen Gewissensverpflichtung und Rechtstreue, sie haben die Folgen abzuwägen. Denn auch für die Kirchenleitungen ist das Thema „Kirchenasyl" heikel. Gegenüber Staat und Öffentlichkeit den Eindruck zu erwecken, die Kirche beanspruche für sich rechtsfreie Räume, daran kann ihr nicht gelegen sein.

Konkrete Handlungsrichtlinien oder verbindliche Regeln konnten die Leitungen den Gemeinden bisher nicht an die Hand geben. Oberkirchenrat *Martin Schindehütte*, Referent der EKD-Kommission für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten, betonte, „Kirchenasyl" sei keinesfalls so zu verstehen, als wollten die Kirchen Sonderrecht reklamieren. Der Präses der Synode der EKD, *Jürgen Schmude*, wies auf die problematische Verwendung des Begriffes „Kirchenasyl" selbst hin.

Dennoch: In einer *gemeinsamen Erklärung*, in der sie um Aussetzung der Abschiebung von Flüchtlingen in bestimmte Länder baten, warben der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann*, und der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof *Klaus Engelhardt*, um Verständnis: In zunehmendem Maße gerieten Menschen in Gewissensnöte, wenn sie von bevorstehender Abschiebung von Menschen erführen, von deren Bedrohung an Leib und Leben in ihrem Herkunftsland sie überzeugt seien. „Recht und Gesetz als unverzichtbare Grundlage des demokratischen Rechtsstaates dürfen durch rechtswidriges Handeln aus Gewissensgründen nicht geschwächt werden. Zugleich aber müssen solche Gewissensentscheidungen als Anfragen an Inhalt und Form demokratischer Entscheidungen ernst genommen werden."

Vom Berliner Innensenator aufgefordert, die Praxis der Pfarrgemeinden und eine damit einhergehende „öffentliche Aufforderung zum Rechts- und Gesetzesbruch" zu mißbilligen, hatte der Berliner Bischof, Kardinal *Georg Sterzinsky*, betont, er respektiere die Entscheidung der Christen seiner Stadt, eben jenen 15 Angolanern Kirchenasyl zu gewähren.

Indessen reagieren staatliche Stellen verständlicherweise nervös. Von „Anmaßung" und einer „Relativierung des Rechtsstaates" sprach gar der nordrhein-westfälische Innenminister *Herbert Schnoor* in einer Reaktion auf die Gründung eines ökumenischen Arbeitskreises „Asyl in der Kirche" und dessen Ankündigung, etwa 200 Kirchengemeinden ständen bundesweit bereit, Flüchtlingen ihre Pforten zu öffnen. Auch für die Behörden ist die Praxis des „Kirchenasyls" heikel. Selbstverständlich kann kein Staat rechtsfreie Räume dulden. Rein formal wäre der Ausländerpolizei der Zugang zu Gemeindehäusern, aber auch in die Kirchen möglich; mit ganz wenigen Ausnahmen aber hat man in den letzten Jahren auf diese Möglichkeit verzichtet.

Mit der Gewährung von Kirchenasyl entsteht aber auf die Behörden enormer öffentlicher Druck, unter Umständen kommen sie in Verlegenheit, Irrtümer oder Fehler in der Beurteilung der Verfolgungs- und Bedrohungssituation zugestehen zu müssen – zumal in einer Phase, die immer noch Bewährungszeit des reformierten Asylgesetzes ist.

Bisher ist die Praxis in Deutschland noch weit davon entfernt, eine ähnlich starke Dynamik zu entwickeln wie etwa die politisch bedeutsame „Sanctuary-Bewegung" in den USA, die sich dort Anfang der achtziger Jahre über viele Kirchen ausbreitete (vgl. HK, Mai 1986, 216ff). Zu unterschiedlich sind die Ausgangsbedingungen, von der langen Tradition, die die Asylfunktion kirchlicher Stätten in den USA bereits hatte, über den gesellschaftlichen und staatlichen Status der US-Kirchen bis hin zur anderen Organisationsform der US-amerikanischen Gemeinden.

Zu hoffen aber wäre in jedem Fall, daß die Bewegung auch in Deutschland breite Unterstützung erhält. Denn neben der Schutzgewährung setzen die Gemeinden auch ein wichtiges Zeichen. Ein Zeichen der doch so häufig angemahnten Zivilcourage in Entscheidungssituationen, in denen nicht auszuschließen ist, daß es um Leben oder Tod geht. *fo*

Wende wohin?

Die ersten Wahlen in Italiens „Zweiter Republik"

Mit den Wahlen vom 27./28. März hat sich in Italien Erstaunliches vollzogen. Sie bewirkten einen Umbruch wie sonst in keinem europäischen Land. Die bestimmenden Teile des alten Parteienspektrums, die Italien seit Kriegsende regierten oder in irgendeiner Form an der Machtverteilung und Machtverwaltung teilhatten, sind mit einem Schlag vom Erdboden verschwunden. Rund siebzig Prozent der jetzt gewählten Parlamentarier zogen zum erstenmal in die Abgeordnetenkammer und in den römischen Senat ein. Der großindustrielle Newcomer *Silvio Berlusconi* steigt exakt zwei Monate vor dem Wahltermin in die Politik ein und schafft es innerhalb dieser zwei Monate – mit der Vorlaufzeit waren es rund drei –, mit den Tausenden von Clubs seiner Bewegung „Forza Italia" im Bündnis mit der regionalistischen Lega und der neofaschistischen „Alleanza Nazionale" die absolute Mehrheit in der Kammer (366 von 630 Sitzen) zu erreichen und verfehlt sie im Senat (154 von 315 Sitzen) nur knapp.

All das mutet sich jetzt ein Land zu, das wie kein anderes in Europa absolute Mehrheiten traditionell ablehnt. Nur einmal, in den Nachkriegswahlen 1948 unter De Gasperi, gewann die DC eine absolute Mehrheit der Sitze. Die Aufdeckung der vielen Bestechungsskandale, in die die bislang regierenden Christdemokraten und Sozialisten mehr verwickelt waren als alle anderen, eine nicht immer zurückhaltend, zeitweise sehr publizitätsbewußt agierende Richter- und Staatsanwaltschaft und das nach den Teilkommunalwahlen im Juni und November letzten Jahres (vgl. HK, Januar 1994, 8 ff.) zum erstenmal auf nationaler Ebene erprobte – unvollständige – Mehrheitswahlrecht machten es möglich.

Das Wahlergebnis selbst war nach dem Verlauf des Wahlkampfs keine Überraschung, überrascht hat höchstens die Höhe, mit der Berlusconis „Freiheitspol" gewonnen hat. Seit Beginn des Wahlkampfes, und mit seinem Fortschreiten immer mehr, spielten in der Öffentlichkeit nur noch Berlusconis „Rechte" und die von den Reformkommunisten unter *Achille Occhetto* angeführte „Linke" eine Rolle.

In einem Wahlkampf der Etiketten, nicht der Programme und nicht einmal der Parteien, der ganz von den Medien, in erster Linie vom Fernsehen, bestimmt war, hatten die Reste der noch verbliebenen Mitte, die innen zusammengebrochene und nach außen durch Abspaltungen tödlich geschwächte, in „Italienische Volkspartei" (PPI) umgewidmete DC und der von dem ehemaligen DC-Politiker und Urheber des Mehrheitswahlrechts, *Mario Segni*, angeführte „Patto Italia", von vornherein keine Chance.

Obwohl noch am ehesten als Reformkräfte zu bezeichnen, konnten sie sich nicht vom Image freimachen, Vertreter des „korrupten Alten" zu sein, wurden sie zwischen Berlusconi-Reklame und linker Propaganda regelrecht zerrieben. Mario Segni wurde zum eindrücklichsten Opfer seiner eigenen Reforminitiative. Er und die mit ihm verbündeten „Popolari" wurden wie keine andere Richtung durch das Mehrheitswahlrecht regelrecht abgestraft. Obwohl beide zusammen rund 20 Prozent der Stimmen gewannen, blieben ihnen (in der Abgeordnetenkammer) mit 46 nur rund 8 Prozent der Sitze.

Den im linken Wahlbündnis untergeschlüpften kleinen Reformparteien – den Grünen, der von dem Palermitaner Bürgermeister *Leoluca Orlando* angeführten „Rete" – erging es allerdings nicht anders. Die Wählerschaft folgte der mediengestrickten Etikettenpolarisierung. Durch den Gewinn von Direktmandaten im Rahmen der Wahlbündnisse konnten sich allerdings verschiedene *Kleinparteien*, die nach dem Proportionalwahlrecht der Vier-Prozent-Klausel zum Opfer fielen, ins Parlament hineinretten. Auf der Linken z. B. auch die früheren Craxi-Sozialisten, auf der Rechten ehemalige Vertreter des konservativen Flügels der DC.

Das traditionelle *Vielparteienspektrum* der Ersten Republik ist am Beginn der Zweiten kaum schmäler geworden. Insgesamt 16 Parteien und Gruppierungen bilden das neue Parlament. Dies und die Tatsache, daß es sich bei der siegreichen Berlusconi-Rechten wie bei der unterlegenen Occhetto-Linken um lose Wahlbündnisse mit sehr heterogenem politisch-ideologischem Inhalt und höchst divergierenden Interessen handelt, versprechen für die Zweite Republik im Grunde nicht mehr Stabilität, als die Erste zu halten vermochte.

Zudem gibt es bei den neuen Konstellationen *große Unterschiede zwischen Stimmen und Sitzen*. Nach Stimmen, die sich aber nur auf das Viertel der nach dem Verhältniswahlrecht gewählten Sitze beziehen, ist Berlusconis „Forza Italia" mit 21 Prozent der große Gewinner. Nach der Gesamtzahl der Sitze liegt die „Lega" des professionellen Unruhestifters *Umberto Bossi* weit vorne, und in der Kammer wird Berlusconis „Forza Italia" sogar von dem Mussolini-Verehrer *Gianfranco Fini* überflügelt (Lega 122, Alleanza Nazionale 105, Forza Italia 103 Kammersitze). Nur beide zusammen, der Stimmenanteil nach dem Verhältniswahlrecht und der effektive Anteil an Parlamentssitzen, spiegeln das tatsächliche Gewicht der verschiedenen Parteien und Bewegungen wider. Die Schaukämpfe im Vorfeld der Regierungsbildung hatten auch etwas mit dieser realen Kräfteverteilung zu tun. Sie läßt für die Zukunft Spielraum für alle möglichen Kombinationen und läßt spannende Entwicklungen erwarten.

Zunächst freilich sind die Verhältnisse insoweit klar, als es zum „Freiheitspol" schon rein numerisch keine Alternative gibt und wer sich in diesem Bündnis Berlusconi verweigern würde, bei den dann bald wieder fälligen Neuwahlen mit dem sicheren Untergang zu

rechnen hätte. Diesem dürfte die Lega Bossis allerdings auch dann nicht entgehen, wenn die kommende Regierung wenigstens der Form nach eine *stärkere Regionalisierung* des Landes, kombiniert mit der Einführung des reinen Mehrheitswahlrechts und der Durchsetzung des von den Neofaschisten gewünschten Präsidialsystems, schafft. Die Funktion der Lega wäre damit vermutlich erschöpft. Aus den Etiketten würden dann vermutlich doch Richtungen: eine national eingefärbte Rechte, in der sich Wirtschaftsliberale und „Sozialfaschisten" reiben, und eine reformkommunistisch beherrschte Linke, in der sich wie auf der Rechten Altes und Neues mischt.

Am Wahlsonntag schrieb in der Turiner „Stampa" deren Chefredakteur *Enzio Mauro*, für den Wahlausgang würden zwei Dinge entscheidend sein: Die Mehrheit der Italiener akzeptiere nach wie vor nicht einen siegreichen Durchmarsch der von Reform- und Altkommunisten bestimmten Linken, und mit dem Ende der Christdemokraten werde ein „Rechtsinstinkt" freigesetzt, der in der alten DC „verdeckt" überlebte. Fügt man hinzu, daß jenseits aller Richtungen viele Italiener Berlusconi deswegen zum Sieg verholfen haben, weil sie in ihm den Erfolgreichen sehen, der jeder selber sein möchte, dann ist damit wohl der entscheidende Punkt getroffen. Die *Angst vor den Kommunisten* ist noch nicht ganz geschwunden, aber die in ihrer politischen Repräsentation freigesetzte national gesinnte Rechte wird nach dem Ende der DC breiter.

Endgültig verloren hat die *Kirchenführung* mit ihrem schon lange nicht mehr verständlichen Festhalten an der „politischen Einheit der Katholiken". Kein Wunder, daß der Hauptvertreter dieses Festhaltens, der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal *Camillo Ruini*, bereits in den ersten Tagen nach der Wahl Annäherungssignale in Richtung Berlusconi und nationale Rechte aussandte. Aus Mailand, von Kardinal *Carlo Martini*, kamen bald darauf andere Zeichen: Martini zeigte sich „besorgt" über den neuen Standort vieler Katholiken (sie wählten, gerade die praktizierenden, in Scharen den Freiheitspol). Es sei unklar, wohin der Weg führe. Die Kirche halte überall den Dialog offen mit den Institutionen, aber über die „großen ethischen Veränderungen muß sie sich in absoluter Freiheit äußern". Die Pointe: Der Kardinal sagte das in einem Interview mit „La Voce", der neugegründeten Tageszeitung des Nestors der italienischen Journalisten, *Indro Montanelli*, der aus Protest gegen das politische Engagement Berlusconis, diesem seinen Dienst aufgekündigt hat. Auch im Verhältnis Kirche – neue Mehrheit dürfte es spannend werden.

se

Zäsur

Das Weißbuch 1994 zur Zukunft der Bundeswehr

Der Bundeswehr stehen grundlegende Veränderungen ins Haus – das ist die Kernaussage des vor wenigen Wochen veröffentlichten Weißbuchs 1994 zur Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland und zur Lage der Bundeswehr. Sie muß sich nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes auf ein „breites, vielfältiges und abgestuftes Aufgabenspektrum" einstellen. Neben die Fähigkeit zur Landes- und Bündnisverteidigung im Rahmen der NATO wird, so das Weißbuch, künftig die Fähigkeit zur Mitwirkung im Rahmen der „multilateralen Krisenbewältigung von NATO und WEU" und zur angemessenen Beteiligung an Einsätzen im Rahmen der Vereinten Nationen und der KSZE treten.
Dementsprechend soll der Schwerpunkt für die Weiterentwicklung der Bundeswehr auf den *Krisenreaktionskräften* liegen. Das deutsche Kontingent an Krisenreaktionskräften müsse materiell so ausgestattet sein, „daß es in der Lage ist, Operationen unter Beteiligung aller drei Teilstreitkräfte im Zusammenwirken mit den Bündnispartnern zu führen und dabei das gesamte Spektrum möglicher Einsätze abzudecken, von der modernen Guerilla-Kriegführung bis zum Einsatz gegen hochwertig ausgerüstete Streitkräfte". Für die Handlungsfähigkeit der Bundeswehr, so heißt es an anderer Stelle, hätten Verfügbarkeit und Qualität „einzelner operativ einsatzfähiger und integrationsfähiger organischer Gruppenkörper" Vorrang vor der gleichmäßigen Ausstattung aller Truppenteile.

Die Soldaten wie die Öffentlichkeit werden sich also auf eine andere Bundeswehr einstellen müssen: Nicht mehr die Abschreckungs- und Verteidigungsarmee an der NATO-Zentralfront gegenüber der klar umrissenen militärischen Bedrohung durch den Warschauer Pakt, sondern Streitkräfte, die für Krisenbewältigung im Auftrag der NATO oder der Vereinten Nationen bereitstehen. Zwar ist die Verfassungslage für entsprechende Bundeswehreinsätze derzeit noch nicht abschließend geklärt, und es ist darüber hinaus ganz und gar nicht absehbar, wo, in welchem Umfang und mit welchen Aufträgen die künftigen Krisenreaktionskräfte der Bundeswehr einmal eingesetzt werden. Aber grundsätzlich sind die Weichen für die neuen Aufgaben der Bundeswehr gestellt.

In einem Kommentar zum Weißbuch stellte die FAZ (6.4.94) fest, künftig würden Soldaten mit unterschiedlichen Pflichten und unterschiedlichem Auftrag in der Bundeswehr Dienst tun: „solche, die nur das eigene Land verteidigen sollen, und andere, die für Einsätze überall dort bereitstehen, wo dies die Bundesregierung befiehlt". Schon jetzt treten, wie der Wehrbeauftragte in seinem Jahresbericht 1993 notierte, die unterschiedlichen Bedingungen für eine sinnvolle Ausbildung und Dienstgestaltung zwischen Krisenreaktionskräften und Hauptverteidigungskräften für Soldaten aller Laufbahngruppen zunehmend hervor. Diese Probleme dürften in den nächsten Jahren noch zunehmen, jedenfalls dann, wenn sich die Entwicklung des Vertei-

digungshaushalts so fortsetzt. Auch die Diskussion über die *Zukunft der allgemeinen Wehrpflicht* dürfte in diesem Kontext neue Nahrung bekommen.
Es muß sich vor allem erst zeigen, wie sich die *Einstellung der Bevölkerung* und der Öffentlichkeit zur Bundeswehr im Zusammenhang mit deren jetzt zumindest angezielten neuen Aufgaben entwickelt. Das Weißbuch spricht von der gewachsenen Bedeutung der sicherheitspolitischen Informationsarbeit; sie müsse dazu beitragen, die Notwendigkeit der Staatsaufgabe Landesverteidigung im öffentlichen Bewußtsein zu verankern und den erweiterten Auftrag der Bundeswehr überzeugend zu begründen. Mit Anzeigenkampagnen ist es dabei sicher nicht getan. *ru*

An der Zeit

Eine römische Instruktion zum Thema Inkulturation

Wenn gut 30 Jahre nach der feierlichen Verkündigung eines Konzilsbeschlusses *Ausführungsbestimmungen* in einer bestimmten Teilfrage erlassen werden, liegt die Vermutung nahe, daß dies weniger mit der Langsamkeit der Arbeit der zuständigen vatikanischen Stellen zu tun hat, als in der Sache selbst seinen Grund haben muß. So ist es auch bei der *Vierten Instruktion zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konzilskonstitution über die Liturgie*, die Ende März von der Sakramentenkongregation veröffentlicht wurde
Die letzte Instruktion dieser Art stammt von 1970. Von „Ausführungsbestimmungen" kann daher eigentlich nur in dem Sinne die Rede sein, daß die Instruktion zum Thema „Römische Liturgie und Inkulturation" sich zwar auf die Artikel 37 – 40 der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* bezieht, daß die kirchliche Wirklichkeit sich auf diesem Gebiet jedoch inzwischen erheblich weiterentwickelt hat und sich daher komplexer darstellt, als dies zu Zeiten des Konzils erkennbar war. Insofern handelt es sich bei der Instruktion eher um den Versuch, das Sachthema im Geiste der Liturgiekonstitution *fortzuschreiben*.
Die Instruktion hat mehrere Gesichter. Trotz der zahlreichen prozeduralen Festlegungen innerhalb der skizzierten Anpassungs- bzw. Inkulturationsprozesse, trotz des verschiedentlichen Hinweises auf die „Ordnungsbefugnis" gesamtkirchlicher wie orts- und regionalkirchlicher Verantwortlicher („die Liturgie [könnte] nicht auf eine beständige Form der Regelung und Aufsicht von seiten derer verzichten, die diese Verantwortung in der Kirche haben") – alles in allem wirkt diese Instruktion nicht so, als sei sie in erster Linie von einer ängstlich-restriktiven Sicht der Dinge beherrscht. Der Wille, die sprachlich und kulturell bedingte innerkirchliche Vielfalt als Chance und Reichtum zu begreifen, dominiert. Angesichts des wenigen, was auf dem Gebiet legitimer und notwendiger Inkulturation bisher realisiert ist, wirkt diese Instruktion eher als eine Erinnerung an das, was noch nicht geleistet ist, denn als Dokument, das ausufernden Inkulturationsbestrebungen vor allem enge Grenzen setzen wollte.
Wenn die Instruktion Gesichtspunkte anführt, die im konkreten Fall zu berücksichtigen sind, dann spricht daraus das Anliegen, die Komplexität des Phänomens deutlich und es sich in der konkreten Anwendung des Inkulturationsgedankens nicht zu einfach zu machen: in bezug auf die kirchliche Einheit ebenso wie in bezug auf den Umgang mit dem, was im einzelnen zur Kultur zählt. Auf die Vielfalt der nebeneinander bestehenden, sich durchdringenden oder auch sich voneinander abgrenzenden Kulturen wird hingewiesen, ebenso auf die Möglichkeit, daß bestimmten Bräuchen nur mehr folkloristisches Interesse zukommt, und auf die Gefahr der Abkapselung christlicher Gemeinden vom übrigen kulturellen Umfeld.
Trotz solcher und anderer, im kirchlichen wie im jeweiligen kulturellen Kontext begründeter Unterscheidungen wirft die Instruktion dennoch einige zentrale Fragen auf, die zugleich zeigen, wo die Grenzen dieses Textes liegen. Der Text unternimmt zwar Versuche, zwischen *Anpassung* und *Inkulturation* zu unterscheiden, letztlich gerät das Inkulturationsverständnis aber dennoch allzusehr in Richtung Anpassung. Die Notwendigkeit, den Glauben in seinen unterschiedlichen Formen zu inkulturieren, stellt sich auf sehr viel radikalere Weise, als es die Sprechweise von der Anpassung zuläßt. Hätte man hier stärker und konsequenter den Inkarnationsgedanken zur Geltung gebracht, wäre die Instruktion begrifflich überzeugender geworden.
Im Zusammenhang damit steht die Tatsache, daß die Instruktion unter Inkulturation eben doch noch zu sehr etwas versteht, was vorrangig mit den „Ländern mit nicht-christlicher Tradition" zu tun hat, und zu wenig erkennbar wird, daß auch die „Länder mit alter christlich-abendländischer Tradition" von der Notwendigkeit, liturgische Praxis zu inkulturieren, auf ihre Weise nicht weniger berührt sind. Die Theologie ist hier – zumindest was das Problembewußtsein anbelangt – weiter, als es in der Instruktion zum Ausdruck kommt (vgl. HK, September 1990, 405 f.).
Kritisch zu befragen wäre darüber hinaus vor allem die grundlegende Prämisse der Instruktion in Nr. 36, daß das Bemühen um Inkulturation nicht die „Schaffung neuer Ritus-Familien" anstrebe; wenn den Bedürfnissen einer bestimmten Kultur entsprochen werden solle, gehe es um „Anpassungen im Rahmen des römischen Ritus". Warum die Schaffung neuer Riten außerhalb des römischen Ritus nicht gewünscht sein soll, leuchtet kaum ein. Die historische Entwicklung wie auch die Gegenwartssituation zeigen, daß Ritenvielfalt unter den Kirchen, die mit Rom in Verbindung stehen, keine Gefährdung kirchlicher Einheit bedeuten muß. Im Gegenteil. An verschiedenen Stellen der Weltkirche sieht es gegenwärtig eher so aus, als gefährde die Nichtzulassung legitimer Vielfalt die Einheit. *nt*

Ausländer: Ihre Lebenssituation in Deutschland hat sich verändert

Der jüngst veröffentlichte erste Bericht der Ausländerbeauftragten der Bundesregierung über die Lage der Ausländer beschreibt einen tiefgreifenden Wandel in der Struktur und Lebenssituation des ausländischen Bevölkerungsteils in den letzten zwei Jahrzehnten. Die Beauftragte fordert ein umfassendes Gesamtkonzept für die künftige Zuwanderung und eine konsequente Integrations- und Minderheitenpolitik.

Den tiefgreifenden Veränderungen sowohl in der Struktur wie auch in der alltäglichen Lebenssituation der in Deutschland wohnenden Ausländer haben bisher weder Politik noch Recht und Rechtsprechung ausreichend Rechnung getragen. Dies ist die unmißverständliche Botschaft des ersten Berichtes der Ausländerbeauftragten der Bundesregierung, *Cornelia Schmalz-Jacobsen*. Die ausländische Wohnbevölkerung habe sich zu einem ebenso festen wie „sehr differenzierten" Teil der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland entwickelt. Sämtliche Integrationsbemühungen, spezielle Bildungs-, Ausbildungs- und Fördermaßnahmen, vor allem aber auch der gesetzliche Rahmen müßten geprüft werden, ob sie dieser Entwicklung noch angemessen sind.

Zunächst einmal belegt der Bericht eine grundlegend veränderte Zusammensetzung des ausländischen Bevölkerungsteils nach Nationen: Der Anteil der Migranten aus Mitgliedsländern der Europäischen Union und aus den ehemaligen Anwerbeländern geht zurück, während der der Ausländer aus dem ehemaligen Jugoslawien und aus osteuropäischen Ländern ansteigt. Unter den 1992 etwa 6,5 Millionen Migranten (etwa acht Prozent der Wohnbevölkerung Deutschlands) bilden Polen (286 000) und Rumänen (168 000) mittlerweile die fünft- und sechstgrößte Gruppe. An erster Stelle rangieren die Türken mit 1,85 Millionen, an zweiter Personen aus dem ehemaligen Jugoslawien (916 000), gefolgt von Italienern (558 000) und Griechen (346 000).

Während noch in den ersten Jahren der Anwerbung bezüglich der Rückkehr der „Gastarbeiter" in ihre Herkunftsländer auf allen Seiten Einvernehmen bestanden habe, müsse heute, so die Ausländerbeauftragte, realistisch von einem *Daueraufenthalt* ausgegangen werden. Ende 1991 lebte bereits ein Viertel aller Migranten länger als zwanzig Jahre in Deutschland, 40 Prozent konnten eine Aufenthaltszeit von mehr als 15 Jahren und 55 Prozent von mehr als zehn Jahren nachweisen.

Ein häufig unbefriedigender Aufenthaltsstatus

Angesichts dieser Entwicklung sei der Aufenthaltsstatus vieler Migranten unbefriedigend, moniert der über 150 Seiten umfassende Bericht an mehreren Stellen. Denn nur 863 000 der Migranten verfügten über den sichersten Status, den der *Aufenthaltsberechtigung* und 1,48 Millionen über eine *unbefristete Aufenthaltserlaubnis*. Ein folgenreiches Defizit – sei doch der feste und sichere Aufenthaltsstatus eine der zentralen Voraussetzungen für die erfolgreiche Integration.

Während die ausländische Bevölkerung zunächst nur aus Migranten bestand, die der Arbeit wegen in der Bundesrepublik lebten, umfaßt sie jetzt alle Altersstufen. Damit entsteht nicht nur den ausländischen Familien beispielsweise ein erhebliches *Konfliktpotential*. In diesen lebten häufig Menschen zusammen, die sich in ihren Lebenswelten, den Phasen der Migration und dem Grad der Eingebundenheit in die deutsche Gesellschaft deutlich unterschieden. Gerade die häufig in Deutschland schon geborenen und aufgewachsenen ausländischen Kinder und Jugendlichen – von den 1992 in der Bundesrepublik geborenen hatte jedes achte Kind ausländische Eltern – gerieten durch die verschiedenen Einflüsse in ihrer Sozialisation, aber auch durch rechtliche Bestimmungen in sehr widersprüchliche Lebenssituationen.

Besonders an dieser Gruppe aber werde die generelle Notwendigkeit zur Differenzierung gegenüber einer immer noch verbreiteten unspezifischen Wahrnehmung *der* Ausländer deutlich. Der Bericht versucht diese schon in der Begrifflichkeit zu überwinden, indem er Kinder und Jugendliche, die in Deutschland geboren und aufgewachsen sind, als „Kinder und Jugendliche mit ausländischem Paß" bezeichnet. Vor allem aber empfiehlt die Ausländerbeauftragte, neben der Aufforderung, beispielsweise interkulturelle Erziehungskonzepte weiterzuentwickeln oder bi- und multikulturelle Kindergärten zu unterstützen, eine Überarbeitung der rechtlichen Bestimmungen für die Gruppe der jungen Migranten, etwa Reformen im *Arbeitserlaubnisrecht*: Junge Ausländer, die bisher – obwohl in der Bundesrepublik aufgewachsen oder gar geboren – eine Arbeitserlaubnis brauchen, sollten wie Deutsche und Bürger der Europäischen Union behandelt werden.

Unter der Perspektive der „dauerhaften Niederlassung" der in Deutschland lebenden Ausländer müsse man sich jedoch beispielsweise auch mit den verschiedenen Problemen älter werdender Migranten beschäftigen. Immerhin rechnet die Bundesregierung mit einem Anstieg des Ausländeranteils an den über 60jährigen von geschätzt 2,1 Prozent 1993 auf 6,4 Prozent im Jahr 2010.

Überhaupt sollten alle gesetzlichen „Ungleichbehandlungen aufgrund von Staatsangehörigkeit" erfaßt und auf ihre Angemessenheit befragt werden. Der Bericht nennt hierzu selbst einige Bereiche, die der Überarbeitung bedürfen: beispielsweise BAföG, Arbeitsförderungsgesetz, Kindererziehungszeiten, Familienkrankenversicherung, passives Wahlrecht zu den Personalräten und das Landeserziehungsgeld. „Durchforstet" werden solle aber auch das Grundgesetz. So könnten Ausländer, die seit Jahrzehnten in Deutschland lebten oder gar hier geboren und aufgewachsen seien, in Grundrechten wie der Berufsfreiheit den Deutschen ausdrücklich gleichgestellt werden.

Sämtliche Vorschriften des Ausländergesetzes müßten sich daran messen lassen, „ob sie die aufenthaltsrechtlichen Voraussetzungen für die Integration der dauerhaft in Deutschland lebenden Ausländer schaffen". Dabei plädiert die Ausländerbeauftragte unter anderem dafür, denjenigen, „die ganz besonders enge Bindungen an unser Land haben, ein nicht entziehbares Aufenthaltsrecht zu verleihen". Denn selbst in Deutschland geborene Ausländer lebten teilweise in permanenter Sorge vor einer Ausweisung, mit allen negativen Folgen für die Integration und das Zugehörigkeitsgefühl.

Deutlichen Handlungsbedarf sieht die Ausländerbeauftragte vor allem aber auch im Bildungs- und Ausbildungsbereich. Trotz einiger Verbesserungen in den letzten Jahren klaffe das Bildungs- und Ausbildungsniveau zwischen den Jugendlichen mit ausländischem Paß und ihren deutschen Altersgenossen immer noch weit auseinander. Zum Beispiel besuchten 1991 26,8 Prozent der ausländischen Schüler die Hauptschule, bei den deutschen waren es dagegen nur 13,6 Prozent. Allerdings ist – dies auch ein Indikator für die mehrfach nachzuweisende Angleichung der Lebensweise des ausländischen an den deutschen Bevölkerungsteil – bei den Schülern mit ausländischem Paß ebenfalls ein Trend zur gymnasialen Ausbildung festzustellen.

Auch auf dem *Lehrstellenmarkt* bildeten ausländische Jugendliche weiterhin eine benachteiligte Gruppe. Während 1991 jeder sechste der 16- bis 19jährigen ein Ausländer war, befand sich nur jeder dreizehnte in Ausbildung. Lediglich 37,8 Prozent der ausländischen Jugendlichen strebten eine duale Ausbildung an, bei ihren inländischen Altersgenossen dagegen 82,3 Prozent. Damit sei zu befürchten, so die pessimistische Prognose der Ausländerbeauftragten, daß im ungünstigsten Fall viele der ausländischen Jugendlichen aus dem Bildungssystem „herausfielen" und damit das Potential für unqualifizierte Arbeitnehmer bildeten. Da für diese jedoch gesamtwirtschaftlich immer weniger Bedarf besteht, erhöht sich das Risiko der Arbeitslosigkeit enorm.

Erhebliche Benachteiligungen im täglichen Leben

Mit dieser Ausbildungssituation setzt sich zugleich die im Bericht vielfach belegte Benachteiligung der Ausländer in Beruf und Erwerbstätigkeit fort: Grundsätzlich sind die körperlichen und gesundheitlichen Belastungen an Arbeitsplätzen für Migranten überproportional hoch; durch die durchschnittlich geringere berufliche Qualifikation, häufigere Beschäftigung in krisenanfälligen Branchen usw. liegen die Löhne und Gehälter um zwölf Prozent unter denen der deutschen Arbeitnehmer; zugleich sind ihre Arbeitsplätze besonders gefährdet. Die Arbeitslosenquote der ausländischen Erwerbspersonen (im Juni 1992: 12,2 Prozent) habe seit 1980 immer über der der deutschen gelegen und habe sowohl absolut wie auch relativ bis 1992 tendenziell zugenommen.

Der im Bericht aufgeführte Katalog der Empfehlungen, die hier Abhilfe schaffen sollen, reicht von der verbesserten Informationsarbeit für Eltern bezüglich Ausbildungschancen und -förderungen über die Überprüfung der Schulcurricula bis zu Vorschlägen der besonderen Förderung in betrieblicher Aus- und Weiterbildung.

Vielfältige Benachteiligung der Ausländer aller Altersstufen moniert die Beauftragte aber auch bezüglich der alltäglichen Lebenssituation. Ein besonders krasses Beispiel hierfür stellt die Wohnsituation dar: verbannt in unattraktive Wohnquartiere, verfügten ausländische Haushalte im Durchschnitt über weniger Wohnraum, der ebenso durchschnittlich schlechter ausgestattet sei, dafür aber auch mehr kostet. Deutliche Verbesserungswünsche nennt die Ausländerbeauftragte auch im Bereich von *Medien und Kultur*. In beiden seien Ausländer häufig als Gegenstand, als problembeladenes Thema präsent, viel zu selten jedoch als verantwortliche Akteure.

In diesem Zusammenhang widmet sich der Bericht auch in einem eigenen Kapitel dem Thema *Religion*, wobei er sich im wesentlichen auf Integrationsprobleme der Migranten islamischen Glaubens konzentriert. Entschieden tritt die Ausländerbeauftragte hierbei für die Einführung islamischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen ein. Längerfristig sei gar zu überlegen, ob nicht entsprechende Studiengänge an Universitäten einzurichten seien. Vor allem wird beklagt, daß die Deutschen im Islam meist nur dessen Karikatur bzw. Feindbild sähen.

Ein für die deutsche Bevölkerung besonders beschämendes Datum der Veränderung führt der Bericht denn auch noch auf: Die Angst der ausländischen Bevölkerung vor gewalttätigen Übergriffen hat stark zugenommen. 46 Prozent hätten bei einer Befragung die *Ausländerfeindlichkeit* als die für sie derzeit größte Sorge benannt.

Als Wurzel dieser Ausländerfeindlichkeit werden meist auch Bedrohungsgefühle bei der deutschen Bevölkerung benannt. Es besteht zumindest die Hoffnung, daß eine ausführliche und angemessene Darstellung der Lebenssituation der ausländischen Mitbürger, aber auch Zahlen beispielsweise über den Beitrag der Ausländer für unser Sozialversicherungssystem oder Informationen über die Bevölkerungsentwicklung gegenüber solchen Ängsten heilsam aufklärend wirken. Der Bericht der Ausländerbeauftragten kann dazu beitragen. *A. F.*

Gemeindeleitung: Unentschiedene Diskussionslage

Der zunehmende Priestermangel in Deutschland zwingt die Diözesen zu neuen Konzeptionen ihrer Personalstruktur. Damit stehen Weichenstellungen ins Haus, die weitreichende Auswirkungen haben und grundlegende Fragen der Ämtertheologie aufwerfen. Bischof Walter Kasper hielt zu diesem Thema auf der Frühjahrsvollversammlung der Bischofskonferenz ein vielbeachtetes Referat.

Die Diskussion in den deutschen Bistümern um eine sogenannte „kooperative Seelsorge" bzw. um veränderte Formen der Gemeindeleitung ist mit der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Kloster Reute (vgl. HK, April 1994, 167, 170, 213) in eine neue Phase getreten. Bisher bestand diese Diskussion zum einen aus einer Vielzahl von Überlegungen, Ansätzen und ersten Schritten in zahlreichen deutschen Diözesen (vgl. HK, August 1991, 355 ff.). Zum anderen arbeitete eine Unter-Kommission der Kommission IV (Geistliche Berufe und kirchliche Dienste) der Bischofskonferenz unter der Leitung des Mainzer Weihbischofs *Franziskus Eisenbach* an einer Erklärung zum Leitungsdienst in der Gemeinde.

Gestaltwandel der Kirche in welche Richtung?

Wenn mit Kloster Reute eine neue Phase begonnen hat, so heißt dies nicht, daß bereits Durchbrüche erzielt worden wären oder sich bistumsübergreifend Lösungen abzeichneten, wie die deutschen Bischöfe auf den sich allenthalben zuspitzenden Priestermangel zu reagieren gedenken. Das Gegenteil ist der Fall. Wer in den vergangenen Monaten anstehende Entscheidungen unter Hinweis auf den Studientag der Frühjahrsvollversammlung aufgeschoben hatte, war nachher nicht klüger. Gerade in den Diözesen, die in dieser Frage am entschiedensten voran-gehen, vermochte man im Verlauf des Studientages mehr *Ratlosigkeit* als Fortschritte in der Sache zu erkennen.

Im Mittelpunkt der Diskussion nach Kloster Reute steht das Referat des stellvertretenden Vorsitzenden der Kommission I, des Rottenburger Bischofs *Walter Kasper*, das dieser auf dem Studientag gehalten hat und das – was durchaus nicht üblich ist – veröffentlicht werden soll.

Über weite Strecken faßt Bischof Kasper den Ist-Stand der Diskussion sowie den rechtlichen Status quo zusammen: Er skizziert den Problemhorizont des Themas (Kapitel I), unternimmt eine theologische Grundlegung des Leitungsdienstes in der Kirche (Kapitel II), skizziert die bestehenden Möglichkeiten der Mitwirkung von Laien an Aufgaben der Gemeindeleitung (Kapitel III) und rekapituliert die unterschiedlichen Modelle kooperativer Gemeindeleitung, wie sie gegenwärtig in den Diözesen diskutiert, erprobt und eingerichtet werden (Kapitel IV).

Beim Umreißen des Problemhorizonts fällt das Bemühen auf, die Frage nach der geringer werdenden Zahl der Priester bzw. den Konsequenzen, die daraus zu ziehen sind, in einen größeren Kontext der „Zukunft unserer Gemeinden" zu stellen. „Adäquat verstanden und ‚bewältigt'" könne dieses Problem nur werden, „wenn man es im Zusammenhang eines tiefen gesellschaftlichen wie kirchlichen Umbruchs und eines *Gestaltwandels der Kirche* sieht, der mit den großen Umbrüchen der Kirchengeschichte im 5., 11. und 16. Jahrhundert verglichen werden kann". Das Behaupten dieses Gestaltwandels steht innerhalb des Referats in einer gewissen Spannung zu den weithin ausbleibenden Angaben darüber, in welche Richtung dieser sich voraussichtlich vollziehen wird bzw. nach dem Willen der Bischöfe vollziehen soll.

In der theologischen Grundlegung des Leitungsdienstes läßt sich aus den Positionen, gegen die sich Kasper argumentativ absetzt, die Spannweite des Spektrums theologischer Meinungen erahnen, die sich – wohl auch unter den Bischöfen selbst – in der Diskussion über die anstehenden Fragen gegenwärtig zeigt. Als erstes weist er darauf hin, daß – vgl. das Communio-Papier der vatikanischen Glaubenskongregation von 1992 (vgl. HK, Juli 1992, 319 ff.) – der *Communio-Begriff des Zweiten Vatikanischen Konzils* primär als Aussage über das „Wesen", das „Mysterium" der Kirche und nicht über deren Struktur verstanden werden müsse: „Der Begriff Communio wäre ... unzureichend, ja falsch verstanden, würde man ihn lediglich als Strukturbegriff verstehen, der organisatorisch in einem besseren geschwisterlichen Miteinander der einzelnen Christen, Charismen, Ämter und Dienste, der Geschlechter, Völker, Kulturen und nicht zuletzt der Ortskirchen innerhalb der einen Kirche umzusetzen wäre."

Ist die sakramentale Struktur der Kirche in Gefahr?

Kann man diese Bemerkung als Warnung vor Tendenzen lesen, das hierarchische Gefüge der Kirche im Zuge vermehrter Verantwortung für die Pastoral von Laien in Frage zu stellen, enthalten zwei andere Bemerkungen deutliche Kritik am „konservativen" Lager: Das *gemeinsame Priestertum aller Getauften* und deren gemeinsame Verantwortung für die Sendung der Kirche nimmt Bischof Kasper gegen die Meinung in Schutz, es handele sich dabei um „nivellierende Gleichmacherei"; die Wiederbelebung synodaler

Strukturen bzw. repräsentativer Gremien der gemeinsamen Verantwortung in der Kirche gegen den Vorbehalt, damit werde „Tribut an den demokratischen Zeitgeist" gezahlt.
Der wichtigste Teil des Referats ist das Schlußkapitel, in dem Kasper sich mit *Problemen, Alternativen und Perspektiven des Themas Gemeindeleitung* befaßt. Ein erstes fundamentales Problem sieht er darin, daß durch die Aufteilung der einzelnen Elemente des Leitungsdienstes und deren Übertragung an Laien (etwa in Verbindung mit dem Can. 517 § 2, d.h. die Übertragung von Leitungsfunktionen in einer Pfarrgemeinde an Nicht-Priester, unter Beibehaltung der Letztverantwortung bei einem nicht ortsansässigen Pfarrer) die „konziliare Grundintention der einen sacra potestas und damit die innere Zusammengehörigkeit von Weihe und Leitungsvollmacht unterlaufen oder gar wieder rückgängig gemacht zu werden droht". In dem Maße, wie zunehmend Laien, seien es Haupt- oder Ehrenamtliche, an der Ausübung der Leitungsvollmacht in der Kirche mitwirken, bestehe die Gefahr, daß sich „neben der sakramental begründeten Leitungsstruktur eine rein *funktionale Parallelstruktur* herausbildet".
Ein zweites fundamentales Problem sieht er in der *Reduktion des Priesters auf die ihm vorbehaltenen sakramentalen Funktionen* und, damit einhergehend, in der *Entfernung von der unmittelbaren seelsorgerlichen Begegnung und Begleitung*. Im übrigen weist er darauf hin, daß auch ehrenamtliche Laienkräfte „nicht unbegrenzt zur Verfügung" stünden.
Zusammengenommen beschreibt Kasper die Lage der Kirche mit folgendem *Dilemma*: Einerseits habe sie in der gegenwärtigen Situation einer geringer gewordenen und in Zukunft weiter abnehmenden Zahl von Priestern Bedarf an Männern und Frauen, welche einen pastoralen Dienst in den Gemeinden tun, der wesentlich über Einzelbeauftragungen hinausgeht und eine Defacto-Gemeindeleitung beinhaltet. Diese verstärkte aktive Mitwirkung der Laien im kirchlichen Dienst zählt Kasper – anders als in manchen kirchlichen Szenarien, in denen vor einer vermeintlichen *„Klerikalisierung der Laien"* gewarnt wird – unzweideutig zur „Haben-Seite" der gegenwärtigen Situation.

Andererseits tue die Kirche mit diesen Beauftragungen, „wenn sie extensiv und unreflektiert vollzogen werden, etwas, was sie ohne Gefahr für ihre sakramentale Grundstruktur und ohne schwierige Identitätsprobleme für die Priester wie für die so beauftragten Laien gar nicht tun kann, vielleicht auf die Dauer auch nicht tun darf". Man müsse darum Sorge tragen, daß in den Gemeinden das Bewußtsein „für die sakramentale Grundstruktur der Kirche und des Amtes durch eine problematische Praxis nicht verlorengeht". In die gleiche Richtung zielte auch der Münchener Kirchenrechtler *Heribert Schmitz*, als er in einem Zeitschriftenbeitrag den Charakter des Can. 517 § 2 als „Ausnahme-Modell" betonte: Wenn die *Ausnahme* zur *Regel* werde, erweise sich „bald der Dienst des Priesters bis auf einige wenige sazerdotale Funktionen als überflüssig" (Archiv für katholisches Kirchenrecht, Jhg. 1992, S. 329 ff., hier: 360).

Die Unterscheidung von Amt und Dienst

Wenn man wie Kasper einerseits die „sakramentale Grundstruktur der Kirche" aus den genannten Gründen „auf dem Spiel stehen" sieht, andererseits aber die Eucharistie als „Mitte und Höhepunkt der Gemeinde" weiterhin ernst nehmen will, kommt man nicht um die Frage nach der *Änderung der Zugangsbedingungen zum Priestertum* herum, die Frage also, wie es Kasper formuliert, „warum weiht man die..., welche de facto die Gemeindeleitung weitestgehend schon wahrnehmen und sich darin zu einem großen Teil auch bewährt haben, nicht zu Priestern und damit zu vollgültigen Gemeindeleitern?"
Auch wenn sich Bischof Kasper nicht für die Weihe von „viri probati" einsetzt – daß er die Frage in diesem Kontext als von Theologen wie in den Gemeinden gestellt klar zum Ausdruck bringt, sie zunächst unkommentiert beläßt und nicht gleich negativ bewertet, verdient Beachtung. Daß die Gemeindestrukturen und -größen – zumal wenn es sich um kleine und kleinste Dorfgemeinden handelt – nicht unbedingt unverändert bleiben müssen, ist im strengen Sinn kein Gegenargument gegen diesen denkbaren Schritt. Ebensowenig der Hinweis, daß es mit der Änderung der Zulassungsbedingungen zur Priesterweihe *allein* nicht getan sei.

Der Text wirkt *merkwürdig unentschieden*, wenn er einerseits offen die Frage nach der Weihe von viri probati als solche referiert, sich dann aber auf verschiedene Anlässe bezieht, bei denen die Kirche das Zölibatsgesetz in aller Form bestätigt hat – was in sich die Zulassung von viri probati noch nicht ausschließen müßte –, und schließlich resümiert: „Von möglichen einzelnen Ausnahmen und Sonderregelungen abgesehen, wird daher das ehelose Priestertum auf die uns heute absehbare Zeit hin der Regelfall bleiben. Man sollte sich darum schon aus pragmatischen Überlegungen heraus nicht in unrealistischen Diskussionen und Erwartungen festbeißen und damit die Chancen des uns heute Möglichen versäumen."

Worin das heute Mögliche besteht, wenn nicht in dem, was zu den von Kasper aufgezeigten Problemen und Dilemmata führt, die Antwort auf diese Frage bleibt der Bischof schuldig. Dieselbe Unentschiedenheit kennzeichnet die Pressezusammenfassung zur Vollversammlung: Da heißt es zunächst, daß die Bischofskonferenz in ihren Planungen davon ausgehe, daß die jetzt geltenden Zugangswege zum priesterlichen Dienst auch für die nächste Zukunft bestehenblieben. Daß man es aber dennoch für „unbedingt erforderlich" halte, „sich mit der Frage nach den Zugangswegen zum Priestertum weiterhin zu beschäftigen" – wozu sonst, wenn nicht, um sie zumindest in bestimmten Fällen abzuändern.
Im Moment sieht es so aus, als würden

die deutschen Bistümer von einem Thema eingeholt, daß sie mit der Unterscheidung von kirchlichem Amt von Geweihten und kirchlichen Diensten von Ungeweihten zunächst in den Griff zu bekommen versuchten. Einer der deutschen Bischöfe, der die Beauftragung von Laien mit Leitungsaufgaben in den Gemeinden am entschiedensten vorantreibt, der Limburger Bischof *Franz Kamphaus*, stellte erst kürzlich fest: „Die in der Ordnung der pastoralen Dienste vorgesehene Unterscheidung zwischen Amt und Laien im pastoralen Dienst (ist) nicht so einfach durchzuhalten" (in: Priester aus Passion, Freiburg i. Br. 1993, S. 95). Die Gemeindewirklichkeit ist über diese Unterscheidung vielerorts hinweggegangen, so daß sich die zunächst nur in Verbindung mit den Pastoral- und Gemeindereferenten auftauchenden Fragen auf sehr viel radikalere Weise nun erneut stellen.

Eine interessante Situation ist insofern entstanden, als offenbar demjenigen, der den Priester bzw. Pfarrer gerade nicht zum „Spiritual der Gemeinde" oder nur zum „Moderator" werden lassen will und dem sehr am Erhalt der sakramentalen Grundstruktur liegt, die Viri-probati-Lösung eigentlich vorteilhaft erscheinen müßte, während einer über den bloßen Ausnahmefall hinausgehenden Anwendung des Can. 517 § 2 eher die Vorstellung zugrunde liegen dürfte, die Vielfalt kirchlicher Ämter zu betonen und die herausgehobene Rolle der geweihten Amtsträger durchaus etwas zu relativieren.

Die Tatsache, daß Bischof Kasper in diesen Fragen tatsächlich nur Probleme benennt, aber keine Antworten bzw. Lösungen entwirft, könnte möglicherweise darauf hindeuten, daß eine bistumsübergreifende Lösung eher noch auf sich warten lassen wird. Hier wird man gespannt sein auf die Fortsetzung der Arbeit der Eisenbach-Kommission, an der nun auch zwei weitere Kommissionen der Bischofskonferenz beteiligt werden sollen. Inwieweit gesamtkirchliche Rücksichten zu nehmen sind, bleibt gleichfalls abzuwarten: Ende April kamen in Rom auf Einladung der vatikanischen Kleruskongregation in Verbindung mit der Glaubens- und Sakramentenkongregation auf einer interkongregationellen Konferenz, die sich mit Fragen wie der Beteiligung von Laien an Leitungsaufgaben in der Gemeinde befaßte, Bischöfe aus denjenigen Ländern zusammen, in denen es hauptamtliche Laien im Seelsorgedienst gibt.

K. N.

Religionsunterricht: Auf dem Weg zur Multikulturalität?

Welche Herausforderungen ergeben sich für den schulischen Religionsunterricht daraus, daß die westlichen Gesellschaften kulturell-religiös zunehmend bunter werden? Eine Tagung in Luzern befaßte sich mit diesem gegenwärtig vieldiskutierten Thema.

Nachdem die „Religionspädagogischen Tage Luzern" vor zwei Jahren nach der Tragfähigkeit des Gottesbildes der Erwachsenen für die religiöse Erziehung gefragt hatten (HK, Mai 1992, 233 ff.), wurden in diesem Jahr die Bedingungen und Möglichkeiten des religiösen Lernens und des schulischen Religionsunterrichts in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft verhandelt; unter dem Titel „Die vielen Religionen und der eine Gott" entwickelte die vom Katechetischen Institut Luzern (KIL) gemeinsam mit dem Institut für Kommunikationsforschung Meggen (IKF) veranstaltete Tagung so Perspektiven des *inter*religiösen Lernens.

Einführend unterstrichen der Leiter des KIL, Professor *Fritz Dommann*, wie auch die Erziehungsdirektorin des Kantons Luzern, Regierungsrätin *Brigitte Mürner*, die pädagogische wie religionspädagogische Bedeutung der von der demographischen Entwicklung aufgegebenen Frage nach dem interkulturellen und interreligiösen Lernen. Die Durchmischung von Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen wirke sich auf die religiöse Identitätsbildung auch der Christen und Christinnen aus; für die Schule als einen Ort gemeinsamen Lernens bedeute dies ein Miteinander von Kindern verschiedener Sprachen, Kulturen und Religionen: die multikulturell geprägte Schule bedürfe als Alternative zur Gewalt auf dem Pausenplatz des Reflektierens und also auch des interreligiösen Dialogs im Religionsunterricht.

Von der Multikulturalität zur Interkulturalität

Der Ethnologe *Christian J. Jäggi* bot einen Aufriß der Multikulturalität und begründete die Herausforderung einer multikulturellen Gesellschaft, sich zu einer interkulturellen hin zu entwickeln. Unter Multikulturalität verstand er dabei den demographischen Sachverhalt, daß in der Schweiz wie in praktisch allen Ländern Europas viele Kulturen und ethnische Gruppen neben-, zwischen- und miteinander leben. Eine multikulturelle Gesellschaft ist aber eine sozial dreifach geschichtete Gesellschaft: mit dem Schichtungsgefälle innerhalb der dominierenden ethnischen Bevölkerungsgruppe, der sozialen Schichtung innerhalb der marginalisierten Ethnie und mit dem sozio-ökonomischen Schichtungsgefälle zwischen den beiden Ethnien; besondere Probleme ergeben sich zudem aus der *Minderheitssituation* von Ethnien. Ein wichtiger Schritt auf dem Weg von der multikulturellen zur interkulturellen Gesellschaft ist deshalb die „Integration" der zugewanderten Ethnien. Als in eine Gesellschaft integriert kann eine ethnische Gruppe nach Jäggi gel-

ten, wenn ihre Verteilung über die soziale Schichtskala derjenigen der einheimischen Bevölkerung entspricht (vertikale Integration), die betreffende Ethnie über ein innerethnisches Netz, kulturelle Wertvorstellungen, psychische Strukturen und Inhalte sowie eine Umweltrezeption verfügt, die als intakt angesehen werden können und von den Angehörigen der betreffenden Ethnie als befriedigend erlebt werden (horizontale Integration), und die ansässige Bevölkerung bereit ist, die Zugewanderten auf- und anzunehmen, so wie sie sind, mit ihren kulturellen und ethnisch-sozialen Besonderheiten. Der Schritt von der demographisch multikulturellen zur kommunikativ interkulturellen Gesellschaft ist indes erst getan, wenn alle ethnischen und sozialen Gruppen vergleichbare Chancen und vergleichbaren Zugang zur Macht haben.

Die Aufgabe der Religionen in der Friedenserziehung

Brisant ist für Jäggi diese Situation nicht zuletzt deshalb, weil das Nebeneinander verschiedenster Weltanschauungen und religiöser Überzeugungen das heute geltende Konzept des säkularen Staates und der säkularen Gesellschaft in Frage stelle. Deshalb brauche es „Gelegenheit und Institution, aber auch Raum, in denen Anhänger verschiedener Weltanschauungen und Religionen eine langfristige, ehrliche und sachbezogene Diskussion und Auseinandersetzung über all diese Fragen führen können". Dazu hätten die Religionen Wesentliches beizutragen, „sofern es ihnen gelingt, selbst dialogisch und friedlich miteinander umzugehen".

Nicht nur im Bereich der Religion, sondern in der Gesellschaft überhaupt friedlich miteinander umgehen lernen, kann und muß so als ein Ziel der religiösen Erziehung wahrgenommen werden. Die Aufgabe der Religionen in der Friedenserziehung brachte an der Tagung der Erlanger Religionspädagoge *Johannes Lähnemann* zur Sprache. Die Religionen würden in der Friedensforschung noch zu wenig berücksichtigt, und die großen Religionen stünden in der erzieherischen Aufarbeitung der Konflikte, die zwischen ihnen bestanden und bestehen, noch am Anfang.

Trotzdem hielt Lähnemann fest: „Jede der großen Religionen läßt erkennen, daß sie prinzipiell einen Weg vom persönlichen, inneren Frieden zur tätigen Überwindung von Aggressionen zu zeigen vermag." Eine Aufgabe der Friedenserziehung in den Religionen sei deshalb, die zentralen Motivationen zum Frieden, die die Glaubensgemeinschaften in sich tragen, neu zur Geltung zu bringen. Gleichzeitig gilt aber auch: „Jede Friedenserziehung in den Religionen ist angewiesen auf eine innere Erneuerung der Religionen selbst." Jede Religion müsse sich fragen, inwieweit ihre Erscheinung und ihr Auftreten ein Beitrag zum Frieden und zur Bewahrung des Lebens sein könne. Deshalb sei es auch wesentlich, daß in der religiösen Erziehung der jeweilige Glaube als ein „verantwortungsfähiges Sinnsystem" nahegebracht wird; konträr zu einer Privatisierung sei religiöse Erziehung so eine Erziehung gegen Gleichgültigkeit und zugleich für Offenheit anderen gegenüber.
Das interkulturelle und interreligiöse Lernen sei ein Lernbereich für die ganze Schule, also für das gesamte Schulleben wie für alle Schulfächer, wobei beim Zusammenspiel von konfessionellem und überkonfessionellem Religionsunterricht falsche Alternativen zu überwinden seien. Es gelte, den konfessionellen Religionsunterricht zu öffnen und den Lebensbezug auch des überkonfessionellen Religionsunterrichts wahrzunehmen. Weil nämlich unsere Gesellschaft auch eine religiös-kulturelle Ausbildung brauche, brauche sie den Religionsunterricht.

Noch weiter ging *Hans Küng* in einem öffentlichen Abendvortrag, in dem er seine Überlegungen zum Beitrag der Religionen zum Weltfrieden darlegte. Heute gelte es, die multireligiöse Gesellschaft als geschichtliche Herausforderung anzunehmen und nach den vertanen Chancen einer Neuordnung der Welt nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg die in unserem Jahrhundert dritte Chance einer neuen Weltordnung endlich wahrzunehmen. Indes: Keine neue Weltordnung ohne neues Weltethos! Weder diplomatische Offensiven, noch humanitäre Hilfe, noch militärische Interventionen allein genügten, und auch das Völkerrecht allein werde nicht helfen können; es brauche gemeinsame Werte, Ideale und Ziele, die Verantwortung der Völker sei gefragt und also ein verbindliches und verbindendes Weltethos.

Im Horizont der Weltgesellschaft und der Weltzivilisation sei dazu nicht der Beitrag nur einer Kultur oder Religion gefragt, eine moralische Allianz sei auch zwischen Gläubigen und Ungläubigen möglich, gehe es doch um wenige Gebote der Menschlichkeit: nicht töten, nicht lügen, nicht stehlen, keine Unzucht treiben, den Schwachen helfen. Die Wirksamkeit eines solchen Weltethos erfordere ein entsprechendes sittliches Bewußtsein, das zum einen durch eine ethische Erziehung und zum andern durch Bewußtseinsbildungsprozesse zu gewinnen sei. Mit der Erklärung von Chicago – sie verpflichtet auf die Grundsätze der Gewaltlosigkeit, Solidarität, Toleranz und Wahrhaftigkeit sowie Gleichberechtigung (vgl. HK, Oktober 1993, 499 ff.) – sei inzwischen doch ein ethisches Pendant zur Menschenrechtserklärung gelungen, gab sich Küng optimistisch.

Für eine dialogische Religionskunde

Im Horizont der Weltzivilisation bzw. unter dem Anpassungsdruck einer Globalisierung der Kultur und unter den Bedingungen einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft muß ein Religionsunterricht als dialogische Religionskunde konzipiert werden, so der Religionswissenschaftler (und Theologe) *David J. Krieger*. Denn wenn zum einen Erziehung und Sozialisation nicht als dialogischer Prozeß

stattfinden, worin der eigenen Glaubensunterweisung ein tiefer und offener Dialog zwischen den Religionen zugrunde gelegt wird, dann seien gefährliche psycho-soziale Störungen wie Fundamentalismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus usw. unvermeidlich. Zum anderen sei das Konzept einer dialogischen Religionskunde das Konzept eines Religionsunterrichts überhaupt, das heißt: eines Unterrichts, der es mit Religion und nicht nur mit einer Religion zu tun habe.

„Einführung ins Mysterium"

Daraus ergibt sich für Krieger zunächst ein grundsätzliches Dilemma: Der Theologie geht es immer um *eine* Religion, der Religionswissenschaft hingegen um Religion als solche und im allgemeinen. Dieses Dilemma führe einerseits zu einer diffusen, individuellen Religiosität und andererseits zum Abbau des Religionsunterrichts in der Schule, der davon ausgeht, „daß wir nur das lehren können, was wir schon wissen". Derweil die Tatsache, daß wir nicht wissen, was Religion ist, gerade die Chance ist, „daß es Religionsunterricht im eigentlichen Sinne des Wortes geben kann, nämlich als Einführung in das Mysterium, das Heilige, das Unfaßbare, also in das, was allem zugrunde liegt". Daß die öffentliche Schule einem solchen Religionsunterricht Raum geben muß, begründet Krieger mit der Notwendigkeit der Sozialisation in die Grundwerte und das Weltbild einer Gesellschaft; andernfalls erfolge diese Sozialisation durch Fächer, die auf diese Aufgabe nicht adäquat vorbereitet seien.
Ein solcher Religionsunterricht würde von den Religionsgemeinschaften abgekoppelt und zur dialogischen Religionskunde. Die Religionsgemeinschaften könnten an dieser Religionskunde kooperativ teilnehmen und müßten so auch nicht befürchten, daß ihnen Mitglieder abgeworben würden, denn ihre eigenen Lehren und Praktiken würden respektiert und als gleichwertig behandelt. Aufgrund einer echten Auseinandersetzung mit anderen Religionen, ihren Lehren, Praktiken und ihren Spiritualitäten wäre so ein Verständnis für die Grunderfahrungen aller Religionen zu vermitteln.

Die westliche Pneumatologie vergesse zu leicht, daß der Heilige Geist allen gegeben sei, erklärte bei der Luzerner Tagung *Walter J. Hollenweger*, emeritierter Professor für interkulturelle Theologie und Missionswissenschaft der Universität Birmingham. Er erläuterte, wie seine Skepsis gegenüber der europäischen Theologie ihn seinerzeit bewogen hatte, an die Universität Birmingham zu gehen: In der multikulturellen und multireligiösen Stadt Birmingham wurde ihm ermöglicht, Alternativen zu entwickeln. Dabei habe er gelernt, daß Theologie radikal ökumenisch betrieben werden müsse, wissenschaftliche Theologie auch für Nichtabiturienten möglich und nötig, d. h. zugänglich und examinierbar sei und daß Theologie interkulturell und interreligiös betrieben werden könne und müsse. Dies führte unweigerlich zu einem dialogischen Verständnis von Mission und Evangelisation.
Das gewohnte europäische Evangelisationsmodell gehe vom Gegenüber von Evangelisierendem und Sünder aus, der dann evangelisiert sei, wenn er sich mit dem Evangelisierenden identifizieren könne und also eine Kopie von ihm geworden sei. Das dialogische, situationsbezogene Evangelisierungsmodell lasse sich in den Dialog ein und gehe das Wagnis des Glaubens wirklich ein. Im interkulturellen und interreligiösen Dialog würden wir gewahr, wie wir unser Christentum mit unserer Kultur identifizieren, wir würden uns aber auch an alternative Formen in der eigenen Tradition erinnern.

Schule als Erfahrungs- und Erlebnisraum

Erstmals boten die Religionspädagogischen Tage Luzern, die sich als „Denkwerkstatt für aktuelle religionspädagogische Fragen" verstehen, neben den Referaten auch verschiedene Arbeits- und Diskussionsgruppen an, in denen die Impulse der Referate erlebnishaft oder in denkerischer Kleinarbeit vertieft werden konnten, wie sich der Projektleiter der Tagung, Dozent *Urs Winter*, ausdrückte. Mit dem gleichen Ziel wurde die Tagung mit einem Podiumsgespräch zum Thema „Religiöses Leben in der interkulturellen Gesellschaft" abgeschlossen; es bezog sich im wesentlichen auf den Lernort Schule und schränkte so die Titelthematik auf das Lernen ein.

Professor Lähnemann plädierte dabei für eine sensiblere Wahrnehmung der Fragen der Kinder: Wie kommt die interreligiöse Frage existentiell, sozial und kognitiv im Schulalltag vor? Eine Zeitlang war eine Frontenbildung zu erleben zwischen einer Religionspädagogin und Künstlerin, die die Schule als Erfahrungs- und Erlebnisraum definierte und mit den Kindern allererst Erfahrungen machen will, und den Dozenten für Religionspädagogik, die nicht darauf verzichten wollen, im schulischen Zusammenhang Verstehensprozesse anzubahnen, weil ihnen ein aufbauendes Lernen auch gegen Ignoranz in der Gesellschaft notwendig scheint. Verschiedene Wortmeldungen ließen vermuten, daß der Lernort Schule zu allgemein betrachtet wurde: weder wurde zwischen den Stufen differenziert noch zwischen den sehr unterschiedlichen demographischen Verhältnissen unterschieden, wie denn auch die Referate weithin eine *urbane Situation* voraussetzten.

Lernen in der Begegnung und durch die Begegnung und also dialogisches Lernen müsse nicht nur den interreligiösen Religionsunterricht kennzeichnen, sondern auch den konfessionellen Religionsunterricht bzw. die Katechese, meinte Professor Dommann im Blick auf den Sachverhalt, daß auch im konfessionellen schulischen Religionsunterricht Kinder mit unterschiedlichem Hintergrund und sogar ohne religiöse Tradition anzutreffen sind. So ist die Multikulturalität eine Herausforderung nicht nur für das interreligöse Lernen, sondern für das religiöse Lernen überhaupt. *R. W.*

Noch immer im Umbruch

Kirche und Politik vor den ungarischen Parlamentswahlen

Bei den bevorstehenden Parlamentswahlen könnte es in Ungarn möglicherweise zu einem Machtwechsel kommen. Die katholische Kirche des Landes, der über zwei Drittel der Bevölkerung angehören, hat sich mit direkten Empfehlungen zurückgehalten. In den Jahren seit der Wende hat die ungarische Kirche nicht immer glücklich agiert: Hinter der (sicher notwendigen) Sorge um den institutionellen Aufbau trat die Verantwortung für Gesellschaft und Politik zurück, die neue Freiheit wird oft mehr als Gefahr denn als Chance betrachtet.

Ungarn wählt am 8. Mai sein neues Parlament. Nach dem Tod des charismatischen Ministerpäsidenten *Józef Antall* im vergangenen Jahr und der Abspaltung des extrem rechtsnationalistischen Flügels seiner Partei, des Ungarischen Demokratischen Forums (UDF), werden die politischen Karten neu gemischt. Die Unzufriedenheit in weiten Bevölkerungskreisen mit der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung – für viele Ungarn ist der Lebensstandard in den vergangenen vier Jahren seit der ersten freien Wahl nach der „Wende" empfindlich gesunken – läßt es ungewiß erscheinen, ob auch die neue Regierung aus einer Koalition von UDF und Christlich-Demokratischer Volkspartei gebildet werden wird. Die nach dem UDF zweitstärkste Partei, der Bund Freier Demokraten (BFD), macht sich Hoffnungen auf die Übernahme der Regierungsmacht in einer Koalition mit anderen Parteien. Für manche Kreise in der katholischen Kirche Ungarns bis in die obersten Spitzen der Hierarchie ist die Möglichkeit, daß das Land von den „Liberalen" regiert werden könnte, eine *höchst beunruhigende Vorstellung*. Sie fürchten sie – so hat es zumindest den Anschein – mehr als eine eventuelle Renaissance der ex-kommunistischen Kräfte, die sich nach der Wende in der Ungarischen Sozialistischen Partei neu formiert haben.

Keine direkte Einmischung, wohl aber grundlegende Orientierung

Offiziell unterstützt die *katholische Kirche* Ungarns keine politische Partei, wie auch keine der Parteien ausdrücklich als für Katholiken nicht wählbar erklärt wurde. Doch in den Stellungnahmen der Hierarchie wird immer wieder vor Kräften gewarnt, die die sogenannten „christlichen Werte" in Frage stellen oder die Rechte der Kirchen beeinträchtigen könnten. In Ungarn weiß man, wer damit gemeint ist. So mahnte die Bischofskonferenz die Katholiken des Landes, sich ihrer Verantwortung für die Gestaltung der Zukunft Ungarns bewußt zu sein und es nicht zuzulassen, daß sich durch ihre Wahlentscheidung oder ihre Gleichgültigkeit und politische Absenz „eine politische Führung etabliert, die die religiösen Rechte der in ihrer Mehrheit christlichen ungarischen Gesellschaft nicht genügend garantiert". Christliche Werte seien kein Selbstzweck, sondern würden zur moralischen und ökonomischen Entwicklung sowie zur internationalen Achtung des Landes beitragen.

Den verschiedentlich in der Öffentlichkeit erhobenen Vorwurf, die Kirche in Ungarn versuche, politische Macht auszuüben, wies der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof *István Seregély* von Eger, zurück: „Wir haben keine Macht, mit der wir unsere Überzeugung in Fragen des Glaubens und der Moral wem auch immer aufzwingen könnten", erklärte der Erzbischof in einem Interview mit der Wochenzeitung „Heti Magyarország". Es sei auch nicht der Auftrag der Kirche, irgend jemandem ihre Lehre aufzunötigen. „Doch wir haben den Auftrag, unsere Überzeugung jedermann zugänglich zu machen".

Im Zusammenhang mit den bevorstehenden Wahlen unterstrich der Erzbischof die Verpflichtung der Christen, sich am Aufbau einer demokratischen Gesellschaft und an der Ausübung der öffentlichen Macht aktiv zu beteiligen. Die Kirche erwarte dabei von den Katholiken, daß sie christliche Werte, die ihrer Überzeugung entsprechen, in die Politik einbrächten und versuchten, ihnen sowohl in der Tagespolitik als auch beim Aufbau der Zukunft des Landes nach Möglichkeit Geltung zu verschaffen. Seregély betonte, für die *Priester* könne es in ihrer pastoralen Arbeit keine parteipolitischen Präferenzen geben. Sie seien für den Dienst an jedem Menschen bestimmt, folglich könnten auch Personen mit unterschiedlicher Parteizugehörigkeit und -sympathie nach der für sie notwendigen Orientierung suchen und den seelsorglichen Dienst des Priesters in Anspruch nehmen.

Der Primas der katholischen Kirche Ungarns, Kardinal *László Paskai* (Esztergom/Budapest), trat in der Tageszeitung „Uj Magyarország" dem verschiedentlich laut gewordenen Vorwurf einer unzulässigen Einmischung der Kirche in die Wahlauseinandersetzung entgegen: Die Kirche mache die Gläubigen darauf aufmerksam, daß Wahlbeteiligung Gewissenspflicht für alle sei. Für ihn sei es überraschend, daß dies als Einmischung in den Wahlkampf gewertet und von manchen als Anlaß zu Angriffen auf die Kirche genommen werde. Wie der Primas betonte, erinnere die Kirche ihre Gläubigen auch daran, daß sie im Bewußtsein ihrer Verantwortung ihre Wahlentscheidung gut bedenken sollten. In einem Mehrparteiensystem sei es notwendig, die Einstellung der einzelnen Parteien zur christlichen Wertordnung und zu den Wirkmöglichkeiten der Kirche zu kennen. Den Katholi-

ken könne es nicht gleichgültig sein, ob die Gesellschaftsordnung, „die sich auch mit Hilfe ihrer Stimme etablieren wird", der Durchsetzung christlicher Werte, dem Wirken der Kirche, dem Religionsunterricht, der Tätigkeit katholischer Schulen und einer religiösen Erziehung der Jugend zuträglich oder hinderlich sein werde.

Gleichzeitig hob Paskai hervor, die Kirche als Institution beteilige sich nicht an der Tagespolitik und halte sich infolgedessen auch von den parteipolitischen Auseinandersetzungen fern. Das komme auch in der Tatsache zum Ausdruck, daß kein kirchlicher Amtsträger ein Parlamentsmandat ausübe (wie es noch in der kommunistischen Ära der Fall war). Es sei jedoch die Pflicht der Kirche, auf die Grundwerte des gesellschaftlichen Lebens hinzuweisen. Ihre Soziallehre diene der Durchsetzung menschlicher und moralischer Werte, wobei sie deren konkrete Umsetzung im politischen und gesellschaftlichen Leben den „Fachleuten" überlasse.

Der Apostolische Nuntius in Ungarn, Erzbischof *Angelo Acerbi*, äußerte sich in ähnlichem Sinn. Auf dem Landeskongreß des ungarischen „Verbandes der christlichen Intelligenz" in Budapest wandte er sich gegen – vor allem bei den Liberalen verbreitete – Tendenzen, die Religion ausschließlich auf die Privatsphäre zu verweisen. Die Politik habe ihre „eigene Autonomie". Es wäre jedoch verfehlt, Glaube und Politik völlig voneinander zu trennen und die Ansicht zu vertreten, die Religion sei eine ausschließlich persönliche Sache und müsse auf die Sphäre des Gewissens beschränkt sein. Im Zusammenhang mit den Wahlen unterstrich der Nuntius die Verpflichtung der Gläubigen, sich daran zu beteiligen und mit ihrer Stimme Programme zu unterstützen, die der christlichen Weltanschauung nahestehen. Die Gläubigen müßten bei ihrer Entscheidung der Freiheit, der Respektierung der Menschenrechte und der menschlichen Würde, dem Schutz des Lebens und der Familie, den Voraussetzungen zum freien Wirken der Kirche sowie der Achtung der moralischen Werte in der Öffentlichkeit Priorität einräumen.

Der Erzbischof von Kalocsa-Kecskemét, *László Dankó*, verwies in einem Interview mit der Tageszeitung „Magyar Hirlap" darauf, daß es zweifellos Parteien gebe, mit denen sich die Kirche besser verstehe als mit anderen. Dennoch unterstütze sie keine Partei. Im Prinzip könne die katholische Kirche in jeder Partei einen Partner finden. Das sei auch der Grund dafür, warum die Bischofskonferenz den mit den Kirchen zusammenhängenden Vorstellungen der verschiedenen politischen Parteien große Aufmerksamkeit widmet. In diesem Zusammenhang nannte Dankó die Einstellungen der Parteien zum Religionsunterricht, zur Achtung des Lebens und zur Rückgabe des Kirchenbesitzes. Eine Beurteilung der einzelnen Parteien – sei es in positiver oder negativer Hinsicht – liege nicht in der Absicht der Bischöfe, weil dies eine unangebrachte Beeinflussung der freien Wahlentscheidung der Katholiken wäre: „Unsere Einflußnahme beschränkt sich darauf, daß sie überhaupt wählen sollen", erklärte der Erzbischof vor dem Hintergrund einer zunehmenden Gleichgültigkeit der Bürger des Landes dem politischen Geschehen gegenüber.

Im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Politik zeigte sich der Bischof von Pécs, *Mihály Mayer*, in der katholischen Wochenzeitung „Uj Ember" erstaunt darüber, daß der Kirche vorgeworfen werde, sie schweige, wo sie doch zu reden hätte, und tue sich hervor, wo sie besser schweigen sollte. Der Bischof bekräftigte dabei das grundsätzliche Recht und gleichzeitig die Pflicht der Mitglieder der Kirche, gleichberechtigt mit anderen Staatsbürgern ihre Meinung zu äußern: „Diese Haltung kann keine einzige politische Partei beanstanden". Erst recht müsse jede „tatsächlich liberal gesinnte" Gruppierung dieses Recht der Katholiken, ihre Ansicht zu äußern, respektieren: „In dem Augenblick, in dem jemand die Berechtigung der Meinungsäußerung des anderen in Frage stellt, ist er nicht mehr liberal, sondern fundamentalistisch – auch dann, wenn er andere als Fundamentalisten abstempelt."

Das belastete Verhältnis zwischen Kirche und Liberalismus

Das Gespräch zwischen den Kirchen und den *liberalen Kräften in Ungarn* – auch im Hinblick auf die bevorstehenden Parlamentswahlen – in Gang zu bringen, war Zweck einer von der „Friedrich-Naumann-Stiftung" im Februar im ungarischen Visegrád abgehaltenen Tagung zum Thema „Kirche und moderne Gesellschaft". Von seiten der Liberalen in Ungarn wird zwar der Beitrag der Kirche anerkannt, den sie aus ihrem Widerstand gegen das kommunistische Regime für die Erneuerung der ungarischen Gesellschaft leisten kann. Ein zu großer Einfluß der Kirche, etwa im Bereich des Schulwesens, wird von ihnen aber als Gefahr für die „Entfaltung einer offenen bürgerlichen Gesellschaft" betrachtet.

Bei der Dialogkonferenz in Visegrád formulierte die liberale Seite ihr Problem schon in der Einladung: Die Kirchen seien „wichtige und vieldiskutierte Protagonisten des Systemwandels" in Ostmitteleuropa. Sie hätten in den vergangenen Jahrzehnten als einzige ihre relative Unabhängigkeit bewahren und den Überresten der offenen bürgerlichen Gesellschaft eine Zuflucht bieten können. Das Wiedererstarken der Kirchen könne den „erneuten Zusammenhalt der zerfallenden Gesellschaft" fördern. Aber: „Ein zu großer Raumgewinn der Kirchen könnte die Entfaltung der offenen bürgerlichen Gesellschaft behindern, besonders wenn sie mit Befugnissen ausgestattet werden, die andere Organisationen nicht innehaben. Es bestünde die Gefahr, daß sie dadurch an die Stelle der verschwundenen, ehemals herrschenden Ideologien treten."

Den Hintergrund dieser Diskussion bildet das Ringen, welche Weltanschauungen die Gesellschafts- und Staatsstruktur in Ungarn und anderen Reformstaaten in Zukunft prägen. Wie der Budapester Gesellschaftswissenschaftler *György Bence* bei der Tagung deutlich machte, setzen die Liberalen dabei eines undiskutiert voraus: Ziel ist die „liberale Demokratie", die „offene bürgerliche Gesellschaft", mit möglichst

wenig Staat und einem Höchstmaß an Freiheit für den einzelnen. Kirche und Liberalismus könnten einander – so der Osteuropa-Verantwortliche der Naumann-Stiftung, *Jürgen Wickert* – in der Forderung nach mehr Selbstverantwortung und mehr Subsidiarität treffen.
Doch schon diese Gesellschaftskonzeption wird in den osteuropäischen Staaten nicht undiskutiert hingenommen, etwa wenn Kirchenvertreter und manche politischen Kräfte die Wiederherstellung eines „christlichen" Landes anstreben und – wie zum Beispiel in Polen – diese Intention auch in der Verfassung verankert sehen wollen. Was den einen als „Rettung der Nation durch das Christentum" und als „Bollwerk gegen westlichen Verfall" erscheint, ist den anderen der „Übergang von roter zu schwarzer Diktatur", wie es der polnische Politologe *Antoni Malinowski* formulierte.

Ob die Tagung in Visegrád die Reserven in beträchtlichen Teilen der katholischen Geistlichkeit Ungarns dem Liberalismus gegenüber wenigstens in Ansätzen abzubauen vermochte, muß dahingestellt bleiben. Daß es überhaupt zum Versuch eines ersten systematischen Dialogs zwischen Kirche und Liberalismus in Ungarn kam, wurde jedoch vielfach – und das nicht nur im Hinblick auf einen möglichen Wahlsieg der Liberalen am 8. Mai – positiv bewertet. Das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den Liberalen, das einen wichtigen Aspekt der Wahlauseinandersetzung bildete, wird in Ungarn über den Wahltag hinaus auf der Tagesordnung bleiben.

Die Kirche hat nicht immer glücklich agiert

Auch Ungarns Staatspräsident *Arpád Göncz* – er gehörte dem Bund Freier Demokraten an und ist gleichzeitig praktizierender Katholik – setzte sich in einem Gespräch mit „Uj Ember" mit dem Verhältnis von Christentum und Liberalismus auseinander. Dabei vertrat er die Ansicht, daß das „Akzeptieren eines gewissen liberalen Minimums" für die westlichen christlich-demokratischen Parteien und darüber hinaus für das gesamte politische System der westlichen Demokratien selbstverständlich sei. Diesbezüglich gebe es eine „Verwandtschaft" mit den mittel- und ostmitteleuropäischen liberalen Parteien. In Ungarn bestehe aber vor allem infolge des historischen Erbes die Gefahr, daß ein „politisches Christentum in einem Konservativismus ausartet, der den Liberalismus vollständig verurteilt". Göncz sieht durch eine solche Entwicklung auch das „liberale Minimum" gefährdet. Er hoffe, daß das Christentum „auf spirituelle Weise" wirke und nicht auf Machtmittel und Politik setze.
Göncz äußerte die Überzeugung, daß die Länder und Nationen heute zwei „Ideensysteme" brauchen, die nicht im Gegensatz zueinander stünden, sondern einander geradezu ergänzen: in der weltlichen Praxis die Freiheitsidee des Liberalismus mit der Gewährleistung der Menschenrechte und in spiritueller Hinsicht das Christentum. Jene liberalen Kräfte, die die Freiheitsidee vertreten und die Menschenrechte einschließlich der Glaubensfreiheit gewährleistet sehen möchten, müßten auch die Existenzberechtigung des Christentums akzeptieren.
Nach Ansicht des bekannten katholischen Theologen *Tamás Nyiri* wird in der ungarischen Politik die Kirche derzeit *instrumentalisiert*. Manche Politiker beriefen sich in ihrer Argumentation häufig auf christliche Werte oder kirchliche Aussagen, um Ziele und Ansichten zu rechtfertigen, die in völligem Gegensatz zum christlichen Glauben stehen. Die Kirche solle diesen Versuchen stärker entgegentreten. Dafür seien aber in erster Linie nicht die Bischöfe zuständig, sondern die christlichen Politiker und christlich gesonnene Medienleute.

Auch der Erzabt der Benediktinerabtei von Pannonhalma, Bischof *Asztrik Várszegi*, hat „wenig Freude" daran, „wenn sich Berufspolitiker ununterbrochen auf die christlichen Werte berufen". Das Wertesystem des europäischen Menschen, ungeachtet dessen, ob er gläubig oder nichtgläubig ist, sei im jüdisch-christlichen Kulturkreis eingebettet, hob der Bischof in einem Gespräch mit der Tageszeitung „Népzabadság" hervor. Doch das ständige Pochen von Politikern auf christliche Werte könne dazu führen, daß man von nichts mehr wissen wolle, was nicht christlich ist, und daß man nicht zueinander, sondern gegeneinander steht. Eine der größten Tugenden des Christentums sei aber, „das Anderssein von anderen als natürlich zu akzeptieren".
Wer die Diskussionen um das Verhältnis der Kirche zu den politischen Parteien sowie um die kirchliche Einflußnahme auf die Wahlauseinandersetzung und das Votum der Katholiken verfolgt, könnte den Eindruck gewinnen, als sei die katholische Kirche in Ungarn ein politischer Machtfaktor ersten Ranges in Staat und Gesellschaft. Die Realität ist anders. Zwar bekennen sich nach neuesten Statistiken 71,6 Prozent der 10,5 Millionen Ungarn zum katholischen Glauben, doch der Anteil der praktizierenden Katholiken ist vor allem in den urbanen Gebieten gering. Noch geringer jedoch dürfte die Zahl jener Katholiken sein, die sich in ihrem Wahlverhalten an bischöflichen „Empfehlungen" orientieren. Eher könnte sich eine besonders auf dem Land festzustellende Grundstimmung bemerkbar machen, nach der es für einen gläubigen Katholiken nicht in Frage kommt, der Kirche vermeintlich oder tatsächlich nicht wohlgesonnenen Parteien seine Stimme zu geben. Zu dieser Grundstimmung mag da oder dort auch der örtliche Pfarrer durch seine persönliche Interpretation der politischen Landschaft und der Intentionen dieser oder jener Partei beitragen.

Daß die katholische Kirche in Ungarn auch heute, da sie nicht mehr wie zu Zeiten des Kommunismus mit politischen Machtmitteln an den Rand der Gesellschaft gedrängt ist, über viel weniger gesellschaftlichen Einfluß verfügt als sie es sich wünschen würde, ist zum geringeren Teil ein Erbe der vergangenen Jahrzehnte. Sie hätte vielmehr nach der „Wende" durchaus günstige Voraussetzungen vorgefunden, um zu einer Art „Gewissen der Gesellschaft" zu werden. Ihr Agieren in der Öffentlichkeit war jedoch nicht immer glücklich;

es erweckte oft den Eindruck, als messe sie das Wohl des Landes primär an der Durchsetzung ihrer eigenen Interessen.
Fragen wie die Restitution beschlagnahmten Kirchenbesitzes, die Sicherung einer ausreichenden finanziellen Basis für das kirchliche Wirken, die Gewährleistung des Religionsunterrichtes und der Ausbau des katholischen Schulwesens schienen die Kirche mehr zu beschäftigen als die existentielle Not breiter Bevölkerungsschichten. Bei den „christlichen Werten", für die sich die Kirche mit Vehemenz in der Öffentlichkeit einsetzte, spielten soziale Gerechtigkeit oder auch Freiheit eine untergeordnete Rolle. Fast schien es so, als ob die Kirche in der vom ungarischen Volk so lange entbehrten Freiheit weniger eine enorme Chance für ein Leben in Würde als überall lauernde *Gefahren* sähe. Der Anschein mag – zumindest zum Teil – trügen, doch taten die ungarischen Bischöfe wenig, um ihm entgegenzuwirken. Ein entscheidender Grund dafür dürfte sein, daß die Intentionen des Zweiten Vatikanischen Konzils und dessen Kirchenbild in der katholischen Kirche Ungarns bisher nur bescheidene Wurzeln geschlagen haben.

Noch immer Probleme mit den geänderten Verhältnissen

In letzter Zeit gibt es allerdings Anzeichen dafür, daß die Bischöfe und mit ihnen die Kirche dem Kampf gegen die *sozialen und geistigen Nöte des Landes* verstärkt ihre Aufmerksamkeit schenken wollen. Im Kommuniqué über die Herbstvollversammlung der Bischöfe im vergangenen Jahr wird zwar wieder eindringlich auf die Rechte der Schulen in kirchlicher Trägerschaft gepocht, doch nimmt die Kritik an der politischen und gesellschaftlichen Entwicklung in Ungarn wesentlich breiteren Raum ein. Neben den verschärften wirtschaftlichen Problemen vertiefe sich die moralische Krise im Land, heißt es in der Erklärung der Bischofskonferenz. Die Bischöfe beklagen die „bewußte Zerstörung" der Werte der Ehe und Familie, aber ebenso die Verarmung vieler bei gleichzeitiger „unredlicher Bereicherung" anderer sowie das Umsichgreifen von Gewalt, Verbrechen und Korruption. Sie werfen den politischen Parteien vor, in erster Linie an ihrer eigenen Macht interessiert zu sein und mit Demagogie, Stimmungsmache und Diskreditierung von anderen zu agieren.

Im „Jahr der Familie" gehört verständlicherweise die Sorge um das Wohl der Familien zu den vorrangigen Anliegen der Bischöfe. Primas Paskai urgierte mehr Beistand des Staates für die Familien, von denen sich sehr viele in einer Krisensituation befänden. Doch die eigentliche Ursache dieser Situation sieht der Kardinal darin, daß heute sexuelle Freiheit, Pornographie, Ehebruch, Scheidung und Beziehungen ohne Eheschließung in der ungarischen Öffentlichkeit geradezu propagiert würden. Dieser Geist zerstöre die Mentalität der heranwachsenden Generation. Der Mensch verliere den Sinn für das Moralische. Gestärkt werde sowohl in den einzelnen Bürgern als auch in der ganzen Gesellschaft der Egoismus. Paskai in einem Interview mit „Magyar Nemzet": „Der sexuelle Liberalismus ist hinter der Maske der ‚Modernität' eine Dekadenzerscheinung, die von der Geschäftswelt – ähnlich wie bei den Drogen – ausgenutzt wird und deren traurige Folgen wir erfahren."
Nicht alle Bischöfe sehen im Kampf gegen „sexuellen Liberalismus", Pornographie und andere – westlichen Einflüssen zugeschriebene – „Dekadenz"-Erscheinungen die vorrangige Herausforderung. Für den stellvertretenden Vorsitzenden der Ungarischen Bischofskonferenz, Bischof *Endre Gyulay* von Szeged-Csanád, gehören die Sicherung des Existenzminimums für alle und die Bekämpfung der Obdachlosigkeit und Wohnungsnot zu den wichtigsten gesellschaftspolitischen Aufgaben der Gegenwart in Ungarn. Es sei unvorstellbar, daß die Kirche zu sozialen Fragen oder auch zum Minderheitenschutz bzw. zum Antisemitismus nicht Stellung beziehe. Diese Fragen berührten wesentlich die christliche Moral: Ein Bischof müsse sich mit den Erfahrungen der Weltkirche im Rücken im Interesse des Allgemeinwohls äußern, gleich um welche Fragen es gehe.
Solche Äußerungen von Bischöfen sind jedoch in Ungarn bisher *eher die Ausnahme als die Regel*. Erzabt Várszegi jedenfalls sieht eine Diskrepanz zwischen den Aussagen Johannes Pauls II. zu sozialen Fragen und der Haltung der Kirche seines Landes. Im Zusammenhang mit der scharfen Kritik des Papstes am immer „unmenschlicher" werdenden Kapitalismus wurde der Bischof in einem Interview mit der Tageszeitung „Magyar Hirlap" gefragt, warum sich die katholische Kirche Ungarns nicht als Kirche der „Erniedrigten und Gedemütigten" zu verstehen scheine und eher mit den rechtsgerichteten Parteien sympathisiere. „Linkes Gedankengut", wie es sich in den sozialen Aussagen des Papstes finde, sei Ungarns Kirche eher fremd, meinte das Blatt.
Várszegi bemerkte dazu: „Wer die Kirchengeschichte kennt, weiß, daß bereits vor Johannes Paul II. die Ansicht vertreten wurde, daß der junge Marx und Engels sehr viel aus der Tradition der Bibel, des jüdisch-christlichen sozialen Denkens geschöpft hatten." Johannes Paul II. setze diese Linie fort. Wenn sich der Papst im Vorjahr in einem Zeitungs-Interview „mit Anerkennung über gewisse Züge des Ideengutes des Marxismus geäußert" habe, sei es ihm freilich nicht um den sogenannten „real existierenden Sozialismus" gegangen. Der katholischen Kirche Ungarns bereite dagegen schon die Notwendigkeit große Sorge, sich an die veränderten Verhältnisse anzupassen. Kritisch meinte der Erzabt: „Vorläufig besitzt sie noch nicht die Kraft dafür, ihrer Stimme in einer universelleren Weise Ausdruck zu verleihen." Sie sei bis jetzt auch nicht in der Lage gewesen, in einen Dialog mit breiteren Gesellschaftsschichten, mit den politischen Parteien und mit den Gewerkschaften zu treten.
Auch Várszegi, einer der kritischsten und zugleich kreativsten Denker in der ungarischen Hierarchie, ist überzeugt, daß sich der Episkopat nicht in die Tagespolitik einmischen dürfe und wolle. Doch gehöre es für ihn zu den besten Traditionen der Kirche, eine vermittelnde Rolle in der Gesell-

schaft zu spielen. Vor allem aber müsse sie in der heutigen ungarischen Situation der Hoffnungslosigkeit entgegenwirken, die Sinnlosigkeit des Hasses aufzeigen und in der praktischen Übung der Toleranz vorbildhaft wirken.

Eine aufrichtige Selbstbesinnung tut not

Várszegis Vorgänger als Erzabt von Pannonhalma, *András Szennay*, plädierte in einem vielbeachteten Interview mit der österreichischen katholischen Presseagentur „Kathpress" für eine Änderung des Stils und der Vorgangsweise bei kirchlichen Stellungnahmen. Die Bischöfe sollten nicht nur auf Anfragen reagieren, sondern – von Fachleuten unterstützt – fundierte Erklärungen zu gesellschaftspolitischen Fragen vorlegen. Die Kirche müsse endlich von einer „schweigenden" zu einer „sprechenden" werden. Sie müsse sich einer Sprache bedienen, die verständnisvoll ist und von jedem verstanden wird, und gleichzeitig Achtung vor den Andersdenkenden zeigen. Szennay bedauerte das Fehlen der Stimme gläubiger Fachleute aus dem Laienstand in der Politik. In vielen Katholiken lebe immer noch Angst, Argwohn und Verschlossenheit Andersdenkenden gegenüber. Die Kirche müsse diese Mauern überwinden, „sonst können wir dem Ghetto-Schicksal nicht entrinnen".

Nach Überzeugung von Staatspräsident Göncz tut seinem Land einschließlich der Kirchen eine aufrichtige Selbstbesinnung not. Gegenüber „Uj Ember" bezeichnete er sie als unverzichtbar. Die Kirchen müßten sich bei dieser Selbstbesinnung „mit den Augen Christi beurteilen: In welchem Maße blieben sie der Lehre Christi treu, wo irrten sie und wo wichen sie von ihr ab?" Die Gesellschaft müsse sich die Frage stellen: „Was tat sie im Interesse der Gewährleistung der Menschenrechte und des Schutzes der bürgerlichen Freiheitsrechte, in welchem Maße wich sie von der Norm des liberalen Minimums und der christlichen Liebe ab?" Erst wenn jemand für sich selbst bzw. im eigenen Bereich diese Selbstbesinnung vollzogen habe, könne und dürfe er andere beurteilen.

Göncz ist der Ansicht, daß gerade nach einer Epoche, die die Existenzberechtigung spiritueller Werte geleugnet habe, das Christentum als Gärmittel wirken könne. Im Ungarn von heute ist allerdings von diesem „Gärmittel" noch nicht allzuviel zu spüren. Sollte es daran liegen, daß die nach Göncz unverzichtbare Selbstbesinnung der ungarischen Kirche weithin noch aussteht? *Peter Musyl*

„Sich der Wahrheit des Lebens stellen"

Fragen an den Fundamentaltheologen Jürgen Werbick zur Bußpraxis angesichts heutiger Wirklichkeitserfahrung

Zwanzig Jahre ist es her, daß sich die Würzburger Synode auch mit der Krise der institutionellen kirchlichen Bußpraxis auseinandersetzte, knapp zehn Jahre später standen Buße und Beichte auf der Tagesordnung der Bischofssynode. Trotz der verstärkten Aufmerksamkeit kam es in den Gemeinden zu keiner Renaissance kirchlicher Bußpraxis. Dennoch scheint die Wirklichkeitserfahrung heutiger Christen vielfältige Anknüpfungspunkte für eine Neuorientierung zu bieten. Worauf dabei zu achten ist, darüber sprachen wir mit dem Fundamentaltheologen Jürgen Werbick (bisher Siegen, ab Sommer 1994 Münster). Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Professor Werbick, 1974 hat die Würzburger Synode in ihrem Beschluß „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral" gefordert, die Kirche müsse, wolle sie glaubwürdig bleiben, dem heutigen Menschen neue Zugänge zur Buße entdecken. Wie fällt 20 Jahre nach Würzburg und etwa zehn Jahre nach der sechsten Vollversammlung der Bischofssynode, die sich ebenfalls der Krise der kirchlichen Bußpraxis gewidmet hatte, die Bilanz dieser Bemühungen aus?

Werbick: Von der Synode insgesamt und nicht nur von den den Texten, die sich ausdrücklich mit Bußpraxis und -pastoral beschäftigten, ging der wichtige Impuls aus, das Verständnis von Buße prinzipieller zu fassen im Sinne einer Sensibilisierung – salopp gesprochen – für das, was in Kirche und Gesellschaft nicht so weiterlaufen darf. Zum anderen artikulierte Würzburg aber auch eine Offenheit für die Vielfalt von Bußmöglichkeiten, für verschiedene kirchliche wie gesellschaftliche Verhaltensweisen, die Umkehr fördern und bewirken können. Die Botschaft hieß, Kirche kann nur dann glaubwürdig bleiben, wenn sie Widerstandskräfte gegen das gedankenlose Leben auf Kosten anderer mobilisiert. Ein weiterer zentraler Gedanke, der in Folge der Würzburger

Synode immer wieder aufgegriffen wurde, war: Die Kirche kann „metanoia" nicht predigen, ohne sich die Frage zu stellen, ob sie als Institution nicht auch selbst umkehrbedürftig ist. Von diesem Punkt hängt die Glaubwürdigkeit von Kirche heute mehr denn je ab.

HK: Die sechste Vollversammlung der Bischofssynode und das im Anschluß daran veröffentlichte Apostolische Schreiben „Reconciliatio et Paenitentia" haben sich dann aber wieder stärker auf die institutionelle kirchliche Bußpraxis konzentriert...

Werbick: Auf der Synode stand eine andere Traditionslinie der Bußverkündigung und -praxis im Vordergrund, der therapeutische Aspekt des Bußsakramentes: Buße als Heilung zerstörten und zerstörerischen Lebens. Dies hat in der weiteren Diskussion irritierend gewirkt. In der an die Bischofssynode anschließenden Auseinandersetzung geriet, ohne daß dies von Rom intendiert gewesen wäre, die Frage ins Zentrum, wie sich kirchliche Bußpraxis gegenüber dem breiten Bereich professioneller therapeutischer Angebote profilieren kann.

„Für viele haben kirchliche Bußvollzüge immer noch etwas Gouvernantenhaftes"

HK: Die römischen und die Würzburger Diskussionen sind eine Sache, die konkrete Praxis vor Ort eine andere. Von einer bemerkenswerten Renaissance kirchlicher Bußpraxis, gar des Bußsakramentes kann man zumindest in unseren Breiten bisher wohl kaum sprechen.

Werbick: Es hat sich zwar in den Gemeinden auf breiter Ebene so etwas wie ein Bewußtsein für die Fragwürdigkeit bürgerlichen und christlich-bürgerlichen Lebensstils entwickelt, bis hinein in sogenannte konservative Kreise – wobei natürlich dieser Prozeß auch durch andere, gesellschaftliche Trends geprägt wurde. Binnenkirchlich hat diese frischgewonnene Sensibilität zu keiner profilierten neuen Ritualisierung von Buße geführt, und auch das Bußsakrament im herkömmlichen Sinn hat kein Revival erlebt. Zwar gewannen beispielsweise Bußgottesdienste eine große Attraktivität. Man kann aber nicht sagen, daß die Bußgottesdienste einfach an die Stelle der bisherigen Formen kirchlicher Bußpraxis getreten sind. Es liegt ja auf der Hand, daß in gemeindlichen Bußgottesdiensten der gemeinschaftliche Aspekt der Umkehr gegenüber dem lebensgeschichtlich-biographischen in den Vordergrund tritt.

HK: Warum führt die offensichtlich neubelebte gesellschaftliche und individuelle Umkehrbereitschaft nicht auch zu entsprechenden Formen der Buße? Was steht einer Ritualisierung dieser neuen Sensibilität im Weg?

Werbick: Selbstverständlich wirkt sich hier zunächst eine generelle Tendenz zur Austrocknung ritueller Vollzüge aus. Überdies ist aber entscheidend, daß gerade bei der Generation der 30- bis 50jährigen, der heutigen Elterngeneration also, kirchliche Bußvollzüge weiterhin ein bestimmtes Image, den Geruch des „Gouvernantenhaften" haben. Immer noch verbinden viele Menschen die kirchliche Bußpraxis mit einer Atmosphäre, die unter der Prämisse des Verhinderns, Bewahrens, Vermeidens und Bloß-nichts-falsch-Machens stand. Beichte und Buße werden immer noch empfunden als ein Zu-Kreuze-kriechen-Müssen: Mit dem Bewußtsein, vieles falsch gemacht zu haben, muß man nun zurückfinden zu dem, was die Kirche doch immer schon gesagt hat.

HK: Dann besteht aber doch zumindest ein enormes Vermittlungsproblem zwischen theologischer Theorie und gemeindlicher Praxis. Die wenigsten Theologen verstehen doch heute kirchliche Bußpraxis unter den eben genannten Vorzeichen.

Werbick: Ich glaube nicht, daß man die Krise, in der die institutionelle Bußpraxis steckt, auf ein Vermittlungsproblem reduzieren kann. Hierbei handelt es sich vielmehr um ein Mentalitätsproblem. Die kirchliche Bußpastoral verfehlt weithin das aktuelle moralische Bewußtsein, die moralische Grundproblematik. Das Unzeitgemäße an ihr liegt wohl darin, daß es nicht mehr vorrangig um „Verhüten und Vermeiden" geht. Das zentrale moralische Problem ist heute das der Resignation, nicht mehr zu wagen, etwas anders zu machen, etwas auch gegen den gesellschaftlichen Trend auszuprobieren.

HK: Heißt das, kirchliche Bußpraxis zielt letztlich an der heutigen Wirklichkeitserfahrung und damit eben auch der Erfahrung von Scheitern und Schuld vorbei?

Werbick: Ich möchte hierzu die sehr eindrücklichen Überlegung zu einer Neuakzentuierung kirchlicher Morallehre von Bernhard Häring aufgreifen. Bußpastoral muß sich demnach umorientieren von einer schwerpunktmäßig „verhütenden" hin zu einer „parakletischen", einer ermutigenden. Das heißt, Bußpastoral muß Möglichkeiten des Handelns aufzeigen, muß ermutigen, Alternativen zu wagen, und sie muß zeigen, daß solches alternatives Handeln sinnvoll ist. Dieser grundsätzliche Perspektivenwandel ist in der Praxis – grosso modo gesprochen – noch nicht vollzogen.

HK: Werden solche Alternativen nicht mehr gewagt oder nicht mehr gesehen?

Werbick: Die Grunderfahrung von Verfehlung und Unzulänglichkeit besteht heute für viele Menschen darin, daß sie im Grunde eine Ahnung davon haben, was gewagt werden, was sich – banal gesagt – in ihrem Leben, im gesellschaftlichen Zusammenleben ändern müßte. Aber zur wirklichen Veränderung fehlt ihnen die Motivation, der Mut, gewiß oft auch die Phantasie.

HK: Warum ist dem so? Liegt es daran, daß sowieso alles so unübersichtlich, so verworren, so komplex ist?

Werbick: Die Mutlosigkeit resultiert aus der Grunderfahrung, die sich in der ratlosen Frage des einzelnen ausdrückt:

„Was kann ich schon bewirken, was hängt denn schon von mir ab?“ Zwischen der manifesten Unmoral, die man täglich im Nah- wie im Fernbereich erlebt, und der Vorstellung von dem, was man selbst daran ändernd bewirken könnte, klafft eine riesengroße Lücke. Die Vorstellung von dem, was ich ändern kann und auf mich zu nehmen bereit bin, erreicht – so nimmt man es jedenfalls wahr – nie eine Größenordnung, die tatsächlich etwas bewegen könnte.

HK: Gleichzeitig wächst im massenmedialvernetzten Weltdorf stetig ein gewisser Handlungsdruck. Durch seine Informiertheit vom Ozonloch über die Dürrekatastrophe in Schwarzafrika bis zur Überschwemmung in Bangladesh steht der wache Zeitgenosse ständig unter dem inneren Anspruch, eigentlich Verantwortung übernehmen zu müssen …

Werbick: Hier entsteht ein paradoxer Effekt. Lassen Sie mich dies an einem konkreten, derzeit viel diskutierten Beispiel erklären, der Erziehungsdebatte der 70er Jahre. Bei den jungen Eltern mußte sich der Eindruck festsetzen, egal was ihr macht, es wird unendliche viele und meistens – bedauerlicherweise – negative Konsequenzen haben. Die Transparenz von Kausalitäten setzt den einzelnen einem enormen Rechtverhaltensdruck aus, der dann sehr schnell wiederum zur Resignation führen kann nach dem Motto: „Wie Du es machst, machst Du es verkehrt.“ Die Nebenfolgen überlagern doch sowieso meist das ursprüngliche Ziel. Man kann dies als Verantwortungsüberlastung durch Einsicht bezeichnen. Die Einsichtsmöglichkeiten sind ebenso enorm angewachsen wie prinzipiell auch die Steuerungsmöglichkeiten. Jedoch überfordern einerseits die notwendigen Entscheidungen, zum anderen überlagern und stören sich Prozesse und Entwicklungen gegenseitig so stark, daß man sich schlußendlich nicht mehr zutraut, zu entscheiden oder entschieden zu handeln.

„Unterschiedlichste normative Ansprüche rufen die permanente Erfahrung des Ungenügens hervor“

HK: Sie haben jetzt sehr deutlich auf die Resignation angesichts einer paradoxen Situation von wachsender Einsicht einerseits und abnehmender Handlungsfähigkeit andererseits abgehoben. Entschuldigen Sie damit nicht die Oberflächlichkeit selbstversessener Zeitgenossen oder wie es das Schreiben „Reconciliatio et Paenitentia“ ausdrückt, die „Verdunkelung des sittlichen Gewissens durch eine Schwächung des Sündenbewußtseins“?

Werbick: Ich möchte nicht von einer Verdunkelung des Normbewußtseins sprechen, obwohl an dieser Aussage vielleicht auch etwas Wahres dran ist. Dennoch, für die meisten Menschen besteht eher das Problem darin, daß die Normen nicht fehlen, sondern daß es zu viele Normen gibt. Es stimmt doch nicht, daß die Menschen die normativen Vorgaben nicht mehr sehen. Vielmehr ruft die Vielzahl unterschiedlichster, auch miteinander konkurrierender normativer Ansprüche die permanente Erfahrung des Ungenügens, des Inakzeptablen hervor.

HK: Bei diesen zahlreichen Leistungsanforderungen und normativen Ansprüchen handelt es sich doch aber nicht um moralische Normen im strengen Sinn …

Werbick: Nein, darunter sind beispielsweise auch die Ansprüche radikaler politischer Bewegungen zu fassen oder auch die Anforderungen des Leistungssports und bestimmter Lebensstile, der beruflichen wie der „Freizeitkarriere“. Unter den Begriff der Normen fällt in diesem weiten Sinn all das, wofür man vieles einsetzt, sich vieles versagt, das, worauf man unter Opfern sein Leben ausrichtet. Um die gegenwärtige moralische Situation zu verstehen, muß man schließlich auch der Doppelgesichtigkeit von Moral Rechnung tragen und darf nicht nur deren repressive Dimension betrachten. Hinter aufgestellten Normen kann man zurückbleiben und versagen, man kann aber auch in der Erfüllung der Norm eine enorme Befriedigung und Selbstbestätigung erfahren. Eine Norm erfüllen zu können, vermittelt immer auch ein gutes Gefühl, die Erfahrung der Selbstwertsteigerung. Unter dieser Rücksicht ist das, was man Moral nennt, in unserer Gesellschaft nicht einfachhin verschwunden – sie stellt sich nur völlig diffus dar. Zudem sind die Entscheidungen des einzelen für die miteinander konkurrierenden Moralen und normativen Bezugssysteme arbiträr, sie werden ebenso leicht getroffen wie revidiert.

„Es dürfen keine Ersatzhandlungen im Sinne radikaler Forderungen angeboten werden“

HK: Wie müßte eine kirchliche Bußpraxis aussehen, die dieser prekären Wirklichkeitserfahrung, diesem Gefühl der Unzulänglichkeit und des Scheiterns gerecht zu werden versucht?

Werbick: Entscheidend wird sein, daß keine Ersatzhandlungen im Sinne radikaler Handlungsanforderungen und -impulse angeboten werden, wie das zum Teil einige kirchliche Gruppierungen empfehlen unter der Devise: „Es war schon immer etwas schwieriger, katholisch zu sein“ oder „Katholisch sein muß auch etwas kosten“. Unter Ersatzhandlungen wären hier Verzichte und „Opfer“ zu verstehen, die mit dem Ziel der metanoia nicht in einem einsehbaren Zusammenhang stehen und lediglich die Erfahrung vermitteln, „besser“ zu sein als andere. Prinzipiell ist der Hinweis sicher nicht falsch, daß eine religiöse begründete Umkehr und Umorientierung nicht kostenlos zu haben ist, gerade angesichts der im gesellschaftlichen Trend liegenden billigen „Instant-Moralen“. Damit kann aber religiös motivierte Bußpraxis nicht nur zu einer doppeldeutigen Strategie narzißtischer Befriedigung verkommen. Es besteht auch die Gefahr, daß mit einer solchen Motivation fanatische Distanzierungsstrategien gegenüber der Gesellschaft einhergehen: Je mehr man von sich

abverlangt, um so stabiler ist das Selbstwertgefühl, und um so deutlicher kann man sich unterscheiden. Dagegen scheint mir eine Bußpraxis des Zeichensetzens angemessen zu sein.

HK: Entkommt eine solche Bußpraxis des Zeichensetzens dem Dilemma zwischen Resignation und Radikalität?

Werbick: Mit einer solchen Bußpraxis ist zunächst einmal der Verzicht verknüpft, immer nur die großen Fragen bewältigen zu wollen und sich ständig mit dem ganzen Leid der Welt zu identifizieren. Ein Zeichen zu setzen, heißt konkret, beispielsweise einen kleinen Beitrag zum Überleben der Schöpfung zu leisten, ohne wissen zu können, ob dieser im meßbaren Sinne wirklich etwas bewirkt. Dieser zeichenhafte Schritt beendet keine Umweltkatastrophe, aber er bezeugt im Nahbereich, daß der Mensch angesichts seiner beschränkten Möglichkeiten nicht zur Resignation verurteilt ist.

HK: Welches Verständnis von Sünde liegt diesem Konzept zugrunde? Oder was benennt und bekennt der einzelne Christ, indem er ein Zeichen wider die Resignation setzt?

Werbick: Die Exegese der letzten Jahrzehnte hat viel zu einem neuakzentuierten Verständnis der Sünde beigetragen. Sünde wird nicht mehr nur verstanden im Sinne der einzelnen moralischen Verfehlung, sondern als „Macht", als unheilvolle Lebensorientierung. Diesen unheilvollen Lebenszusammenhang kann man nicht einfach loswerden, in ihn bleibt der einzelne verstrickt. Ein kirchliches Bußritual darf daher nicht den Eindruck erwecken, es befördere den Menschen gleichsam aus der Sündhaftigkeit heraus, denn die Verstrickung bleibt. Dennoch kann sich in verantwortlicher Bußpraxis Entscheidendes verändern. In ihrer Bußpraxis ermutigen sich die zur Gemeinde Versammelten gegenseitig, Zeichen zu setzen dafür, daß die unheilvollen Lebenszusammenhänge, in die wir verstrickt sind, uns nicht völlig im Griff haben. So kann der Glaube daran, daß die Verstrickung nicht unentrinnbar ist, der Glaube an das von ihr nicht mehr erreichbare und pervertierbare „Außerhalb" seinen zeichenhaften Ausdruck finden.

HK: Was aber bewirkt dieses Zeichensetzen als zeitgemäßere Bußpraxis im Leben des einzelnen?

Werbick: Grundsätzlich haben Rituale zunächst neben anderem die Funktion, ambivalente Grunderfahrungen so zum Ausdruck zu bringen, daß sie nicht verdrängt, sondern bearbeitbar werden. Natürlich können Rituale auch zur Verdrängung dienen. Und es stellt sich durchaus die Frage, ob die Rituale der kirchlichen Bußpraxis nicht auch vielfach verdrängende Rituale waren.

HK: Damit haben Sie ein Negativkriterium für die Suche nach angemessenen Formen und Ritualen benannt – sie dürfen keine verdrängende Funktion haben. Welchen positiven Anforderungen müßte eine Neuakzentuierung des Bußrituals genügen?

Werbick: In den letzten Jahrhunderten hat die Kirche eine Bußpraxis angeboten, die sehr stark durch den Gerichtsgedanken geprägt, nach dem Gerichtsszenario modelliert war. Der Mensch sollte eingestehen, daß er Sünder sei, dann wurde ihm vergeben. Diese Ritualisierung war in einem ganz bestimmten gesellschaftlich-sozialen Kontext sicher wichtig und angemessen. Sie eignet sich jedoch nicht, die Grunderfahrung von Ambivalenz zum Ausdruck zu bringen, „begehbar" zu machen. Die Sündenerfahrung besteht heute aber gerade in dem Erlebnis, verstrickt zu sein in tiefe Ambivalenzen und sich nicht daraus befreien zu können – eine Erfahrung, wie sie das siebte Kapitel des Römerbriefs beschreibt: „Das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will." Es sind Formen notwendig, in denen Menschen dagegen die gemeinschaftliche Erfahrung machen, daß sie sich diese Ambivalenz eingestehen dürfen, daß sie trotz dieser Ambivalenz annehmbar und angenommen sind, von Gott und den Mitmenschen.

HK: Nun lassen sich Rituale nicht einfachhin „erfinden" oder aus dem Nichts konstruieren. An welchen Szenarien und Formen – wenn nicht mehr an denen des Gerichtes – kann sich eine Neugestaltung der kirchlichen Bußpraxis heute orientieren? Hat hier der immer noch boomende Therapie-Markt Wegweiserfunktion?

Werbick: Abstrahiert man einmal zunächst von dem Konkurrenz- oder Profilproblem, das der professionelle Therapie-Sektor für die Kirche darstellt, bilden die vielfältigen therapeutischen Angebote eine breite Palette solcher Rituale. Diese Angebote haben exakt das Ziel, Ambivalenz ertragbar zu machen, trotz des Erlebens einer ambivalenten Existenz Selbstannahme zu ermöglichen. Dagegen besteht bei der Artikulation der Ambivalenzerfahrung in Großgruppen und im gesellschaftlichen Zusammenhang ein deutliches Defizit. Die bestehenden Formen gesellschaftlicher Kommunikation lassen es kaum zu, Doppeldeutiges darstellbar und begehbar zu machen. Hier scheint die Versuchung vorherrschend, Ambivalenzen auflösen zu wollen oder durch gezielte Propaganda unzweideutig Verhältnisse zu konstruieren. Mit diesem Defizit ist im übrigen der Kirche eine wichtige Aufgabe gestellt, die sie aber noch nicht hinreichend zu begreifen scheint.

„Unsere Gesellschaft scheint kaum fähig, Ambivalenzen zu tragen"

HK: Worin zeigt sich dieses Defizit?

Werbick: Unsere Gesellschaft scheint überhaupt kaum fähig, Ambivalenzen zu tragen. Verlogene oder zumindest wirklichkeitsblinde Opfer-Täter- und Freund-Feind-Polarisierungen haben Hochkonjunktur. Dieser Versuchung der Ambivalenzverdrängung steht aber unbezweifelbar eine andere gegenüber: Für alles und in jeder Situation Rechtfertigungen zu finden, mit den nötigen intellektuellen Tricks alles als

unaufhebbar zweideutig zu entschuldigen. Beide dieser fatalen Tendenzen sind identifizierbar: eine Täter-Opfer-Polarisierung, die Ambivalenzen verleugnet, und eine Entdifferenzierung, die den Unterschied zwischen Täter und Opfer gar nicht erst sieht und damit in zynischer Weise die Opfer noch einmal zu Opfern macht.

HK: Mangelt es nicht auch der Kirche im sozialen, überindividuellen Kontext an angemessenen Formen und Ritualen der Darstellung und Bearbeitung des Doppeldeutigen? Wo und wie haben Kirche bzw. kirchliche Gruppierungen die Möglichkeit, gegen die im Trend liegenden Freund-Feind-Schematismen die Ambivalenzen gesellschaftlichen Lebens darzustellen und präsent zu halten?

Werbick: Ich denke, einen möglichen Weg zeigen Kirchen- und Katholikentage, indem sie versuchen, „Asylort" für drängende Fragen zu sein. Kirchliche Gruppen müßten versuchen, öffentlich darauf hinzuwirken, daß die großen und entscheidenden Fragen nicht mit vorschnellen Patentantworten oder gar in Sündenbockmechanismen „umgebracht" werden. Dies darf nicht als Erlaubnis fürs Ausweichen oder Vertagen mißverstanden werden. Es geht vielmehr darum, die Fragen weiter aufrechtzuerhalten, für die es eben keine schnelle Lösung gibt. Damit stellte sich die Kirche auch gegen einen gesellschaftlichen Trend, der Fragen nur zuläßt, wenn man sich schmeicheln kann, die richtigen Antworten schon zu kennen.

„Man hat der kirchlichen Bußpraxis vielfach zu wenig zugetraut"

HK: Mit der Frage nach anderen, säkularen Formen und Ritualen der Ambivalenzbewältigung stellt sich aber nun doch das Profilproblem. Worin liegt das Spezifische einer Bußpraxis, die die Erfahrung von Komplexität und Mehrdeutigkeit handhabbar zu machen versucht, gegenüber dem professionellen therapeutischen Sektor?

Werbick: Indem diese Grunderfahrung menschlicher Existenz unter dem Begriff der Sünde verstanden wird, ist zugleich angezeigt, daß der Aspekt der Bewältigung eben nicht alles ist. Selbstverständlich und notwendigerweise arbeiten Therapien erfolgsorientiert. In der kirchlichen Praxis tritt aber zu der rituellen Darstellung mit dem Glauben an ein Außerhalb der Sünde, an ein Außerhalb zu den unheilstiftenden Lebensentwürfen das entscheidende Element hinzu. Damit wird zugleich die Bereitschaft und Ehrlichkeit zumindest stimuliert, sich nicht darüber hinwegzulügen, daß der Mensch immer „Sünder und gerecht zugleich" ist und bleibt. Christliche Bußpraxis zielt nicht auf die „erfolgreiche" Bearbeitung der Sündenerfahrung. Sie ist eine Praxis des Zusammenhaltens des konkreten unheilen Lebens mit der Hoffnung auf Versöhung, eine Praxis der wechselseitigen Annahme wie der Selbstannahme in der Ambivalenz. Ihre zentrale Botschaft heißt gerade, daß der Sünder auch dann nicht aus der Gnade Gottes ausgeschlossen ist, wenn kein konkretes Ergebnis, keine sichtbare Leistung nachweisbar sind.

HK: Dieses spezifische Profil christlicher Bußpraxis müßte ihr doch eigentlich auch heute eine größere Ausstrahlung verleihen. Warum ist davon de facto nicht viel zu spüren?

Werbick: Kirchliche Bußpraxis scheint mir vielfach gerade deswegen in Verruf geraten zu sein, weil sie den Eindruck erweckte, nur eine Praxis von Ersatz- und Entlastungshandlungen zu sein, die sich – sehr banal formuliert – nach dem Motto gestalteten: „Sündige nur weiter, irgendwie wird das schon bereinigt werden." Man hat ihr oft nicht zuviel abverlangt, sondern im Gegenteil zuwenig zugetraut. Selbstverständlich ist auch das angesprochene Zeichensetzen zu einem Teil ebenso Ersatzhandlung und kann dies auch ohne Probleme sein. Entscheidend aber ist, daß die verschiedenen Formen kirchlicher Bußpraxis immer daraufhin überprüft werden, ob sie sich der Lebenssituation der Christen wirklich stellen und diese nicht verkürzen. Kirchliche Bußpraxis müßte als realistische Einstellung zu den Erfahrungen des Versagens und des Scheiterns wahrnehmbar werden. Sie ist unglaubwürdig, wo sie sich über zentrale Lebens- und Gegenwartserfahrungen wie die der Ambivalenz und der Verstrickung hinwegmogelt.

HK: Welche bestehenden Elemente kirchlicher Bußpraxis könnten diesen Anforderungen genügen?

Werbick: Einige der herkömmlichen Formen kirchlicher Bußpraxis sind durchaus mit einer Bußpraxis des Zeichensetzens im Einklang zu sehen: etwa das Fasten, oder andere Formen der Askese. Entscheidend ist, im gemeinschaftlichen Vollzug Zeichen zu setzen im Sinne „ich bin nicht im Griff von ...", rückgebunden an die Botschaft des Glaubens von einem verheißungsvollen Außerhalb zur Macht der Sünde. Sicherlich kann auch ein finanzielles Engagement in verschiedenen Bereichen nicht einfach unter dem Label „Beruhigung des Gewissens" disqualifiziert werden, das wäre zu billig.

HK: Welche Zukunft wird die herkömmliche Einzelbeichte haben? Wie läßt sie sich im Konzept einer ermutigenden, zeichensetzenden Bußpraxis neu integrieren?

Werbick: Die herkömmliche Form des Face-to-face-Beichtgespräches wird sicherlich wieder an Bedeutung gewinnen; man wird neue Formen suchen und finden, um so etwas wie eine „révision de vie" in bestimmten Lebenssituationen, etwa an Lebenswendepunkten, zu ermöglichen. Eine solche „révision" ist durchaus ebenso in Gruppen denkbar und wird auch schon praktiziert. In jedem Fall wird die Bußpastoral der Zeichen auch traditionelle Formen in erneuerter Gestalt hervorbringen. Die Face-to-face-Gespräche sind ihrerseits ja auch Zeichen, insofern der einzelne mit ihnen bezeugt, daß er bereit ist, sich der Wahrheit seines Lebens zu stellen.

HK: Ein zentrales Moment der jüngeren theologischen Diskussion war die von Ihnen schon angeführte Überwindung

eines auf die individuelle Verfehlung verengten Sündenbegriffes. Wie läßt sich diese Neuakzentuierung auch auf der Ebene des gemeinsamen kirchlichen Rituals veranschaulichen?

Werbick: Hier wären wiederum die Bußgottesdienste zu nennen, aber auch andere gemeinschaftliche Rituale, in denen die Betroffenheit von gesellschaftlicher oder kirchlicher Schuldverstrickung zum Ausdruck kommt wie auch die Bereitschaft, hier Verantwortung zu übernehmen; also etwa: zeichenhafte Verzichts-Aktionen, Demonstrationen, die nicht einfach nur Selbstgerechtigkeit demonstrieren, Partnerschaften mit von unserem Lebensstil Mitbetroffenen ...

HK: Welcher Form oder welchen Formen soll dann ein sakramentaler Charakter vorbehalten bleiben, und welchen Stellenwert wird das Bußsakrament innerhalb einer neugestalteten Bußpastoral haben?

Werbick: Die Diskussion der letzten zwanzig Jahre hat zum einen gezeigt, daß sich die Form des Bußsakramentes sehr stark verändern kann. Von der Theologie her gäbe es wohl kaum Vorbehalte gegenüber Vorstellungen, die genannte Praxis der „révision de vie" auch im gemeinschaftlichen Vollzug mit dem Zuspruch des Priesters zu verbinden, daß Gott dem Menschen in der Ambivalenz, in der er sich vorfindet und zu der er sich bekennt, zugewandt ist. Die Frage, inwieweit es neben der Einzelbeichte noch andere sakramentale Bußformen geben könnte, ist weiterhin offen. Hier gibt es ja auch in einzelnen Teilen der Kirche unterschiedliche Praktiken. Eine Entwicklung, innerhalb deren gemeinschaftliche Formen der Buße und keineswegs nur der Bußgottesdienst sakramentalen Charakter erlangen, scheint mir durchaus denkbar. Bei diesen Fragen sollte man nicht allzu ängstlich sein. Wichtig ist, daß man frühere Erfahrungen mit dem Bußinstitut in ihrer ganzen Zwiespältigkeit nicht verdrängt, den Schaden sieht, den es bei Menschen angerichtet hat, aber eben auch die gewährte Hilfe. Von der kirchlichen Tradition gibt es meines Erachtens keine zwingenden Gründe, die Sakramentalität der Buße auf Rituale in der face-to-face-Situation zu beschränken.

Eine politische „Fata Morgana"?

Modelle und Kriterien für eine Neugestaltung des Familienlastenausgleichs

Daß die wirtschaftliche Lage der Familien dringend zu entlasten ist, darüber besteht quer durch alle Parteien und gesellschaftlichen Institutionen ein breiter Konsens. Zu der Frage aber, wie dies zu leisten, vor allem aber zu finanzieren ist, kursieren die verschiedensten Vorstellungen und Modelle. Bernhard Jans, Bundesgeschäftsführer des Familienbundes der Deutschen Katholiken, unternimmt im folgenden Beitrag eine kritische Sichtung der aktuellen Vorschläge und formuliert grundlegende Kriterien für die anstehende Reform des Familienlastenausgleiches.

Immer öfter wird in den letzten Wochen und Monaten die wirtschaftliche Situation der Familien thematisiert, was ursprünglich nur eine Domäne der Familienverbände war. Kinderreiche und einkommensschwächere Familien sollen besonders gefördert werden, hieß es bereits in der ersten Regierungserklärung von Bundeskanzler Helmut *Kohl,* ganz im Zeichen der „geistig-moralischen Wende" vor mehr als 10 Jahren. Die Familie stand im Mittelpunkt einer beabsichtigten, auf soziale Prinzipien, auf Solidarität, Sicherheit und Subsidiarität gründenden Erneuerung der Gesellschaft. Folgerichtig wurde eine Neuorganisation der Familienpolitik in die Wege geleitet. Umstritten ist allerdings nach wie vor, ob tatsächlich eine Verbesserung der Leistungen für Familien eingetreten ist.

Bei der SPD gab es eine Annäherung an das Thema Familie mit der Formel, „dem Staat muß jedes Kind gleich viel wert sein". Seither feiert die Familie bei der SPD ihre Neuentdeckung. Für die Bundestagswahl gibt es eine Wiederauflage der Forderung nach einem einheitlichen Kindergeld, gearbeitet wird an einer Lastenausgleichskasse; – trotz aller Dementis des SPD-Vorsitzenden, für den maximal das Einheitskindergeld denkbar ist.

Schlechte Voraussetzungen für den Familienlastenausgleich

Durchgängig zeigt sich angesichts der wirtschaftlichen Lage der Familien erheblicher Entlastungsbedarf. Vergleicht man Wertschätzung, geäußerten Handlungsbedarf einerseits und die vorhandenen Initiativen zur Verbesserung der Lebenssituation von Familien andererseits, zeigen sich allerdings große Diskrepanzen. Kennzeichnend für die Situation der Familienpolitik dürfte das für Familien ebenso wie für Politiker unvermittelte Verhältnis von Gesellschaft und Familie, noch mehr von Staat und Familie sein. Ist eine familienpolitische Leistung bereits ein Eingriff in die Familie, die deren Autonomie reduziert? Die Familie wird so sehr der Privat-

sphäre zugerechnet, daß Verbesserungen der familienpolitischen Leistungen zwangsläufig nur eine nachgeordnete Rolle einnehmen dürfen.
So wird von Familien vermehrt Selbsthilfe eingefordert; verwiesen wird auf Nachbarschaftsnetzwerke, Privatinitiativen für Kinder, Selbsthilfe am Bau usw. Aber auch hier zeigt sich ein ungeklärtes Verhältnis. Politik nimmt der Familie inhärente Problemlösungskompetenzen auf, fordert diese von Familien ein, wo eigentlich *politisch-strukturelle Rahmenbedingungen* vorgängig erforderlich wären. Die hinter politischen Entscheidungen stehenden und damit über die Entscheidungen vermittelten Wertvorstellungen werden dagegen oft verdeckt: Politik liefert mit finanziellen Vorgaben zugleich immer auch Wertorientierung.

„Familienleistungsausgleich", Familiensplitting", „Bürgergeld", „Kinderlastenausgleich", „Lastenausgleichskasse"... es gibt eine geradezu turbulente Vervielfältigung von Modellen zum Familienlastenausgleich. Geht es nun um eine Entlastung der Familien oder um „Blendbegriffe", um die familienpolitische „Fata Morgana", um zu verdecken, daß man eigentlich für Familie nicht mehr investieren möchte als wohlmeinende Worte?
Ein neuer alter Begriff wie das Familiensplitting für ein System, das vor mehr als 15 Jahren als untauglich zur angemessenen Förderung von Familien erkannt wurde, ist nunmehr die große Neuentdeckung der CDU. Keiner weiß anscheinend, wie negativ sich ein Familiensplitting auswirken kann, aber „Familiensplitting" klingt einfach besser als „Ehegattensplitting". Auch ein „Familienleistungsausgleich" klingt gut, Familien leisten schließlich etwas. Aber muß es nicht um eine Entlastung der Familien und damit um einen Lastenausgleich gehen, nicht um ein Entgeld für Leistungen? Dann der Kinderlastenausgleich: Hier soll wohl die fortschreitende Individualisierung in unserer Gesellschaft begrifflich aufgenommen werden. Oder das Bürgergeld: Eigentlich weiß man davon nur, daß die FDP es möchte, daß verschiedene Leistungen zusammengefaßt werden sollen und daß dies nach verschiedenen Kriterien alles sehr gerecht gestaltet sein soll. Unüberschaubar sind die Modellvarianten, die derzeit von Politikern, Verbänden, engagierten Familienvätern, Wissenschaftlern, usw. vorgestellt werden. Allen ist eines gemeinsam: Sie knüpfen nur begrenzt an den Diskussionsstand der relevanten Parteien an und sind daher fernab von möglichen Auswirkungen im Bereich der Familienpolitik.

Familien erbringen Leistungen für Staat und Gesellschaft. Sie tragen Belastungen, für die ein Ausgleich zu schaffen ist. Familien sind in unserer Gesellschaft benachteiligt, insbesondere gegenüber denjenigen, die ohne Kinder leben. Die Belastungen von Familien sind so hoch, daß sie sich in der Regel finanziell einschränken müssen. Eine größere Familie zu haben oder alleinerziehend zu sein, ist gleichzusetzen mit hohem Armutsrisiko. – So oder ähnlich wird die Lebenswirklichkeit von Familien in verschiedensten Publikationen, nicht zuletzt auch durch das Bundesministerium für Familie und Senioren umschrieben. Ergänzt wird dies oft noch mit Verweisen auf die große Diskrepanz zwischen dem Wunsch, eine Familie zu gründen bzw. Kinder zu haben und dessen begrenzte Umsetzung, was dann auf die wenig familienfreundlichen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zurückgeführt wird.
Je nach Studie oder Berechnungsverfahren werden *Aufwendungen* pro Kind im Monat zwischen etwa 600 und 1100 DM genannt. Der untere Wert orientiert sich am durchschnittlichen Sozialhilfebedarf und wird vom Bundesministerium für Familie und Senioren mitgetragen; die Familienverbände gehen von mindestens 700 DM aus. Unterboten wird dieser Wert nur durch das Bundesfinanzministerium mit 517 DM als Existenzminimum, erhoben mittels einer eigenwilligen, bis dato nicht bekannten Differenzmethode, bei der die Wohnkosten zum überwiegenden Anteil dem Existenzminimum der Erwachsenen zugerechnet werden; Effekt ist eine Bevorteilung derjenigen, die ohne Kinder leben. Diese Festsetzung des Finanzministers ist Grundlage der derzeitigen steuerlichen Entlastung der Familien. In Familien entsteht insgesamt für zwei Kinder, die bis zum 18. Lebensjahr bei ihren Eltern wohnen, ein Aufwand von etwa 900 000 DM.
Als staatliche Leistung wird gerne auf die ansehnliche Summe von etwa 38 Milliarden DM verwiesen, die den Eltern über *Kindergeld* und *Kinderfreibeträge* zukomme. Abgesehen davon, daß Steuerfreibeträge keinerlei Leistungen an Familien sind, sondern eine Nichtbesteuerung dessen, was tatsächlich nicht zu besteuern ist, ist das Kindergeld auch nur der Betrag, der an Familien zurückgegeben werden muß, weil ihnen der Staat zu hohe Steuern abverlangt.

Eine kaum zu überschauende Vielfalt staatlicher Leistungen

Unter Familienpolitik werden alle Leistungen des Staates verstanden, die Rahmenbedingungen schaffen, mit denen entweder die einzelnen Mitglieder einer Familie oder die Familie insgesamt in die Lage versetzt werden soll, souverän ihren Lebensplan zu entwerfen. Dies schließt – bezugnehmend auf Artikel 6 des Grundgesetzes – eine Entlastung der Familien von zwangsläufigen Aufwendungen wie eine Förderung der Familien ein. Die Rahmenbedingungen müssen auf jeden Fall sicherstellen, daß Familien nicht im Vergleich zu all denjenigen, die ohne Kinder leben, benachteiligt werden. Familienpolitische Leistungen zielen auf die Gesamtheit aller Familien ab. Sozialpolitische Leistungen für Familien stellen dagegen ab auf besonderen Bedarf im Einzelfall. Eine mehr als dürftige Familienpolitik macht Familien – oft gar als weitgehend konstitutives Element der Familiengründung – von sozialpolitischen Leistungen zwangsläufig abhängig.

Derzeit gibt es eine kaum noch überschaubare Vielfalt staatlicher Leistungen – etwa 100 – zugunsten der Familien und Haushalte mit je unterschiedlicher Zielsetzung. Herausragend dabei ist der *Familienlastenausgleich,* der auf die steu-

erliche Entlastung und die direkte Transferleistung im Zusammenhang mit den Aufwendungen für Kinder abzielt. Für jedes Kind wird ein Steuerfreibetrag von 4104 DM eingeräumt. Das *Kindergeld* ist nach Kinderzahl gestaffelt; für das erste Kind gibt es ein Kindergeld von 70 DM, für das zweite Kind abhängig vom Einkommen zwischen 70 und 130 DM, für das dritte Kind bei einer von der Kinderzahl abhängigen Einkommensgrenze zwischen 140 und 220 DM, für das vierte und alle weiteren Kinder zwischen 140 und 240 DM. Bei einer relativ hohen zweiten Einkommensgrenze wird das Kindergeld für die dritten und alle weiteren Kinder auf 70 DM reduziert. Eltern, die den Steuerfreibetrag nicht in Anspruch nehmen können, erhalten je nach Einkommen einen Kindergeldzuschlag von bis zu maximal 65 DM. In Einzelbestimmungen wird geregelt, bis zu welchem Lebensjahr Kindergeld gewährt wird, wieviel ein Kind in Ausbildung hinzuverdienen darf, wer als Kind zählt usw. Das gestaffelte Kindergeld wird nach der sogenannten Zählkindermethode gewährt.
Durch die verschiedenen Bedingungen entstehen des öfteren benachteiligende Wirkungen für Familien. So gibt es z. B. Fälle, in denen das Kindergeld bei zu hohem Einkommen gemindert wird, aber gleichzeitig wegen zu geringem Einkommen ein Anspruch auf Kindergeldzuschlag entsteht. Insgesamt werden mit diesem sogenannten Familienlastenausgleich die Leistungen der Familien *nicht anerkannt.* Es wird lediglich der Mindestanspruch des Verfassungsgerichts, das Existenzminimum steuerfrei zu belassen, aus Sicht des Bundesfinanzministers – nicht dagegen aus Sicht der Bundesfamilienministerin, noch weniger aus Sicht der Verbände – eingelöst. Der Gesetzgeber gesteht sich auch nach den Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts zu, einen aller Wahrscheinlichkeit nach verfassungswidrigen Zustand zu erhalten.

Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1990 zum steuerfreien Existenzminimum

Das Prinzip der Steuergerechtigkeit wird allzu oft vom Gesetzgeber nicht respektiert, worauf das Bundesverfassungsgericht in den letzten Jahren wiederholt hingewiesen hat. Dem Bürger darf nicht dasjenige Einkommen besteuert werden, das er zwangsläufig zur Sicherung des Lebensunterhalts einsetzen muß. Steuergerechtigkeit ist vorgängig vor allen staatlichen Leistungen; ein jedes Verwechseln von Steuergerechtigkeit mit Steuerersparnis verkennt Grundprinzipien gesellschaftlichen Zusammenlebens, nicht zuletzt von Subsidiarität. Die Familie muß in der Lage sein, aus ihrem Einkommen heraus den Lebensunterhalt zu bestreiten. Dem Staat steht nicht das Recht zu, in diesen Bereich einzugreifen.

Bezugnehmend auf den Artikel 6 II des Grundgesetzes („Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutze der staatlichen Ordnung") hat das Bundesverfassungsgericht am 12. Juni 1990 festgestellt: „Der Staat (muß) dem Steuerpflichtigen sein Einkommen insoweit steuerfrei belassen, als es zur Schaffung der Mindestvoraussetzungen für ein menschenwürdiges Dasein, das heißt zur Sicherung seines Existenzminimums, benötigt wird. Dabei folgt aus Art. 6 Abs. 1 GG, daß bei der Besteuerung einer Familie das Existenzminimum sämtlicher Familienmitglieder steuerfrei bleiben muß." Ergänzend wird festgestellt, daß „andere steuerliche Vergünstigungen für Kinder, da sie nicht für den Grundbedarf bestimmt sind, nicht in die vergleichende Betrachtung einbezogen werden dürfen."

Das Verfassungsgericht beschränkt sich in seinen Ausführungen auf das steuerfrei zu belassende Existenzminimum. Das Kindergeld wird zum Bestandteil der steuerlichen Entlastung, es ist damit kein Transfer mehr im Sinne einer Deckung familialen Bedarfs. Ein Familienlastenausgleich, der sich als Anerkennung der Leistungen der Familien für Staat und Gesellschaft versteht, müßte dagegen *nach* der Schaffung von Steuergerechtigkeit erst einsetzen.
Neben der Entlastung der Familien von zwangsläufigen Aufwendungen für Kinder ist das Existenzminimum der gesamten Familie, damit der Eltern mit aufzunehmen. „Dem der Einkommensteuer unterworfenen Steuerpflichtigen muß nach Erfüllung seiner Einkommensteuerschuld von seinem Erworbenen so viel verbleiben, als er zur Bestreitung seines notwendigen Lebensunterhalts und desjenigen seiner Familie bedarf (Existenzminimum)" (L 1, BVerfG 25. 9. 1992). Im Vergleich zu den Steuerfreibeträgen für Kinder stellte das Verfassungsgericht damit ein weiteres, ergänzendes Prinzip auf. Allerdings kann das Einkommen nach Verbleib des Existenzminimums einer wie immer gewählten Progression unterworfen werden; der Gesetzgeber könnte den höheren Freibetrag kompensieren durch einen kürzeren Progressionsverlauf oder durch höhere Steuersätze mit dem Ergebnis einer massiven *Einkommensnivellierung.* Positiv zu bewerten ist die Orientierung auf die gesamte Familie hin: Unabhängig von der Wirkung eines Kinderfreibetrages ist das Prinzip der *Bedarfsgerechtigkeit* so weit auszugestalten, daß jedem Erwachsenen wie jedem Kind in der Familie das Existenzminimum verbleibt.

„Der Steuergesetzgeber muß dem Einkommensbezieher von seinen Erwerbsbezügen zumindest das belassen, was er dem Bedürftigen zur Befriedigung seines existenznotwendigen Bedarfs aus öffentlichen Mitteln zur Verfügung stellt" (L 2, BVerfG 25. 9. 1992). Damit ist zwar der Grundsatz für die Festsetzung des Existenzminimums formuliert, aber es verbleibt ein breiter Interpretationsspielraum aufgrund der Vielschichtigkeit der Leistungen der Sozialhilfe. Das Existenzminimum kann allerdings nicht der auf Zukunft gerichtete Ansatz sein. Die Sozialhilfe ist eine Absicherung auf niedrigstem Standard, der möglichst bald verlassen werden soll, das so fixierte Existenzminimum eine Form minimalster Entlastung. Kann es sich eine Gesellschaft auf Dauer leisten, bei einem Teil der Bevölkerung – der dann auch noch die Zukunft der Gesellschaft zu sichern hat – eine Existenzsicherung vorzunehmen, die sich ausschließlich am *absoluten Minimum* orientiert?

Als ungerecht werden immer wieder Freibeträge bezeichnet aufgrund der durch die Steuerprogression bedingten unterschiedlichen Entlastungseffekte. Diese Unterschiedlichkeit hat nichts mit Ungerechtigkeit zu tun, sondern ist schlichtweg Effekt des Steuersystems. Akzeptiert man, daß ein progressiv verlaufender Steuertarif existiert, akzeptiert man weiterhin, daß Familie vorgängig ihre Belange wahrzunehmen und zu sichern hat vor aller staatlicher Ordnung, dann ist dieser Entlastungseffekt in Kauf zu nehmen. Ein Staat hat dann unter den Gesichtspunkten Gerechtigkeit, Solidarität, Gleichbehandlung bei Berücksichtigung der Lebenssituationen den Bedarf aller Familien zu berücksichtigen. Dieses Bedarfsprinzip ist dann gleichrangig zum Prinzip der Steuergerechtigkeit zu verankern, beide sind aufeinander abzustimmen, da Einseitigkeit Wertorientierungen verschieben und Ungerechtigkeiten schaffen kann.

Die Steuergerechtigkeit ist zu ergänzen durch das Prinzip der *Bedarfsgerechtigkeit.* Familien sind um so mehr zu fördern, je größer ihr Bedarf ist. Grundlage des Bedarfsprinzips sind die *Aufwendungen für Kinder.* Es ist eine Frage der politischen Entscheidung eines sich sozial verstehenden Gesetzgebers, festzulegen, in welchem Umfang staatliche Transferleistungen Eltern in ihrer Aufgabe unterstützen. Dies schließt auch eine mögliche Staffelung der Transferleistung bei Mehrkinderfamilien ein. Je höher der Transfer angesetzt wird, desto weniger werden Familien abhängig von Sozialhilfe.
Der Begriff der *Mehr-Generationen-Solidarität* im Zusammenhang mit dem Familienlastenausgleich erinnert zunächst an Beiträge zur Rentenversicherung. Eine solche Entlastung ist sicherlich zwingend notwendig. Aber Mehr-Generationen-Solidarität im Familienlastenausgleich verweist darauf, daß Familien durch die Erziehung von Kindern auf personaler und sozialer Ebene für alle Mitglieder der Gesellschaft wie für das Gesamtsystem unsere Zukunft absichern. Die durch die Erziehung und den Unterhalt für Kinder entstehenden Belastungen sind daher nicht allein den Eltern zuzuordnen, sondern allen Mitgliedern der Gesellschaft. Folglich ist die finanzielle Entlastung der Familien in ein System einzubringen, an dem alle Einkommensbezieher orientiert an ihrer Leistungsfähigkeit beteiligt werden.

Modellvariationen mit unterschiedlicher Erfolgsaussicht

Im folgenden sollen einige politikrelevante Ansätze vorgestellt werden, die anknüpfen an Parteikonzepte, Wahlprogramme und damit kurz- oder mittelfristig eine gewisse Durchsetzungswahrscheinlichkeit haben.
Beim „klassischen" Familiensplitting wird ausgehend von einer Kritik des Ehegattensplittings eine fast analoge Konstruktion entwickelt: Das Haushaltseinkommen wird berechnet; zur Steuerermittlung wird der Betrag durch die Kopfzahl der Haushaltsmitglieder geteilt, dies gegebenenfalls gewichtet. Die problematischen Folgen des Familiensplittings haben sich aber durch die inhaltsleere Neuentdeckung des Begriffs durch die CDU-Grundsatzkommission und die Festschreibung im Grundsatzprogramm der Union nicht geändert. Hat bereits jetzt der Kinderfreibetrag einen Entlastungseffekt von Geringverdienern zu Höchstverdienern in einem Verhältnis von etwa eins zu drei, vervielfältigt sich dieser Effekt auf bis zu eins zu dreißig beim Familiensplitting. Dies kann nur als grob ungerecht gegenüber einkommensschwächeren Familien bezeichnet werden.
Abgesehen davon ist wohl kaum denkbar, auf Dauer eine Haushaltsgemeinschaft von erwachsen werdenden Kindern mit eigenem Einkommen und Eltern steuerrechtlich zu verankern, ohne daß man nicht zugleich negative Effekte auf das familiäre Binnenklima mit in Kauf nimmt.

Das *Familienrealsplitting* geht aus von den Unterhaltsverpflichtungen, wie sie unter anderem im Scheidungsrecht verankert sind. Es wird ein Unterhaltsbetrag angesetzt, der sich mindestens am Existenzminimum für Erwachsene bzw. für Kinder orientieren muß und beim Steuerpflichtigen in Anrechnung gebracht wird; der Unterhaltspflichtige hat diesen Unterhalt dann steuerlich geltend zu machen, der Unterhaltsberechtigte ihn steuerlich auszuweisen. Mit diesem Modell können zwar die Ungerechtigkeiten des Familiensplittings angegangen werden, jedoch werden neue Denkmodelle hinsichtlich des Verständnisses von Familie – zum Teil gar entgegen der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts – eingebracht. So wird zum zum Beispiel die Erwerbsgemeinschaft der Ehegatten steuerrechtlich zu einer Unterhaltsverpflichtung gegenüber Ehegatten und Kindern. Die Familie wird reduziert auf eine Gruppe von Personen, die wechselseitig unterhaltsverpflichtet sind. Letztlich findet auf diese Weise steuerrechtlich eine völlige Auflösung des Familienverbundes statt.

Das *„Kurzfristmodell"* der SPD besteht immer noch in dem einheitlichen Kindergeld von DM 250,– je Kind, ergänzt mit einem Familienzuschlag ab dem vierten Kind. Diesem Modell wird im allgemeinen zugute gehalten, daß für jeden klar ersichtlich ist, was tatsächlich an Leistungen erfolgt. Unterstellt wird eine Verbesserung der Entlastung der Familien. Eher ideologisch verbrämt wird darauf verwiesen, daß dem Staat jedes Kind gleich viel wert sein müsse.
Gemessen an den Vorgaben des Bundesverfassungsgerichts reicht der Betrag von DM 250,– nicht aus, das Existenzminimum eines Kindes steuerfrei zu belassen. Es ergibt sich eine nur merkliche Besserstellung der Familien, bei größeren Familien kaum mehr vorhanden oder gar völlig aufgehoben. Das Modell vermischt Entlastung von Familien und Förderung von Familien; es suggeriert den Familien, daß tatsächlich eine Förderung von Familien gegeben sei, obwohl noch nicht einmal die Entlastung sichergestellt ist. Dies wird noch dadurch unterstrichen, daß die Finanzierung *ausschließlich durch Umschichtung* innerhalb der familienpolitischen Leistungen erreicht werden soll.
Das „Langfristmodell" einer „Lastenausgleichskasse" der SPD

ist geradezu ein Gegenbeispiel zum einheitlichen Kindergeld und stößt in der Partei außerhalb des Kreises der Familienpolitiker auf wenig Gegenliebe. Die doch allzu große Familienfreundlichkeit scheint suspekt. Der Familienlastenausgleich soll außerhalb des Bundeshaushalts durch ein *beitragsorientiertes System* geregelt werden. Die Familien sollen für jedes Kind ein Kindergeld in Höhe des Existenzminimums erhalten. Die für die Ausgleichskasse erforderlichen Mittel werden von allen Steuerzahlern durch einen einkommensabhängigen Beitrag erhoben. Dadurch ergibt sich als Differenz zwischen Kindergeld und Beitragsleistung ein breites Spektrum möglicher Entlastungseffekte je nach Einkommenshöhe bis hin zur Möglichkeit, daß Höchstverdiener einen höheren Betrag in die Lastenausgleichskasse einzahlen, als sie über das Kindergeld wieder ausgeschüttet bekommen.
Dieses Modell wagt den Ansatz, endlich einmal das Prinzip „Familien finanzieren Familien" zu durchbrechen und die Belastung auch auf diejenigen mitzuverteilen, die ohne Kinder leben. Problematisch ist bei diesem Modell, daß alle Steuerzahler zusätzlich zu ihrer bisherigen Belastung mindestens 5 Prozent ihres zu versteuernden Einkommens abführen müßten. Das Modell bietet insgesamt eine Vielzahl von Denkansätzen, die derzeit bei der SPD aber kaum umgesetzt werden dürften.

In einem eigenen Modell hat Bundesfamilienministerin *Hannelore Rönsch* vorgeschlagen, das Existenzminimum über einen entsprechend hohen Freibetrag steuerfrei zu belassen. Orientiert am Prinzip der Bedarfsgerechtigkeit soll ein wesentlich erhöhtes Kindergeld in der Staffelung 200 DM für das erste Kind, 300 DM für das zweite Kind und 400 DM für das dritte und alle weiteren Kinder gewährt werden, das bei höherem Einkommen bedarfsorientiert reduziert werden und schließlich ganz entfallen soll. Im Sinne einer Zukunftssicherung, erhoben durch eine *Zukunftssteuer,* sollen die Belastungen durch Kinder von allen Steuerzahlern aufgefangen werden.

Kriterien für die Neugestaltung des Familienlastenausgleichs

Sieht man, wie ernst die Belange der Familien in unserer Gesellschaft genommen werden, kann man die harsche Kritik an diesem Vorschlag der Bundesfamilienministerin sehr wohl einordnen. Kritisch angemerkt werden könnte bei diesem Modell, daß bei zu niedrig angesetzten Einkommensgrenzen ein „Mittelstandsloch" bei der Entlastung der Familie entstehen könnte. Nachzufragen ist, wie das Existenzminimum zu fixieren ist. Zu überlegen wäre auch, ob tatsächlich eine Zukunftssteuer in der vorgeschlagenen Form Sinn macht oder ob nicht eine Beitragsbelastung aller bei einer dann höheren Entlastung von Familien Konfliktstoff vermeiden könnte. Dennoch ist insgesamt gesehen das „Rönsch-Modell" das beste Modell, das derzeit auf dem Markt ist.

Welches dieser vorgestellten Modelle politikwirksam werden dürfte, wird wohl vom Ausgang der Wahlen im Oktober des Jahres abhängig sein. Von daher gilt es, einige Grundsätze zu formulieren.
1. Die Beiträge für die Entlastung der Familien müssen von denjenigen, die mit Kindern als auch von denjenigen, die ohne Kinder leben, erhoben werden. Dabei ist die bereits vorhandene finanzielle Belastung der Familien durch die Kinder zu berücksichtigen.
2. Das Existenzminimum eines jeden Familienmitglieds muß steuerfrei belassen werden; dies erfordert einen Kinderfreibetrag oder nach Umrechnungsverfahren eine relativ hohe Transferleistung. Nach Besteuerung muß für jedes Familienmitglied das Existenzminimum verbleiben.
3. Die Berechnungsmethode ist festzulegen. Dies kann zunächst geschehen anhand des Leistungskataloges der Sozialhilfe, wobei die anteilige Methode für die Wohnkosten anzuwenden ist. Bei den Kindern ist diese Orientierung an den Sozialhilfesätzen jedoch keine zukunftssichernde Grundlage, auch nicht angesichts der Unterhaltsverpflichtungen der Eltern. Mittelfristig ist daher eine *Orientierung an den durchschnittlichen Kinderkosten* erforderlich. Bei den Erwachsenen müssen mittelfristig alle zwangsläufigen Aufwendungen einbezogen werden, so z. B. auch die Beiträge zur Sozialversicherung.
4. Alle Bestrebungen, ein möglichst niedriges Existenzminimum zu fixieren oder bestehende, differenzierte, zusätzliche Entlastungen von Familien gegeneinander aufzurechnen, sind abzuwehren.
5. Die Belastungen der Familien und die Entlastungswirkung des Familienlastenausgleichs sind jährlich zu prüfen; die erforderliche Anpassung der Entlastung ist vorzunehmen.

Bei der SPD zeichnet sich das Modell Einheitskindergeld ab. Sollte die SPD die Gelegenheit haben, dies umzusetzen, muß zusätzlich eingefordert werden, daß
1. nicht nur eine Umschichtung der bereits jetzt eingesetzten Finanzmittel im Bereich Familie und damit keine Besserstellung der Familien erfolgt, 2. das einheitliche Kindergeld bei der fiktiven Umrechnung von Kindergeld auf Kinderfreibeträge zumindest vom allgemein akzeptierten Grenzsteuersatz von 40 % ausgeht, 3. aufgrund des Einheitskindergeldes keine Benachteiligung der Mehrkinderfamilie entsteht, 4. eine regelmäßige Anpassung des Einheitskindergeldes an das Existenzminimum erfolgt und 5. auch das Existenzminimum der Eltern auf der erforderlichen verfassungsgemäßen Höhe steuerfrei belassen wird bzw. verbleibt.

Bei der CDU wurde beim letzten Bundesparteitag das Familiensplitting in das Grundsatzprogramm aufgenommen. Sollte die CDU dies umsetzen können und wollen, ist
1. in aller Deutlichkeit auf die entlastungsmäßig äußerst bedenklichen und familien-destabilisierenden Tendenzen des Familiensplittings hinzuweisen, 2. bei der Umsetzung eines Splittings die Bedarfsgerechtigkeit mittels entsprechender Kindergeldsätze einzufordern, die in ein ausgewogenes Ver-

hältnis zu den extremen Splittingvorteilen zu bringen sind, 3. die Gleichbehandlung von Familien und denjenigen, die ohne Kinder leben, einzufordern mittels angemessen gestaffelter Belastung bzw. Beitragszahlungen, und 4. alles zu versuchen, das „Rönsch-Modell" umzusetzen, das insgesamt entscheidende Verbesserungen der Situation der Familien bringt, insbesondere im Vergleich zum Familiensplitting.

Familien müssen sich solidarisieren

Vielleicht sind alle diese Modelle nur Spielwiesen, die all denjenigen zugestanden werden, die sich mit Familie beschäftigen. Vielleicht sollen die im Umfeld Familie Engagierten durch Regierungserklärungen, Wahlprogramme oder ähnlichem provoziert oder auch nur beschäftigt werden bei gleichzeitigem Wissen darum, daß es nicht ernsthaft beabsichtigt ist, die Situation der Familien wirklich zu verbessern.

Daher müssen die Familien selbst ihre Geschicke im Bereich Familienpolitik in die Hand nehmen, aktiv werden, sich solidarisieren, sich einbringen, sofern sie nicht am Ende diejenigen sein möchten, die in der Politik vernachlässigt werden. Leider vertrauen immer noch zu viele Familien darauf, daß Politik nicht nur guten Willen demonstriert, sondern tatsächlich zugunsten von Familien handelt. Familien sollten sich, vielleicht mit den häufig ebenso vernachlässigten Familienpolitikern, vor allem in Verbänden engagieren, um mehr als bisher Interessen durchsetzen zu können. *Bernhard Jans*

Den aufrechten Gang finden

Erzbischof Robert Sarah von Conakry über Afrika und die Afrikaner

Am 10. April begann in Rom die Sondersynode für Afrika, die bis zum 8. Mai tagt (wir berichten darüber ausführlich in der Juni-Ausgabe). Mit Blick auf die Synode legte der Erzbischof von Conakry (Guinea), Robert Sarah, im Februar dieses Jahres eine bemerkenswerte Situationsbeschreibung Afrikas, der Afrikaner wie auch der Kirche in Afrika unter dem Titel: „Eine Sendung für die Kirche in Afrika" vor (vgl. Documentation Catholique, 3.4.94, S. 337ff.). Wir dokumentieren den Text in einer Übersetzung der Redaktion. Gegenüber dem französischen Original wurden leichte Kürzungen vorgenommen.

Von Afrika wie auch von den Afrikanern hat die Welt heute bekanntlich ein ausgesprochen negatives Bild. „Kontinent des Unheils", „Kontinent auf Abwegen", „Kontinent der Verdammnis", „zum Betteln verurteilter Kontinent" – so lauten die Stichworte eines verbreiteten Afro-Pessimismus, wie er nach und nach die internationalen Organisationen, die Großmächte bis hin zu den mittelgroßen Staaten erreicht hat, die noch bis vor kurzem für ihre ehemaligen Kolonien ein gewisses, ebenso nostalgisches wie kalkuliertes Interesse zu zeigen schienen.

Der afrikanische Kontinent spielt jedenfalls gegenwärtig in Handel, Wirtschaft, Finanzen, Kultur und Politik innerhalb des „großen planetarischen Dorfes" der Gegenwartszivilisation keine bedeutende Rolle – ebenso wie dieser Kontinent nicht behaupten kann, zum weltweiten Fortschritt von Wissenschaft und Technologie einen wesentlichen Beitrag zu leisten.

So wie Afrika – gerade auch wegen der Folgen von AIDS – der Kontinent mit dem stärksten Bevölkerungswachstums und der höchsten natürlichen Sterblichkeitsrate ist, so ist Afrika auch der Kontinent mit der größten Unsicherheit, mit inneren Unruhen in einer ganzen Reihe von Ländern sowie Verwüstungen als Folge seiner Stammes- und Bürgerkriege: Massaker unter der Zivilbevölkerung, Flüchtlingsströme usw.

Als Kontinent nur allzu oft korrupter Diktaturen, unter denen sich die Einhaltung der Menschenrechte ebenso schwierig gestaltet wie das Erreichen einer gewissen Rechtsstaatlichkeit, scheint Afrika berufen zu sein, in sich die „am wenigsten entwickelten Länder" der Erde zu versammeln. Das Bild, das man sich in anderen Teilen der Erde von diesem Kontinent macht – ein Bild, das leicht von einem Afro-Pessimismus in einen Afro-Optimismus umschlagen kann und umgekehrt –, ist heute vor allem von grenzenloser Verzweiflung gekennzeichnet...

Das US-Repräsentantenhaus nahm am 17. November 1993 den Vertrag über die Schaffung einer nordamerikanischen Freihandelszone (NAFTA) an. Außerdem kam es erst kürzlich zu einer neuen Vereinbarung zur Weltwirtschaftsordnung. Die USA wollen ihre Führungsrolle auf wirtschaftlichem Gebiet und im Handel gegenüber ihren Partnern, vor allem den Europäern und Asiaten, bekräftigen. Sie wollen auf diese Weise zeigen, daß es für amerikanische Produkte möglich ist, neue Märkte zu erobern. Um diesen Handelskrieg zu gewinnen, streben die Vereinigten Staaten die Schaffung von drei Freihandelszonen an, zwischen denen Verträge im Rahmen der dafür vorgesehenen Dispositionen des GATT geschlossen werden könnten, um so eine dauerhafte Stabilität in den internationalen Handelsbeziehungen (Industrie, Dienstleistungen, Landwirtschaft) sicherzustellen und um protektionistischen Versuchungen, die das wirtschaftliche Gleichgewicht am Ende des Kalten Kriegs bedrohen, einen Riegel vorzuschieben. Diese drei Zonen sind: Amerika (NAFTA), der asiatisch-pazifische Raum (allen voran Japan) und Europa mit der Aufgabe für die Europäische Union, sich in die Länder des ehemaligen sowjetisch beherrschten Ostblocks auszudehnen.

In dieser neuen Weltwirtschaftsordnung wird Afrika am Wegrand

liegengelassen. Afrika bleibt seinen inneren Auseinandersetzungen überlassen, seinen Kriegen und Zusammenbrüchen, ein „Kontinent der Verdammnis", der allgemeinen Verachtung durch die internationale Staatengemeinschaft ausgesetzt, so der Ausdruck von *Michel Camdessus*, Generaldirektor des *Internationalen Währungsfonds*. Solange Afrika seine Wirtschaft nicht in Ordnung bringt und solange wie es nicht durch konkrete Maßnahmen seine Entschlossenheit dokumentiert, sein Schicksal in die eigene Hand zu nehmen, kann es nur mit Unterstützung der Art rechnen, wie man sie bei Geldgebern mildtätiger Fonds erbettelt (vgl. Jeune Afrique, 25. 11.–1. 12. 93, 8f.).

Die simplen und einseitigen Vorstellungen von Afrika

Bilder bewegen sich rund um die Welt, und das Bild, das sich das Ausland von Afrika macht, ist innerhalb von Afrika selbst allgegegenwärtig: Das Bild, das die Afrikaner von sich selbst haben, ist vielleicht noch viel negativer als das, was die anderen sich von ihnen machen. Das Gefühl der Ohnmacht, der Eindruck, nie jemals wirklich Zugang zu erhalten zu wie immer gearteten Fähigkeiten in zentralen Dingen des täglichen Lebens, in Technik, Wirtschaft oder Politik, nicht einmal in der Kultur, dieses Gefühl ist tief im afrikanischen Bewußtsein verankert, vermutlich mehr noch im Bewußtsein der Schwarzafrikaner als weißer Afrikaner.
Daß dieses Bild vom Menschen in Afrika verbreitet ist und akzeptiert wird, ist schlimm genug. Am schlimmsten jedoch ist, daß dieses Bild die Menschen in Afrika dazu führt, sich ihrer selbst zu schämen – auch wenn sie sich bemühen, dies zu vertuschen, indem sie ihr Gesicht zu wahren suchen –, sich selbst zu unterschätzen, das Selbstvertrauen zu verlieren, sich mit dem vermeintlich Unabänderlichen abzufinden, an eine verfluchte Fatalität ihres Schicksals zu glauben. Sagen wir es ohne falsche Scheu: Im Tiefsten der afrikanischen Seele gibt es bis heute das seltsame Gefühl, von Gott verdammt zu sein. Die jüngsten Mißerfolge sind nicht dazu angetan, dem Menschen in Afrika dieses Gefühl oder auch nur dessen Schatten zu nehmen. Einer der Aspekte dieser Selbstverachtung drückt sich beispielhaft in der infantilen, unreifen und lächerlichen Handlungsweise mancher Afrikaner aus, sich die Haut zu weißen oder die Haare auf europäische Weise zu frisieren. Eines Tages gibt es keine Schwarzen mehr in unserem schwarzen Afrika.
Was an diesen Bildern zu simpel und einseitig ist, muß jedoch zurückgewiesen werden. Wie sollte Afrika, bisher eher der Gefahr der Dezimierung ausgesetzt, dahin gelangen können, daß es seine Geburten auf vernünftige Weise beherrscht? Wie sollte es Afrika, dessen größter Teil der Bevölkerung noch vor 100 Jahren keine Schrift kannte, zu Nobel-Preisen für Physik oder Chemie bringen können? Wie sollte Afrika, das sich viele neue Technologien erst von außen beschaffen muß, bereits eine nach den internationalen Produktivitätskriterien leistungsstarke Industriemacht werden? Wie sollte Afrika, das gestern noch eine Sklavenwirtschaft kannte, schon multinationale Unternehmen hervorbringen? Wie sollte Afrika bereits die zivilisierten Gepflogenheiten eines demokratischen Miteinander erreicht haben, wo man doch nicht einmal in der Lage ist, die engen Grenzen seiner Ethnien zu überwinden und Ansätze zu einem Nationalbewußtsein zu entwickeln, und man auch in Europa 200 Jahren benötigt hat, um dahin zu gelangen?
In Afrika wie auch anderswo gibt es Menschen, die lernen, was es heißt, auf verantwortliche Weise Vater bzw. Mutter zu sein. In Afrika wie auch anderswo und vielleicht sogar mehr als anderswo hungern Jugendliche geradezu nach Ausbildung, Wissenschaft und Wissen. In Afrika wie auch anderswo finden Menschen Geschmack daran, etwas zu unternehmen und Erfolge zu haben. In Afrika wie auch anderswo hoffen Menschen auf ein authentisches demokratisches Leben der Gesellschaft und auf Respekt vor der Würde der menschlichen Person. Mehr als anderswo hat man es in Afrika satt, diesen Kontinent zu verachten, bzw. daß dieser Kontinent sich nur allzu oft selbst verachtet. In Afrika wie auch anderswo gibt es Menschen mit aufrechtem Gang, die der Menschheit zur Ehre gereichen.

Hat wenigstens die universale Kirche, die Anteil hat an der Menschheit, zugleich aber auch Trägerin einer „Guten Nachricht" ist, ein anderes Bild von Afrika und den Afrikanern? Gewiß, wir leben nicht mehr zur Zeit der ersten Evangelisierung und des großen Mitleids, mit dem Missionare diesem Kontinent mit den besten Absichten das Evangelium brachten, das die Menschen aus ihrem Elend befreien sollte. Gewiß, die Kirche und insbesondere die Kirche von Rom hat sich, in Afrika wie in Asien, so schnell wie möglich dafür eingesetzt, die Würde der Gläubigen dieses Kontinents anzuerkennen und ihnen vor mehr als 50 Jahren den Zutritt zum Bischofsamt zu ermöglichen. Gewiß hat die universale Kirche unter den Söhnen und Töchtern Afrikas bereits mehrere heiligmäßige Männer und Frauen zur Ehre der Altäre erhoben.

Aber warum soll man es verschweigen? Nicht ohne Grund haben die Universalkirche und die Kirche von Rom von ihren jüngeren Schwesterkirchen in Afrika ein – gelinde gesagt – widersprüchliches Bild: Während man gerne den Sinn der jungen afrikanischen Christentümer für das Religiöse, fürs Gemeinschaftliche und das Feiern bewundert, ist man sehr viel zurückhaltender in bezug auf deren Fähigkeiten, ihre Angelegenheiten in die eigenen Hände zu nehmen. Nicht ohne Grund! Die Ortskirchen Asiens und Lateinamerikas, nur wenig älter als diejenigen Afrikas, beklagen sich darüber, daß man sich in Afrika daran gewöhne, von der Großzügigkeit der europäischen Kirchen zu leben. Unfähig, sich selbst zu führen, finanziell von den anderen Kirchen abhängig, praktisch unter Vormundschaft, ohne tatsächlichen „Kredit" – die Ortskirchen Afrikas sind nicht in der Lage, innerhalb der großen Gemeinschaft der universalen Kirche nach einer irgendwie gearteten pastoralen, geistigen oder spirituellen „auctoritas" zu streben.
Die afrikanischen Kirchen kennen das Problem und leiden darunter. Sie wissen um ihre Gebrechlichkeit und ihre alltägliche Abhängigkeit von den Ortskirchen Roms, Deutschlands und Österreichs, Italiens, Frankreichs und so vieler anderer älterer Schwesterkirchen, die ihnen so großzügig das – nicht nur wirtschaftliche – Überleben sichern. Mit ihrer extremen Armut tun sie sich schwer, auch wenn sie sich mit den Worten des Apostels über die Gemeinschaft zwischen den reichen und armen Kirchen trösten, die ihre materiellen und spirituellen Güter untereinander teilen (vgl. 2 Kor 8–9; 1 Kor 16, 1–4; Röm 15,25–33).
Die Bischöfe kennen das Problem. So herzlich der brüderliche Empfang in den Nuntiaturen, den römischen Kongregationen, den Diözesen des Westens und den zahlreichen katholischen Einrichtungen, die ihnen zu helfen bereit sind, auch immer ist, auch ihnen ist auf schmerzliche Weise die Schwierigkeit bewußt, daß sie sich nicht auf eine minimale Lebendigkeit, Phantasie und Kreativität ihrer christlichen Gemeinschaften stützen können.
Sagen wir es ohne Umschweife: Demütigung kann einen gewiß geistlich voranbringen; aber das Leiden darunter, nur allzu lange gedemütigt worden zu sein, kann nur zu Bitterkeit und Traurigkeit

führen. Die Ortskirchen Afrikas haben davon mehr als genug. Sie wissen zwar, daß dies nicht das Eigentliche ist und daß sie trotz allem Übermittler einer Botschaft sind, die den Gefangenen die Freiheit verspricht, den Aussätzigen, Tauben und Stummen Heilung, den Bedrängten Freude, den Verfolgten Gerechtigkeit (vgl. Lk, 4,16–19). Aber die Zeit bis zur Ankunft des Tages des Herrn ist lang!

Und dennoch: Die Kirche in Afrika darf sich nicht auf diese Bilder reduzieren lassen, so groß auch immer der Anteil von Wahrheit an ihnen sein mag. Die Kirchen in Afrika wissen, daß sie trotz allem und trotz ihrer Schwächen einen bestimmten Bezugspunkt darstellen für die Menschen in Afrika, die sich in schwierigen Augenblicken der letzten Jahre oft an sie gewandt und ihnen als „moralische Autoritäten" die Sorge um politische Übergänge anvertraut haben. Die Kirchen wissen vor allem, daß es in ihren verschiedenen Gemeinschaften bewundernswerte Männer und Frauen gibt, die – so einfach und arm sie auch sind – Gott und den Menschen gegenüber gerecht und treu leben. Diese Kirchen wissen, daß sie aus „lebendigen Steinen" erbaut wurden, von denen einige äußerst wertvoll sind und auf denen sich das gesamte Gebäude harmonisch errichten läßt. Und selbst wenn es dabei noch etwas Zeit braucht – ist Gott nicht geduldig und gütig? Und auch Rom wurde nicht in einem einzigen Tag erbaut!

Die Afrikaner sind abhängiger denn je vom Willen anderer

Die Sondersynode für Afrika, davon bin ich persönlich überzeugt, ist für die afrikanischen Bischöfe eine große Chance und Gnade, um hellsichtig und mutig ein Zeichen zu setzen gegen die Vorstellungen, die man sich vielerorts von Afrika macht („man": Nicht-Afrikaner und leider auch nicht wenige Afrikaner in deren Schlepptau): kurzfristige und kurzsichtige, übereilte und vereinfachende Urteile, mit einer bezeichnenden Unbeständigkeit und Inkonsistenz vom Afro-Optimismus zum Afro-Pessimismus wechselnd..., Reflexe exotischer Phantasien derjenigen, die Afrika nur aus der Beobachterperspektive kennen – und dabei von sich selbst nicht loskommen. Auch bin ich sicher, daß die afrikanischen Bischöfe sich treu an die Mahnung Petri halten werden, bereit zu sein, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt" (1 Petr 3,15), und daß sie laut und gemeinsam ihre Stimme erheben werden, um die Afrikaner einzuladen, mit Vertrauen und Mut ihre Zukunft als Menschen des aufrechten Gangs anzunehmen – in niemandes Schlepptau und Bettler von niemandem, es sei denn von Jesus Christus, dem „Erlöser des Menschen", und der von ihm verkündigten authentischen Guten Nachricht. Der Heilige Geist hat sie in den Stand versetzt, zu Handelnden ihrer eigenen Geschichte zu werden, Erbauer – in Glauben, Hoffnung und authentischer Liebe, die auch Unterscheidung bedeutet – einer Stadt, die eine „Zivilisation der Liebe" sein soll.

Der afrikanische Mensch und der Mensch in Afrika, der afrikanische Christ und der Christ in Afrika erleben heute – nach einem Jahrhundert der Kolonisierung und der Evangelisierung, die ihnen die Tore einer universalen Zivilisation und Kirche geöffnet haben – eine schwere Identitätskrise – man kommt nicht darum herum, es so zu nennen. Sie wissen im Grunde nicht mehr, wo sie stehen. Sie zweifeln an ihren Fähigkeiten. Sie wissen nicht mehr, was sie tun sollen. Sie haben keine wirkliche Hoffnung mehr, daß sie sich selbst aus dieser Lage befreien können. Ihnen fehlt es an Selbstvertrauen.

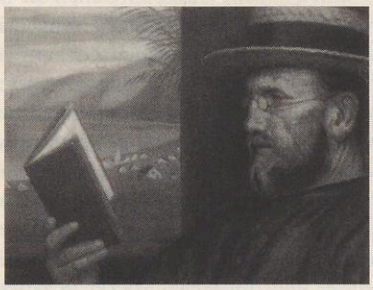
Zur Seligsprechung am 15. Mai 1994:

Die maßgebende Biographie in preiswerter Sonderausgabe

Gavan Daws

Damian De Veuster

Den Aussätzigen ein Aussätziger geworden



Mit einem Nachwort von Christian Feldmann

Herder

224 Seiten, Paperback,
DM 22,80 /öS 178,– /SFr 23.80
ISBN 3-451-23316-9

„Die Welt der Politik und der Presse kennt nur wenige Helden, die mit Pater Damian zu vergleichen sind. Die Mühe lohnt sich, nach der Quelle zu suchen, aus der so viel Heldentum kommt" (Mahatma Gandhi).

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Diese Einstellung geht so weit, daß sie – trotz all dem, was dies an Verlust menschlicher Würde bedeuten kann – von den „anderen" erwarten, sie mit ihren Programmen struktureller Anpassung aller Art zu „retten", Programme, die andernorts und von nicht-afrikanischen säkularen und kirchlichen Experten erdacht werden. Nach 30 Jahren „Unabhängigkeit" sind Afrikaner abhängiger denn je vom Willen der anderen, von der Intelligenz der anderen, der Vorstellungskraft der anderen, von den Gesetzen der anderen: Afrika lebt unter dem Zeichen von Orientierungslosigkeit und Heteronomie.

Es sieht so aus, als seien der afrikanische Mensch und der Mensch in Afrika, der afrikanische Christ und der Christ in Afrika nicht mehr in der Lage, ihren eigenen Gesetzen – Ergebnisse eigener Vorstellungskraft und Intelligenz – zu folgen, und – was noch wichtiger ist – ihres eigenen Willens. Das Risiko ist groß, daß in diesem Spiel der Bilder in der Seele, im Herzen, im Geist der Afrikaner etwas Fundamentales zerbricht.

Dringend müssen die Wege eines authentischen Heils gefunden und wiedergefunden werden, in denen sich die Würde und die hohe Berufung der menschlichen Person, der Menschen in Afrika wie auch anderswo finden lassen, Wege, auf denen die Afrikaner an der Schwelle zum zweiten Jahrhundert ihrer Evangelisierung und zum dritten Jahrtausend der christlichen Zeitrechnung in ihrem tiefsten Inneren das Vertrauen und die Hoffnung wiederherstellen, die für eine Zeitlang erschüttert waren. Dies indem sie mit allen Kräften und Fähigkeiten, die ihnen eigen sind, die unauslöschlichen und unzerstörbaren Spuren ihrer Würde, ihrer Personalität, ihrer Autonomie, ihrer Identität, ihres Geistes, ihres Herzens und ihrer Seele aufzuspüren suchen.

Die Gute Nachricht, das Evangelium von Jesus – dem Christus, Messias und Retter aller Menschen, derer in Afrika wie auch anderswo –, und die Kirche können hier zweifellos einen wertvollen Beitrag leisten. Die Sendung der afrikanischen Kirche ist aktueller denn je! Zunächst aber ist von jenen Projekten zu sprechen, die Afrika in den zurückliegenden Jahrzehnten hervorgebracht hat und in denen die Afrikaner, zumindest teilweise, glaubten, ihren Weg des Heils finden zu können. Der Heilsweg Jesu Christi ist nur ein schmaler Weg inmitten vieler anderer, die es versprechen.

Négritude, Panafrikanismus, afrikanische Authentizität, afrikanische Demokratie

Als das zeitgenössische, in den 60er Jahren, den Jahren der Entkolonialisierung und des konziliaren Aggiornamento, „unabhängig" gewordene Afrika vor der Aufgabe stand, Wege seiner eigenen Entwicklung zu finden, schlugen einige Männer, große Persönlichkeiten – unter ihnen, nicht zu vergessen, einige Christen –, bestimmte Wege vor, an die es zu erinnern gilt. So gering auch der Einfluß von Ideologien auf einem immer sehr von Traditionen geprägten Kontinent wie Afrika war und wie immer auch die Sackgassen aussahen, in die diese Wege führten und weiterhin führen – die Botschaften dieser „Propheten" standen und stehen für die Fähigkeit Afrikas, seine Geschichte in die eigene Hand zu nehmen.

Die *Ideologie der „Négritude" bzw. des afrikanischen Sozialismus* war für bestimmte humanistische Eliten der Versuch, das Beste des Westens mit den fundamentalen und traditionellen Werten Afrikas in einer dynamischen Synthese zu versöhnen. Die Urheber dieses historischen und sozialen Projektes, unter teilhardschem Einfluß im Fall von *Léopold Sédar Senghor*, unter maoistischem Einfluß im Fall von *Julius Nyerere*, wollten eine sozialistische afrikanische Gesellschaft errichten, hervorgegangen aus der Spannung zwischen der traditionellen gemeinschaftlichen Struktur (vor allem dem Palaver) und modernem Geist.

Weit davon entfernt, ein regional begrenzter und rückwärtsgewandter Rückzug auf Afrika zu sein – als den ihn seine Gegner darstellten – verstand und versteht sich die Négritude als ein Beitrag zur Errichtung einer universalen Zivilisation. So stellte ihn auch das erste *Festival Mondial des Arts Nègres* in Dakar 1966 dar. Aggressive Négritude: Revolte und Forderungen; schmerzliche Négritude: ein ambivalentes Abenteuer; ungetrübte Négritude: vertrauensvolle und ruhige Zuversicht. Man kann diesem Projekt nicht nachsagen, es sei von nur allzu billiger und leichtfertiger synkretistischer Machart. Die Ideologie der Négritude wurde von jüngeren Generationen nur wenig übernommen; diese wurden eher von Projekten angezogen, die sich auf radikalere Weise autonom verhielten gegenüber äußeren, nichtafrikanischen Quellen. Auch bei den großen Massen der Afrikaner hat die Négritude keine Erfolge gezeitigt. Dies heißt jedoch nicht, daß ihr nicht möglicherweise eine neue Zukunft bevorstehen könnte.

Die *panafrikanische Ideologie* war für andere, aktivistischere und revolutionärere Eliten das Projekt der Schaffung einer neuen afrikanischen Gesellschaft – sowohl gegen die Traditionen der Vergangenheit gerichtet wie gegen die Modelle des Auslands. Für *Kwame N'Krumah* hat die Krise der afrikanischen Identität mit ihren unterschiedlichen Modellen, dem traditionellen, dem europäisch-christlichen sowie dem muslimischen zu tun. Die Theorien der Négritude, der emanzipierten, indigenen Eliten oder des afrikanischen Sozialismus, sind dieser Vorstellung nach nur Masken einer neokolonialen Ausbeutung, die lediglich die tiefgreifende und omnipräsente Ausbeutung und Unterdrückung in Afrika – zunächst präkolonial, später kolonial – wie auch anderswo mit ihren Ausbeutern und Ausgebeuteten, ihren Unterdrückern und Unterdrückten fortsetzt; Ausbeutung und Unterdrückung, die einen Klassenkampf nach sich ziehen, der seine Anfänge in der traditionellen Gesellschaft hat und sich mit der Kolonialisierung weiterentwickelt hat.

Befreiung und Suche nach Identität geschehen in Form „positiven Tuns", der Schaffung eines Nationalismus und eines Staatssozialismus, mit deren Hilfe das Volk auf die „negativen Handlungen" antwortet, die die Entfremdung Afrikas verstärken. Durch den Kampf gegen die traditionellen, kolonialen, schließlich die post-kolonialen Strukturen, die sich der Befreiung widersetzen, soll Afrika zu seiner Identität und Würde gelangen. Der Kampf ist die positive Handlung schlechthin. Kwame N'Krumah war zunächst ein Anhänger des gewaltfreien Kampfes, wechselte aber schließlich zum bewaffneten und gewaltsamen Kampf: Gewalt ist demnach ein kulturelles Phänomen, das menschliche Beziehung begründet, Bewußtsein schafft und Zutritt gewährt zur Würde und zur Identität. Durch die Spannung der Gegensätze entsteht die dialektische Bewegung der Geschichte. Was nach Kwame N'Krumah und *Ahmed Sékou Touré* aus dem Panafrikanismus wurde, ist bekannt. Es ist nicht sicher, daß dieser nicht eines Tages wieder ein Projekt sein wird, das von neuem zahlreiche Energien wecken könnte.

Der Mißbrauch vermeintlicher afrikanischer Authentizität durch diktatorische Regime

Die *nationalistische Ideologie der „afrikanischen Authentizität"* unterscheidet sich von den bisher Genannten, auch wenn sie das eine oder andere Element mit ihnen gemeinsam hat. Von der panafrika-

nistischen Ideologie beispielsweise entlehnt sie die Vorstellung eines künftigen Afrika, das sich in erster Linie autonom entwickelt – unabhängig von der westlichen Zivilisation und deren Werte. Von der Ideologie der Négritude übernimmt *Alioune Diop* die Idealisierung der ausgesprochen afrikanischen Elemente. Er geht dabei so weit, daß er in Afrika – und zwar in Schwarzafrika – die *Wiege aller Zivilisationen der Menschheit* sieht: zunächst der ägyptischen, schließlich der griechischen Zivilisation, danach der lateinischen und der europäischen Zivilisation. Afrika gewissermaßen als Mutter der Menschheit habe keinen Grund, sich seiner selbst zu schämen. Im Gegenteil, es könne stolz darauf sein, daß es niemandem etwas schulde, jedoch alle anderen ihm zu Dank verpflichtet seien.

Das Verbot bestimmter Zeichen der Verwestlichung (etwa christlicher Vornamen) und die Rückkehr zu Werten der Vorfahren (Initiationsriten, traditionelle Bräuche und Kulturen etc.) begünstigen die Entstehung von nationalistischen Mythologien, die die Gemeinschaft nationaler Gruppen – bzw. von Stämmen oder Clans –, versammelt um den die Gemeinschaft versinnbildlichenden Chef, preisen. Unter dem Vorwand afrikanischer Authentizität haben sich auf diese Weise in verschiedenen afrikanischen Ländern *diktatorische Regime* bilden können, Regime, die obendrein nicht selten interethnische Konflikte hervorgerufen haben.

Seit einigen Jahren ist eine andere, liberalere Ideologie, die der *afrikanischen Demokratie*, im Entstehen begriffen, nicht selten als Reaktion auf die Mißbräuche vorangegangener Ideologien, als Echo auch auf westliche Ideen, entstanden vor allem auch im Zusammenhang mit dem Zerfall bzw. als Folge des Zerfalls der kommunistischen Welt Osteuropas. Unter Verweis auf den Respekt der individuellen Menschenrechte setzt man sich dafür ein, in der Initiative des einzelnen und dem freien Abschluß sozialer Verträge (gesellschaftliche, kommerzielle, politische und andere) die Energien zu wecken, um eine Entwicklung in Gang setzen zu können, die den Interessen des einzelnen und soweit wie möglich auch denen der Allgemeinheit besser gerecht wird.

Die neuen Freiheiten, die man seit kurzer Zeit in Afrika kennt – Meinungs-, Presse-, Vereinigungs-, Demonstrations- und unternehmerische Freiheit –, sind Zeichen der Ausbreitung dieser für Afrika immer noch relativ neuen Ideologie – selbst wenn individualistische Traditionen auch bisher bereits durchaus bekannt waren. Die liberale Ideologie ist vielleicht dabei, den Platz der früheren Ideologien einzunehmen. Unterstützt und ermutigt wird sie dabei durch die westliche Auffassung, nach der wirtschaftliche Entwicklung und politische Demokratisierung Hand in Hand gehen.

Kritiker mögen Afrika als einen *Friedhof der Ideologien* bezeichnen und darauf hinweisen, daß es sich bei diesen Botschaften um Sackgassen handele, die man sich auch ebensogut hätte sparen können. Wie begrenzt die Reichweite und Wirkung dieser Botschaften und Ideologien auch immer ist – ihre Existenz wird man dennoch eher begrüßen: als den Afrikanern angebotene Gesellschaftsprojekte ebenso wie als Versuche, die zentrale Herausforderung Afrikas zumindest provisorisch deutlich zu machen. Sie besteht darin, den Grund zu finden bzw. wiederzufinden, warum es sich lohnt zu leben und zu sterben, und dies im Namen von Werten, die Ehrgeiz und Willenskräfte wecken, zu sozialem und historischem Handeln motivieren können und die es schließlich wert sind, daß man für sie lebt und stirbt.

Keine Gesellschaft, in Afrika wie anderswo, kann ohne diese ideologischen Vermittlungen auskommen, mit deren Hilfe die Menschen ihre Leiden und ihre Hoffnungen zum Ausdruck bringen, ihre Empörung und ihre Träume. So unsicher und gebrechlich Afrika auch sein mag, in diesem Sinne ist es durchaus in die Moderne eingetreten – mit all dem, was diese charakterisiert: die *Pluralität der Angebote und Bekenntnisse*. Eine Moderne, die im übrigen im wesentlichen eine Verlängerung einer alten afrikanischen Tradition darstellt, der *Offenheit gegenüber allen philosophischen und religiösen Neuerungen*, wo immer sie auch herkommen.

Diese Moderne ist zwar auch gekennzeichnet durch die Konkurrenz der einzelnen Entwürfe, durch das irritierende Fehlen eines kollektiven Entwurfes, der in der Lage wäre, wie in der traditionellen Gesellschaft die Energien aller harmonisch zu bündeln, um daraus eine prosperierende und friedliche Gesellschaft zu schaffen. Das kann ein zusätzlicher Grund sein für die Verwirrung, in der sich der afrikanische Mensch befindet. Er ist es nicht gewohnt, damit zu leben, daß die Orientierungsmarken, mit deren Hilfe er traditionellerweise die Welt und sich selbst verstehen konnte, so vielfältig und gegensätzlich geworden sind.

Vielleicht liegt darin auch einer der Gründe für die gegenwärtig zu beobachtende *Rückkehr zum Stamm und zur ethnischen Gruppe*, in denen der einzelne glaubt, seine Wurzeln wiederfinden zu können, Zusammenhalt und Sinn, Bestätigung und Sicherheit zum Überleben. Zweifellos vergeblich, denn der Lauf der Geschichte ist nicht zurückzudrehen. Um so dringender ist es für den afrikanischen Menschen, den Weg wiederzufinden, auf dem er innerhalb der ihn herausfordernden Moderne trotz allem sein Heil finden kann – in Freiheit und Würde, als bewußter Akteur seiner Geschichte und nicht als ohnmächtiger Zuschauer. Hat ihm die Kirche dabei nicht eine gute Nachricht zu verkünden?

Dem afrikanischen Menschen inmitten seiner Irrungen und Ängste helfen, ihm helfen, den Weg seiner Freiheit, seiner Würde und seines Willens zu finden, ihm helfen, daß er zum aufrechten Gang findet und seine Geschichte in die eigenen Hände nimmt – indem die Kirche die Gute Nachricht vom Heil in Jesus Christus verkündet, hat sie die Sendung, den Menschen über sich selbst aufzuklären …

Es könnte im übrigen sein, daß die besonderen Bedingungen der Evangelisierung in Afrika zu der tiefen *Erneuerung in der Verkündigung des Wortes Gottes* beitragen, die die Kirche in Afrika wie auch andernorts als unumgänglich erkannt hat.

Glaube und Kultur sind im konkreten Menschen miteinander verbunden

Die Kirche verkündet ihre Gute Nachricht zunächst einmal innerhalb einer afrikanischen Gesellschaft, die *pluralistisch* ist, die noch vor einem Jahrhundert nichts von Christus und seinem Evangelium wußte. Afrika als der Kontinent schlechthin der religiösen Freiheit empfängt das Evangelium wie alle anderen Botschaften, ohne ihm Privilegierung und ohne Exklusivität zu gewähren. Das Evangelium geht seinen Weg und muß ihn gehen innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft: *in Konkurrenz zu anderen Botschaften und anderen Nachrichten*. Die Vielfalt der „Heilsangebote" ist bekannt, die in Tausenden von Sekten den Afrikanern wie auch allen anderen Menschen überall auf der Welt gemacht werden. Das Evangelium geht seinen Weg im Dialog, mit dem, was es an Auseinandersetzung hervorruft, mit seinen Vorschlägen und Botschaften. Das ist die alltägliche Bedingung moderner Lebensverhältnisse sowohl in der Gesellschaft wie in der Kirche, und Afrika ist bereits der Boden, auf dem Dialoge stattfinden, die vielversprechend sein können: zwischen christlichen Kirchen, zwischen Christentum und Islam, zwischen Christentum und traditioneller Religion, zwischen Christentum und gnostischen Sekten.

Hatte Paul VI. nicht geahnt, daß der Dialog die existentielle Bedingung für die Kirche ist, die selbst Dialog ist, Ort, an dem die verstreuten Samenkörner des Einen Wortes gesammelt werden, und Ort der ordnenden Konzentration und Darstellung der Wahrheit? ...

Der Rahmen dieses Dialoges ist der *Laizismus der afrikanischen Gesellschaft*, wertvolles Ergebnis sowohl seiner eigenen Traditionen der Gastfreundschaft als auch seiner kolonialen Vergangenheit... Religionsfreiheit, Laizismus und Dialog – die afrikanische Kirche fühlt sich auf jeden Fall wohl in dieser Umgebung von Werten, die die Evangelisierung in Afrika auf eine eigentümliche Weise kennzeichnen und die die afrikanische Kirche innerhalb der universalen Kirche einbringen und verstärken kann, die – zuweilen auch in Afrika! – noch allzu sehr gekennzeichnet ist von Mentalitäten und Verhaltensweisen, die in den Gebieten entstanden, die noch vor nicht allzu langer Zeit *christentümlich geprägt* waren – mit allem, was damit zusammenhing.

Die Kirche verkündigt die Gute Nachricht in bereits bestehenden Kulturen und lädt die afrikanischen Gemeinschaften ein, das Evangelium zu inkulturieren. Der Glaube existiert nur in inkarnierter Form, weil er ein Lebensweg ist. Zu allen Zeiten wurde er in eine bestimmte Kultur übersetzt und in ihr gelebt. Oder besser gesagt: Er inkarnierte sich in konkreten menschlichen Personen, die Teile einer bestimmten Kultur sind. Das Evangelium zu inkarnieren ist daher die schwierige, langwierige und Geduld erfordernde Durchdringung der tiefsten Schichten des Lebens der Menschen in Afrika durch den christlichen Glauben. Die Art und Weise zu leben beeinflußt dies ebenso wie die Art und Weise, die Welt und die Menschen zu verstehen, zu denken, Ereignisse zu beurteilen, zu fühlen und unter der Inspiration des Heiligen Geistes zu handeln. Glaube und Kultur dürfen *nicht miteinander verwechselt werden*. Im konkreten Menschen sind sie aber *aufs tiefste miteinander vereinigt*. Wenn jeder Mensch gerettet werden soll und nur Christus dies bewirken kann, dann muß Christus die verschiedenen Kulturen annehmen (vgl. *Pedro Arrupe*, L'Espérance ne trompe pas, Paris 1981, S. 162f.).

Auf diese Weise hat sich die katholische Liturgie mit afrikanischen Riten (vgl. vor allem den *zaïrischen Ritus*) angereichert und die katholische Ekklesiologie hat das Konzept der *Kirche als Familie* angenommen. Vielleicht sollte ich die Eigenart der von den afrikanischen Kirchen geleisteten Arbeit der Inkulturierung des Evangeliums im Vergleich zu den oben erwähnten Ideologien einer „afrikanischen Authentizität" hervorheben.

Für die Kirche geht es keineswegs darum, die afrikanischen *Traditionen, Gebräuche, Sitten und Werte als solche* zu übernehmen, sondern darum, sie aufzunehmen, zu ihrer Verwendung zu ermutigen und sie zu fördern, nachdem man sie im Lichte der Werte des christlichen Glaubens sowie der Sitten, Gebräuche und Traditionen, die ein Leben im Geiste eines lebendigen Glaubens aus sich hervorbringt, bewertet hat.

Die afrikanischen Kirchen befinden sich in vollem Wachstum

Wenn die jungen Kirchen die Tradition eines lebendigen Glaubens in ihre eigenen Kulturen einpflanzen möchten, müssen sie dies in einem Klima *gegenseitigen Austausches von Energien mit den alten Kirchen* tun. Die afrikanische Kirche muß über den Horizont des eigenen Kontinents hinausblicken. Sie muß sich den anderen Kirchen und deren Kulturen gegenüber öffnen. Die Früchte eines solchen im Respekt vor den Besonderheiten des anderen geschehenden Kontaktes können der universalen Kirche nur gut tun und – im Sinne einer angemessenen Rückgabe – den alten europäischen Kirchen, die durch eine materialistische, säkularisierte und Durst nach Transzendenz vermissen lassende Umgebung ausgelaugt wurden, den belebenden Luftzug der spirituellen Wärme Afrikas zukommen lassen. Aber dafür muß sie sich selbst in schöpferischer Freiheit annehmen und sich bemühen, ihre Frustrations-Komplexe, Schwierigkeiten und ihre problembehaftete Entwicklung innerhalb der kulturellen Pluralität der Moderne überwinden.

Die christliche Hoffnung muß – als Ausdruck des Wehens des Geistes – Kräfte positiver Befreiung entwickeln. Seit ihren Anfängen haben alle Kirchen Zeiten des Wachstums und Zeiten des Rückgangs erlebt, wie die Geschichte beweist. Die afrikanischen Kirchen befinden sich *in vollem Wachstum*. Daher ist es unvermeidlich, daß sie auch *Wachstumskrisen* durchmachen. Angesichts der Schwierigkeiten, die dieser Reifungsprozeß mit sich bringt, braucht es Glauben, Hoffnung und Geduld, die ihre Wurzeln in einer Mystik spirituellen Aussäens haben.

Die Evangelisierung ist in erster Linie das ständige Werk des Geistes, der den Willen und den guten Willen der Menschen anspricht. In der Logik der Inkarnation und der Schwierigkeiten, die sie mit sich bringt, ist es nicht ungewöhnlich, daß dieses Werk auf mancherlei Widerstände stößt. Wichtig ist, daß es klare, vom Atem des Geistes getragene Konturen besitzt. Damit schützt sich die Kirche in Afrika gegen die eventuellen Risiken eines sterilen Rückzugs auf sich selbst oder gegen die Möglichkeit, auf zerstörerische Weise ins Schleudern zu geraten.

Eine Gesellschaft und eine Kultur bleiben niemals statisch, sondern ihre Elemente befinden sich in ständiger geschichtlicher Entwicklung. Bestimmte kulturelle Konstruktionen sind im Verschwinden begriffen und werden zu einfachen Spuren bzw. Erinnerungen, andere befinden sich im Aufbau und erlangen so für die betreffenden Gesellschaften entscheidende Bedeutung – fragt sich nur, ob eine tiefgreifende Evangelisierung Afrikas sich mehr im Sinne *traditioneller Religiosität* inkulturieren sollte oder mehr in bezug auf eine *religiöse Indifferenz*, die zunehmend breite Schichten der afrikanischen Gegenwartsgesellschaft für sich gewinnen könnte.
Diese zweite tiefgreifende Evangelisierung wird auf jeden Fall dazu beitragen müssen, aktiv eine Gesellschaft in Gerechtigkeit und Frieden zu bauen... Es wird nötig sein, bis in die verborgenen Winkel der Herzen und der Köpfe hineinzuleuchten, Verhaltensweisen einer wirklichen Frömmigkeit und einer authentischen Gerechtigkeit zu formen, erneuerte Beziehungen zu entwickeln zum „anderen" und zu Gott als dem „ganz anderen" sowie zur Natur, zur Welt und zur Zeit.
Die zweite Evangelisierung muß es verstehen, ihre Adressaten anzusprechen: *an erster Stelle sind dies die Priester und alle Gläubigen*, erst an zweiter Stelle alle Menschen guten Willens, die ein gewisses Interesse für die christliche Botschaft zeigen; ein Interesse daran, das Wort Gottes „in die Praxis umzusetzen", seinen Willen zu „tun", sein Gesetz und die vielen „lieblichen" Vorschriften und Gebote, die es den Rechtschaffenden ans Herz legt, zu übersetzen in äußere und bedeutungsträchtige Handlungen einer rechtsstaatlichen Gesellschaft, die die Rechte und die Würde des Menschen achtet.

Diese zweite Evangelisierung wird sich stützen auf die Gnade der Weihe der Priester und Ordensfrauen, deren menschliche, intellek-

tuelle, theologische und spirituelle Bildung das Leben in Jesus Christus einpflanzt und verwurzelt. Sie wird sich stützen auf Priester und Ordensfrauen, die das Zeugnis eines heiligmäßigen Lebens geben können, die das ganze Volk Gottes darin schulen, Jesus Christus in Armut, Keuschheit und Gehorsam nachzufolgen, und zutiefst bemüht sind, ihn zu „erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden und ihm in seinem Tod ähnlich (zu) werden" (Phil 3, 10), und auf diese Weise eine wesentliche Rolle in der evangelisierenden Mission der Kirche in Afrika und in der Welt übernehmen.

Die Aufgabe dieser Evangelisierung ist immens; sie betrifft das ganze menschliche Leben: das familiäre, soziale, wirtschaftliche, politische, kulturelle Leben. Eine Evangelisierung, die das Drama der gegenwärtigen Unterentwicklung nicht als Tragödie begreifen würde, ginge am Leben vorbei und überließe das Gesetz des Handelns der Verzweiflung, dem Aufruhr, der Gewalt, dem Haß, der Grausamkeit, den Kriegen und all den trügerischen Prophezeiungen. Einer der Beiträge, den die Kirche in Afrika der universalen Kirche wie auch dem afrikanischen Kontinent bringen könnte, wäre die Ausarbeitung einer echten *Theologie der Entwicklung*.

Die Kirche würde sich damit in eine Logik der Inkulturation einschalten und es den Verantwortlichen der Kirchen in Afrika erlauben, ihre schwierige und ängstliche Nebenrolle zu verlassen. Die Jünger Christi in Afrika können sich nicht indifferent verhalten gegenüber dem herablassenden und nicht selten verachtungsvollen Blick, den man gerne dem Kontinent zuwirft, weil es so aussieht, als seien die Afrikaner in erster Linie eine Last für die Menschheit. Der wirtschaftliche Niedergang, die lähmende Gewalt und die politische Unsicherheit, die Afrika gegenwärtig erlebt, müssen daher begriffen werden als Hindernisse auf dem Weg zur Entwicklung und zum Entstehen eines christlichen afrikanischen Humanismus.

Das Bemühen, die *Soziallehre der Kirche zur Geltung zu bringen*, ist in gewisser Weise untrennbar verbunden mit der zweiten Evangelisierung. Die Kirche in Afrika – in Verbindung mit der Soziallehre der Gesamtkirche – muß zu einer Sozialverkündigung finden, die die besonderen Aspekte der afrikanischen Gesellschaften entsprechend ihrer jeweiligen aktuellen Entwicklung berücksichtigt.

„Man lehrt dann gut, wenn man diejenigen liebt, an die man sich wendet"

Der Kirche kommt in der Tat auf fundamentale Weise die Aufgabe zu, die Menschen in aller Welt, also auch in Afrika, die wahre Bedeutung von „Gott" zu lehren: den unbekannten Gott; Gott, den niemand gesehen hat; Gott, der immer weiter weg ist als all die Darstellungen, die sich der Mensch auf seine Art und nur allzu schnell und bequem von ihm gemacht hat; Gott, den uns der Menschensohn bekannt gemacht hat und der dem Menschen durch Ihn, Jesus von Nazaret und Jerusalem, nahe gekommen ist. Der Mensch in Afrika ist allzuoft in Beschlag genommen durch das Spiel kurzlebiger, unmittelbarer, zwischenmenschlicher, konkreter Beziehungen. Über ihre Vermittlung nimmt er weiter entfernt liegende Dinge wie Institutionen, Staat, Geistiges, Gott wahr, reduziert sie darauf.

Die Kirche muß – als Gegenbewegung zu diesen sicherlich sehr verständlichen Neigungen – den Menschen die anscheinend längeren Wege der Vermittlung lehren, von denen man aber weiß, daß sie nicht nur der kürzeste Weg sind, um zu Gott zu gelangen, sondern auch, um den Menschen zu erreichen. Ist Jesus nicht in erster Linie derjenige, der den Menschen einlädt, Mensch zu werden? Mehr denn je muß die Kirche in Afrika die Herausforderung annehmen, Herz und Geist des Menschen zu erziehen, ihm zu helfen, den sichtbaren und greifbaren Dingen zu entsagen, um dahin zu gelangen, die verständlichen, aber unsichtbaren Dinge zu begreifen...

Den Menschen im Sinne jener Offenbarung erziehen, die ihr zu ihrem Beginn anvertraut wurde und die sie treu bewahrt – das ist Sendung der Kirche, in Afrika nicht anders als anderswo, eine Sendung, die jedoch über die Sicherung und den Ausbau der eigenen Interessen als menschliche, sehr menschliche, allzu menschliche Organisation weit hinausgeht. Dies bedeutet, daß alle Probleme, die die Kirche zweifellos Tag für Tag in Afrika zu lösen hat, vor diesem Hintergrund noch einmal neu bewertet werden müssen: Probleme der kirchlichen Disziplin, liturgischer Neuerungen, der Synthese des christlichen Glaubens in der Katechese, theologischer Kreativität, der Beziehungen zu den anderen Religionen und zu den Staaten, der sozialen Massenkommunikationsmittel usw. ...

Erziehen bedeutet, bestimmten Neigungen entgegenzutreten und andere zu begünstigen, zu zerstören und aufzubauen, wie es Jeremia aufgetragen wurde und womit er schmerzhafte Erfahrungen machte (Jer 1, 10). Erziehen heißt, über das Wachstum dessen zu wachen, was angefangen hat zu wachsen, ohne daß man genau weiß, woher der vom Wind heran- und fortgetragene Samen kommt. Erziehen bringt das Risiko mit sich, das Leben verstreichen zu lassen, oder auch einzuschreiten, wenn man es für notwendig erachtet, etwa indem man den Rebstock beschneidet. Die Aufgabe des Erziehers ist verantwortungsvoll: Setzt sie doch immerhin voraus, daß dieser weiß, was der Mensch ist, daß er das Herz des Menschen kennt, weiß, woraus es gemacht ist. Jesus, der Christus – aber nur er – „brauchte niemanden, der ihm Auskunft über den Menschen gab; denn er wußte, was im Menschen ist" (Joh 2, 25).

Die Kirche geht in das dritte Jahrtausend ihrer Geschichte. Sie hat dem Menschen in Europa vor langer Zeit, dem Menschen in den beiden Amerikas vor kurzem, dem Menschen in Afrika erst vor sehr kurzer Zeit den Samen des Reiches Gottes gebracht und muß ihn unter den Nationen noch ungeheuer großen Massen von Menschen in Asien bringen.

Um einen Menschen zu „machen", braucht es Zeit. Es braucht Zeit, damit die Saat aufgehen kann. Seien wir nicht jene allzu eiligen Schnitter, die die Ernte gar nicht mehr abwarten können; nicht jener Meister, der ungeduldig darauf wartet, daß der Feigenbaum endlich Früchte trägt! Lassen wir der Zeit Zeit und Gott, was Gott gehört: Wenn Gott nicht selbst das Haus baut, mühen sich die Bauleute vergeblich!
Nein, es besteht kein Grund, an Afrika zu verzweifeln, und die Kirche ist die Mutter der Weisheit, die diesem ungeliebten Kontinent sagen kann: Habe Mut, meine Tochter, dein Glaube hat dich gerettet, er rettet dich, und er wird dich retten! Diese Synode hat eine gute Nachricht zu verkünden. Sie soll sie auch aussprechen! Die Kirchen in Afrika sollen ihrer missionarischen Sendung in Ausdauer und Geduld nachkommen: die Menschen die Wege Gottes lehren! Und man lehrt dann gut, wenn man diejenigen liebt, an die man vorgibt, sich an sie zu wenden. Die Botschaft der Synode möge eine Botschaft der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung sein!...

Nachdenken über religiöse Erziehung

Was tut sich gegenwärtig in der Religionspädagogik?

Seit zwei Jahren stellen wir in einer losen Folge von Beiträgen den derzeitigen Stand theologischer Disziplinen vor. Nach der alt- und neutestamentlichen Exegese, der Dogmatik und zuletzt der Pastoraltheologie (vgl. HK, April 1993, 197ff.) ist jetzt die Religionspädagogik an der Reihe. Es handelt sich dabei um ein vergleichsweise junges Fach, das heute angesichts der vielbeschworenen Tradierungskrise des Glaubens vor großen Herausforderungen steht. Martina Blasberg-Kuhnke, 1992 an der Universität Mainz in Religionspädagogik habilitiert, gibt einen Überblick zu Themen und Entwicklungen ihres Fachs.

Christlichen Glauben ohne religiöse Bildung und Erziehung hat es in der Christentumsgeschichte nicht gegeben und kann es nicht geben. Da Christsein von Anfang an mit religiösen Lernprozessen verbunden und auf Bildung verwiesen gewesen ist und bereits die ersten christlichen Gemeinden ihre Formen der (Tauf-)Katechese für Erwachsene, Predigten und Homilien und vor allem der Verkündigung des Evangeliums Jesu Christ entwickelt haben, gibt es keine Phase des Christentums, die ohne religiöse Lern- und Vermittlungsprozesse ausgekommen wäre. Die Predigt Jesu selbst, seine (Gleichnis)Reden, seine wirkmächtigen Taten lösen handlungsrelevante Neuorientierungen bei denen aus, die ihn hören oder ihm begegnen, provozieren Lernen im eigentlichen Sinn.

Studien zum „Glaubenlernen in Israel" (*Norbert Lohfink,* in: Katechetische Blätter 108 [1983] 84–99) zeigen nicht nur „das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft", (Ders., in: Das Jüdische am Christentum, Freiburg – Basel – Wien 1987, 144–263), sondern verdeutlichen auch, daß und wie Jesus und seine Reich-Gottes-Verkündigung aus ihr hervorgehen. Die jüdisch-christliche Tradition, die konstitutiv auf Tradierung an nachwachsende Generationen angewiesen ist, hat in jeder ihrer geschichtlichen Epochen ihre Formen religiöser Unterweisung und Praxis hervorgebracht. Wer sich der Mühe unterzieht, die „Geschichte der christlichen Erziehung" (*Eugen Paul,* 2 Bd., Freiburg 1993) aufzuarbeiten, erfährt von der Fülle leitender Optionen, Ideen und Zielbestimmungen religiöser Erziehung ebenso, wie von der Vielzahl *institutioneller Formen,* in denen sich religiöses Lernen im Laufe der Zeit vollzogen hat und vor allem von der Bedeutung und Wirkung des gesellschaftlichen und sozialgeschichtlichen Kontextes auf religiöse Erziehung und Bildung.

Dieser Horizont sei wenigstens erwähnt, wenn hier Themen und Entwicklungen der wissenschaftlichen Religionspädagogik der Gegenwart überblickartig vorgestellt werden. „Religionspädagogik als Teildisziplin der praktischen Theologie, als theologische Theorie der Praxis des Lernens und Lehrens von Religion und christlich Glauben" (*Georg Bitter, Gabriele Miller* [Hg.], Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. 2 Bd., München 1986, 9) ist eine noch junge Wissenschaft, die ohne die ganze jüdisch-christliche Lern-Geschichte mit ihrem Gott „den Boden unter den Füßen" verlöre.

Die *Wissenschaftsgeschichte der Religionspädagogik* hingegen ist eng verknüpft mit der der Pastoraltheologie, die 1774 (durch Kaiserin Maria Theresia) als Universitätsdisziplin eingeführt wurde. Zu ihrem Gegenstandsbereich gehörte unter anderem die religiöse Unterweisung, so daß Katechetik, als Teil der Pastoraltheologie, sich als theologische Disziplin begriff: „Die Aufgeschlossenheit der Theologie für die pädagogischen Interessen der Aufklärung hatte die Katechetik als Wissenschaft hervorgebracht. So lag es nahe, daß sie sich zunächst auch unter dem Einfluß der Aufklärungspädagogik entfaltete" (*Wolfgang Bartholomäus,* Einführung in die Religionspädagogik, Darmstadt 1983, 48).

Im Spannungsfeld von Theologie und Pädagogik

Aus ihrer Wissenschaftsgeschichte versteht sich mithin, was die Religionspädagogik bis heute auszeichnet: ihre Verortung im Spannungsfeld von Theologie und Pädagogik, als zugleich theologische und erziehungswissenschaftliche Disziplin. Zugleich ist dieser Ort der Religionspädagogik aber auch Gegenstand dauernder widerstreitender Diskussion, nämlich die Frage nach der Bestimmung ihres Verhältnisses, der Vorordnung der Theologie vor der Pädagogik oder umgekehrt. Ist die Religionspädagogik zuerst der Theologie verpflichtet, konkret den Inhalten des Glaubens („fides quae"), die es zu vermitteln gilt, oder ist sie zuerst pädagogische Disziplin, mithin vorrangig an den Subjekten religiösen Lernens, ihrer anthropologischen, individuell-biographischen, sozialen, gesellschaftlichen und politischen Situation, interessiert?

Gegenwärtig taucht dieser Dauerbrenner religionspädagogischer Wissenschaftstheorie innerhalb der Tradierungsdiskussion ebenso wieder auf, wie im Streit um die Zukunft des *schulischen Religionsunterrichts.* Vorerst sei auf die Bezeichnung „Religionspädagogik" selbst verwiesen. Sie taucht um die Jahrhundertwende, zunächst im evangelischen, dann auch im katholischen Raum auf, für die „pädagogisch orientierte und psychologisch gerichtete Reformkatechetik" (Bartholomäus, Religionspädagogik, 51). Im Kontext der praktischen Theologie hat die Religionspädagogik die Aufgabe, zu reflektieren und gegenüber der (systematischen) Theologie

zur Geltung zu bringen, „wie die Wahrheit des Glaubens in der alltäglichen Lebenspraxis zur schlechthin verheißungsvollen Lebensalternative werden kann und darauf zu achten, welche Möglichkeiten wahren Lebens die Wahrheit des Glaubens aufschließt“ (*Jürgen Werbick,* Vom Realismus der Dogmatik, in: Katechetische Blätter 110 [1985] 459–463, hier: 462).

Einem deduktiven Ansatz dem Abschied gegeben

Kaum eine andere Herausforderung beschäftigt die deutschsprachige Religionspädagogik in den letzten Jahren in vergleichbarer Weise wie die *Tradierungskrise,* die Frage mithin, wie der christliche Glaube motivkräftig und sinnstiftend an die nachkommenden Generationen innovativ und transformativ tradiert werden kann. Die Fülle religionspädagogischer Literatur zu diesem Themenkomplex (vgl. zusammenfassend *Erich Feifel, Walter Kasper* [Hg], Tradierungskrise des Glaubens, München 1987) und die Wahl als Kongreßthema der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten“ (AKK), der Fachschaft der Religionspädagogen und -pädagoginnen an wissenschaftlichen Hochschulen in den deutschsprachigen Ländern, bereits 1986 zeugen davon. Der religionspädagogischen Grundlagenforschung stellen sich in der Tat eine Reihe von Problemen fundamental neu und anders. Lange haben die kulturelle und pädagogische Tradierungsform des Christentums gegriffen. Der christliche Glaube konnte durch christlich geprägte und durchformte kulturelle und soziale Kontexte und Milieus, beziehungsweise durch eine christlich orientierte Erziehung im Zusammenwirken der Trias der „klassischen“ Lernorte des Glaubens von Familie, Schule und Gemeinde weitervermittelt werden. Schon vor etlichen Jahren hat *Franz Xaver Kaufmann* (Kirche begreifen, Freiburg – Basel – Wien 1979), die damals in ihrer Bedeutung noch kaum wirklich erkannte These formuliert, zukünftige Tradierungsformen des Christentums trügen voraussichtlich wieder stärker missionarische Züge, wobei der entscheidende Unterschied zu den vorgenannten Tradierungsformen in dem Umstand liege, „daß in der missionarischen Tradierungsform der Glaube primär erwachsenen Menschen vermittelt wird, welche sich mit einem vergleichsweise hohen Bewußtseinsgrad ‚bekehren‘“ (ebd., 172).

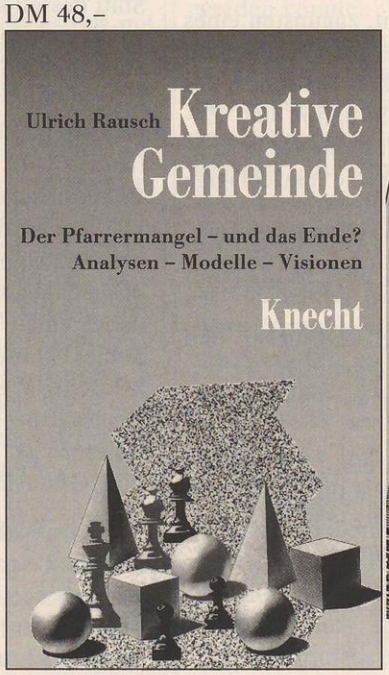
Daß sich die Tradierung des christlichen Glaubens in der Krise befindet, der „Glaube verdunstet“, wie der unvergessene *Adolf Exeler* es in ein viel zitiertes Bild gefaßt hat, ist unbestritten; hingegen gerät in ein fast undurchschaubares

Aktiv werden!

KNECHT

Das Buch will anregen, über die Zukunft von Kirche und Gemeinde nachzudenken. An der Kirche soll weitergebaut, in und mit ihr gehandelt werden.

DM 48,–



DM 28,–



(ISBN 3-7820-0684-4

Sehen Sie mal rein in diese Bücher – bei Ihrem Buchhändler

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt/M.

Dickicht, wer der Frage nachgeht, *was* denn eigentlich in die Krise geraten sei. Handelt es sich um eine Krise der Kirche(n), deren Bestand, zumindest in der vertrauten Sozialform der Volkskirche, auf Zukunft hin nicht mehr als gesichert gelten kann, handelt es sich um eine Krise der Tradition, die nicht mehr gekannt und demnach auch nicht mehr anerkannt wird oder ist die Tradierungsproblematik erst im Kontext der Krise der Gesellschaft, die als Krise der Moderne, mit ihren entscheidenden Prozessen gesellschaftlicher Differenzierung, Rationalisierung und Individualisierung, mitsamt den darin liegenden Aporien, zu verstehen ist, angemessen erfaßt?

Die religionspädagogische Diskussion tendiert in wichtigen Vertreterinnen und Vertretern in die zuletzt genannte Richtung (vgl. zusammenfassend *Martina Blasberg-Kuhnke,* Erwachsene glauben. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenlernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen, St. Ottilien 1992, 10–108). Die Krise der Moderne erweist sich als Krise der Gesellschaft und ihrer Sozialisationsbedingungen; die Modernisierungsprozesse haben den Menschen „in seinem Subjektsein, in seinen zwischenmenschlichen Beziehungsfähigkeiten und seinem Geschichtsbewußtsein nicht eigentlich stärker, sondern schwächer" gemacht (*Herbert Mette,* „Tradierungskrise" als Herausforderung für religionspädagogische Theorie und Praxis, in: Religionspädagogische Beiträge 20/1987, 100–126, hier: 112).

Wird die Tradierungsdiskussion innerhalb der Religionspädagogik inzwischen weithin auf diesem Niveau und in diesem Horizont geführt, zunehmend also einem deduktiven Ansatz der Abschied gegeben, der die Weitergabe des depositum fidei unter veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen als seine Aufgabe sieht, zugunsten eines Ansatzes, der *induktiv* von der Situation der Gesellschaft, eingeschlossen der der christlichen Kirchen am Ende der Moderne, samt ihren Implikationen für Situation und Zukunft des Subjekts ausgeht, so evoziert dies eine Reihe religionspädagogisch relevanter Fragen, die die einschlägige Diskussion derzeit bestimmt:

- Was heißt „Tradierung" angesichts der Offenheit der Zukunft, mehr noch, angesichts der Frage, ob „die Zukunft überhaupt eine Zukunft habe"?
- Was heißt Bildung im Horizont gesellschaftlicher und mehr noch globaler Krisen? Was gilt es eigentlich „zu lernen", wenn denn das Bestehende immer weniger das Zukunftsträchtige ist?
- Wo zeigen sich Ansätze religiösen Lernens, oft erst als Suchbewegung, in denen Subjekte ihre Handlungsfähigkeit aus Glauben im Horizont globaler Krisen wiedergewinnen?
- Welchen Stellenwert und welche Chancen haben die traditionellen Lernorte des Glaubens, gerade auch der religionspädagogisch lange bevorzugte schulische Religionsunterricht, angesichts dieser fundamentalen Herausforderung?
- Wie steht es um die Kinder und Jugendlichen, deretwegen über Erziehung und Bildung, die Leben auf Zukunft hin ermöglichen und zu einer humanen Praxis befähigen wollen, nachgedacht wird?
- Und schließlich: Wo zeigen sich neue Orte zukunftsträchtiger religiöser Praxis, denen die Religionspädagogik genauso verpflichtet wäre, wie den vertrauten von Familie, Schule und Gemeinde?

Bildung als Handlungsfähigkeit angesichts globaler Krisen

Nachdem der Bildungsbegriff seine Schlüsselposition in Pädagogik und Religionspädagogik längere Zeit verloren hatte, andere „Leitbegriffe wie Erziehung, Lernen, Sozialisation, Wissenschaftsorientierung, Identität" (*Peter Biehl,* Erfahrung, Glaube und Bildung, Gütersloh 1991, 124) an seine Stelle getreten sind, kommen Pädagogik wie Religionspädagogik neuerdings in ihren Bemühungen um eine *Neufassung des Bildungsbegriffs,* gar um ein neues Allgemeinbildungskonzept, überein. Religionspädagogik, die sich lediglich auf (religiöse) Erziehung, als planvoll-absichtsvolles einwirkendes Handeln auf Kinder und allenfalls noch Jugendliche bezöge, stieße schnell an ihre Grenzen und führte in Aporien. „Das Fehlen eines kritischen Bildungsbegriffs und einer entsprechenden Bildungstheorie hat... mit dazu beigetragen, daß das Erziehungsverständnis – auch unter theologischem Einfluß – konservativ geprägt, das Lernverständnis instrumentell verengt und die Sozialisationskategorie rein deskriptiv verwendet wurde. Besonders das instrumentelle Verständnis von Lernen mußte sich im Hinblick auf die Ziele und Inhalte sowie die Verlaufsformen religiöser Lernprozesse nachteilig auswirken" (ebd.).
Statt dessen kreisen Neuansätze um eine kritisch-konstruktive Vermittlung (religions-)pädagogischer Leitbegriffe, wie etwa die von Identität und Bildung oder von Subjekt-sein-können und Bildung. *Helmut Peukerts* „Ansatz einer allgemeinen und erst recht... einer pädagogischen Handlungstheorie" bei der „Möglichkeit innovatorischen und transformatorischen Handelns als Grundzug menschlicher Handlungsfähigkeit" (Tradition und Transformation. Zu einer pädagogischen Theorie der Überlieferung, in: Religionspädagogische Beiträge 19/1987, 16–34, hier: 29) liefert dabei einen Theorierahmen, der Bildung als lebenslange Subjektwerdung durch die suchende Teilnahme am Prozeß kritischer Weltgestaltung bestimmt. Er rechnet ein, daß „die Realisierung von personhafter Wirklichkeit... nicht methodisierbar ist" (*Rainer Preul,* Religion – Bildung – Sozialisation, Gütersloh 1980, 3).

Insofern Bildung „in sich ein praktisches Verhältnis zur Zukunft" (*Peter Biehl,* Theologische Aspekte des Bildungsverständnisses, in: Der Evangelische Erzieher 43 (1991) 575–591, hier: 584) darstellt, griffe eine bildungstheoretische Vergewisserung zu kurz, setzte sie sich nicht zugleich der Frage aus, ob die „Zukunft eine Zukunft habe"; wenn Leben und Zukunft für die nachwachsenden Generationen grund-

legend bedroht sind, droht auch Bildung selbstwidersprüchlich zu werden.
Bildung als Handlungsfähigkeit angesichts und trotz globaler Krisen muß sich an den alle gemeinsam angehenden Fragen der Gegenwart und der nur begrenzt antizipierbaren Zukunft abarbeiten, muß die „Befähigung zur Bearbeitung uns alle angehender Schlüsselprobleme" (*Henning Luther,* Religion und Allgemeinbildung, in: Der Evangelische Erzieher 43 [1991] 2–6, hier: 4) eröffnen. Als solche nennt der Pädagoge *Wolfgang Klafki* die Friedensfrage, die Ökologieproblematik, den Nord-Süd-Konflikt, das Geschlechter- und Generationenverhältnis und die Beziehungen zu Kranken und Fremden (Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, Weinheim 1985). Obwohl unabhängig voneinander entwickelt, decken sich Klafkis „Schlüsselprobleme" verblüffend genau mit den von den christlichen Kirchen im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung artikulierten Herausforderungen an Glaubensreflexion und Glaubenspraxis. Damit leuchtet zugleich die theologische Qualität dieser Neubestimmung des Bildungsbegriffs auf: Die eschatologische Hoffnung auf Vollendung eröffnet Handlungsfähigkeit dort, wo es einer vernünftigen Begründung dafür bedarf, nicht aufzugeben, nicht zu resignieren und erst recht nicht, die lebensbedrohenden Realitäten einfach zu ignorieren.
Die religionspädagogischen Grundaufgaben, für die, bezogen auf die verschiedenen Lebensalter, biographischen und sozialen Situationen, eine Didaktik weithin noch zu entwickeln ist, liegen für Biehl (Erfahrung, 186ff.) darin, Menschen zu begleiten im Prozeß der interaktiven Gewinnung einer Ich-Identität aus der ihnen schon gewährten Person-Identität, angesichts der „Schlüsselprobleme" der Gegenwart ihre Handlungskompetenz und ethische Urteilsfähigkeit zu fördern und sie zu befähigen, ihre Lebenswelt mit Hilfe von Symbolen, Metaphern und Erzählungen in der Perspektive der biblischen Verheißungen Gottes zu deuten: Es geht um Subjekt-sein-Können in universaler Solidarität.
Damit mündet ein solches Bildungsverständnis in den Horizont *ökumenischen Lernens,* das seine Praxis vorrangig im „konziliaren Prozeß" gefunden hat. Es geht um grenzüberschreitendes, Problemfelder verknüpfendes und handlungsorientiertes Lernen: In Gemeinschaft aller Christen weltweit, zur Wahrnehmung weltweiter Verantwortung und Solidarität, methodisch ausgerichtet an Situationsanalyse, und -deutung, Stellungnahme zu den erkannten Herausforderungen, Konsensbildung unter unterschiedlich geprägten Christen und Kirchen, Anleitung zu verantwortlichem Handeln. Sein Ort ist an der Seite der Unterdrückten und Entrechteten, der Armen, der Frauen und Kinder. Ökumenisches Lernen ist interkulturell, alters- und generationenübergreifend und dient der Befreiung von Menschen und Völkern: „Ökumenisches Lernen geschieht zwischen Schöpfung und verheißener Neuschöpfung innerhalb des Bundes Gottes mit der Menschheit" (*Günter Orth,* Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung, Göttingen 1990, 57).

Vermutlich hat manche verwundert, daß bislang noch nicht vom Religionsunterricht die Rede gewesen ist. Für nicht wenige hat die Religionspädagogik primär oder gar ausschließlich die Aufgabe, Theorie der Praxis *schulischen Religionsunterrichts* zu sein. Die Anlage dieses Beitrags und die Definition des Gegenstandsbereichs der Religionspädagogik haben bereits darauf aufmerksam gemacht, daß ein solches Verständnis zumindest als stark verkürzt gelten muß. Gleichwohl nimmt die Reflexion auf (religions-)unterrichtliche Praxis und Religionsdidaktik in der Schule nach wie vor (zu Recht) breiten Raum in der religionspädagogischen Forschung und Lehre ein.

Perspektiven für die Weiterentwicklung des Religionsunterrichts

Die Diskussion der religionspädagogisch bedeutsamen Grundkategorie „Bildung" ist auch auf den Religionsunterricht zu beziehen, wenngleich Bildung – wie gezeigt – mehr ist als dieser. Auch andere wichtige Themen der Religionspädagogik, so vor allem das „ökumenische Lernen" im „konziliaren Prozeß", berühren das Umfeld der Theorie und Praxis des Religionsunterrichts. Dezidiert Situation und Zukunft des Religionsunterrichts bestimmen gegenwärtig aber die gewandelten gesellschaftlichen Ausgangsbedingungen für die Erteilung des Religionsunterrichts nach Artikel 7,3 GG. Zunehmend wird die *Konfessionalität* des Religionsunterrichts angefragt, gerade auch im Blick auf die Situation der fünf neuen Bundesländer, die weithin keine volkskirchlichen Strukturen aufweisen, auf deren Basis Religionsunterricht in Verantwortung einer der beiden Großkirchen erteilt werden könnte.
Das viel diskutierte (und angegriffene) Plädoyer des Deutschen Katecheten-Vereins (DKV) als des größten Zusammenschlusses von Religionspädagoginnen und -pädagogen, vor allem Religionslehrerinnen und -lehrern in der Bundesrepublik, „für einen Religionsunterricht..., der zunehmend von den Kirchen gemeinsam verantwortet wird" (Religionsunterricht in der Schule. Ein Plädoyer des Deutschen Katecheten-Vereins, in: Katechetische Blätter 117 [1992] 611–627, hier: 612) und der Stellenwert, den diese Frage beim Symposion der Kommission VII der Deutschen Bischofskonferenz im Frühjahr 1993 zum „Religionsunterricht zwanzig Jahre nach dem Synodenschluß" (Arbeitshilfen 111, Bonn 1993) genommen hat, verweisen auf ein Reizthema (nicht nur) der katholischen Religionspädagogik. Dabei reicht das Spektrum der Positionen inzwischen vom konfessionellen Religionsunterricht, der an der konfessionellen Übereinstimmung von Lehre, Lehrer und Schüler („Trias") des Synodenbeschlusses zum Religionsunterricht festhalten möchte, bis hin zum Modell eines bi- beziehungsweise multikonfessionellen Religionsunterrichts in der „Schule für alle".

Die Reflexion auf gesellschaftliche Entwicklungen in verschiedenen Regionen der Bundesrepublik, die als nach-

christlich zu charakterisieren sind, läßt Alternativen zum konfessionellen Religionsunterricht wie etwa die Religionskunde oder die Einführung eines übergreifenden Fachbereichs, der Lebensgestaltung, Ethik und Religion umfassen soll, in den Blick rücken. Da in der Bundesrepublik Deutschland inzwischen etwa jedes zehnte Schulkind muslimischen Glaubens ist, werden Überlegungen zu einem *multireligiösen Lernen* in einer multikulturellen Gesellschaft drängender; eine Herausforderung, der sich die Religionspädagogik aber erst in Ansätzen gestellt hat.
Auch die politischen Umbrüche in Europa und die Europäische Union stellen die Religionspädagogik vor neue Aufgaben: Zum einen gilt es, Aufbau und Entwicklung von religiöser Erziehung und Unterricht in den östlichen Ländern zu begleiten, zum anderen ist die Frage, welchen Ort Religionsunterricht und Katechese im zusammenwachsenden Bildungswesen des geeinten Europas einnehmen und zu welchen humanen und demokratischen Zielen sie beitragen sollen. Auch hier stecken Austausch- und Diskussionsprozesse auf wissenschaftlicher Ebene noch in den Kinderschuhen.

Für den Religionsunterricht in der Bundesrepublik zeichnen sich Erfahrungen und Probleme ab, die in differenzierten modernen Gesellschaften nicht singulär sein dürften. Religionslehrerinnen und -lehrer bestätigen, daß das seit den siebziger Jahren die Religionspädagogik bestimmende Konzept der Korrelation(sdidaktik), das die Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen in ein kritisch-konstruktives Wechselspiel mit der biblisch bezeugten Glaubensbotschaft zu bringen sucht, immer weniger trägt. Am ehesten unter Glaubenden, die ihr Christsein existentiell begreifen und gemeinsam leben (und damit eher in Gemeinden) gelingt, was Korrelation im Kern intendiert, christlicher Existenzvollzug „unter den Bedingungen einer mündig gewordenen Welt" (*Rudolf Englert,* Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche, in: *Georg Hilger, George Reilly,* Religionsunterricht im Abseits?, München 1993, 97–110, hier: 103).
Deutlicher als es am Lernort Schule möglich wäre, rückt gleichzeitig die biographische und lebensphasenspezifische Dimension der Korrelation in den Blick; die besondere Chance der Gemeinde (-pädagogik) liegt gerade in der intergenerationellen Verständigung über Leben und Glauben. Feministische Religionspädagogik macht dabei besonders auf geschlechtsspezifische Unterschiede, befreiungstheologisch orientierte Religionspädagogik auf interkulturelle und soziale Aspekte aufmerksam.

In der Weiterentwicklung des korrelativen hin zu einem „diakonischen Religionsunterricht", bei dem das Bekanntmachen mit den Lebensmöglichkeiten und die Befähigung zu verantwortetem Entscheidenkönnen aus dem Sinn von Religion und christlich Glauben im Vordergrund stehen (vgl. stellvertretend für diverse Positionen *Gottfried Bitter,* Religionsunterricht zugunsten der Schüler. Umrisse eines diakonischen Religionsunterrichts, in: Pädagogische Rundschau 43 [1989] 639–658, hier: 642), zeichnet sich für manche ebenso eine Perspektive ab, wie in einem „koinonischen" Ansatz des Religionsunterrichts, der im System „Schule" lebensweltliche Kommunikation aus Glauben zwischen Schülern und Lehrern ermöglichen will (vgl. *Martina Blasberg-Kuhnke,* Lebensweltliche Kommunikation aus Glauben. Zur koinonischen Struktur des Religionsunterrichts der Zukunft, in: DBK, Arbeitshilfen, 105–129, hier: 110ff.).

Daß diese konzeptionellen Anfragen Folgen für die Religionsdidaktik mit sich bringen, versteht sich von selbst; vor allem die Neuansätze zur Bibel- und zur Symboldidaktik, aber auch zur ethischen, ästhetischen und spirituellen Erziehung, dürfen als zukunftsträchtig angesehen werden (vgl. für eine Fülle von Ansätzen die Zusammenschau bei *F. Rickers,* Religionspädagogik 1990, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 8, Neukirchen 1991, 233–254, hier: 236–240).

Stufenmodelle der Glaubensentwicklung

Zuletzt sei ein Feld religionspädagogischer Forschung genannt, auf dem in den letzten Jahren geradezu atemberaubend intensiv empirisch gearbeitet worden ist, das eine Fülle von neuen Fragen aufwirft und erhebliche Konsequenzen für die religionspädagogische Praxis mit sich bringt: Die strukturgenetischen Ansätze zur moralischen Entwicklung und zur Glaubensentwicklung im Lebenslauf, sowie zur Genese des religiösen Urteils, mit denen sich die Namen von *Lawrence Kohlberg, John Fowler* und *Fritz Oser* und ihren Schülerinnen und Schülern verbinden. Diese kognitiven Stufentheorien beschreiben Dimensionen der religiösen Entwicklung im Lebenslauf, angefangen von der frühesten Kindheit bis ins hohe Erwachsenenalter, als Prozeß aufeinander aufbauender Stufen der Auseinandersetzung mit ethischen und religiösen Anforderungen. Sie enthalten von vornherein den religionspädagogischen Impetus, die Entwicklung von Kindern und Jugendlichen, aber auch Erwachsenen, durch pädagogische Impulse auf „höhere", komplexere Stufen zu fördern.

Wenngleich die Stufentheorien nicht ohne Kritik geblieben sind, vor allem wegen ihrer einseitigen Konzentration auf die kognitive Dimension (vgl. zur Einführung und zur Kritik das Themenheft „Wachsen im Glauben", in: Religionspädagogische Beiträge 21/1988), so liefern sie doch wesentliche Erkenntnisse, hinter die die religionspädagogische Theorie und Praxis nicht zurückfallen dürfen: Sie machen auf die Prozeßhaftigkeit des Glaubenlernens im Lebenslauf aufmerksam und schärfen den Sinn dafür, daß Glaubensäußerungen und religiöse Urteile, gerade von Kindern, eine vollgültige, weil entwicklungsgerechte Gestalt aufweisen, auf die es angemessen einzugehen gilt. Sie zeigen Entwicklung als einen lebenslangen, vieldemensionalen Vorgang, in den das Wachsen im Glauben einbezogen ist. Sie helfen, religiöse und moralische Äußerungen von Menschen zu verstehen und zu deuten und bei der Planung religiöser Lernprozesse entwicklungsgerechte religiöse Begleitung zu beachten.

Inzwischen zeichnet sich eine gewisse Übereinkunft ab, daß Stufenmodelle der Glaubensentwicklung nicht verabsolutiert werden dürfen, sondern zusammengebracht werden müssen mit soziologischen Ansätzen, etwa den in jüngerer Zeit ebenfalls intensiv diskutierten Konzepten einer „Soziologie des Lebenslaufs", mit biographisch-sozialökologischen oder lebensweltorientierten Studien oder auch sozialisations- und rollentheoretischen Modellen religiöser Entwicklung, die auf die Bedeutung des sozialen Umfelds, des Geschlechts, der Kohorte etc. für religiöses Urteilen und Handeln aufmerksam machen. So finden gegenwärtig gerade empirische Studien zur Religiosität Jugendlicher (vgl. HK, August 1993, 411–417) oder zu den gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen der Kindheit großes Interesse.
Der Überblick über religionspädagogische Themen und Ansätze mag am Ende den Eindruck einer beinahe unüberschaubaren Differenziertheit und Vielfalt hinterlassen; Fachvertreterinnen und -vertreter hingegen werden wohl manches Thema vermissen oder für zu kurz gekommen halten. Vielleicht ist gleichwohl etwas vom Reiz dieser Disziplin aufgeschienen, die gerade in der Vielfalt der Partner in Lern- und Bildungsprozessen, der Lernorte, -situationen und -prozesse, Inhalte und Handlungsmuster des Glaubens liegt.

Martina Blasberg-Kuhnke

Der „dumme" Riese

Über das unendliche Bildungsproblem der Vereinigten Staaten

Das Bildungswesen der USA ist von schroffen Gegensätzen geprägt. Auf der einen Seite wissenschaftliche Spitzenleistungen und renommierte Eliteschulen bzw. -hochschulen, auf der anderen Seite heruntergekommene Schulen städtischer Problemviertel, in denen Gewalt an der Tagesordnung ist. Über den Bildungsnotstand in den USA wird viel geklagt, Reformvorschläge gehen aber oft an der Wirklichkeit vorbei. Es fehlt ein realistisches Gesamtkonzept zugunsten der Schulen für die armen Teile der Bevölkerung.

Als während der Olympischen Winterspiele in Lillehammer hämisch unter die Leute gebracht wurde, in USA gäbe es Menschen, die sich Norwegen als eine Stadt in Schweden vorstellten, erzeugte das beim Publikum glücklicherweise nur wenige Lacher. Diese falsche geographische Zuordnung lag einmal nicht zu weit von der historischen Wahrheit entfernt, und zum anderen gibt es auch in Europa manche, die sich in der Erdkunde Skandinaviens wenig auskennen. Wohlfeil ist es, sich über das ferne Amerika herablassend zu äußern. *Martin Walser* hat einmal gegen die amerikaunfreundliche Haltung vieler Moralisten gesagt: „... Aber ein Land muß wohl dafür sorgen, daß sich die meisten dem *pursuit of happiness* widmen können. Nicht jeder kann sein Glück in Verzweiflung machen. Ganze Kulturen der Verachtung hat Amerika provoziert durch seinen Willen zum Glück. Aber verglichen mit Deutschland ist Amerika ein faszinierend romantisch-böses Chaos-Land" (Die Zeit, 5.10.1990).
Wir wollen uns dem amerikanischen Bildungsproblem widmen und fragen, ob die Vereinigten Staaten auch unter diesem Gesichtswinkel ein „faszinierend romantisch-böses Chaos-Land" sein können. Schon am Anfang ist erkennbar, daß die Bildungskrise – in einem engen Zusammenhang mit Kriminalität, Drogenmißbrauch, Armut und innergesellschaftlichem Rassismus gesehen – die Grundlagen der amerikanischen Gesellschaft bedroht. Mit großer Sympathie für die sich umwandelnde Supermacht, die an ihrem Bildungsnotstand leidet, doch ohne die Arroganz europäischer Besserwisser nähern wir uns dem Thema an.

Phänomene des Alltags

Die unterwegs erfahrenen Probleme können zu Indizien für die Defizite der dahinterliegenden Bildungswelt werden. So begegnet auf den großen Busbahnhöfen und beim Umsteigen irgendwo im Land *viel Dilettantismus.* Beratungen werden nicht erbracht oder falsch gegeben. Fahrpläne werden aus Computern abgerufen, die falsch bedient werden. Ein kritisches Hinterfragen ist sinnlos. Es gerät höchstens noch zum Vorwurf rassistischen Überlegenheitsverhaltens, wenn die Angefragten Hispanics oder Schwarze sind. Die genaue Streckenkenntnis reicht nur bis zur nächsten großen Stadt und hört jenseits von ihr sofort auf. Das alles sind Hilflosigkeiten von unzureichend ausgebildeten Menschen, die dann auch nur Hungerlöhne verdienen.

Eindrücke entstehen, als entstammten sie dem Mittelalter oder der Dritten Welt – oder beiden zusammen. Nur darf nicht übersehen werden, daß Ähnliches so oder anders auch in Europa lebt. Service ist nicht mehr Dienstleistung, Manager entbehren oft jeder Kompetenz. Nur noch Stückwissen dominiert. Größere Zusammenhänge werden von denen, die beraten, nicht gewußt und können darum auch nicht er-

klärend weitergegeben werden. Eine große Hilflosigkeit stellt sich ein, Unwille und – ganz automatisch – der Vergleich mit dem perfektionierten Europa, was jedoch gleich wieder die andere gedankliche Enge ist, an der Europäer leicht leiden. Immerhin: der unterwegs erlebte *Melting not* ist die Vorstufe eines größeren Chaos, in dem eine geregelte Steuerung nicht mehr gelingen will.

Im Post Office nahe bei der Columbia University in Manhattan ist das amerikanische Abenteuer wieder anders erlebbar. Da komme ich um 16 Uhr an, um ein paar Briefmarken zu kaufen. Von fünf Schaltern sind zwei besetzt. Eine schwarze Postlerin geht gerade in Pause. Verdrossen warten mehrere Dutzend Leute, weil es nicht vorangeht. Eine Angestellte zählt umständlich ihre Greenbacks, aber die bedient nicht. Nach zwanzig Minuten arbeiten wieder drei hinter den Schaltern. Jetzt zählt ein hispanischer Mann seine Dollarnoten.
Manchmal geht es auch schneller voran, weil einige der Wartenden verzweifelt aufgegeben haben. Ein vierter Postler erscheint hinter der dicken Scheibe, um sein Geld zu zählen. In starrem Warten vergehen noch einmal zwölf Minuten, bis ich meine Briefmarken und Postkarten bezahlt habe. Verabschiedet wird der Kunde mit einem heiteren „Have a nice evening!", und über allem ist das „Thank you for your business" des Postmaster General plakatiert. Die ganze hier dokumentierte Einkaufsaktion dauerte 38 Minuten. Darf eine solche Erfahrung als Indiz für Koordinationsprobleme zwischen allgemeiner Volksbildung und wirtschaftlicher Effizienz gedeutet werden?
Es ist noch einmal anders, wenn man ein Buch im Bookstore der Columbia University am oberen Broadway kaufen will. Dieses Mal bedient ein chinesischer Student den Computer. Ohne „Call number" und ohne Computer geht es nicht. Beratung findet nicht statt, weil buchhändlerische Kenntnisse nicht vorhanden sind. Das gesuchte Buch ist nicht da und kann erst in einem Jahr neu bestellt werden. Ein ähnlicher Titel könnte bestellt werden, er wäre jedoch erst in drei Monaten geliefert. Das ist eine enttäuschende Erfahrung im Vorfeld einer der Spitzenuniversitäten des Landes. Irgendwie hängen auch hier Bildungsstandards, Qualität der Dienstleistungen und Leid der Kunden miteinander zusammen.

Eine neue staatliche Veröffentlichung bestätigt, was alle immer schon wußten. Sie macht lediglich deutlich, daß alles nur noch viel schlimmer ist. Im September 1993 veröffentlichte das Erziehungsministerium des Bundes die Ergebnisse einer Vierjahresstudie zur Lese-, Schreib- und Rechenfähigkeit (literacy) der Amerikaner (Adult Literacy in America, hg. United States Department of Education, Washington, D. C. 1993). Nach dieser Erhebung konnte beinahe die Hälfte der 191 Millionen Erwachsenen keinen englischen Brief schreiben, in dem sachgemäß über eine falsch gestellte Rechnung Beschwerde geführt wird. Die gleiche Masse der Amerikaner war nicht in der Lage, aus einem vorgelegten Fahrplan die Dauer einer Busreise abzulesen oder einen Bankauszug richtig zu lesen.

Madeleine Kunin, die stellvertretende Erziehungsministerin, faßte die beklemmenden Resultate zusammen: „Als Nation sind wir nicht konkurrenzfähig und können unseren Lebensstandard nicht erhöhen, wenn wir die Anzahl derer, die ausreichend gut lesen und schreiben können, nicht beträchtlich erhöhen" (New York Times, 9. September 1993, S. A 22). Diesem Urteil der Politikerin schloß sich auch die *New York Times* an: „...we are badly undereducated for our times" (New York Times, 14. September 1993, S. A 24), und niemand in dem riesigen Land widersprach.

Auf Lehrer schießt man nicht

Das amerikanische Schuljahr beginnt immer am Dienstag nach Labor Day, und der Labor Day ist der erste Montag im September. Außen auf dem bis zum 13. September 1993 verkauften Heft hatte *The New Yorker* den Titelcartoon „The Guns of September" von *Art Spiegelman* seinen Lesern ins Haus geliefert. Was da ironisch-pointiert gezeichnet war, war zugleich die kritische Situationsanalyse des New Yorker Schulsystems. Auf dem Cartoon klettern acht-, neun-, zehnjährige Kids, braune, schwarze und weiße Kids, Mädchen und Buben aus einem gelben Schulbus – und alle haben automatische Waffen bei sich. Ein brillentragendes Mädchen, Herzchen auf dem Kleid, hält links die Lunchbox, rechts ihr Sturmgewehr, und um die Schultern hat sie sich einen Patronengurt geschlungen. Einer, der noch an der Hand seiner Mutter läuft, hat obendrein eine Pistole am rechten Oberschenkel festgebunden. Das ist aus Amerikas Schulen geworden – allen ein frohes Schuljahr.
Nun sind nicht alle New Yorker Schulen von dieser Qualität, vor allem nicht die Privatschulen und die in ruhigen Wohngebieten, die es auch gibt. Und dennoch weist der Cartoon begründet auf den *Einbruch der Gewalt in die Schulen der Großstädte* hin. Schüler werden auf dem Schulweg erschossen, in den Pausen wird gedealt, Lehrer werden mißhandelt, erleben ihren Unterricht nur noch als Scheitern, geben diesen miesen Job auf und beginnen etwas anderes. Das ist der funktionale Analphabetismus, von dem die Studie „Adult Literacy in America" sprach, an seinen Wurzeln: in der Realität der Schule.

In den Wahlkämpfen werden die Probleme der Großstadtschulen regelmäßig beschworen: „Unser Erziehungssystem muß die träge Schulbürokratie (sluggish bureaucracy) überwinden, ebenso den schrecklichen Mangel an Geldern (terrible lack of resources), und es muß die bedrückend hohe Zahl derer, die die Schulen vorzeitig verlassen (crushing drop-out rate), vermindern" (so die Demokratin *Ruth Messinger* bei ihrer Bewerbung um das Amt des Manhatten Borough President im Oktober 1993). Doch die Probleme lösen sich in den jeweils folgenden vier Jahren nie, weil für die erforderlichen Programme das Geld fehlt. Es ist erkennbar, daß die *Rassentrennung* in den öffentlichen Schulen wieder zugenommen hat. Ein Drittel der schwarzen Schüler be-

sucht Schulen, in denen die schwarzen Kinder fast ganz unter sich sind, und ein zweites Drittel der schwarzen Schüler besucht Schulen, in denen 50 bis 90 Prozent der Schüler schwarz oder hispanisch sind (Süddeutsche Zeitung, 17.12.1993). Der Aufbruch der sechziger Jahre in die schulische Desegregation ist stecken geblieben.

Die *Lehrer* an den öffentlichen Schulen gehören zum Lumpenproletariat der Nation. Im Jahr 1990 betrug das Einkommen eines Lehrers im nationalen Durchschnitt 31304 Dollar jährlich. Das hieß aber auch, daß ein Lehrer in South Dakota mit 21300 Dollar am wenigsten, ein Lehrer in Alaska mit 43153 Dollar am meisten verdiente. In Connecticut waren es 40496, in Kalifornien 38996 und im Bundesstaat New York 38800 Dollar (New York Times, 2.5.1990, S.B6). Aussagefähig werden diese Lehrereinkommen erst dann, wenn wir die statistische Armutsgrenze im Auge haben. Im Jahr 1992 lag sie für einen Vierpersonenhaushalt bei 14335 Dollar (New York Times, 7.10.1993, S.A28). Unterhalb von dieser *poverty line* lebten 14,5 Prozent der Bevölkerung, was eine Zahl von etwa 40 Millionen Bürgern bedeutet.
Die Situation an den amerikanischen Schulen ist das Grundproblem, aus dem der nationale Bildungsnotstand als soziales und kulturelles Verhängnis aufsteigt. In den Schulen der armen, diskriminierten Minderheiten werden die gesellschaftlichen Konflikte geboren und perpetuiert. Es fehlen die Geldmittel, um die beklemmenden schulischen Verhältnisse in tausend verschiedenen Problemregionen aufzubrechen, und der politische Wille stellt sich nicht ein, um die Situationen der Schulen an wiederum Tausenden von sozialen Krisenherden zu verbessern.

Bildung für die Eliten

Über der großen Masse der nur lokal und regional bekannten Colleges und Universitäten in öffentlicher und privater Hand erhebt sich die Gruppe weniger Eliteuniversitäten, die überall bekannt sind und an denen alle Aufstiegswilligen gern studieren möchten. Das Studium an diesen Eliteuniversitäten kostet viel Geld, weil an ihnen die Qualität der Ausbildung auch weit über dem Durchschnitt liegt. An diesen Eliteuniversitäten, die sich immer der Forschung widmen, lehren die besten Professoren des Landes. Es wird darauf gesehen, daß immer wieder Nobelpreisträger den Instituten und Fakultäten angehören, weil das wiederum die Attraktivität der einen Universität bei allen kommenden Bewerberjahrgängen steigert, den cash-flow erhöht und die eigenen Budgets für den Wettbewerb mit den einfallsreichen Konkurrenzuniversitäten stärkt.
Erzeugt wird eine Aura der eigenen akademischen Größe, wobei die Versatzstücke vergangener humanistischer Bildungsvorstellungen immer wieder neu vorgetragen werden. Der Wunsch ist groß, der Regierung, anderen staatlichen und nichtstaatlichen Institutionen und den großen Firmen beratend zur Verfügung zu stehen und sich aus dieser Bera-

Authentische Erfahrungen



Ein Lebenslänglicher erzählt die Geschichte seiner dramatischen inneren Wandlung. Der ungeschminkte, bewegende Bericht über den Alltag in einer deutschen Justizvollzugsanstalt, über das „heilige Handwerk" des Ikonenmalens und über einen überraschenden spirituellen Weg.

NEU: *200 S. mit 8 farbigen Abbildungen, Paperback, DM 28,– /öS 219,– /SFr 29.– ISBN 3-451-23320-7*



Kurt Becker durchbricht ein Tabu. Er schweigt seine Krankheit nicht tot, sondern erzählt – einfach und offen. Er erinnert sich – nicht nur an das, was er erlebte, sondern vor allem an das, was er lernte, und daran, wie die tödliche Krankheit in einem scheinbar aussichtslosen Kampf sein Freund wurde. Ein provozierendes Buch, das die Kraft hat, den Leser zu verändern.

NEU: *96 S., Paperback, DM 16,80 /öS 131,– /SFr 17.80 ISBN 3-451-23308-8*

In jeder Buchhandlung!

HERDER

tungstätigkeit zu finanzieren. Zum Verhaltensmuster der Eliteuniversitäten gehört auch, die Zusammenarbeit mit internationalen Forschungseinrichtungen zu pflegen, um auch dieses Argument bei der Werbung um neue Studenten vorbringen zu können.

Bei den großen akademischen Feiern sind die Eliteuniversitäten in ihrem Element. Am 4. Oktober 1993 wurde *George Rupp* als der 18. Präsident der Columbia University am oberen Broadway in Manhattan in sein Amt eingeführt. Rupp, der in seinen frühen Studienjahren einmal an der Universität München Theologie studiert hatte und presbyterianischer Pfarrer ist, hat eine Bilderbuchkarriere im akademischen Management hinter sich: Dekan der Harvard Divinity School, seit 1985 Präsident der Rice University in Houston, und jetzt Präsident von Columbia. Der 13. Präsident von Columbia war Dwight D. Eisenhower gewesen, der nach seinem Ausscheiden als Militär und vor seinem Umzug ins Weiße Haus von 1948 bis 1953 – das heißt: bis zum 19. Januar 1953, weil er am 20. Januar 1953 Präsident der USA wurde – die Columbia-Universität leitete. Das entspricht ganz dem New Yorker Selbstbewußtsein: wer Columbia wachsen läßt, kann auch die Vereinigten Staaten führen. Vor den festlich versammelten Vertretern aus mehr als 200 Hochschulen sprach Rupp viel von der gemeinsamen Aufgabe, die Bedeutung Columbias zu mehren und dabei immer bessere Leistungen zu erbringen.
Was nicht in George Rupps Festrede Eingang finden konnte: an dem Tag, an dem, Columbia sich selbst feierte und sich dabei moralisch auf die Schulter klopfte, bettelten draußen auf dem Broadway und hinter dem Campus auf der Amsterdam Avenue Dutzende brauner und schwarzer Obdachloser, und in den Stadtteilen, die in einem Radius von wenigen Meilen rund um Columbia liegen, wurden an demselben 4. Oktober 1993 mehrere Menschen ermordet. Auf eine merkwürdig ambivalente Weise scheint Columbia die urbane Dimension seiner elitären Bedeutung noch nicht fest im Griff zu haben.
Schon seit einer Generation geht bei Universitätsleuten und Politikern die Sorge um, daß der Anteil der amerikanischen Studenten, die in Ingenieur- und Naturwissenschaften mit dem Doktortitel abschließen, immer weiter sinkt. Im Jahr 1989 waren nach Mitteilung der *American Mathematical Society* von 933 Doktorarbeiten, die im Fach Mathematik geschrieben wurden, 57 Prozent von Ausländern vorgelegt worden (New York Times, 29. 11. 1990, S. A 24). Dazu passend sagte der Leiter des Fachbereichs Chemie der New York University, die nichts mit Columbia zu tun hat: „Wir stehen vor dem ernsten Problem, ein *know-nothing country* zu werden" (New York Times, 29. 11. 1990, S. A 1).

Die naturwissenschaftlichen Institute der USA werden immer attraktiver für Ausländer (besonders aus den asiatischen Staaten) und immer abweisender für amerikanische Studenten, welche die genormten Aufnahmestandards nicht erfüllen können. Wenn im Jahr 1990 in *Princeton* von 20 000 Bewerbern nur 1000 aufgenommen wurden, dann sollte das nicht allein als Hinweis auf die besondere Attraktivität dieser Eliteuniversität in New Jersey gelesen werden, sondern es belegt vor allem auch die Unterqualifizierung der Masse der Bewerber. Die logische Folge ist, daß auch an den „guten" Universitäten die Zahl der ausländischen Studenten tendenziell steigt. Diese Entwicklung ist bei George Rupp hinter der Formel versteckt, Columbia sei eine „international institution". Wir müssen natürlich davon ausgehen, daß die Leitungsgremien in Columbia sich dieser Probleme voll bewußt sind und schon am Tag nach der spektakulären Inaugurationsfeier wieder bei ihrer bescheideneren Wirklichkeit angekommen waren.

Wir müssen der feinen Ironie *Woody Allens* in „Der Stadtneurotiker" – nur angedeutet, um Schadensersatzklagen zu vermeiden, und spitz formuliert, um die Studenten der *Ivy League*-Universitäten ins Kino zu locken – recht geben. Da hat ein unangenehmer Nebenbuhler – in Harvard promoviert – Alvy Singer seine Freundin Annie Hall ausgespannt. Darauf sagt Alvy nur: „... Harvard macht hin und wieder Fehler. Kissinger hat auch da gelehrt".
Für uns in Europa bleibt dann nur das Phänomen bemerkenswert, daß auch im Jahr 1993 wieder einmal amerikanische Wissenschaftler die meisten Nobelpreise gewannen: zwei Preisträger in Wirtschaftswissenschaften, zwei in Medizin, zwei in Physik und in Chemie, wobei der Preis mit einem Nichtamerikaner geteilt wurde. Der an *Toni Morrison* – natürlich in Princeton lehrend – vergebene Literaturnobelpreis muß nicht berücksichtigt werden, da dieser Preis in weltweiter Rotation vergeben wird.

Richtige Analysen – unzureichende Politik – leere Globalstrategien

Einerseits ist da die begründete Angst, die Vereinigten Staaten würden zum *know-nothing country* absinken, und das manifeste Chaos in den Schulen. Andererseits gibt es die auffallenden Spitzenleistungen, wie gerade die 1993 verliehenen Nobelpreise beweisen. Amerika also das Land zweier gegeneinander abgeschotteten Bildungswelten mit ganz unvergleichbaren Bedingungen im Inneren? Es ist einleuchtend, daß die stark fragmentierte amerikanische Gesellschaft beides aus sich heraussetzt: die Armutsghettos, in deren Schulen die Erziehung der Kinder nicht mehr gelingt, und die selbstbewußten Forschungsuniversitäten, an denen Nobelpreisträger lehren und wo das Studium den Aufstieg in die Oberschicht gewährt. Der *melting pot* war nie dazu geeignet, die getrennten Welten, in denen die Amerikaner existieren, zusammenzuschmelzen. *Melting pot* war nur ein Begriff, der die gesellschaftlichen Konflikte lange verbarg.
Die amerikanischen Bildungsforscher sind sich über die bedrohliche Situation im Klaren: „Es ist zwar lobenswert, Bildungsziele zu formulieren. Aber wir sind weit davon entfernt, auch nur ein einziges dieser Bildungsziele zu erreichen. Weil die Bildungsziele bloß zungenfertig formuliert

werden, ohne daß ernsthaft an ihrer Verwirklichung gearbeitet wird, ist die gewaltige Kluft zwischen den postulierten Zielen und ihrer Verwirklichung nur noch deutlicher. Ohne die erhebliche Ausweitung der Programme, welche die Erziehung im frühen Kindesalter verbessern sollen, gibt es überhaupt keine Chance, im Jahr 2000 alle amerikanischen Kinder so vorbereitet in die erste Klasse einzuschulen, daß sie den Lehrplan dieser Klasse auch bewältigen können. Die Versagerquote wird so lange hoch bleiben, als die Schüler leider wohlbegründet wahrnehmen, daß das geringe Niveau an Wissen und Fähigkeiten, das heute zum Abschluß der Schule berechtigt, sie nur auf wenig mehr als einfache Arbeitsplätze des Dienstleistungsbereichs vorbereitet" *(Harold W. Stevenson – James W. Stigler,* The Learning Gap. Why Our Schools Are Failing and What We Can Learn from Japanese and Chinese Education, New York, Simon & Schuster, 1992, S. 23).

Amerikanische Politik ist leicht in der Gefahr, sich folgenlos in einen begrifflichen Höhenflug zu flüchten, der nicht zureicht, die quälenden Probleme der Realität sachlich zu erfassen, geschweige denn einer Lösung zuzuführen. Präsident *Bush* rief sich, weil es gerade begrifflich „in" war, am Anfang seiner Amtszeit zum „education president", zum Bildungspräsidenten, aus, ohne daß in den Jahren 1989 bis 1993 wesentliche bildungspolitische Fortschritte gemacht wurden. Dafür wurden unrealistische Projektionen darüber, wo man im Jahr 2000 mit dem amerikanischen Bildungssystem stehen wolle, auf folgenlosen Großkonferenzen – die jeweils nächsten Wahlen immer im Bewußtsein – ausgerufen. Auch gegen solche unverantwortlichen Versprechungen wenden sich Stevenson-Stigler: „...und solange wir keine grundlegenden Veränderungen unserer Lehrpläne für Mathematik und Naturwissenschaften vornehmen, bleibt das Ziel eine pure Absurdität, auf diesen Feldern die Nummer Eins in der Welt zu werden" (a. a. O., S. 23).

Für die amerikanische Politik ist es ein Dilemma, daß die sich gern selbstbespiegelnden „elitären" Forschungseinrichtungen eine ganze Administration mit ihren luftigen Programm- und Strategievorschlägen ködern – vor allem dann, wenn Wissenschaftler aus der Academia in die Ministerien überwechseln. Diese Interessensgemeinschaft von Administration und angesehenen Forschungseinrichtungen führt dann immer nur zu wirkungslosen Politikansätzen, die viel Geld verschlingen. Außerhalb des Gitterzauns von Columbia liegt eine der *„murder cities"* der Nation, ohne daß das akademische Leben davon sonderlich beeindruckt ist. Wie sagte noch Alvy Singer über Harvard...?
Oft wird behauptet, daß nur der *Ausbau des Privatschulwesens* aus dem Bildungsnotstand herausführen könne. Auf einer schulpolitischen Tagung der Hoover Institution in Stanford (Kalifornien) hieß es: „Unsere öffentlichen Schulen sind in Unordnung – mittelmäßig in den Vorstädten, noch schlechter in den Innenstädten. Wie kommen wir aus dieser Klemme heraus? Indem wir das real gegebene staatliche Monopol in den Grund- und weiterführenden Schulen beenden und statt dessen den Eltern freistellen, die Schulen selbst zu bestimmen, die ihre Kinder besuchen sollen" (*Peter Robinson,* School Days. An Essay on the Hoover Institution Conference „Choice and Vouchers: The Future of American Edication?", Stanford 1993, S. III).
Was da als Weg in die Zukunft propagiert wird, ist jedoch nur eine Hilfe für die, die sich ohnedies aus eigener Kraft gut helfen können. Was soll aber mit den vielen Millionen der Hoffnungslosen geschehen? Mehr methodistische, katholische oder jüdische Privatschulen, und obendrein noch eine oder zwei Eliteuniversitäten mehr, die sich über die banale Alltäglichkeit von mehr als tausend Colleges und Universitäten erheben, werden dem Bildungsnotstand, in dem der Gesamtstaat steckt, nicht abhelfen.

Option Privatschulen: Traumtänzerei at its best

Natürlich ist es richtig, daß die *Schulbürokratien* – teuer, hilflos agierend und immer wirkungsloser arbeitend – gestrafft und reformiert werden müssen. Klar ist auch, daß diese vielgeschmähten Bürokratien sich ausgerechnet in den urbanen Verdichtungsräumen mit sozialen und rassistischen Verwerfungen etabliert haben. Der Mittelstand hat sich aus diesen Räumen schon lange zurückgezogen und steht diesen aus familiärem Eigeninteresse mit seinen Vorschlägen nicht mehr zur Verfügung. Die Kinder dieses Mittelstandes haben ihre Schulen in ganz anderen Wohnregionen gefunden.

Was den Vereinigten Staaten in ihrer Schulnot fehlt, ist ein realistisches, komplexes, alle unseriösen Höhenflüge vermeidendes Gesamtkonzept zugunsten der Schulen der Armen. Welcher Präsident, welcher Staatsgouverneur und welche Partei sind bei der vorhandenen staatlichen Struktur sowie bei der Vielfalt der Probleme jedoch in der Lage, ein solches Gesamtkonzept zu entwickeln und umgehend in praktische Politik umzusetzen?

An dieser Stelle, wo die ganze Verletzlichkeit des Bildungswesens sichtbar ist, wird gern auf das Klischee von den traditionellen amerikanischen Freiheiten zurückgegriffen: „Es mag Meinungsunterschiede in dem Punkt geben, wie wir den Würgegriff, mit dem die staatlichen Instanzen die Erziehung unserer Kinder umklammert haben, am besten aufbrechen können ... Wenn wir aber Erfolg haben, wenn wir zu der traditionellen amerikanischen Überzeugung zurückkehren, daß die Schulbildung ein Elternrecht und keine Domäne des Staates ist, dann werden wir endlich Schulen bekommen, um die uns die Welt beneiden wird. Welch ein wunderbarer Weg, das 21. Jahrhundert zu betreten" (*David R. Henderson,* The Case for School Choice, Stanford 1993, S. 29).
Da ist es wieder, dieses uramerikanische und vielbeschworene Prinzip, daß der brave, fromme und darum auch wohlhabende Bürger sein eigenes Schicksal und die Verantwortung für die Schulen seiner Kinder in die eigene Hand nimmt und dabei das staatliche Schulsystem außen vor läßt. Hendersons Essay, den die Hoover Institution im Herzen der Eliteuni-

versität Stanford herausbrachte, hätte mit seiner realitätsflüchtigen Unverbindlichkeit so auch aus Harvard oder Columbia kommen können, ohne daß damit schon einer einzigen schwarzen Familie in New York oder hispanischen Familie in Los Angeles geholfen gewesen wäre. Wer soll denn die unendlich vielen Privatschulen bauen, unterhalten, verwalten und – natürlich auch das – in ihnen unterrichten? Privatschulen für die 30 Millionen Schwarzen und für die 25 Millionen Hispanics, von denen die Masse der durch Armut diskriminierten Schulkinder der USA kommen?
Es handelt sich bei den Vorschlägen aus Stanford um akademische Traumtänzerei ohne soziale Relevanz, die im Stil einer Erweckungspredigt von dem „wonderful way to enter the twenty-first century" schwärmt. Amerika ist schon wunderlich in seiner Leidenschaft, sich der politischen Nüchternheit partiell und phasenweise zu entziehen. Die Erwecklichkeit des Bible Belt hat irgendwie auf die an sich ehrenwerte akademische Welt abgefärbt, deren Konferenzen, Seminare und Veröffentlichungen sie dominiert, ohne daß das alles erkennbare Folgen für die Wirklichkeit und die an dieser leidenden Menschen hat. Europäern ist es manchmal so, als sollten sie den amerikanischen Freunden zurufen: Mehr von Europa lernen und von seiner ernüchternden Aufklärung, mehr übernehmen von Europas bitteren geschichtlichen Erfahrungen, jedoch auch von seinen kleinen Trippleschritten in Richtung *sozialer* Demokratie. *Hermann Vogt*

Kosmos, Vernunft, Glaube

Neue Bücher zur Philosophie in der heutigen Welt

Was bedeutet die ökologische Krise für das Verhältnis des Menschen zur Natur? Inwiefern sind die großen Themen und Fragen der klassischen Metaphysik auch heute eine Herausforderung für das Denken? Wie ist das Verhältnis von Vernunft und Glaube zu bestimmen? Diesen Fragen sind die philosophischen Werke der letzten Jahre gewidmet, die Walter Strolz in seinem Literaturbericht vorstellt und einordnet.

Der ganze Reichtum menschlicher Erkenntnis gründet im Sprachvermögen. Was die fragende Vernunft in ihrer mannigfaltigen Seinserkundung vom Anblick des Kosmos in seiner ungeheuren, unausmeßbaren Weite bis zum Selbstsein des Fragenden erkennt, was sie an den vorgegebenen Dingen unterscheidet und verbindet, abgrenzt und aufhebt, was sie begrifflich vergleichend fassen kann und in ihrer Endlichkeit hinter allem Bestimmbaren dem Unsäglichen überlassen muß, ist Geschenk der Sprache. Das Erstaunen darüber, daß diese verschiedenen Sprach- und Erkenntniswege im Denken überhaupt begehbar sind, daß sich auch darin, wie in Dichtung und Mythos, die *mächtige Transzendierungskraft der Sprache* im vielseitigen menschlichen Naturverhältnis und im Umgang mit der geschichtlichen Überlieferung in zeitoffener Existenzerfahrung manifestiert, kann nie groß genug sein. Die Sprache bleibt dem Menschen als *streitbarer Logos* auch dort nicht entzogen, wo der von Nietzsche prophezeite Wertezerfall als Folge des Nihilismus das philosophische Denken herausfordert.
Im Verhältnis des Menschen zur Natur ist durch die *ökologische Krise* eine Wende eingetreten, die auch die philosophiegeschichtliche Forschung betrifft. Aus Sorge um die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen mehren sich die Bemühungen, sich der Naturzugänge in früheren Zeiten zu erinnern, um Gründe und Ursachen heutiger Fehlentwicklungen schärfer zu erkennen. In dem von *Lothar Schäfer* und *Elisabeth Ströker* edierten Sammelband „Naturauffassung in Philosophie, Wissenschaft, Technik" (Band I: Antike und Mittelalter. Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1993) wird an erster Stelle die überragende Bedeutung der platonischen und aristotelischen Philosophie für die Begründung wissenschaftlicher Methodik herausgestellt.

Versuch einer kosmischen Bewußtseinserweiterung

Die vernünftige Rechtfertigung des Erkennbaren durch diese griechischen Denker im *dialogischen* Logos begründet im Abendland erstmals eine Argumentationsstruktur und Prinzipienforschung von höchstem Anspruch. Platons ideengeleitete Wesensschau der Dinge, die das Unveränderliche über das Wandelbare stellt, löst Aristoteles durch eine entscheidende Hinwendung zur sinnlich wahrnehmbaren Welt ab. Das Körperphänomen wird bedeutungsvoll für seine Metaphysik, deren Leitkategorien nicht Geist und Natur, sondern Physis und Logos sind. Für die platonische Einsicht in die Naturordnung sollte der Spätdialog „Timaios" durch seine Idee der *Mathematisierung der Natur* sehr einflußreich auf die Ausformung der neuzeitlichen Naturwissenschaft bis in die Naturphilosophie des 20. Jhs. (z. B. bei *W. Heisenberg* und *C. Fr. von Weizsäcker*) werden. Die mythische Rede

vom Demiurgen besagt nach der Darstellung von L. Schäfer, daß in dieser Kosmologie *Herrschaft* bestimmend ist und sich bis in alle Lebensbereiche auswirkt.
H. Schneider bemüht sich um eine differenzierte Darstellung des technischen Handelns innerhalb der Naturauffassung im antiken Griechenland. Er widerspricht der heute gängigen These, daß es bei den Griechen eine Entheiligung und Entzauberung der Natur nicht gegeben habe. Im berühmten Chorlied des Sophokles aus der „Antigone" erscheint der werktätige, rastlos ausfahrende, Städte gründende, redefähige, durch seine Eingriffe die Erde verändernde Mensch. Aber von ihm wird gesagt, daß der unausweichliche Tod, die Gesetze des Landes und das Recht der Götter den Weltaufenthalt des Menschen *begrenzen.* Zu den Gaben des Prometheus in der Dichtung des Aischylos gehören als seine schöpferische Erfindung Zahl und Schrift, technische Kunstgriffe, Schiffsbau, Sternkunde und Traumdeutung. Ein anthropozentrisches Naturverhältnis aber entspringt dieser Begabung des Menschen mit ihrem *titanischen* Potential in keiner Weise, denn die Erde und das All werden als Zeugen gegen die Willkürherrschaft des Zeus in der Hoffnung auf dessen Wandlung in einer Frömmigkeit von ungeheurer Spannweite angerufen.

Die mittelalterliche Philosophie in dem Band ist durch Roger Bacon (1214–1292), Wilhelm von Ockham (1285–1347) und Johannes Buridanus (1300–1358) vertreten. Es ist sehr lehrreich, wahrzunehmen, wie in den Beiträgen zu diesen philosophischen Naturpositionen das Verhältnis von Metaphysik und Naturbeherrschung in den Vordergrund tritt. Dadurch entsteht ein Kampf mit der Natur und der philosophisch-theologischen Überlieferung des Naturverständnisses. Der jetzt bevorzugte *mathematische* Naturzugang verdrängt die kontemplative Naturbeziehung. Die Analyse der Sprache im Umgang mit der Natur führt zu einem folgenreichen Anschauungsverlust, der sich von sich her zeigenden, unumgänglichen Natur.

Mit dem interdisziplinär zusammengestellten Sammelband „Am Fluß des Heraklit" (Neue kosmologische Perspektiven – herausgegeben von *Eberhard Sens,* Frankfurt a. Main 1993) eröffnete der Insel-Verlag in seinem Hauptprogramm *Bücher zur Kosmologie.* Will man den Erkenntnisgewinn der 27 Beiträge auf einen Nenner bringen, so läßt sich sagen: es handelt sich durchgehend um den Versuch einer kosmischen Bewußtseinserweiterung, angestoßen durch die *ökologische* Krise, die ihrerseits eine geschichtliche Folgewirkung des metaphysischen Dualismus von Natur und Geist, Mythos und Logos, Welt und Sprache, Subjekt und Objekt, Denken und Andacht ist. Alle Autoren äußern sich besorgt über den Verlust einer ganzheitlichen Lebensperspektive in unserer Zeit und sind bestrebt, eine naturgemäße Denkweise zu inaugurieren.
Schwerpunkte des Bandes sind kosmologische Beiträge zur Entwicklung des Universums als eines irreversiblen Prozesses zwischen Urknall und Wärmetod, die Einbettung menschlicher Lebenszeit in Naturzusammenhänge in Verbindung mit der Destruktion „reiner Vernunft", Aspekte personaler Psychologie, mystische Naturzugänge im Wechselspiel von Helle und Dunkel. In diese Geländekunde eines neuen kosmologischen Bewußtseins mischen sich auch Stimmen aus der östlichen Kosmoserfahrung in den Upanishaden, bei Dschuang Dsi und Dōgen. Hingegen kommt das ursprüngliche, jüdisch-christliche Verständnis der *Natur als Schöpfung,* befreit von seinen gnostischen und neuplatonischen Entstellungen, überhaupt nicht zur Sprache. Es fällt ferner auf, daß in diesem Werk, wie übrigens in zahlreichen anderen Schriften zu einer neuen Weltsicht, ein einseitig optimistischer Ton vorherrscht; die Katastrophenträchtigkeit der Natur, ihre apokalyptische Dimension, wird ausgegrenzt.

Heidegger und die Seinsvergessenheit

Die Selbstbestimmung der Philosophie im wissenschaftlich-technischen Zeitalter innerhalb des Spannungsfeldes von Herkunft und Zukunft ist eine unumgängliche Aufgabe. Die Freiheit und Würde des Menschen hängt wesentlich davon ab, ob das philosophische Fragen weiterhin gedeiht und konsequent geübt wird oder im totalen Informationsbetrieb abstirbt. Band zwei der Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft stellt sich dieser Thematik unter dem Leitwort „Europa und die Philosophie" (Herausgegeben von *Hans Helmuth Gander.* Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 2, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main 1993). Der Herausgeber der zwölf Beiträge betont in seiner Einführung, daß die Bemühungen um ein vereintes Europa ins Leere gehen, wenn sie nicht von einer abendländischen, interkulturellen Selbstbesinnung mitgetragen werden. Das aber heiße für die Philosophie, sich ihrer Geburtsstätte im Griechentum zu erinnern, wie dies im Denken Heideggers durch die ursprüngliche Wiederaufnahme des Streites um die Bestimmung des Seins des Seienden geschehen ist.
Mit der Erstveröffentlichung von Heideggers Vortrag „Europa und die deutsche Philosophie" in Rom im Jahre 1936 wird offenkundig, was die neu gestellte *Seinsfrage* für die Gegenwart bedeutet. „Weil alles *zur Entscheidung steht:* die Geschichte, die Natur, die Götter und die Götzen, der Standort des Menschen inmitten des Seienden und die Bedingungen, Gesetze und Maßstäbe seiner Standfestigkeit, deshalb müssen alle wesentlichen Kräfte und Werkbereiche des Menschen gleichnotwendig und gleichursprünglich in die Bewegung kommen." Die Seinsfrage als die Grundfrage der abendländischen Philosophie erneuern, bezeichnet Heidegger dann als „die Rettung des Abendlandes". Kann dieser hohe Anspruch, in welchem noch das Pathos der Rektoratsrede aus dem Jahre 1933 nachklingt, überhaupt je eingelöst werden und gehört zur Geisteswelt Europas nicht die *jüdisch-christliche* Überlieferung ebensogut wie die griechische?
Im vorliegenden Band wird die Frage nach der Beziehung der Seinsfrage in ihrer menschlichen Unausweichlichkeit zur

biblischen Offenbarung nicht exponiert. Die Hauptrichtung der Beiträge geht dahin, zu erläutern, was der „Schritt zurück zum anderen Anfang", die Überwindung der Seinsvergessenheit im Denken Heideggers besagt. Wenn das Seiend-Sein auf vielfältige Weise erscheint, was ist dann der *Grundsinn* von Sein, die *Einheit* in seiner bleibenden Vieldeutigkeit? *M. Riedel* zeigt, wie die großartige Weltoffenheit des griechischen Denkens jede abschließende Seinsbestimmung vermeidet. Die durch die Griechen begründete, die Wissenschaft ermöglichende, begriffliche Unterscheidungskunst verfestigt sich nie zu einer einzigen, Alternativen ausschließenden Weltsicht. *H. G. Gadamer* sieht die Oikoumene im platonischen Erbe der „Sprache des Gesprächs" bewahrt, d. h. „Überzeugungen zu wecken und ein ständiges über sich Hinausgreifen, das niemals erlaubt, eine Sache ganz zu begreifen." *Kah Kyung Cho* folgt west-östlichen Wegen im Denken Heideggers vor allem hinsichtlich der Begegnung mit dem Tao-te-king. Es gelingt ihm der Nachweis einer abendländischen Entsprechung gegenüber altchinesischer Weisheit durch die Überwindung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes.
Franz von Kutschera und *Georg Picht* stellen die *Glaubensfrage* in ihrem Verhältnis zur Vernunft und zum Wissen. Sie setzen sich auf unterschiedliche Weise dem Spannungsfeld aus, das durch die Leitbegriffe Metaphysik, Religionswissenschaft, Religionsphilosophie, Theologie bezeichnet werden kann. Die Möglichkeit einer „rationalen" Rechtfertigung des Glaubens und seine Begründungsprobleme beschäftigen beide Autoren.

F. von Kutschera hat sich in seinem Buch „Vernunft und Glaube" (Verlag Walter de Gruyter, Berlin – New York 1990) das Ziel gesetzt, die Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung des religiösen Glaubens" zu untersuchen. Ohne die Reichweite der *ratio,* ihr Welt- und Naturverhältnis näher zu bestimmen und gegen das sog. Irrationale abzugrenzen, vertritt der Autor in dem, was er „rationale Theologie" nennt, die Position Kants. Das heißt: eine *philosophische* Gotteslehre scheitert an der theoretisch-spekulativen Nichterreichbarkeit der letzten Ursache des Seienden. Gott als letztes, abschließendes Glied der Begründungskette des erkennenden Subjekts ist, wie Kant sagt, nur ein „regulatives Prinzip der Vernunft", ein menschlicher Notbehelf vor dem Abgrund des Unbedingten (Kritik der reinen Vernunft B 641; 650–652).

Der Glaube wird bei von Kutschera im Anschluß an Wittgenstein als „ein eigenständiges Sprachspiel" verstanden, welches für seine menschliche Bewährung philosophischer Begrifflichkeit und Argumentation nicht bedarf. Glaube als Vertrauensakt erfaßt und durchdringt das ganze Menschsein, er ist eine Lebensform, die zu existentiellen Entscheidungen führt. Fazit: „Bewährung im Leben ist also das zentrale Kriterium für die Akzeptierbarkeit einer Religion". Was aber geschieht, wenn eine Religion dem Lebensverständnis nicht mehr genügt, das durch weltbildhafte Umbrüche und geschichtliche Katastrophen ausgelöst wird?
Der Verfasser behandelt diese Frage im Blick auf das *Transzendenzproblem:* „Heute kann man von einer Krise der Religion schlechthin sprechen, weil die Annahme jeder Art von transzendenter Wirklichkeit weithin als fragwürdig angesehen wird. Eine Bezugnahme auf Transzendentes wird daher nicht mehr als Lösung existentieller Probleme akzeptiert." In diesem Text fehlt eine klare Begriffsbestimmung in der Unterscheidung von Welt und Transzendenz. Was aber Judentum und Christentum betrifft, so kennen diese Religionen keine weltlose Transzendenz, sondern ihre Seinserfahrung gründet in der unauflöslichen Einheit von Schöpfung und Geschichte. Die Transzendenzfrage wird hier weder durch eine idealistische Subjektivitäts-, noch durch eine ontologische Substanzphilosophie entschieden, sondern durch das biblische Erzgebot, daß sich der Mensch kein Bild von Gott machen soll (Ex 20, 1–5; Dtn 5, 9; 13, 3). Darin ist ein atheistisches Reisestadium der Vernunft in der Auseinandersetzung mit dem Gott der Philosophen durchaus eingeschlossen, wie von Pascal und Lévinas zu lernen ist.
Die Rechtfertigung religiöser Hoffnung hat ihre schwerste Probe angesichts der ununterbrochenen Leidensgeschichte der Kreatur zu bestehen. F. von Kutschera schließt sein Buch mit dem *Theodizeeproblem* unter besonderer Berücksichtigung des Buches Hiob ab. Dem wäre hinzuzufügen, daß im wesentlichen Unterschied zum Islam und zu den östlichen Religionen nur das Alte Testament die würdevolle Freiheit kennt, sich gegen Gott wegen des unschuldigen Leidens *innerhalb* seiner täglich erneuerten Schöpfung zu erheben.

Die Unterscheidung von Glauben und Wissen

Mit ungleich höherem philosophischem Anspruch stellt sich *Georg Picht* „in der Radikalität des kritischen Bewußtseins" der Unterscheidung von Glauben und Wissen (mit einer Einführung von *Christine Link,* Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 1991). Der jetzt veröffentlichte Text geht auf eine Vorlesung zurück, die an der Ev.-theol. Fakultät der Universität Heidelberg gehalten wurde, wo Picht auf einem eigens für ihn geschaffenen Lehrstuhl für Religionsphilosophie von 1965 bis 1978 tätig war. Zeitoffenheit und Fraglichkeit menschlicher Existenz sind als elementare Grunderfahrungen nicht zu hintergehen. Programmatisch erklärt Picht schon in der Einleitung: „Die neue Gestalt des kritischen Bewußtseins ergibt sich aus der Erkenntnis, daß menschliches Denken die Wahrheit verscherzt, wenn es dem Wahn verfällt, sie zu besitzen, wenn also jenes Stelldichein von Fragen und Fragezeichen nicht mehr stattfinden kann. Mit dieser Erkenntnis ist jede mögliche Form des Dogmatismus vernichtet. Der Dogmatismus des Glaubens wie der Dogmatismus des Unglaubens, der Dogmatismus des Wissens wie der Dogmatismus des Skeptizismus und nicht zuletzt der Dogmatismus der Vernunft, die ihre Gesetze für ewig und unwandelbar hält."
Der Verfasser destruiert im ersten Abschnitt das „Ich", die reine Subjektivität als den in sich ruhenden Ursprung der

Prinzipien der Weltkonstitution und der Naturgesetze. Der Sinn der *Unterscheidung* von Gott und Welt ist nach Picht die durchzuhaltende Unterscheidung von Metaphysik und Theologie: „Die europäische Metaphysik hat die Wahrheit dreidimensional gedacht. Die Namen dieser drei Dimensionen heißen: Gott, Welt, Mensch. Begreift das Selbstbewußtsein sein eigenes Wesen als reine Subjektivität, so kommt in dieses Gefüge eine Asymmetrie, denn der Mensch nimmt nun nicht nur *eine* der Dimensionen möglicher Wahrheit, er nimmt vielmehr das gesamte Gefüge der Dimensionalität der Wahrheit für sich in Anspruch. Aus diesem Akt der Usurpation kann dann in letzter Konsequenz nichts anderes als Hegels Philosophie des absoluten Geistes folgen." Der Zeuge und radikalste Interpret dieses Zusammenbruchs der *Ontotheologie* ist Nietzsche.

Im zweiten Abschnitt seines Buches faßt Picht die *kosmologische Wende des Denkens* ins Auge. Welche Folgen hat die Entdeckung der unermeßlichen Weite des Weltraumes, in welchem die Erde nur wie ein verlorener, kleiner Planet in der Leere schwebt, für das Gottesverständnis? Wie läßt sich der Schöpfungsbericht der Genesis mit heutiger Astrophysik vereinbaren? Und vermag das Christentum die Menschwerdung Gottes gerade auf dieser Erde innerhalb einer unabgeschlossenen Evolution als Hoffnungsgrund für die ganze Schöpfung zu rechtfertigen? Picht spricht vom „Rätsel des Namens ‚Gott'", von der schwierigen Aufgabe des Denkens den möglichen Sinn dieses Namens zu erkunden. Kosmologie und Astrophysik erzwingen in unserer Zeit eine neue Besinnung auf das Wesen von Raum und Zeit, Zeit als der universale Horizont für alle Phänomene.
Im *biblischen* Verständnis, auf das der Verfasser nicht eingeht, ist der Schöpfer durch seine Schöpfung jeden Augenblick der *unvergleichliche* Zeitgeber (Jes 40, 18; 44, 7). Von dieser Einsicht aus müßte die glaubensmäßige Erfahrung seiner *schöpfungsvermittelten* Transzendenz, weltbildkritisch und sprachverantwortlich, die negative Theologie einbeziehend, ausgelegt werden.

Georg Picht schließt seine philosophische Untersuchung mit einem Ausblick auf das *Verhältnis von Mythos und Offenbarung* ab. Das Phänomen des Bewußtseins wird hier aus der *Differenz* von phänomenalem und transzendentalem Zeitverständnis gedeutet. Immer schon in die Welt ausgesetzt, ist der Mensch, so wird apodiktisch erklärt, durch die Todesgewißheit der Zeit entrückt. Die sprachlichen Denkformen mythischer Welterfahrung umspielen aufhellend diese Endlichkeit. Setzt Picht diese Einsicht aber nicht wieder außer Kraft, wenn er die konstatierte Unverzichtbarkeit mythischer Rede auch auf das Neue Testament bezogen wissen will und dann doch vom „transzendentalen Schein mythischer Bilder" spricht, der durch die Menschwerdung Gottes aufgehoben sei? Wenn sich in dieser Entmythologisierung wirklich der radikalste Vollzug der Aufklärung ereignete, wie der Verfasser behauptet, so würde der *inkarnatorische* Wesenszug der Offenbarung, Schöpfung und Geschichte, Welt und Sprache, Bilder und Zeichen ungetrennt durchdringend, verschwinden. Erinnert sei hier nur an die gewaltige Bilder- und Symbolsprache der *Johannesoffenbarung*. Sie bleibt für den Glauben auch nach dem durch die *Fleischwerdung* des Gottessohnes (Joh 1, 14) in Jesus Christus vollzogenen Ende der Bilder im Sinne mythischer Weltdeutung als letzter Teil der neutestamentlichen Heilsbotschaft gültig, gesetzt allerdings als ein Zeichen, dem widersprochen wird (Lk 2, 34).

Der Gegenstandsbezug der Sprache, das Verhältnis von Welt und Sprache, Sein und Erscheinung, Urteil und Wirklichkeit gehört zu den nicht verstummenden Fragen der Philosophie. Mit einem Schlag will *Josef Mitterer* die auf der Grundlage der *Unterscheidung* Sprache-Welt sich bildende *dualisierende* Redeweise aus den Angeln heben (Das Jenseits der Philosophie – Wider das dualistische Erkenntnisprinzip. Herausgegeben von *Peter Engelmann* [Edition Passagen], Passagen-Verlag, Wien 1993). Die in hundert Nummern eingeteilte sprachanalytische Untersuchung zielt auf den Nachweis, daß es für den Menschen eine vorgegebene, außersprachliche Welt nicht gibt, an die der Mensch von außen, also weltlos, herantreten könnte. Die Auffassung, daß die Beschreibung eines Gegenstandes diesen konstituiere, wird als idealisische Verirrung abgewiesen. Die nichtdualisierende Redeweise setzt ein sprachverschiedenes Objekt *nicht voraus*. „Worin die Wirklichkeit *besteht*, wird durch den Ver*lauf* der Beschreibung bestimmt." Wenn Welt nur als beschriebene existiert, es also ein sprachverschiedenes Objekt nicht gibt, dann ist nach dem Verfasser der metaphysische Dualismus erledigt. Ob damit auch die Frage nach der Wahrheit, die Mitterer als subjektive Absicherung mißversteht, hinfällig wird und an welchen vernünftigen Maßstäben und Kriterien sich dann ein Diskurs über Gegenstände ausrichten soll, bleibt offen.

Selbstkritik der Vernunft als Hoffnungsperspektive

Schon in den Untersuchungen von F. von Kutschera und G. Picht schlug die Einsicht in die Vorläufigkeit, Unabgeschlossenheit, Geschichtlichkeit aller Denkentwürfe angesichts der Endlichkeit des Menschseins durch. *Hans Michael Baumgartner* befaßt sich in seiner Beitragssammlung direkt mit der Endlichkeit der Vernunft (Endliche Vernunft – Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst. Bouvier-Verlag, Bonn-Berlin 1991). Im Unterschied zur Kant-Kritik Heideggers und Pichts hält dieser Autor an den transzendentalen Totalitätsideen Seele, Gott, Welt fest. Diese Trias wird vorausgesetzt. Dieser Bruch aber zeigt sich gleichwohl im Verhältnis zwischen dem theoretisch-spekulativ nicht mehr Bestimmbaren zur praktischen Vernunft und ihren moralischen Postulaten.
Was trotz dieses Dualismus in der Metaphysik Kants im Denken möglich ist, zeigen schon die Titel der durch philosophischen Eros gekennzeichneten Beiträge u. a.: Wozu noch Philosophie?, Aufklärung als ein Wesensmoment der Philoso-

phie, Ereignis und Struktur: Kategorien einer geschichtlichen Betrachtung der Vernunft, Wandlungen des Vernunftbegriffs. Besonders sei auf den Beitrag über „Dimensionen des endlichen Wahrheitsgeschehens" hingewiesen. Es ist dies ein klassisches Beispiel der kategorialen Bestimmung der Vernunft in ihrer sprachlichen Verfassung, wie sie sich durch die unausschöpfbare Beziehung zwischen Gegenstand und Vernunft, Welt und Sprache, Sinn und Form offenbart. „Worauf Wahrheit fundiert ist, ist dasjenige, was ist."
Baumgartner plädiert mit Recht für eine dialogische Partnerschaft zwischen Wissen und Glauben, weil weder Philosophie noch Wissenschaft imstande sind, sich und der Welt einen letzten, tragenden Sinn zu geben. Gerade die *Selbstkritik der Vernunft* sei es, die eine Hoffnungsperspektive für den Glauben öffne: „Innerhalb dieser Verweisungsstruktur der Hoffnung, die die Vernunft ausmacht, hat der christliche Offenbarungsglaube seinen legitimen Ort. Allerdings kann er von seiten der Vernunft nicht eo ipso als die einzige und alles erfüllende Wahrheit gelten, sondern allein als ein Angebot, das dem durch Vernunft bestimmten und sich bestimmenden Subjekt, dem konkreten existierenden Menschen, zur Entscheidung aufgegeben ist. Christlicher Glaube ist nicht selbst ein wissenschaftliches oder philosophisches Wissen mit nur anderen Evidenzgründen, sondern eine Herausforderung für die existentielle Entscheidung des Menschen."

Die Beiträge von *Hans Jonas* aus dem neunten Lebensjahrzehnt sind in Zeitfragen engagierte Denkversuche (*Hans Jonas,* Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Insel-Verlag, Frankfurt a. Main 1992). Der erste Teil des Sammelbandes entwirft eine Theorie des Organismus. Es ist ein Stück *naturaler* Freiheitslehre, die nur eine *gemischte,* keine „reine" Vernunft kennt. Im zweiten Teil werden Fragen der Seins- und Sittenlehre behandelt. So wirft der Beitrag zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik die Frage nach den Kriterien des menschlich Guten im technologischen Zeitalter auf. In seinen Gedankengängen entgeht der Verfasser durch die Scheidung der Quellen der Humanität in *Geschichte* und *Metaphysik* nicht der Gefahr, aus einem unausgewiesenen „ontologischen Wissen vom Wesen" das Sein*sollende* abzuleiten.
Auf welche Schwierigkeiten diese These in ihrer Anwendung stößt, zeigt sich in der Beurteilung der neuesten Fortpflanzungstechniken. Die Exposition der Gottesfrage nach Auschwitz ist *kabbalistischem* Erbe verpflichtet. Gott braucht Israel für seine eigene Erlösung. Im Wagnis der Schöpfung verzichtet er auf seine Allmacht und läßt sein, was er, der Schöpfer, nicht selber ist. Jonas beansprucht den Gedanken der „Selbstentfremdung des Urgeistes" auch für die Deutung des kosmologischen Spannungsfeldes Materie-Geist-Schöpfung, ohne in Hegels Dialektik des absoluten Wissens zurückzufallen.

Einen höchst eigenwilligen, die platonische Wesensphilosophie und ihre Anhänger in Frage stellenden Entwurf einer *Lebenskunst als Lebensteilung* legt *Rainer Marten* vor. (Lebenskunst. Wilhelm Fink-Verlag, München 1993). Der Verfasser greift über die Rehabilitierung der Gefühle und Gemütskräfte in gegenwärtiger Philosophie weit hinaus. Der Angriff auf die „reine" Vernunft, die Substanzontologie auf Kosten des Eigenseins, des Füreinander wird so vorgetragen. „Seit Parmenides und Platon schon und noch bis zu Marx und Husserl inszeniert die Philosophie die Tragödie des vernünftigen Menschen, zu der die Postmoderne das zugehörige Satyrspiel liefert." Für ein gelingendes Leben aber komme es darauf an, „daß der Mensch, wie er leibt, lebt und stirbt, wie er Leben teilt und geschichtlich ist", wieder ins Blickfeld des philosophischen Denkens tritt. Das „Wesen" des Menschen sei in einem Allgemeinbegriff nie zu fassen, es müsse im strengen Sinne „eigenheitlich" verstanden werden, unaustauschbar, namenhaft, lebensteilig bis zum Verlassen im Tod. Ein anonymes Seinsdenken (Heidegger) verfehle diese *Menschlichkeit* ebenso wie religiöser Dogmatismus.

Entwurf einer Lebenskunst

Überraschend ist, daß für diesen *philosophischen* Entwurf die Psalmen und das Buch Hiob wesentliche Beispiele für die „Poesie des Glaubens" sind. Dichtend widerstehe der Glaubende den andrängenden Chaosmächten durch poetische Gestaltungskraft und Namengebung, wodurch bestätigt werde, „daß jeder religiöse Umgang mit Gott und Göttern, auch der christliche, auf der poetisch-mythischen Kraft des Menschen beruht, sich einen Gott oder gar einen Götterhimmel zu (er-)dichten." Das mag sich wie gott-loser Anthropomorphismus anhören, ist es aber nicht, sondern nähert sich vielmehr Hamanns Hochschätzung der Mythologie und Poesie der Heiden. Im extremen Humanismus des *Emmanuel Lévinas* sieht der Verfasser trotz der bei ihm vollzogenen Wende vom Sein zum Anderen das Spiel der Poetisierung diskreditiert. Das Leben teilende Für-einander werde in völlige Selbstlosigkeit aufgelöst, der Mensch verliere seine angestammten Eigenheiten, indem das Verhältnis zum Anderen auf absolute Passivität, Passion reduziert werde.
Rainer Marten versucht schließlich als eigentliche Nagelprobe seines Entwurfs einer Lebenskunst die Armut, die Würde des Armen zu rehabilitieren und Ergebenheit oder Anklage als Bewältigungsformen unglücklichen Lebens darzustellen. Es ist ihm zu widersprechen, wenn er, unschuldige Leiden vor Augen, die Gestalt des biblischen Hiob mit totaler Unterwerfung verbindet. So ist es keineswegs, ganz im Gegenteil: Gott wird nicht entlastet, sondern Hiob erhebt durch seine rebellischen Fragen die denkbar schärfste Anklage gegen Gott. Erst *nach* diesem Aufstand gegen die Gottesfinsternis wird sie in den Gottesreden (38, 1 – 43, 26) in das allumfassende Schöpfungsgeheimnis aufgehoben.
Philosophischer Ernst in Ehren – aber es ist doch darauf hinzuweisen, daß in dieser Lebenskunst *Selbstironie* und *Humor* als angewandte Endlichkeit ausgespart bleiben. Lebenskunst, soll sie auch dort noch gelingen, wo sie den Einbrüchen der Vergeblichkeit todesgewiß ausgesetzt ist, bedarf der Milde und Güte als einer Blüte des Humors auf dunklem Grund.

Walter Strolz

Kurzinformationen

Johannes Paul II. kritisiert Vorbereitungen zur UN-Weltbevölkerungskonferenz

Zum wiederholten Mal hat Johannes Paul II. Besorgnis und Kritik geäußert gegenüber den Vorbereitungen zur *Internationalen Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung* im September in Kairo. In einem am 14. April in Rom veröffentlichten Schreiben an alle Staatsoberhäupter der Welt moniert der Papst (Das Schreiben trägt das Datum vom 19.3.94; Text in OR, 15.4.94), in dem Entwurf für das Schlußdokument der Weltbevölkerungskonferenz fehlten wichtige ethische Aspekte, die letztlich über den Aufbau oder die Zerstörung einer Gesellschaft entschieden. Dies betreffe insbesondere die Ausführungen zur Familie, zur Weitergabe des Lebens, zum Schwangerschaftsabbruch sowie zu materieller und moralischer Entwicklung. In dem Text, so ein weiterer Kritikpunkt, fehle der Bereich der „Entwicklung" nahezu ganz. Als einzige Antwort auf die demographische Frage werde nur auf die Förderung eines Lebensstils verwiesen, dessen Konsequenzen sich als besonders negativ herausstellen dürften. Der Textentwurf vermittle den bitteren Eindruck, daß er vom Lebensstil einer entwickelten, materiell reichen und säkularischen Gesellschaftsschicht ausgehe. Die Staatsoberhäupter sollten sich für eine tiefergehende und differenziertere Vorbereitung der UN-Konferenz einsetzen. Nachdrücklich fordert der Papst die Adressaten zum *Schutz der Familie* auf. Bereits am Ostersonntag hatte Johannes Paul II. in seiner Botschaft vor dem Segen „Urbi et Orbi" das Schreiben angekündigt: An dem Tag der Freude und des Lichtes weiche die Kultur des Todes zurück, die den Menschen erniedrige, weil sie die schwächste und gebrechlichsten Geschöpfe nicht respektiere und regelrecht versuche, die heilige Würde der Familie, das Herz der Gesellschaft und der Kirche außer Kraft zu setzen. Während der Mittwochsaudienz in der Osterwoche griff der Papst den Begriff der Kultur des Todes erneut auf und warnte, das Internationale Jahr der Familie könnte leicht zu einem Jahr gegen die Familie werden, wenn sich die Kairoer Bevölkerungskonferenz die Vorbereitungspapiere zueigen machen würde. Mitte Dezember hat im Vorblick auf die UN-Konferenz die Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz eine Stellungnahme zu Fragen des Bevölkerungswachstums veröffentlich (vgl. HK, Januar 1994, 12f.).

Der Vertrag über die Errichtung des Bistums Magdeburg wurde unterzeichnet

Als erster katholischer Staat-Kirche-Vertrag in den neuen Bundesländern wurde am 13. April der Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und den Ländern Sachsen-Anhalt, Brandenburg und Sachsen über die Errichtung des Bistums Magdeburg unterzeichnet. Damit ist der erste Schritt zur *Neuordnung der kirchlichen Strukturen* erfolgt, die nach dem Beitritt der früheren DDR zur Bundesrepublik in Angriff genommen wurde. In den neuen Ländern werden drei neue Bistümer errichtet: Magdeburg, Erfurt und Görlitz, Berlin wird zum Erzbistum erhoben, das bisherige Bischöfliche Amt Schwerin wird Teil des neuen „Nordbistums" Hamburg. Das Gebiet des neuen Bistums Magdeburg gehörte bislang zum Erzbistum Paderborn. Der weitaus größte Teil des Bistumsgebiets gehört zum Bundesland Sachsen-Anhalt; kleinere Teile zu Brandenburg und zum Freistaat Sachsen. Nach Artikel 3 des jetzt unterzeichneten Vertrags erfolgt die Besetzung des Magdeburger Bischöflichen Stuhls gemäß den einschlägigen Bestimmungen des Konkordats mit Preußen von 1929. Das bedeutet, daß das Mageburger Domkapitel den Bischof aus einer vom Heiligen Stuhl zusammengestellten Dreierliste wählt. Auch für die Besetzung der Kanonikate des Domkapitels gelten in Magdeburg nach Artikel 4 des Errichtungsvertrags die Bestimmungen des Preußenkonkordats. Das Domkapitel wird aus dem Domprobst, vier residierenden und drei nichtresidierenden Domkapitularen bestehen. In Artikel 6 wird festgehalten, daß ein vom Magdeburger Bischof errichtetes Diözesanseminar die Eigenschaft einer staatlich anerkannten Hochschule erhalten kann. Artikel 7 besagt, daß die Regelung der *Staatsleistungen* an das Bistum Magdeburg den weiteren Verträgen zwischen den betroffenen Ländern und der Katholischen Kirche vorbehalten bleibt; Artikel 8 enthält die in Staat-Kirche-Verträgen übliche „Freundschaftsklausel": „Die Vertragsschließenden werden zwischen ihnen etwa entstehende Meinungsverschiedenheiten über die Auslegung oder Anwendung dieses Vertrages auf freundschaftliche Weise beilegen." Das neue Bistum Magdeburg wird der Kirchenprovinz Paderborn zugeordnet. Im Schlußprotokoll wird festgehalten, daß das neue Bistum als Rechtsnachfolger alle Einrichtungen des Erzbistums Paderborn auf seinem Territorium übernimmt.

Vatikan sagt Libanon-Reise von Johannes Paul II. ab

Johannes Paul II. wird nicht, wie ursprünglich geplant, Ende Mai dem Libanon einen Besuch abstatten. Der Vatikan ließ verlauten, daß man es nach Abstimmung mit den Patriarchen und den katholischen Bischöfen des Landes sowie mit der libanesischen Regierung wegen der gespannten Lage des Landes für zweckmäßig halte, auf einen günstigeren Moment für den Pastoralbesuch zu warten. Ein neuer Termin für die Reise wurde nicht genannt. Im März hatten sich Attentate

und versuchte Anschläge im Libanon gehäuft. Beobachter sahen darin einen Zusammenhang mit dem geplanten Papstbesuch. Ende Februar hatte eine Bombe in einer maronitischen Kirche nördlich von Beirut zehn Gottesdienstbesucher getötet und 60 weitere verletzt. Anfang März wurde in Juniyah ein Sprengstoffanschlag auf ein christliches Kulturinstitut in letzter Minute vereitelt. In seiner Osterbotschaft, die – wie Beobachter feststellten – wie eine „politische Bombe" (La Croix, 6. 4. 94) einschlug, warf der maronitische Patriarch *Nasrallah Sfeir* dem libanesischen Staat Parteilichkeit zuungunsten der Christen im Lande vor. Die Vereinbarung von Taif von 1989 werde nicht respektiert. Sfeir äußerte sich besorgt über die Zukunft der Christen im Libanon und geißelte die Unausgewogenheit in der Verteilung der Rollen im Staat: „Der Staat hat die Bürger nicht gleich behandelt. Er hat den Christen nicht das Gefühl gegeben, daß er sie so schützt wie die anderen." Er sprach von 350 000 Verschleppten, die noch nicht wieder nach Hause zurückgekehrt seien. Die Entwaffnung der Bevölkerung sei nicht allgemein gewesen und erinnerte daran, daß mehrere maronitische Führer sich noch im Exil aufhielten. Sfeir beklagte die Verletzung der Menschenrechte im Fall von Gefangenen durch die Sicherheitsdienste und die Beschränkung der Informationsfreiheit. Wenige Tage vor der Ausstrahlung waren politische Sendungen drastisch eingeschränkt und die ehemalige christliche Miliz der Forces Libanaises (FL) aufgelöst worden.

Unruhen in Ruanda fordern zahlreiche Opfer unter Priestern, Ordensleuten und Gläubigen

Die Ermordung der Staatsoberhäupter der beiden ostafrikanischen Staaten Burundi und Ruanda hat den seit Jahren andauernden grausamen Stammeskonflikt in Ruanda wieder neu angefacht. Die Präsidenten *Juvénal Habyarimana* (Ruanda) und *Cyprien Ntaryamira* (Burundi) kamen am 6. April bei einem Flugzeugabsturz ums Leben, dessen genaue Umstände bisher ungeklärt sind. In beiden Ländern stehen sich Mehrheiten der Hutu Minderheiten der Tutsi gegenüber. Die Ermordung der beiden Präsidenten lösten in Ruanda Racheakte der Hutu an den Tutsi aus. Bei den Massakern unter der Zivilbevölkerung kam es Berichten zufolge in den Straßen der ruandischen Hauptstadt Kigali zu einer regelrechten *Jagd auf Priester und Ordensleute.* Pressemeldungen sprechen in einem Fall von 17 Priestern und elf Ordensfrauen, die getötet wurden, in einem anderen von drei getöteten Priestern, einem Ordensbruder und 25 Lehrern eines Knabenseminars. Die Bischöfe Ruandas nehmen wegen der politischen Lage ihres Landes nicht an der Sondersynode für Afrika teil. Die Afrikasynode forderte die kämpfenden Parteien auf, ihre Waffen niederzulegen und im Dialog eine Verhandlungslösung zu suchen. In einem am 14. April veröffentlichten Appell versuchten die Bischöfe auf alle in Frage kommenden Organisationen und Persönlichkeiten innerhalb wie außerhalb Afrikas einzuwirken, ihren Einfluß für Versöhnung, Vergebung und Frieden in dem ostafrikanischen Land geltend zu machen. Der Synodenappell war eine Antwort auf ein Telegramm des Sekretariats der ruandischen Bischofskonferenz, in dem auch über die große Zahl an Opfern unter Priestern und katholischen Laien berichtet wurde.

Manifest amerikanischer Kommunitaristen zur Lage ihres Landes

Mit den Worten: „Wenn sich immer mehr Amerikaner zusammenschließen und aktive Gemeinschaften bilden, um die moralische und soziale Ordnung zu stärken, werden wir in der Lage sein, mit den Problemen unserer Gemeinschaft besser fertig zu werden und uns weniger auf staatliche Regelungen, Kontrollen und Autorität zu verlassen", schließt ein Text einer „Responsive Communitarian Platform", der vom „Communitarian Network" an der George Washington University Ende vergangenen Jahres veröffentlicht wurde. Unter den Unterzeichnern der in weiten Teilen von dem prominenten „Kommunitaristen" *Amitai Etzioni* formulierten manifestartigen Erklärung befinden sich auch der Politikberater *Francis Fukuyama,* der Nationalökonom *Albert O. Hirschman,* der Soziologe *David Riesman* und die Feministin *Betty Friedan.* (Die FAZ hat in ihrer Ausgabe vom 8. März wesentliche Teile des Textes abgedruckt.) Angesichts einer Situation der tiefen moralischen Krise, die durch die Auflösung des Netzes gesellschaftlicher Strukturen wegen der ausschließlichen Verfolgung privater Interessen, die Bedrohung moralischer Normen durch Selbstsucht und Raffgier, die Ablösung der persönlichen und gemeinschaftlichen Verantwortung durch staatlichen Druck und die weitverbreitete Entfremdung vom öffentlichen Leben geprägt sei, fordern die Autoren die *Rückbesinnung auf ein wichtiges Kapitel der amerikanischen Gesellschaft,* die vielen Gemeinschaften, lokalen Verbänden, gesellschaftlichen, religiösen und ethnischen Vereinigungen und die aus ihnen hervorgegangenen moralischen Instanzen. Angestrebt wird ein Gleichgewicht zwischen Individuen und Gruppen, Rechten und Verantwortlichkeiten wie auch zwischen Staat, Markt und Gesellschaft. Um moralischen Grundlagen der Vereinigten Staaten wiederherzustellen und die Einstellung zu den Individuen und deren Rechten in ein besseres Verhältnis zu persönlichem und kollektivem Verantwortungsbewußtsein zu bringen, müsse bei den Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft begonnen werden. Damit wenden sich die Autoren besonders der *Familie* und den *Erziehungs- und Bildungsinstitutionen* zu, vor allem mit der Forderung, der moralischen Erziehung wieder die notwendige Priorität zu gewähren. Deren Inhalte müßten die „Werte der Amerikaner" sein wie zum Beispiel, daß die Würde aller Menschen zu achten, Toleranz eine Tugend und Diskriminierung verwerflich, die friedliche Lösung der gewaltsamen überlegen seien.

Zeitschriften

Theologie und Religion

KAISER, GERHARD. Begegnung zwischen Gott und Mensch. Goethe, Ovid und Exodus 33. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 91 Heft 1 (Februar 1994) S. 97–114.

Gerhard Kaiser, emeritierter Freiburger Germanist, hat sich in seinen Arbeiten immer wieder mit den literarischen Wirkungen religiösen Sprach- und Bildmaterials beschäftigt. Diesmal geht er von einer Stelle in Goethes „Werther" aus, die biblische mit antik-mythologischen Anspielungen und Prägungen verbindet. Er kontrastiert die u.a. in Ovids „Metamorphosen" überlieferte Mythe von der Begegnung Jupiters mit Semele mit dem alttestamentlichen Bericht über den Dialog Gottes mit Mose und arbeitet dabei die grundlegenden Unterschiede zwischen dem antiken und dem biblischen Gottesverständnis heraus. Der antike Gott ist demnach letztendlich Lebensmacht, „seine tiefste Äußerung vollzieht sich als Vitalitätsentfaltung, als Zeugung, der seine Macht der Vernichtung entspricht". Dieses Zeugen läßt den Gestaltungsreichtum der Welt entstehen, Gott ist in allen Gestalten anwesend. Demgegenüber ist der Gott des Alten Testaments Schöpfer, der nicht in seine Schöpfung eingeht; Gottesebenbildlichkeit ist in der Bibel eine „Gabe Gottes nicht Erbanlage der Gotteskindschaft". Kaiser zieht die Linie zur Christusoffenbarung aus: Auch die Fleischwerdung des Wortes sei kein Akt der Identifikation von Schöpfungswort und Schöpfung.

COLLET, GIANCARLO; Vom theologischen Vandalismus zum theologischen Romantizismus? Fragen zu einer multikulturellen Identität des Christentums. In: Concilium Jhg. 30 Heft 1 (1994) S. 19–27

Belasse man die Rede von der Multikulturalität nicht auf der Ebene des unverbindlichen, panegyrischen Geschwafels von Globetrottern und Reiseprospekten, werde der Blick auf die realen Schwierigkeiten und das große Konfliktpotential frei, die mit multikulturellem Zusammenlebenmüssen verbunden seien – für diejenigen, die gezwungen sind in einem anderen kulturellen Kontext zu leben, aber auch für die, die in einer bestimmten Kultur beheimatet sind. Diese ambivalenten Erfahrungen mit Multikulturalität, so der Autor, sollten auch zu etwas mehr Behutsamkeit und Realismus gegenüber der mittlerweile inflationär gewordenen Rede von der „Inkulturation des Christentums" innerhalb der Kirche führen. Die Frage, was denn genau wohinein inkulturiert werden müsse, bliebe häufig ungeklärt. Schon die Bestimmung und kritische Wahrnehmung von Kultur bereite Schwierigkeiten. Habe einst, so die zentrale Beobachtung Collets, eine unkritische Identifikation westlichen Christentums mit dem Evangelium schlechthin zum theologischen Vandalismus geführt, so verleite heute eine „Verklärung" anderer Kulturen verbunden mit einer „Europa- bzw. West-Allergie" zum theologischen Romantizismus, der in den Kulturen der anderen nur noch das Gute sehe. Vor allem aber blieben häufig die Subjekte unbestimmt, in deren Kultur inkulturiert werden solle. Hier aber liege der Ansatzpunkt, im Alltag mit seinen verschiedenen Gesichtern und Herausforderungen, die nirgendwo völlig identisch seien.

Kultur und Gesellschaft

BREUER, ROLF. Lob der Distanz. Ein wissenschaftspolitisches Essay. In: Merkur Jhg. 48, Heft 3 (März 1994) S. 199-210.

Der Beitrag nimmt Theorien und Tendenzen in der gegenwärtigen Geisteswissenschaft aufs Korn, die die Distanz zwischen erkennendem bzw. forschendem Subjekt und erforschtem Objekt zugunsten der Annahme einer radikalen Subjektivität des Erkennens einebnen. In solchen Ansätzen verschwimmt etwa der Unterschied zwischen wissenschaftlichen und fiktionalen Texten, gilt persönliche Betroffenheit als Angehöriger einer bestimmten Gruppe als privilegierter Zugang zur Wahrheit eines Gegenstandes. Dem hält Breuer entgegen, der Mangel an Distanz zum Gegenstand und zu sich sei antiaufklärerisch und vordemokratisch. Gerade weil Wissenschaft wie jede menschliche Tätigkeit interessengeleitet sei, müsse sie im Prinzip kritisch sein, also etwa auch allen offenstehen, die sich äußern wollten und könnten. Er wendet sich sowohl gegen die These, Literatur und Literaturwissenschaft seien letztlich nicht unterscheidbar, wie gegen die Auffassung, Geschichte sei nicht Rekonstruktion von Wirklichkeit, sondern vom Historiker konstruierter Text. Literaturwissenschaft müsse als Wissenschaft zu ihrem Gegenstand in einer gewissen kritischen Distanz mit analytischem Auflösevermögen bleiben.

FAKTOR, JAN. Intellektuelle Opposition und alternative Kultur in der DDR. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 10/94 (März 1994) S. 30-37.

Hätte in der DDR etwas Vergleichbares wie die „Charta 77" gegründet werden können, die auf einer eindeutig unversöhnlichen und eigenständigen Position bestand? Nein, lautet die Antwort Faktors, gebürtiger Prager und seit 1978 in Ostberlin, die Intellektuellen der DDR unterschieden sich deutlich von denen in den osteuropäischen Ländern. Als ersten Unterschied nennt er den großen Einfluß der westdeutschen Linken vor allem während der 70er Jahre. Von der westdeutschen Linken habe man ironischerweise Illusionen auch über Dinge importiert, über die man selbst viel besser habe Bescheid wissen müssen. Dies habe bei nichtangepaßten wie direkt oppositionellen Gruppen zu einer gewissen „Beißhemmung" gegenüber dem Staat geführt. Von dieser besonderen Art von Blindheit, Realitätsferne und Theoriebesessenheit der DDR-Linken sei jedoch in den achtziger Jahren einiges abgebröckelt. Mit dem Entstehen von Umwelt- und Menschenrechtsgruppen und der Friedensbewegung seien neue Möglichkeiten für Aktivitäten entstanden, in Teilen habe sich die intellektuelle Opposition von einer theoretisierenden zur praktizierenden gewandt. Faktor unterscheidet verschiedene Abspaltungsprozesse zu Beginn und Mitte der achtziger Jahre unter den nichtangepaßten Intellektuellen: von Emanzipationsbewegungen gegenüber der offiziellen Kultur über konspirative marxistische Zirkel bis zu offenen zunächst von einzelnen, dann von Gruppen getragenen oppositionellen Aktivitäten.

Notizen

In einer Ende März veröffentlichten Erklärung dankte der Geschäftsführende Ausschuß des Zentralkomitees der deutschen Katholiken den Bischöfen Lehmann, Saier und Kasper für ihr gemeinsames Hirtenwort zum kirchlichen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen und den darin geäußerten pastoral hilfreichen Hinweisen (vgl. HK, September 1993, 460ff.). Zugleich bedauerte der Ausschuß, daß die Bitte, die Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten im Gespräch mit der Gesamtkirche zu klären, immer noch erfolglos geblieben sei. Diese sei schon von der gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer an die Deutsche Bischofskonferenz herangetragen worden und die Diözesansynoden und -foren von Rottenburg–Stuttgart, Hildesheim und Freiburg hätten sie wiederholt. Die heute angebotenen Möglichkeiten kirchlicher Gemeinschaft griffen zu kurz und diskriminierten die Betroffenen.

Für eine grundlegende Reform der Militärseelsorge hat sich die Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg bei ihrer Tagung Anfang März ausgesprochen. In einer mit deutlicher Mehrheit verabschiedeten Entschließung wird die institutionelle Unabhängigkeit des Seelsorgedienstes an Soldaten, die Abschaffung des Militärbischofs sowie die Anbindung des Evangelischen Kirchenamtes für die Bundeswehr an das Kirchenamt der EKD gefordert. Die Seelsorge an den Soldaten solle an die Arbeit der Kirchengemeinden in den Bundeswehrstandorten angebunden werden. Zudem lehnt die Synode den Begriff der Militärseelsorge ausdrücklich ab. Mit ihrer Entschließung entschied sich die Synode gegen das sogenannte „Modell A" einer Vorlage der EKD-Synode vom November, das eine Reform der Militärseelsorge ohne Änderung des seit 1967 bestehenden Militärseelsorgevertrages vorsieht (vgl. HK, Dezember 1993, 604f.).

Der Apostolische Stuhl hat die Erlaubnis zum Altardienst von Ministrantinnen gegeben. In einer von der vatikanischen Gottesdienstkongregation an alle Bischofskonferenzen der Welt verschickten Schreiben wird es den Ortsbischöfen freigestellt, ob sie in ihrer Diözese weibliche Ministranten zulassen oder nicht. Vatikan-Sprecher Navarro-Valls teilte auf Anfrage mit, der Papst habe bereits 1992 die Änderung des entsprechenden Kanons 230 entschieden. Es handle sich aber bei der Entscheidung um eine pastorale Frage, die keinerlei lehramtliche Bedeutung habe. Von einer wichtigen Wende in der Kirche, etwa bezüglich der Zulassung von Frauen zu Männern vorbehaltenen Weiheämtern, könne deshalb nicht gesprochen werden. Katholische Verbände im deutschsprachigen Raum äußerten sich zufrieden, aber auch erleichtert über die Entscheidung, das Ende einer – so ZdK-Präsidentin Rita Waschbüsch – seit dem Konzil „anachronistischen, überholten und unsäglichen Diskussion".

Auch in Sachsen wurde jetzt ein Vertrag geschlossen, der das Verhältnis zwischen dem Freistaat und den evangelischen Landeskirchen regelt. Ähnliche Verträge gibt es schon in Sachsen-Anhalt, Mecklenburg-Vorpommern und Thüringen. Der am 24. März unterzeichnete Evangelische Kirchenvertrag Sachsen garantiert die theologische Fakultät der Universität Leipzig als wissenschaftlich-theologische Ausbildungsstätte, gewährleistet die Erteilung von evangelischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an den öffentlichen Schulen, regelt die Sonderseelsorge und legt die Staatsleistungen an die evangelischen Landeskirchen fest. Sie wurden für 1993 auf 25 Millionen DM festgesetzt. Artikel 16 und 17 gelten dem Kirchensteuerrecht; der Artikel 15 enthält die übliche Freundschaftsklausel. Im Schlußprotokoll heißt es im Artikel über den Religionsunterricht: „Den Vertragspartnern ist bewußt, daß der Neuaufbau des Religionsunterrichts im Freistaat noch einen erheblichen Zeitraum in Anspruch nehmen wird."

Die Solidarität der deutschen Katholiken hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, dem Bischof von San Christóbal de las Casas, Samuel Ruiz, zugesichert. Der mexikanische Bischof, der sich maßgeblich um Versöhnung der Parteien während der sozialen Konflikte im mexikanischen Bundesstaat Chiapas bemüht hat, erhält zunehmend Morddrohungen. In seinem Anfang April veröffentlichten Brief schreibt Lehmann, der „ebenso unzweideutige wie eindringliche Einsatz" des Bischofs für die Rechte der Indigenas sei gleichermaßen beispielgebend wie dessen mutige Entschlossenheit, zwischen den Konfliktparteien in Chiapas als Vermittler zur Verfügung zu stehen. In einer Ende März veröffentlichten Erklärung hat der Ständige Rat der mexikanischen Bischofskonferenz anläßlich der Ermordung des Präsidentschaftskandidaten Luis Donaldo Colosio eindringlich zum Gewaltverzicht gemahnt. Zugleich warnten die Bischöfe vor weiteren Erschütterungen der sozialen Situation Mexikos, das Attentat habe das Risiko sozialer Unruhen erheblich erhöht.

Auf der Basis des bisherigen Dialogs zwischen den orthodoxen und den altorientalischen Kirchen hat die gemeinsame Kommission beider Kirchen bei ihrem letzten Treffen im Orthodoxen Zentrum von Chambésy bei Genf Vorschläge für die Aufhebung der gegenseitigen Verwerfungen zwischen den beiden Kirchenfamilien erarbeitet. Man sei sich darüber einig, daß eine Aufhebung der Verwerfungen und Verurteilungen der Vergangenheit auf der Grundlage der gemeinsamen Anerkennung der Tatsache stattfinden könne, daß die seinerzeit abgelehnten Konzilien (es geht vor allem um das Konzil von Chalkedon von 451) in ihrer Lehre orthodox seien. Beide Kirchenfamilien hätten in legitimer Weise die authentische orthodoxe Lehre über Jesus Christus und die ununterbrochene Kontinuität der apostolischen Tradition bewahrt. Die Aufhebung der Anathematismen solle gleichzeitig durch die Kirchenoberhäupter beider Seiten in einem geeigneten kirchlichen Akt erfolgen.

Zum neuen Vorsitzenden der indischen Bischofskonferenz wurde erstmals ein Bischof des syro-malabarischen Ritus gewählt, Erzbischof Josef Powathil von Changannacheri im Bundesstaat Kerala. Von den stimmberechtigten Mitgliedern der indischen Bischofskonferenz gehören 108 dem lateinischen, 25 dem syro-malabarischen und fünf dem syro-malankarischen Ritus an. In seiner Ansprache nach der Wahl um Vorsitzenden sagte Erzbischof Powathil, sein Eintreten für die östlichen Riten in Indien bedeute keine Mißachtung des lateinischen Ritus.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind ein Prospekt der Don Bosco Kommunikation, München, und eine Verlegerbeilage beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Matthias Ball /Ernst Werner (Hg.) Wege zum Christwerden. Der Erwachsenenkatechumenat in Europa. Schwabenverlag, Ostfildern 1994. 204 S. 29,80 DM.

Georg Baudler, Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum. Kösel-Verlag, München 1994. 431 S. 49,80 DM.

Reinhold Bernhard, Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch. Kreuz Verlag, Stuttgart 1994. 240 S. 32,– DM.

Martina Blasberg-Kuhnke. Erwachsene glauben. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenlernen Erwachsener im Horizont globaler Krisen. EOS Verlag, St. Ottilien 1994. 535 S. 58,– DM.

Leonardo Boff, Von der Würde der Erde. Ökologie – Politik – Mystik. Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 188 S. 34,80 DM.

Willibald Bösen, Der letzte Tag des Jesus von Nazaret. Was wirklich geschah. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1994. 410 S. 48,– DM.

Pierre Bovet, Esoterik und Christentum im Dialog. Ein befreiendes Weltbild. Walter Verlag, Solothurn–Düsseldorf 1994. 167 S. 28,– DM.

Elisa Chacout, Auch uns gehört das Land. Ein israelischer Palästinenser kämpft für Frieden und Gerechtigkeit. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1994. 288 S. 35,– DM.

Annette Dumbach / Jud. Newborn, Die Geschichte der Weißen Rose. Herder/Spektrum Band 4269, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 266 S. 17,80 DM.

Torsten Habbel, Der Dritte stört. Emmanuel Levinas - Herausforderung für Befreiungsphilosophie und Politische Theologie. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994. 220 S. 42,– DM.

Bernd Jochen Hilberath, Pneumatologie. Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 224 S. 24,80 DM.

Walter Kasper, Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils. Bonifatius Druck-Buch-Verlag, Paderborn 1994. 47 S. 7,80 DM.

Helen Keller, Mein Weg aus dem Dunkel. Blind und gehörlos – das Leben einer mutigen Frau, die ihre Behinderung besiegt. Scherz Verlag, München 1994. 224 S. 29,80 DM.

Ferdinand Kerstiens, Neuer Wein in alte Schläuche. Sakramente der Befreiung. Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 152 S. 29,80 DM.

Ilse Kögler, Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1994. 278 S. 35,– DM.

Peter Koslowski, Die Ordnung der Wirtschaft. Studien zur Praktischen Philosophie und Politischen Ökonomie. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Sibeck), Tübingen 1994, 447 S. 88,– DM.

Hans Küng, Große christliche Denker. Verlag R. Piper, München 1994. 288 S. 34,– DM.

Karl-Josef Kuschel, Lachen. Gottes und der Menschen Kunst. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 232 S. 36,– DM.

Jacques Le Goff, Das alte Europa und die Welt der Moderne. Verlag C. H. Beck, München 1994. 65 S. 18,– DM.

Hans-Jürgen van der Minde, Für ein offenes Christentum. Kösel-Verlag, München 1994. 176 S. 29,80 DM.

Reinhard Neubauer, Auslaufmodell Volkskirche – was kommt danach? Quell Verlag, Stuttgart 1994. 142 S. 26,80 DM.

Hans-Uwe Otto / Roland Merten (Hg.), Rechtsradikale Gewalt im vereinigten Deutschland. Jugend im gesellschaftlichen Umbruch. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1994. 470 S. 29,80 DM.

Nicholas Rescher, Warum sind wir nicht klüger? Der evolutionäre Nutzen von Dummheit und Klugheit. Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1994. 96 S. 29,– DM.

Klemens Schaupp, Gott im Leben entdecken. Einführung in die geistliche Begleitung. Echter Verlag Würzburg 1994. 156 S. 24,80 DM.

Udo Steinbach / Rolf Hofmeier / Matthias Schönborn (Hg.), Politisches Lexikon Nahost/Nordafrika. Verlag C. H. Beck, München 1994. 374 S. 24,– DM.

Margaret Stutely, Was ist Hinduismus? Eine Einführung in die große Weltreligion. O. W. Barth Verlag, München 1994. 244 S. 36,– DM.

Peter H. Werhahn (Hg.), Verantwortung für die Zukunft. Perspektiven und Probleme der Bevölkerungsentwicklung und Familienplanung. Bonifatius Druck-Buch-Verlag, Paderborn 1994. 110 S. 19,80 DM.

Gabriele Wohmann, Erzählen Sie mir was vom Jenseits. Gedichte, Erzählungen und Gedanken. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994. 192 S. 32,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 5/1994

Roman Bleistein SJ: Jahr der Familie – *Josef Fuchs SJ:* Gibt es in sich schlechte Handlungen? Zum Problem des „Intrinsece malum" – *Winfried Haunerland:* Museum des Protestantismus? Das Evangelische Gesangbuch von 1993 als Gegenstand katholischer Liturgiewissenschaft – *Andreas Feige:* Öffentlichkeit und Öffentliche Meinung – *Paul Konrad Kurz:* Katholizismus und Literatur – *Mariano Delgado:* Europäische Theologie am Scheideweg – *Martha Krause-Lang:* Zur Situation älterer Menschen.

DIAKONIA
Heft 3/1994

Schwerpunkt:
Heutiges Glaubensverständnis – traditionelle Liturgie

Helmut Erharter: Glaubensbewußtsein und Liturgie weiterentwickeln – *Werner Hahne:* Heutiger Glaubenshorizont und traditionelle (Sprache der) Liturgie – *Marie-Louise Gubler:* Das Blut des Bundes für die Vielen (Mk 14,24) – *Herbert Vorgrimler*: Historische und theologische Aspekte zum Thema Sühne.

Verlag Herder

Ansichtssache



Band 4288, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80

Der Nobelpreisträger öffnet der westlichen Welt das Tor zum Tibetischen Buddhismus.



Band 4292, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80

Die praktischen Erkenntnisse des bekannten Kinderpsychologen: Vom Kind aus denken!



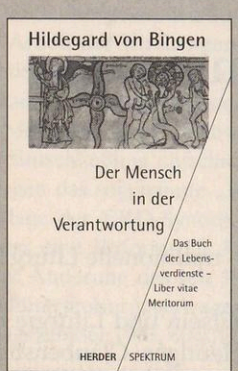
Band 4290, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80

Nachdem die Ehe zerbrochen ist, nimmt Aurelia ihr Leben endlich selbst in die Hand.



Band 4287, DM 18,80
öS 147,- / SFr 19.80

Die tiefenpsychologischen Märchendeutungen offenbaren die verborgene Lebensweisheit.



Band 4291, DM 22,80
öS 178,- / SFr 23.80

Ein erstaunlich modernes Werk für einen verantwortungsvollen Umgang mit der Schöpfung.



Band 4271, DM 29,80
öS 233,- / SFr 29.80

Das Informationswerk über die religiöse und weltanschauliche „Szene" des deutschsprachigen Raumes.

Das Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie bei: Verlag Herder, Frau Hofer, 79080 Freiburg

HERDER/SPEKTRUM Das Taschenbuch mit Linie.

Glauben heute

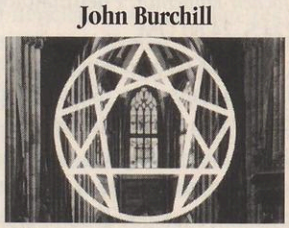


RICHARD ROHR
NICHT DIE EWIGE LEIER
Den Glauben neu zur Sprache gebracht
HERDER

NEU: 224 Seiten , Paperback,
DM 28,– /öS 219,– /SFr 29.–
ISBN 3-451-23280-4

Richard Rohr dreht nicht die ewige, alte Leier: Sympathisch locker erschließt er Grundthemen der christlichen Tradition als lebendiges Potential für die Zukunft. Ein impulsives, prophetisches, persönliches Buch. Es weist den Weg zu einem

Barbara Metz
John Burchill



Enneagramm und Gebet
Sich selbst vor Gott erkennen
Herder

Dieses Buch führt das Enneagramm im christlichen Kontext einen entscheidenden Schritt weiter. Eine moderne, praktische Anleitung zum Beten – das Programm einer persönlichkeitsgerechten Spiritualität, die über die aufmerksame Selbstwahrnehmung zu einer tieferen und echteren Gottesbeziehung führt.

NEU: 176 Seiten, Paperback,
DM 26,80 /öS 209,– /SFr 27.80
ISBN 3-451-23339-8

In jeder Buchhandlung!

HERDER

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 6 48. Jahrgang Juni 1994

Die Einheit Europas war ein Traum weniger, sie wurde eine Hoffnung für viele, sie ist heute eine Notwendigkeit für alle.

Konrad Adenauer

Was wird aus Europa?

Ein Jahrhundert geht zu Ende, was wird aus Europa? Der Brüsseler Countdown läuft seit geraumer Zeit: Mit Beginn 1993 Vollendung des europäischen Binnenmarktes als Verwirklichung der Einheitlichen Europäischen Akte von 1986 mit voller Freizügigkeit für Personen, Kapital, Güter und Dienstleistungen; Ende 1993 Inkrafttreten des Maastrichter Vertragswerks, damit Übergang der Europäischen Gemeinschaft (EG) in die Europäische Union (EU); zugleich Bildung eines gemeinsamen Europäischen Wirtschaftsraumes (EWR) zwischen den Staaten der EG (EU) und denen der EFTA (mit Ausnahme der Schweiz); 1994 Einrichtung des Europäischen Währungsinstituts als Vorstufe zu der später zu errichtenden Europäischen Zentralbank; 1995 – wenn die Bevölkerungen der Beitrittsländer zustimmen – EU-Vollmitgliedschaft der skandinavischen Länder und Österreichs; 1996 Europäische Regierungskonferenz zur Prüfung der Verwirklichung der Maastrichter Beschlüsse mit Verwirklichung der Währungsunion, wenn eine Mehrheit der Mitgliedsländer der Europäischen Union die Beitrittskriterien erfüllt; zum 1.1.1999 Währungsunion zwischen den Staaten, die die strengen Beitrittskriterien tatsächlich erfüllen.

Wir sind überall erst am Anfang

Aber gemessen an der Situation sind alle Zeitpläne mit Ausnahme der Norderweiterung 1995 der EU Illusion. Mit Luxemburg ist zwar geldpolitisch Staat zu machen, aber Luxemburg allein ergibt keine Europäische Währungsunion, und zur Zeit ist sogar unsicher, ob selbst Luxemburg die Beitrittskriterien erfüllt. Und eine Währungsunion 1999 zwischen Frankreich, Luxemburg und Dänemark (mit seinen EU-„Sonderziehungsrechten") – was wäre das für ein monetäres Gebilde! Aber selbst wenn um das Jahr 2000 die Währungsunion stünde, wer gehörte dann von Europas Ländern zum inneren Kreis, wer stünde als Bettler vor der Tür (Italien? – von Griechenland und Portugal ganz zu schweigen) und wer bliebe – Europäische Union hin und Europäischer Wirtschaftsraum her – ganz außerhalb der Integration? Was wäre das für ein Europa über das Währungseuropa hinaus? Wie weit würde es, könnte es reichen?

Einigermaßen klar ist, läßt man die sicherheitspolitische Dimension einmal weg (NATO, WEU, KSZE), wo es *anfinge:* am Atlantik, so wie heute. Aber wo könnte, sollte es *aufhören?* Gewiß nicht mehr an der Elbe, aber doch an der Oder – mit einem nur bis an die deutsche Ostgrenze verschobenen Wohlstandsgraben? (Polen hat wie Ungarn den Antrag auf EU-Vollmitgliedschaft bereits gestellt, aber wird es bis zum Jahre 2000 soweit sein?) Wo sollte Europa enden – im Osten: an der Oder, vor Lemberg, am Ural, also mitten in der Russischen Föderation, oder gar bei Wladiwostok? Und im Südosten – an der Drau, am Donauknie, am Bosporus oder am Kaukasus?

Wie europareif ist eigentlich der „alte" Westen, der gerne indigniert auf die neuen, „wilden" Nationalismen in den osteuropäischen Ländern schaut und daher verdrängt, wie groß die Balken im eigenen Auge noch sind, wie prestigebesetzt

das eigene Nationalempfinden ist, wie sehr im Zweifelsfall noch auf unbegrenzte nationale Souveränität gepocht wird und wie verständnislos-unsensibel selbst hohe und höchste Amtsträger auf die zur Selbstverständlichkeit gewordene gesamteuropäische und internationale Mobilität reagieren.
In *Frankreich* stellt eine gaullistisch-bürgerliche Parlamentsmehrheit fremdsprachliche Werbeslogans unter Strafe. Italiens Staatspräsident weist eine von der sozialistischen Mehrheit des europäischen Parlaments beschlossene Mahnresolution gegen die Aufnahme alt- und neofaschistischer Minister in das rechtsbürgerliche Kabinett *Silvio Berlusconis* mit schärfsten Worten als Einmischung in die inneren Angelegenheiten seines Landes zurück.

In *Deutschland* lehnt ein Präsidentschaftsaspirant nicht nur die sicher nicht zu Unrecht umstrittene doppelte Staatsangehörigkeit – von festumschriebenen Ausnahmen abgesehen – ab, sondern winkt mit dem Vorschlag, Ausländer, die nach längerem Aufenthalt in Deutschland ohne zwingende Gründe die Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft ablehnen, in ihre Herkunftsländer zurückzuschicken. Damit nicht genug: Gelegentlich ist jetzt sogar der Gedanke zu hören, angesichts eines schleichenden Zerfalls moralischer Werte müsse wieder neu auf das Nationalgefühl gesetzt werden. Die Nation als Moralersatz: das ist noch nie gut gegangen. Dies alles aber läßt ermessen, wie gespalten unser Bewußtsein in bezug auf die europäische Einigung noch ist. Als Europäer sind wir wohl allesamt noch blutige Anfänger.

Dem europäischen Gefährt fehlt noch die tragende Achse

Dennoch: Europa hat nach dem Ende des Kommunismus und der Beseitigung der Blöcke wohl zum erstenmal in seiner Geschichte die nicht nur theoretische Chance, zu einer gesamteuropäischen politischen Gemeinschaft zusammenzuwachsen, sich zusammenzufügen. Europa kann, wie es jüngst die norwegische Ministerpräsidentin *Gro Harlem Brundtland* bei der Überreichung des Karlspreises in Aachen ausdrückte, „in eine ganz neue Epoche seiner Geschichte übergehen" – oder kann in seine alten nationalen Rivalitäten zerfallen. Noch ist nicht wirklich entschieden, ob es die Chance auch nutzt. Aber wie könnte es sie nutzen, und was für eine Einheit soll es dann einmal sein?
Das europäische Problem Nummer eins im Zusammenhang mit dem Maastrichter Vertragswerk und der Europäischen Gemeinschaft überhaupt ist ja nicht die angepeilte Europäische Einheitswährung, auch wenn es dagegen – verständliche – Widerstände gibt, oder die auch nach Inkrafttreten von „Maastricht" immer noch zu geringen Rechte des Europäischen Parlaments. Die Debatte über mangelnde demokratische Legitimität der EU-Exekutivorgane (Ministerrat, Kommission) ist – bezogen auf das Europäische Parlament – im Grunde eine Scheindebatte. Das Bundesverfassungsgericht hat mit dankenswerter Klarheit aufgezeigt, über welche parlamentarischen Stränge die demokratische Legitimierung von Gemeinschaftsentscheidungen des Europäischen Staatenverbundes erfolgt: im jetzigen Stadium der Integration primär über die Parlamente der Mitgliedsstaaten und nur im Maß des Fortschreitens des Integrationsprozesses über das Europäische Parlament, das aber als parlamentarisches Gremium europäischer Bewußtseinsbildung dennoch *jetzt* schon unentbehrlich ist.
Das europäische Problem Nummer eins vor und nach Maastricht ist vielmehr die *konstitutionelle Schieflage der Europäischen Union* auf dem Wege ihrer Verwirklichung. Maastricht bewegt sich auf zwei völlig ungleichen Rädern. Die Währungsunion ist festgeklopft und in ihren Konturen hinreichend scharf gezeichnet. Die Beitrittskriterien greifen, jedenfalls soweit sie nicht auf irgendwelchen europäischen Basarveranstaltungen aufgeweicht werden. Die politische Union wird aber nicht einmal in halbwegs deutlichen Umrissen erkennbar. Sie ist vorerst Wille und Vorstellung – schöne Absichtserklärung, nicht mehr. Und vor allem fehlt dem europäischen Gefährt die tragende Achse: die sichtbare Bereitschaft zu einer gemeinsamen und gemeinsam verpflichtenden Außen- und Sicherheitspolitik. Solange die Bereitschaft *dazu* fehlt, bleibt auch der westeuropäische Entwurf Stückwerk.

Die Frage ist allerdings, ob das EG-Modell im Blick auf Gesamteuropa überhaupt noch paßt. Europa mit seinen 35 Staaten und rund 50 Sprachen ist seit je „ein schwieriges Subjekt" *(Leo Tindemans)* und bleibt ein schwieriges Subjekt. Es widersetzt sich jeder Vereinheitlichung. „Alles Uniforme ist uneuropäisch" *(Hans Maier)*.
Wird schon bezogen auf den bisherigen EG-Rahmen gestöhnt über Brüsseler Regelungswut, über Einheitsnormen für Hubschraubersitze und Hygienevorschriften für bayrische Hersteller von Bergkäse, so wird mit der Erweiterung der Europäischen Union nach Osten das Dilemma westeuropäischer Vereinheitlichungsstrategien nach EG-Normen und -Richtlinien noch offensichtlicher werden. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß nach Aussagen aller Europakundigen die detailverliebten Einheitsregeln aus Brüssel zum größeren Teil auf Wünsche von Mitgliedsländern und deren diversen Branchenlobbies zurückgehen. Wie aber soll Europa von Sizilien bis zum Nordkap, von Reykjavik bis Kiew einheitlichen Verwaltungsregeln und Produktionsvorschriften folgen können?

Wie aber da Abhilfe schaffen? Zunächst heißt es Umschalten vom Prinzip Vereinheitlichung auf das Prinzip Anerkennung von Ungleichem – auch innerhalb der Wirtschaftsgemeinschaft –, von Baunormen bis zu den akademischen Graden und der beruflichen Bildung. In einer Wirtschaftsgemeinschaft mit voller Freizügigkeit besorgt die nötige Angleichung schon der Wettbewerb. Alle Überreglementierung wirkt dagegen produktivitätsfeindlich, hilft nur den Risikoscheuen.
Sodann muß deutlich werden, nach welchem Modell politischer Organisation Gesamteuropa künftig zusammenwachsen soll. Die Debatte darüber erschöpft sich bisher weit-

gehend in unbrauchbaren Begriffen und Analogien. Vereinigte Staaten von Europa, Europäischer Bundesstaat, Staatenbund – das alles taugt nicht. Die Vereinigten Staaten von Amerika, so wie sie im 18. Jahrhundert entstanden sind, haben mit dem Europa des 20. Jahrhunderts und dessen zweieinhalbtausendjähriger „Vorgeschichte" wenig gemein, an sie aber wird in erster Linie gedacht, wenn von den Vereinigten Staaten von Europa die Rede ist. Europa als Bundesstaat, das hieße die Nationalstaaten auf den Status deutscher Bundesländer oder Schweizer Kantone und diese zu bloßen Verwaltungseinheiten herabstufen. Zudem, ein Staat Europa – selbst als Bundesstaat – von Island bis Bulgarien, von Portugal bis an die Krim – ist das überhaupt vorstellbar? Und wie soll ein gesamteuropäisches Bundesparlament fünfhundert Millionen Europäer (nicht Inder, nicht Chinesen) bürgernah vertreten?

Wegkommen müssen Europäer aber vor allem von der starren Entgegenstellung hie Europa, hie Nationalstaat; sie würde zu nichts anderem führen als zur Reproduktion der nationalen Rivalitäten des 19. Jahrhunderts auf gesamteuropäischem Niveau. Europa in seiner heutigen Gestalt, von totalitären Systemen befreit und sich aus seiner konfliktreichen, aber doch gemeinsamen Geschichte definierend, hat aber die Chance und das Potential, zu einer Verwirklichung seiner politischen Einheit zu kommen, die staatsrechtlich ohne geschichtliches Beispiel ist.

Europa ist in seiner Vielgestaltigkeit kulturell und sozial so verfaßt, daß der Einigungsprozeß und die Einheit selbst ganz unten beginnen müssen: bei den *Regionen* – mit weit ausgebauter Kultur- und Verwaltungsautonomie. Die Menschen müssen sich in der sie umgebenden politischen Organisation wiedererkennen können.
Die *Mitgliedsstaaten* als zweite Phase werden der Ort der klassischen Gesetzgebung mit den je eigenen Verfassungstraditionen als Gesetzgebungsrahmen bleiben müssen. Auf die dritte Ebene – auf die einer gesamteuropäischen Föderation – gehören aber – ausschließlich oder in Arbeitsteilung mit der zweiten und der ersten Ebene – all die Aufgaben, die unter den Voraussetzungen heutiger großräumiger Organisation nur noch gesamteuropäisch wahrgenommen werden können: Währungspolitik, Umweltpolitik, Großforschung, innere Sicherheit, Außenpolitik, Außenhandelspolitik.
Solche Aufgaben in einer Gesamteuropäischen Föderation mit eigenen, die Mitgliedsländer bindenden Entscheidungsorganen zu konzentrieren heißt zugleich: die Zuständigkeiten der dritten, gesamteuropäischen Ebene auf solche nur gemeinschaftlich zu lösende Aufgaben zu beschränken. Soll deshalb die heutige EU als Vorform und Teilverwirklichung eines gesamteuropäischen Integrationskonzepts Bestand haben, müssen fehlgeleitete Zuständigkeiten (Kulturpolitik, Bildungspolitik, Gesundheitspolitik) von der europäischen Ebene auf die mitgliedsstaatliche oder auf die regionale Ebene zurückverlagert werden. Nur so wird aus dem politischen Organisationsmodell Europäische Union ein Anzug, der zu Gesamteuropa paßt.

Gesamteuropa muß aber nicht nur in seiner politischen Organisationsstruktur, sondern auch psychologisch von ganz unten aufgebaut werden. Das heißt, die Menschen in Rostock und Neapel, in Porto und in Łódź müssen im Prozeß der Integration mitkommen. Dies ist sicher auch eine Frage der Geschwindigkeiten, in denen die europäische Integration vor sich geht, aber noch mehr eine Frage ihrer Struktur und Dichte. Europa darf für seine Völker zu keinem Entfremdungstrauma werden. Nur der Aufbau politischer Identitäten von unten kann in einer Welt großräumig vernetzter Systeme Bürger und organisierte Öffentlichkeit zusammenhalten. Kulturschocks ob der Zerstörung gewohnter Lebenswelten ereignen sich zur Zeit vielerorts, nicht nur in islamischen Ländern. Politikverdrossenheit und Gewalttätigkeit gegen Ausländer sind deutliche Zeichen dafür.
Erfolg aber kann solches Ringen in Europa nur in einer Rückbesinnung auf das haben, was Europa geistig konstituiert, auf ein auf dem Boden des Christentums gewachsenes, aber erst in der Moderne zur Blüte gekommenes Ethos des Zusammenlebens, das auf der gemeinsamen Grundlage von Menschenwürde, Freiheit, Gemeinschaftsverpflichtung (Nächstenliebe gegenüber jedermann) und sozialer Gerechtigkeit beruht. Nur auf dieser Grundlage kann in der Bevölkerung der europäischen Länder ein gemeineuropäisches Bewußtsein entstehen, das die Hürden zwischen gewohnter Lebenswelt und den Wirkungen Gesamteuropas als gemeinsamem Lebensraum auf sie überwindet.
Den Bürgern zu verdeutlichen, auf was sie sich einzustellen haben und was sich an ihren Haltungen ändern muß, wenn Friede und Wohlstand in Europa erhalten bleiben sollen, ist eine Bringschuld der Politiker. Die Europawahlen sind, soweit politische Rhetorik dies überhaupt zuläßt, eine gute Gelegenheit, sie abzuleisten.

Die Einigung Gesamteuropas ist als politische zugleich eine seelsorgliche Aufgabe

Aber beim Nehmen dieser Hürde können auch die *Kirchen* hilfreichen Beistand leisten. Europa ist den christlichen Kirchen institutionell wie lebensweltlich längst entwachsen, aber sie bergen als Glaubensgemeinschaften in sich die Botschaft und das Wissen um die geschöpfliche Offenheit des Menschen auf die Menschheit in ihren geschichtlich und geographisch bedingten Nah- und Fernverhältnissen. Und vor allem widerspricht ihrem Wesen, jedenfalls dem Wesen des Christentums, trotz aller nationalistischen Verfremdungen der diversen nationalen Protestantismen, Katholizismen und „Orthodoxismen" jede Verengung auf das Nationale. Insofern sind die Kirchen die geborenen Werber für eine gesamteuropäische Gemeinschaft europäischer Bürger und Völker. Sie sollten deshalb Europa wie den Prozeß gesamteuropäischer Einigung als eine originär seelsorgliche Aufgabe begreifen. Sie sind dies nicht zuletzt ihrem immer noch lädierten, aber besser werdenden Ruf als Friedensstifter schuldig.

David Seeber

Zumutung?

Kritik an pränataler Diagnostik während der Woche für das Leben

Wohl und Wehe, Chancen und Gefahren liegen eng beieinander: Für Eltern, die aus verschiedenen Gründen mit einer Risikoschwangerschaft rechnen müssen, unter dem psychischen Druck eines vermuteten Erkrankungsrisikos ihres Kindes leiden, bedeutet die Möglichkeit einer vorgeburtlichen Diagnose eine enorme Entlastung. Zuerst natürlich, wenn sie dadurch die Gewißheit bekommen, sich auf ein gesundes Kind freuen zu können.

Bleibt Eltern diese entlastende Nachricht verwehrt, gelingt es vielleicht aber immerhin doch, sich auf ein Zusammenleben mit einem kranken, behinderten Kind einzustellen und vorzubereiten. Darüber hinaus sind mit der vorgeburtlichen Dignostik große Hoffnungen auf pränatale Therapiemöglichkeiten verbunden, obwohl Fachleute immer wieder mahnen, daß hier noch sehr viel Neuland zu begehen sei, die Kluft zwischen Diagnostizierbarem und Therapierbarem eher wachse denn schwinde.

Die pränatale Diagnostik hat aber auch ihre Schattenseiten. Darauf verwiesen erneut deutsche Bischöfe anläßlich der 1994 schon zum vierten Mal begangenen, jedoch erstmals von evangelischer und katholischer Kirche gemeinsam getragenen „Woche für das Leben". Sie stand in diesem Jahr unter dem Motto „unBehindert miteinander leben" und hatte zum Ziel, auf die verschiedenen Sorgen und Interessen von Menschen mit Behinderung aufmerksam zu machen.
Bereits in ihrer gemeinsamen Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens" von 1989 (vgl. HK, Januar 1990, 10ff.) hatten EKD und Deutsche Bischofskonferenz vor einem fatalen „Automatismus" gewarnt: Vorgeburtlich diagnostizierte Behinderung oder Krankheitsrisiken könnten quasi automatisch die Erwägung einer Abtreibung nach sich ziehen. Werde überdies ein behindertes Kind mehr und mehr als (unzumutbare) Zumutung für die Eltern empfunden, könne dies nicht ohne Konsequenz für das Verhältnis der Gesellschaft insgesamt zu den in ihr lebenden Behinderten bleiben.

Erneut warnte nun der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann*, anläßlich der Eröffnung der „Woche für das Leben" am 6. Mai: Durch die „embryopathische Indikation", die eine Abtreibung straffrei zulasse, sei behindertes Leben weniger geschützt als unbehindertes. Vor allem aber bestehe die Gefahr, daß Eltern und Ärzte zunehmend unter den gesellschaftlichen Druck gerieten, von den pränatalen Diagnosemöglichkeiten Gebrauch zu machen und bei Gefährdung des Kindes die Schwangerschaft abzubrechen.

Unter solchen Vorzeichen haben Behinderte und Interessenverbände mehrfach auf die Zumutung hingewiesen, die von pränataler Diagnostik und selektiver Abtreibung für sie ausgehe: die Zumutung, mit dem Bewußtsein leben zu müssen, „auch du hättest abgetrieben werden können", die Zumutung, mit seiner ganzen Existenz unter Rechtfertigungszwang zu geraten.

Wird angesichts der Ambivalenz vorgeburtlicher Diagnosemöglichkeiten die Diskussion auf die „Technik" der pränatalen Diagnose verengt, werden gar Verbote erwogen, zielt dies an der eigentlichen Problematik vorbei. Sicherlich verlangt dieses Nebeneinander von Nutzen und Schaden der pränatalen Diagnostik für die Eltern ebenso wie für das ungeborene Leben nach strikten sozialen Kontrollen und der Abwehr von Mißbrauchsmöglichkeiten.

Darüber hinaus bedürfen Eltern in jedem Fall auch, vor der gezielten pränatalen Diagnose, der umfassenden Beratung, die sie eventuell auch befähigen kann, mit einer problematischen Situation fertig zu werden

Der Wunsch von Eltern, ein gesundes Kind auf die Welt zu bringen, ist ethisch nicht zu verurteilen. Ebenso sind deren Überlegungen, in welche Zeit und Situation hinein sie ihre Kinder gebären, nahezu zwangsläufig. Damit treffen Eltern noch keine absoluten Urteile über „Lebenswert oder -unwert", legen keineswegs starre Grenzen für das ihnen Zumutbare fest. Eltern, die derzeit damit konfrontiert werden, ein behindertes Kind zu bekommen, werden sich aber Gedanken über die Integrationsmöglichkeiten von Behinderten machen, über deren Chancen beispielsweise, eine Arbeitsstelle zu finden bei rezessionsgebeutelten Arbeitgebern, die viel lieber eine ohnehin niedere Abgabe zahlen, als aufwendige Behindertenarbeitsplätze einzurichten; ihnen wird eine gereizte Stimmung in den Sinn kommen, in der man gegenüber unproduktiven „Sozialschmarotzern" besonders sensibel reagiert; sie werden an Elterninitiativen denken, die sich gegen integrative Ansätze in Kindergärten und Schulen richten, ganz zu schweigen von Befürchtungen, glatzköpfige Jugendliche könnten an dem behinderten Kind ihren Haß auf sich selbst, das Leben oder was auch immer abreagieren.

Die eigentliche Gefahr liegt in dem Verhältnis der Gesellschaft zu den Behinderten, im letzten aber in den dominierenden Bildern von Lebensglück und Lebenswert. Die Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens" fragt unmißverständlich: „Behinderung ist eine Provokation, eine Anfrage an unser Lebensverständnis: Haben wir ein Bild vom Menschen, das über Vitalität, Gesundheit und Erfolg hinausreicht? Können wir unser Leben trotz Schwachheit und Gefährdung als Geschenk betrachten?"

Initiativen wie die „Woche für das Leben" können auch Anlaß für eine Bilanz sein. Eine Bilanz darüber, wie der ganz selbstverständliche Perfektions- und Leistungszwang, die fraglos vorausgesetzte „Normalität" dessen, was Lebensglück schenken kann oder nicht, anderen, Behinderten, das Lebensrecht zumindest tendenziell bestreitet. *fo*

Fragen

Das ZdK und seine beabsichtigte Strukturreform

Um über eine beabsichtigte Strukturreform zu sprechen, war die jüngste Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) schon aufgrund ihrer unfreiwilligen Symbolik der geeignete Ort. Da für die außerplanmäßig notwendig gewordene Vollversammlung des ZdK zu wenige Mitglieder ihr Kommen angekündigt hatten, um die Beschlußfähigkeit sicherzustellen, ließ man die Vollversammlung ausfallen und begnügte sich mit einer Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses. Dieser debattierte über eine beabsichtigte Strukturreform des ZdK, wie sie seit einiger Zeit im Gespräch ist.

Der Geschäftsführer des ZdK, der CDU-Bundestagsabgeordnete *Friedrich Kronenberg*, legte dazu ein Diskussionspapier vor. Kronenberg geht es vor allem darum, die Handlungsfähigkeit des ZdK wiederherzustellen. Für eine sinnvolle Arbeit hält er die oberste Laienvertretung in Deutschland *sowohl für zu groß wie auch zu klein*. Zu groß in seiner Mitgliederzahl, als daß es als Vollversammlung, die bisher zweimal jährlich tagt, tatsächlich arbeitsfähig wäre, zu klein in dem Sinne, daß eine Reihe von Initiativen und Gruppierungen, die sich auf der Basis des Koalitionsrechtes gebildet haben, im ZdK gar nicht bzw. nur auf provisorische Weise vertreten sind.

Die Verbindung von Vergrößerung der Basis des ZdK und Verkleinerung und zugleich Stärkung derjenigen Teile des ZdK, die seine kontinuierliche Arbeit tragen, möchte Kronenberg so erreichen: Das ZdK würde aus einer *Delegiertenversammlung* bestehen, die nur vergleichsweise selten, etwa alle vier Jahre in Verbindung mit einem Katholikentag, zusammentritt. Dreimal jährlich würde demgegenüber ein sogenannter *Zentralrat der deutschen Katholiken* zusammenkommen, dessen Mitgliederzahl auf etwa 80 Personen zu begrenzen wäre.

Die Erweiterung des ZdK im Rahmen der Delegiertenversammlung böte dann auch die Möglichkeit, nichtverbandlich organisierte Arbeit in Diakonie, Bildung und Erziehung sowie Medien einzubeziehen, schließlich Orden, Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen sowie Säkularinstitute, aber auch Gruppen aus dem Umfeld der „Initiative Kirche von unten". Eine solche Öffnung gegenüber neuen Mitgliedern und Mitwirkungsformen dürfte auch der Lage in den Diözesen Ostdeutschlands besser gerecht werden. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt kommt es Kronenberg, wie er betont, nicht auf Details an. Sein Papier versteht er als einen Diskussionsanstoß.

Soviel ist schon deutlich geworden: Schnelle Ergebnisse sind in dieser Angelegenheit nicht zu erwarten. Das muß kein Nachteil sein, wenn man die Zeit nutzt für eine gründliche Bestandsaufnahme dessen, was den Laienkatholizismus in Deutschland heute ausmacht. Niemandem wäre geholfen, würde man an die Veränderung von Strukturen gehen, bevor eigentlich klar wäre, welche Aufgabe das ZdK auf die Dauer im deutschen Katholizismus haben soll.

Das gesellschaftliche wie kirchliche Umfeld der ZdK-Arbeit hat sich in den vergangenen Jahrzehnten radikal verändert. Das Selbstverständnis von Katholiken als einer spezifischen unterscheidbaren und sich selbst unterscheidenden Gruppe in Deutschland, mit anderen Worten: das „Wir-Gefühl", aufgrund dessen ein Gremium wie das ZdK sich legitimiert fühlen kann, sich gegenüber Politik und Gesellschaft und innerhalb der Kirche zu Wort zu melden, hat deutlich abgenommen. Die klassische Unterscheidung zwischen Heils- und Weltdienst bildet sich im Miteinander von Bischofskonferenz und Zentralkomitee so nicht mehr ab. Ein bestimmter, katholisch beheimateter und kirchlich engagierter Typ von Politikern vor allem, aber nicht ausschließlich christdemokratischer Couleur, der die Arbeit des ZdK entscheidend mitgeprägt hat, scheint in der jüngeren Politikergeneration keine Nachfolger bzw. Nachfolgerinnen zu finden.

Die Vorstellungen im katholischen Deutschland über das, was das ZdK tun und lassen soll, liegen im übrigen weit auseinander, weiter vielleicht, als es einer gedeihlichen Arbeit guttut und jemals guttun wird: Den einen ist das ZdK schon viel zu plural, sie rufen nach Entschiedenheit und meinen damit eine Entschiedenheit in ihrem Sinne. Sie kritisieren Basisferne und meinen damit Ferne von dem Teil der Basis, der ihnen selbst nahesteht, klagen ein Selbstbewußtsein von Katholiken ein, das aus den bekannten Gründen nur mehr in kleinen Teilmilieus traditioneller oder neuerer Provenienz anzutreffen ist. Den anderen ist dieses Gremium längst nicht plural genug. Zwischen ihrer Wahrnehmung der deutschen Gesellschaft und Politik und dem, was davon im ZdK zur Sprache kommt, klafft für sie eine zuweilen ärgerlich große Lücke.

Gerade in letzter Zeit wurde das ZdK obendrein in eine *Synodenersatzfunktion* gedrängt, auf die es im Grunde nicht vorbereitet ist. Die Erwartungen, die zunehmend an das ZdK gestellt werden, spiegeln nur allzu deutlich die Tatsache wider, daß es der Kirche in Deutschland bis heute nicht gelingt, zu soliden Strukturen synodal verfaßter Wahrnehmung der Mitverantwortung aller Getauften und Gefirmten für die Kirche zu kommen. Im Gegenteil. Von Mal zu Mal verlieren die synodalen Vorgänge bzw. Ersatzvorgänge in den Diözesen an Profilierung. Hinzu kommt, daß trotz verschiedener durchaus erfolgreicher gemeinsamer Tagungen die Zusammenarbeit von ZdK und Bischofskonferenz im Rahmen der Gemeinsamen Konferenz nicht wirklich überzeugen kann.

Fragen über Fragen also, die sich nicht einfach dadurch lösen lassen, daß man neue Strukturen implantiert. Ein wie immer auf die Schnelle reformiertes ZdK würde über kurz oder lang von

den genannten Fragen wiederum eingeholt, was nicht heißt, daß nicht auch ein solide reformiertes ZdK mit ihnen auf die eine oder andere Weise zu kämpfen hätte. Der Bedarf ist jedenfalls unübersehbar, hierüber ins Gespräch zu kommen. *nt*

Spagat

Die Schwierigkeiten der C-Parteien in Westeuropa

Sind die C-Parteien im westlichen Europa derzeit auf dem absteigenden Ast? Der Eindruck drängt sich jedenfalls auf, wenn man die jüngsten Parlamentswahlen in den *Niederlanden* wie in *Italien* betrachtet. In den Niederlanden fielen die Christdemokraten („Christlich-demokratischer Appell") bei den Wahlen am 3. Mai auf einen Stimmenanteil von 22,2 Prozent zurück, nachdem sich 1989 noch 35,3 Prozent der Wähler für sie entschieden hatten. In Italien erreichte die „Italienische Volkspartei", Nachfolgerin der bisher in jeder Nachkriegsregierung vertretenen „Democrazia Cristiana", bei den Wahlen Ende März (vgl. HK, Mai 1994, 221f.) nicht einmal mehr 20 Prozent der Stimmen.

Aber auch anderswo sitzen christlich-demokratische Parteien nicht mehr so fest im Sattel wie früher einmal: Die flämischen Christdemokraten in *Belgien* fielen bei den letzten Parlamentswahlen 1991 deutlich zurück und leiden unter Auszehrung. In *Österreich* muß die ÖVP den bevorstehenden Nationalratswahlen mit einiger Besorgnis entgegensehen und auch die Christlichdemokratische Volkspartei der *Schweiz* (CVP) ist bei den letzten Parlamentswahlen zurückgefallen. In der Bundesrepublik nehmen sich die Chancen der CDU für die Oktoberwahl derzeit zwar etwas besser aus als vor einigen Monaten, aber das ändert nichts an den strukturellen und programmatischen Schwächen der größten deutschen Regierungspartei.

Es liegt nahe, die Schwierigkeiten christdemokratischer Parteien in Westeuropa mit sich selber und mit dem Wähler mit dem länderübergreifenden *Säkularisierungs- bzw. Entkirchlichungstrend* in Verbindung zu bringen, nach dem Motto: Wenn der Einfluß der Kirchen und der christlichen Tradition in der Bevölkerung zurückgeht, verringern sich auch die Chancen von C-Parteien innerhalb des politischen Spektrums. Ganz von der Hand zu weisen ist eine solche Sicht der Dinge nicht: Die Glanzzeiten der christlichen Demokraten etwa in Belgien, den Niederlanden, der Schweiz und teilweise auch in Deutschland waren solche, in denen es noch große und stabile katholische Milieus gab. Nicht nur, aber vor allem aus ihnen rekrutierten sich christdemokratische Stammwähler. Inzwischen haben sich die katholischen Milieus weitgehend aufgelöst bzw. grundlegend transformiert und damit ist auch die Zahl der Wähler zurückgegangen, die mit einer gewissen Selbstverständlichkeit für die C-Parteien votieren.

Es wäre jedoch falsch, den Faktor Säkularisierung überzubewerten. Dem stehen schon die *Besonderheiten der einzelnen Länder* entgegen. In Italien wurden nicht nur die Christdemokraten dezimiert, sondern es befindet sich das gesamte Parteiensystem in einem tiefgreifenden Umbruch, sind die Sozialisten und die kleinen laizistischen Parteien von der Bildfläche verschwunden. In den Niederlanden hätte der Niedergang der 1980 aus einer katholischen (Katholische Volkspartei) und zwei protestantischen (Antirevolutionäre Partei und Christlich-humanistische Union) gebildeten CDA, gemessen am Grad der Entkirchlichung, schon früher stattfinden müssen. Hier wie anderswo waren aktuelle politische und personelle Konstellationen viel stärker ausschlaggebend als längerfristige religiös-kirchliche Entwicklungen: Man denke nur an den CDU-Erfolg in der völlig entkirchlichten DDR bei der ersten freien Volkskammerwahl im Frühjahr 1990.

Das eigentliche Problem der C-Parteien liegt – unabhängig von kurzfristigen Entwicklungen – in der *Spannung zwischen den unterschiedlichen Strömungen und politischen Grundoptionen*, die sie bündeln bzw. bündeln wollen. Sie möchten *Volksparteien* sein, für möglichst viele Gruppen und Schichten in der Bevölkerung wählbar, sind aber auch mehr oder weniger deutlich christlichen Impulsen und Traditionen verpflichtet. Damit sind sie zum einen den Schwierigkeiten ausgesetzt, die heute alle Volksparteien in stark fragmentarisierten und individualisierten Gesellschaften haben. Gleichzeitig machen ihnen aber auch die Entwicklungen im kirchlich-religiösen Raum zu schaffen: Die Auffassungen darüber, wie und mit welchen inhaltlichen Akzenten der christliche Glaube politisch wirksam werden soll, gehen in den Kirchen heute beträchtlich auseinander, in der Bundesrepublik ebenso wie in ihren westlichen Nachbarländern.
Es dürfte für die christlich-demokratischen Parteien in Zukunft nicht leicht sein, politisch-programmatisch einen Weg zu finden, der weder zur völligen Profillosigkeit einer nach allen Seiten offenen Formation noch in das Getto einer ideologisch möglichst einheitlichen Weltanschauungspartei führt. Irgendwo zwischen diesen beiden Extremen werden sie ihren Platz neu bestimmen müssen. *ru*

Defensiv

Ein Symposium der Kleruskongregation über die Laiendienste in der Kirche

Ende April fand in Rom auf Einladung der Kleruskongregation ein Symposium zum Thema „Teilhaben der Laien am priesterlichen Dienst" statt, das sich vor allem an die Bischöfe derjenigen Länder richtete, in denen hauptsächlich Laien pastorale Dienste in den Pfarrgemeinden wahrnehmen. Die Vorsitzenden und andere Mitglieder von insgesamt zehn Bischofskonferenzen nahmen daran teil, außerdem Bischöfe aus anderen Erdteilen sowie

Kurienmitglieder und Fachleute. Referenten des Symposiums waren die Kardinäle *Godfried Danneels* und *Joachim Meisner* sowie der Bischof von Lugano, *Eugenio Corecco*. Am 22. April empfing der Papst die Teilnehmer des Symposiums in Audienz und wandte sich in einer programmatischen Ansprache an sie (Wortlaut in: Osservatore Romano, 23.4.94).

Hintergrund für ein Symposium zu diesem Thema zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist ein doppelter: Zum einen werden in verschiedenen europäischen Ländern gerade in jüngster Zeit Überlegungen angestellt, welche Folgen der vermehrte Einsatz von Laien in Seelsorge und Gemeindeleitung auf das kirchliche Amt, sowohl für seine faktische Stellung wie auch für sein theologisches Verständnis, haben wird (in Deutschland: vgl. HK, Mai 1994, 226 ff.; in Frankreich: vgl. HK, Mai 1993, 228 f.).

Zum anderen steht seit der Bischofssynode über die Laien von 1987 (vgl. HK, Dezember 1987, 564 ff.) und bekräftigt durch das nachsynodale Schreiben des Papstes „Christifideles laici" von 1988 (Nr. 23; vgl. HK, Februar 1989, 106 ff.) die Aufgabe an, das Motuproprio Pauls VI. „Ministeria quaedam" von 1972 über die Laiendienste von Lektor und Akolyth (vgl. HK, Oktober 1972, 480 f.) zu überprüfen. Wenn, wie man der Papstansprache entnehmen kann, eine zu diesem Zweck bereits 1988 eingerichtete Kommission ihre Arbeit bisher nicht abgeschlossen hat, liegt die Annahme nahe, daß sich die Beratungen in der Sache festgefahren haben.

Ähnlich den entsprechenden Passagen im erst unlängst durch die Kleruskongregation veröffentlichten „Direktorium für den Dienst und das Leben der Priester" (vgl. ds. Heft, 320) schlug Johannes Paul II. in seiner Ansprache vor den Symposiumsteilnehmern einen ausgesprochen *defensiven* Ton an. Der Papst sprach sich aufs entschiedenste gegen eine – aus seiner Sicht – *falsche Vermischung* und *mangelnde Unterscheidung* der Rollen, Aufgaben sowie theologischen und rechtlichen Bedingungen von Priestern und Laien in der Pastoral aus. Er warnte davor, Lösungen für normal zu halten, die außergewöhnlichen Situationen des Mangels an geweihten Amtsträgern vorbehalten seien.

Im übrigen führte der Papst seinen bischöflichen Zuhörern das gesamte Arsenal an Argumentationsmustern vor, das man in diesem Zusammenhang seit langem kennt: den spezifischen „ontologischen" Charakter des Amtes, das eine *Fragmentierung* nicht zulasse; die in „Lumen gentium" 10 formulierte Unterscheidung „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach" zwischen dem *gemeinsamen Priestertum der Gläubigen* und dem *hierarchischen Priestertum*; die Warnung vor einer *Klerikalisierung der Laien* und einer *Laizisierung der Priester*; schließlich die auf der Laiensynode von 1987 diskutierte Unterscheidung von „Ämtern" einerseits und „Diensten" andererseits.

Mit dem Wort von der *Unteilbarkeit des Hirtenamtes* zielte er auf die Diskussion darüber, ob nach katholischem Amtsverständnis der Leiter einer Gemeinde in jedem Fall *auch derjenige sein muß, der der Eucharistiefeier vorsteht.* Eine eigene Schärfe bekommt der Text, wenn Johannes Paul II. dazu aufruft, den Sprachgebrauch zu „präzisieren" und zu „reinigen"; der Weg vom *Sprachgebrauch* zur *Begriffsbildung* („concettualizzazione") sei kurz. Die relativ umstandslose Identifikation der eigenen theologischen Grundannahmen mit dem „Willen Christi" bzw. ein Satz wie „Dies ist einfach die Logik des Glaubens" wirken in der Ansprache wie Hinweise auf den *ungeduldigen Wunsch nach Beendigung dieser Diskussion.*

Dieser Eindruck wird auch dadurch nicht beseitigt, daß der Papst ausdrücklich darauf hinweist, es gehe ihm nicht um die Verteidigung „klerikaler Privilegien". Das Zitat aus dem Priesterdirektorium (Nr. 17), nach dem kulturelle, soziale und politische Strömungen der Gegenwartskultur nicht automatisch ins Innere der Kirche übertragen werden dürften, und Warnungen vor der zu einer „gewissen Ideologie" beitragenden Vision einer „ständigen Synodalität in der Kirche" sowie einer „funktionalistischen Konzeption vom Weiheamt" zeigen die Entschlossenheit des Papstes, sein Anliegen auch ungeachtet *eines breiten kulturellen Wandels* durchzuhalten.

Selbst wenn, wie man annehmen kann, Inhalt und Ton der Papstansprache nicht einfach dem Verlauf des Symposiums entsprochen haben, die nuancenlose Unerbittlichkeit, mit der Johannes Paul II. den doktrinalen Ist-Stand referierte, zeigte doch auch eine gewisse *angestrengte Zuspitzung des Themas*. Wer wollte ernsthaft leugnen, daß es schwierig geworden ist, den Charakter des besonderen Ordo vor dem Hintergrund der Vielfalt heutiger pastoraler Laiendienste herauszuarbeiten? Ihn nur zu behaupten, dürfte allerdings nicht ausreichen. Das Anliegen, die Veränderungen der kirchlichen Ämter und Dienste aufmerksam und kritisch zu beobachten, die entstehen, wenn Laien mehr und mehr Aufgaben übernehmen, die bislang und im Regelfall geweihten Amtsträgern vorbehalten waren, ist ebenso verständlich. Entwicklungen dieses Gewichts kann die Kirche nicht einfach sich faktisch vollziehen lassen.

Anstatt Offenheit für neue Entwicklungen zu zeigen und gleichzeitig die unverzichtbare Grundgestalt des kirchlichen Amtes stärker von dem zu unterscheiden, was die nachreformatorische Entwicklung mit ihren Engführungen daraus hat werden lassen, werden mit Aussagen wie denen Johannes Pauls II. die anstehenden Fragen in einem Maß zu *Systemfragen* hochstilisiert, wie sie es theologisch nicht verdient haben. Von einem bestimmten Punkt an gerät die Sorge um den unverwechselbaren Eigencharakter des kirchlichen Weiheamtes in Spannung zu seinem *Dienstauftrag am Volk Gottes*. Selbst der in dieser Hinsicht zweifellos unverdächtige *„Katechismus der katholischen Kirche"* spricht vom Amtspriestertum als einem *„Mittel"*, durch das Christus seine Kirche unablässig aufbaue und leite (Nr. 1547). *nt*

Vatikan: Kritik im Vorfeld der Weltbevölkerungskonferenz

Kaum eine Gelegenheit haben in jüngster Zeit hochrangige Vertreter des Apostolischen Stuhles und der Papst selbst ausgelassen, um deutliches Mißfallen über die Vorbereitungen der „Internationalen Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung" zu äußern, die Anfang September dieses Jahres in Kairo einen Zwanzig-Jahres-Aktionsplan aufstellen soll.

Zwar habe man bei den ersten beiden Internationalen Bevölkerungskonferenzen in Bukarest 1974 und Mexiko 1984 den jeweiligen Schlußdokumenten die Zustimmung verweigert, durch seine Delegation aber habe der Vatikan entschieden dazu beigetragen, daß die verabschiedeten Texte im Sinne christlicher Vorstellungen verbessert worden seien: so Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* vor den Teilnehmern der Sonderbischofssynode für Afrika (vgl. ds. Heft, 304). Mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln sucht der Apostolische Stuhl nun auch auf das internationale Aktionsprogramm Einfluß zu nehmen, das bei der kommenden „Internationalen Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung" (ICPD) Anfang September dieses Jahres in Kairo beschlossen werden soll. Zwar hat der Apostolische Stuhl bei den Vereinten Nationen nur Beobachterstatus, bei der Kairoer Konferenz aber ist er wie bereits bei den beiden früheren Bevölkerungskonferenzen Vollmitglied.

Der „Mythos von der Überbevölkerung"

Korrekturbedarf im „Sinne christlicher Vorstellungen" sieht der Vatikan im bisherigen Vorbereitungsprozeß vor allem bezüglich der in den Entwürfen enthaltenen Vorstellungen von Familie, der Methodenfrage bei der Geburtenregelung und beim Thema Abtreibung. Letztere werde in dem geplanten Dokument quasi als Menschenrecht betrachtet, beklagte Sodano vor der Synode, bezüglich der Familie werde nur vage von „verschiedenen Typen" gesprochen. Inakzeptabel sei ebenso die individualistische Vorstellung von Sexualität und ein dem christlichen widersprechendes Erziehungsmodell. Der Präsident des Päpstlichen Rates für die Familie, Kardinal *Alfonso López Trujillo*, monierte zum Vorbereitungsprozeß vor der Synode: die bestehenden demographischen Probleme würden ideologisch verzerrt, verbunden mit „dem Mythos von der Überbevölkerung", der eine apokalyptische Katastrophe beschwöre. Aus dieser Sicht bleibe die Herausforderung zur Solidarität zwischen den Nationen, insbesondere der reichen mit den armen, ausgeklammert.

Den gleichen Tenor hat auch ein Mitte Mai veröffentlichtes 60seitiges Arbeitsdokument des Päpstlichen Familienrates „Ethische und pastorale Dimensionen von Bevölkerungstrends". Auch darin werden Katastrophenprognosen zurückgewiesen und bereits gegenläufige Bevölkerungsentwicklungen in Entwicklungs- und Industrieländern beklagt. Die weltweiten Ressourcen und Möglichkeiten seien mehr als ausreichend, die menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen, erforderlich sei eine gerechte Weltwirtschaft. Als „zerstörerische Tyrannei" bezeichnet das Arbeitsdokument internationale Versuche, Entwicklungsprogramme in der Dritten Welt an wirksame Bevölkerungskontrolle zu binden.

Sodano forderte die afrikanischen Bischöfe auf, mit ihren Regierungen zu sprechen, die Konferenz zum Thema ihrer Verkündigung zu machen. Auch die Schlußbotschaft der Afrikasynode appelliert angesichts dieses „Anti-Lebensplanes" an die „53 Nationen in Afrika und alle Nationen, die die Erklärung der Menschenrechte unterzeichnet haben": „Laßt es nicht zu, daß das Jahr der Familie, das Jahr der Zerstörung der Familie wird."

Ein Vorbild für mögliche Interventionen noch während des Vorbereitungsprozesses könnten die afrikanischen Bischöfe in ihren *lateinamerikanischen* Amtsbrüdern finden: In einem Brief an die Generalsekretärin der Konferenz und Exekutiv-Direktorin des Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen, *Nafis Sadik*, beklagten die Bischöfe, die Konferenz wolle den Entwicklungsländern „den demographischen Winter" der reichen Länder aufzwingen (vgl. Osservatore Romano, 28. 4. 94). In Lateinamerika habe sich die Fruchtbarkeitsrate bereits drastisch vermindert, aufgrund der hohen Kindersterblichkeit könne sich die Bevölkerung kaum noch erneuern. Alarmierend sei die Zahl der sterilisierten, vor allem armen Frauen in Ländern wie Bolivien, Kolumbien, der Dominikanischen Republik, Honduras, Brasilien und Mexiko. Massive Kritik übten auch die lateinamerikanischen Bischöfe darüber hinaus an der Koppelung internationaler Entwicklungshilfe mit Programmen der Bevölkerungskontrolle. Die Beziehungen zwischen den reichen Ländern des Nordens und den armen des Südens dürften sich nicht nach den Regeln einer Art „Verhütungsimperialismus" gestalten.

Diesem Brief werden wohl noch weitere Interventionen der katholischen Kirche folgen. Man wolle in einer Art „konzertierter Aktion" afrikanische und andere Länder, aber auch andere Konfessionen und Religionen für die eigene Position gewinnen. Dies hatte am Ende der dritten und entscheidenden Vorbereitungsrunde der Bevölkerungskonferenz in New York der Leiter der vatikanischen Delegation und

Sekretär des Päpstlichen Rates Justitia et Pax, der Ire *Diarmuid Martin*, ankündigt.

Vor der Bischofssynode kritisierte Martin zunächst das Mißverhältnis zwischen Bevölkerungs- und Entwicklungsfragen; letzteren widme der insgesamt 82seitige Entwurf für das Schlußdokument nur sieben Seiten (vgl. Osservatore Romano, 30.4.94). Insgesamt vermittle das Dokument den Eindruck, es gehe in Kairo, basierend auf einer *individualistischen Philosophie*, mehr um die Propagierung eines bestimmten Lebensstiles und weder um die quantitativen Ausmaße unkontrollierten Bevölkerungswachstums wie noch bei der Konferenz in Mexiko noch um das Thema Entwicklung. Als verantwortlich für diese veränderte Philosophie erklärte Martin einige nordeuropäische Länder und die USA.

Das Produkt einer individualistischen Philosophie

Hinter den von der Konferenz neugeprägten zentralen Begriffen der „reproductive health" und der daraus folgenden „reproductive rights" stehe zwar durchaus das berechtigte Anliegen, Mutterschaft unter optimalen gesundheitlichen Bedingungen, Erziehung, Gesundheitsvorsorge und eine bessere Versorgung von Mutter und Kind nach der Geburt zu fördern. In der angebotenen ideologisch individualistischen Lesart aber fehle diesen Begriffen jede Beziehung zu Ehe und Familie. Vor allem aber werde auch Abtreibung als Teil der „Fortpflanzungsgesundheit" eingeführt, im Sinne eines exklusiven Rechtes für die Frau, über das Ende der Schwangerschaft selbst zu entscheiden.
Der Gefährdung der Frau durch die Komplikationen einer Abtreibung dürfe jedoch nicht – wie dies zumindest eine Gruppe der Vorbereitungskonferenz gefordert habe – durch Legalisierung des Schwangerschaftsabbruches begegnet werden. Die Gesundheit der Frau werde durch eine höhere Qualität der Vorsorge viel besser geschützt. Obwohl sich die vatikanische Delegation bei der Abtreibungsfrage in der Minderheitsposition befunden habe, betonte Martin, sei doch erreicht worden, daß einschlägige Textpassagen in den überarbeiteten Texten in Klammern gesetzt blieben und damit weiter zur Diskussion stünden.
Bereits im Vorfeld des Vorbereitungstreffens in New York war es zu einigen außergewöhnlichen Initiativen gekommen: In einem an alle Staatsoberhäupter der Welt gerichteten Brief mit Datum vom 19. März hatte der Papst seine Kritik an den unzureichenden ethischen Positionen des Textentwurfes mit der Aufforderung verbunden, die Adressaten sollten sich für eine differenzierte Vorbereitung der Kairoer Konferenz einsetzen und alles Mögliche für den Schutz der Familie tun (vgl. HK, Mai 1994, 267). Zu einem persönlichen Treffen kam es auch zwischen dem Papst und der Generalsekretärin der Konferenz. In einem Brief an Nafis Sadik betonte Johannes Paul II. (vgl. Osservatore Romano 19.3.94): Die Formulierung von Bevölkerungsfragen in Form von individuellen „Sexual- und Fortpflanzungsrechten" oder sogar in Form von Frauenrechten bedeute, vom zentralen Punkt abzuweichen, daß Bevölkerungspolitik nur *Teil einer umfassenden Entwicklungsstrategie* sein könne.
Darüber hinaus mahnte der Papst auch, auf der Konferenz in Mexico City hätten die Vereinten Nationen erklärt, daß Abtreibung nie als eine annehmbare Methode der Familienplanung anerkannt werden dürfe. Das Vorbereitungsdokument aber lasse die Tendenz erkennen, es solle ein international geltendes Recht gefördert werden, wonach Abtreibung auf Verlangen ohne jede Einschränkung zugänglich sein solle.
Am 25. März hatten der Kardinalstaatssekretär und *Jean-Louis Tauran*, Leiter der für die Beziehung zu den Staaten zuständigen Abteilung des Staatssekretariats, alle beim Apostolischen Stuhl akkreditierten Botschafter zu einem „Informationstreffen" geladen.
Indessen stoßen die massiven Interventionen des Vatikans auf ebenso harsche Kritik, auch etwa von seiten der deutschen Delegation. Von „tiradenhafter Emotionalisierung gegen das Aktionsprogramm" hatte in New York *Nafis Sadik* gesprochen. Der Geschäftsführer der Deutschen Stiftung Weltbevölkerung und Berater der deutschen Regierungskoalition bei der Weltbevölkerungskonferenz, *Hans Fleisch*, monierte in einem Bericht für die Frankfurter Rundschau (9.5.94): Die päpstliche Strategie setze sich zusammen aus moralischer Herabsetzung der gegnerischen Institutionen und Akteure, Behinderung konsensbildender Prozesse, Infiltrierung maßgeblicher Gruppierungen und innenpolitischem Druck auf politische Entscheidungsträger in katholischen Ländern. Bei allen bedeutenden Kairo-Vorbereitungstreffen habe sich der Vatikan auf Mitwirkungsrechte berufen, die keiner Nation, auch keiner anderen Religionsgemeinschaft in dieser Breite zugestanden würden.

„Zunehmende Intransigenz des Vatikans"

„Mit zunehmender Intransigenz" habe der Vatikan in New York seine Positionen vertreten, schreibt der Generalsekretär der Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen, *Joachim Krause*, im Informationsdienst des Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen. Bei den ihm unliebsamen Konzepten – dabei stößt sich Krause besonders am vatikanischen Widerstand gegen die Erwähnung von Kondomen als Gesundheitsschutz bei AIDS-Erkrankungen – sei er als Vorredner dann vehement protestierender Länder aufgetreten (darunter immer die gleichen wie Costa Rica, Ecuador, Honduras, Guatemala, Nicaragua).
Für den Hauptdissens bei den Vorbereitungsrunden, der sich nicht aus unterschiedlichen ökonomischen oder politischen Bewertungen und Interessenslagen von Ländern des Nordens und Südens ergebe, macht Krause jedoch nicht allein die „weltanschaulich

motivierten Pressionen eines vatikanischen Fundamentalismus" verantwortlich. Motiviert von einem dem ganzen Globus sexuelles Glück und Heil verschreibenden Sendungsbewußtsein seien die oftmals von den USA unterstützten Skandinavier aufgetreten. In deren Position scheine der Staat verantwortlich für das sexuelle Glück und körperliches wie seelisches Wohlbefinden eines jeden Individuums. Eines habe New York gezeigt: „Ein globales Aktionsprogramm zu Bevölkerung und Entwicklung läßt sich – zugespitzt formuliert – nicht auf der Basis weltanschaulicher Auseinandersetzungen und von dogmatischen Begriffsbestimmungen sowie Weltbeglückungsstrategien gespeisten Bekehrungskampagnen erarbeiten." *A. F.*

Österreich: Turbulenzen vor der EU-Abstimmung

Am Tag der Wahlen zum Europäischen Parlament entscheiden die Österreicher in einer Volksabstimmung über den Beitritt ihres Landes zur Europäischen Union. Der Riß in der Frage des Beitritts geht durch alle Parteien, die Kirchen halten sich mit direkten Empfehlungen zurück.

Wenn am 12. Juni die mehr als 5,5 Millionen wahlberechtigten Österreicher mit ihrem Ja oder Nein über den *Beitritt der Alpenrepublik zur Europäischen Union* entscheiden, dann stellen sie die Weichen für den künftigen politischen Kurs ihres Landes in der Mitte Europas.

Die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen, die vor dieser Volksabstimmung schon seit Wochen und Monaten das ganze Land aufwühlen, sind von außen her vermutlich unverständlich, wenn man nicht die jahrzehntelange Vorgeschichte in Betracht zieht. Heute ist es ja nahezu schon vergessen, daß Österreich im Jahr 1945 so wie Deutschland ein vierfach geteiltes Land war. Die gesamte Schwerindustrie samt den Ölquellen in Ostösterreich wurde von den Sowjets damals als „deutsches Eigentum" beschlagnahmt, ebenso die Flotte der Donaudampfschiffahrtsgesellschaft.

Erst im Staatsvertrag 1955 gelang es, die Besetzung Österreichs durch die vier Alliierten zu beenden und die sowjetisch verwalteten Betriebe in Ostösterreich zurückzubekommen. Der Kaufpreis für diesen damals in der ganzen Welt bestaunten politischen Erfolg war die Erklärung Österreichs, immerwährend neutral sein zu wollen. Eine Assoziierung oder gar ein Beitritt Österreichs zur EG war daher viele Jahre undenkbar, wie zahlreiche sowjetische Vetos in jeder Zeit bewiesen. Aus der Not der damaligen Zwangslage machten die Österreicher bald eine Tugend: Sie kamen relativ schnell darauf, daß in einer Zeit des Kalten Krieges ein neutrales Land beträchtliche Chancen hatte, zwischen den großen Militärblöcken eine neutrale Plattform für Verhandlungen, Gespräche und für den Austausch von Informationen darzustellen.

Die Neutralität wurde durch die Ereignisse überholt

Auf diese Weise wurde die Neutralität im Lauf der Zeit von immer mehr Österreichern als „Bestandteil der österreichischen Identität" empfunden. Nicht wenige Bewohner der rotweiß-roten Republik mögen in der Neutralität auch einen willkommenen Unterschied zum großen deutschen Nachbarn gesehen haben. Die kurzfristige mitteleuropäische Euphorie, die in den achtziger Jahren vor allem in der Literatur von Ungarn bis in das Triester Küstenland, von Böhmen bis Kroatien sichtbar wurde, dürfte in diesem Unterschied eine ihrer Ursachen gehabt haben: Denn unter dem massiven Druck des Kreml, der permanent den Teufel des deutschen Revanchismus an die Wand malte, und Institutionen wie die EG oder die Nato als Kriegstreiber denunzierte, war Österreich jahrzehntelang das Schlupfloch der Tschechen, Slowaken, Ungarn, Kroaten, Slowenen und Polen in den Westen. Hoffnungen auf ein Mitteleuropa zwischen den Blöcken tauchten auf.

Als 1989 das kommunistische System zusammenbrach, war es auch mit der Sonderstellung Österreichs vorbei. Denn in einer Welt, in der es keine gegensätzlichen Militärblöcke mehr gab, konnte an jedem beliebigen Punkt der Erde gesprochen und verhandelt werden, dazu brauchte man nicht irgendein österreichisches Palais auf neutralem Boden. Der Schock, daß die Neutralität durch die Ereignisse plötzlich überholt war, ist bis zum heutigen Tag in Österreich noch nicht überwunden. Daraus ergeben sich zahlreiche Ressentiments gegen einen Beitritt zur Europäischen Union, die unter verschiedenstem Gewand spürbar werden.

Dazu kommt noch die Befürchtung, daß der frische Wind der Konkurrenz in Westeuropa allzu heftig das Land der Zünfte in der Mitte des Kontinents heimsuchen könnte. Besonders verschreckt sind die *österreichischen Bauern*, die bisher durch ein ausgeklügeltes Agrarsystem mit hohen Preisen für Lebensmittel aller Art geschützt waren. Auch verschiedene Zweige der österreichischen Industrie, vor allem im Nahrungsmittelbereich, profitierten von diesem System, das mit einem freien Wettbewerb nicht viel zu tun hat. Die *hohen Arbeitslosenziffern* in einer ganzen Reihe westeuropäischer Länder sind eine zusätzliche Quelle von Ängsten für viele Österreicher, die mit Stolz auf die relativ niedrige Arbeitslosenrate in ihrem Land verweisen.

Diese vielfältigen Befürchtungen sind ein guter Nährboden für Populisten al-

ler Art, sowohl im politischen als auch im medialen Bereich. In der österreichischen Presse gibt es allerdings nur eine einzige Tageszeitung, die mit allen Rohren gegen einen EU-Beitritt schießt. Es ist dies das tägliche Bildmagazin „täglich alles" mit hohen Auflagen, das Tag für Tag mit neuen Horrorgeschichten aus dem Bereich der Europäischen Union aufwartet. Erst kürzlich meldete dieses Boulevardblatt in großen Lettern, ein Bauer habe sich aus Angst vor der EU umgebracht, wenige Tage später hieß es in einem Aufmacher, Bundeskanzler *Helmut Kohl* habe den Anschluß Österreichs gefordert.

Mobilisierung von Affekten gegen den Beitritt

Nur wenig niveauvoller ist die Ebene, auf der der Parteichef der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ), *Jörg Haider*, gegen die EU zu Felde zieht. Seit ihrer Gründung war die FPÖ die einzige Partei in Österreich, die rückhaltlos für die EG und Europa eintrat. Jörg Haider, der seltsamerweise von großen deutschen Zeitungen wie der „Frankfurter Allgemeinen" und der „Welt" ziemlich kritiklos publizistisch unterstützt wird, blieb es vorbehalten, diese Linie seiner Partei radikal zu ändern. Große alte Männer der Partei wie *Wilfried Gredler* und viele andere protestierten gegen diese Kehrtwendung um 180 Grad, blieben aber in der Minderheit: Zu verlockend ist für Haider und die jungen Manager der Macht in seiner Umgebung der Gedanke, mit einer massiven Anti-EG-Linie Protestwähler weit über den Kreis der eigenen Partei hinaus zu gewinnen. Und genau das ist das einzig erkennbare Ziel der Haiderschen Politik – ein Staubsauger für Protestwähler aller Art zu sein.

Auch die *Grünen* reihen sich in die Front der Anti-EU-Kämpfer ein, wobei ihre Themen in erster Linie Umweltfragen, so z. B. der Transit der Lastkraftwagen aus den EU-Ländern durch Tirol und Salzburg, betreffen. Emotionalisierend wirkt aber auch der Umstand, daß Österreich in einigen Bereichen strengere Umweltvorschriften als die EU hat, deren Verwässerung nun befürchtet wird.

Dieser Mobilisierung von Affekten gegen einen EU-Beitritt Österreichs standen die beiden Regierungsparteien, die Sozialdemokraten (SPÖ) und die Volkspartei (ÖVP), anfangs recht unsicher gegenüber. Werbeagenturen wurden von der Regierung angeheuert, um dem österreichischen Volk den EU-Beitritt schmackhaft zu machen. Erst nach längerer Zeit merkte man, daß ungeschickt formulierte Werbeparolen nicht die richtige Medizin waren, sondern daß es der Überzeugungsarbeit möglichst vieler glaubwürdiger Politiker bedurfte.

Als Turm in der Schlacht erwies sich dabei von Anfang an Außenminister *Alois Mock*, der schon seit Jahren den Weg nach Brüssel anvisierte. Im Juli 1989 gelang es ihm, gegen den hinhaltenden Widerstand der Sozialdemokraten das offizielle Beitrittsansuchen Österreichs in Brüssel zu überreichen. Damals mußte er noch auf nachhaltigen Wunsch des sozialdemokratischen Koalitionspartners einen Neutralitätsvorbehalt Österreichs in das Beitrittsansuchen aufnehmen.

Im Dezember 1992 beschloß der EG-Gipfel in Edinburgh, im Januar 1993 Verhandlungen mit allen vier Beitrittswerbern (Österreich, Schweden, Finnland, Norwegen) aufzunehmen. Diese Verhandlungen gestalteten sich vor allem in ihrer Endrunde dramatisch, denn die Brüsseler Bürokratie geriet zunehmend in ärgste Terminschwierigkeiten. Dazu kamen Querschüsse aus Großbritannien und aus Spanien aus sehr verschiedenen Motiven. Bei diesen Verhandlungen erwies sich Alois Mock trotz schlimmen Krankheitssymptomen als Steher mit besonderen Qualitäten. Mock kämpfte bei den Verhandlungen in Brüssel mit fast übermenschlicher Kraft und Ausdauer. Er erzielte damit ein Ergebnis, das durchaus respektabel ist.

In der österreichischen Öffentlichkeit ist Außenminister Mock nach diesem Erfolg wie ein Held gefeiert worden. Das Verhandlungsergebnis von Brüssel hätte aber nicht erzielt werden können, wenn nicht die beiden Koalitionsparteien, die sich sonst oft sinnloserweise immer wieder in politischen Streit verwickeln lassen, in der EU-Frage endlich zusammengefunden hätten.

Keine eindeutigen Empfehlungen der Kirchenleitungen

Die Folge ist eine deutliche Änderung des Meinungspegels in Österreich. Noch im Winter bestätigten alle Umfrageergebnisse ein Kopf-an-Kopf-Rennen zwischen Befürwortern und Gegnern des EU-Beitritts. Besorgniserregend zu diesem Zeitpunkt war jedoch der hohe Anteil von Unentschlossenen. Nach dem Ende der Beitrittsverhandlungen in Brüssel Anfang März zogen die EU-Anhänger ganz klar davon. Ihr Vorsprung betrug bald bis zu 25 Prozent. Diese euphorische Stimmung hielt jedoch nicht an. Mit dem Näherrücken der Entscheidung schrumpfte wieder der Abstand zwischen den EU-Anhängern und den EU-Gegnern, so daß in den letzten Tagen von beiden Seiten noch alles in den Kampf um die Stimmen der Wähler hineingepfeffert werden wird.

Eines ist dabei allen Beteiligten klar: Was immer die einzelnen Parteiführungen an Parolen für die Volksabstimmung ausgeben mögen – in der EU-Frage geht der Riß quer durch die Anhänger aller Parteien. So gibt es sehr viele FPÖ-Mitglieder und -Sympathisanten, die entgegen der Meinung Jörg Haiders für einen schnellen EU-Beitritt sind. Es gibt aber auch prominente Grüne, die entgegen der Auffassung der Mehrheit in ihrer Partei für die EU votieren. Andererseits ignorieren nicht wenige Sozialdemokraten und Volksparteiler – diese vor allem im ländlichen Bereich – die Wahlempfehlungen ihrer Parteileitungen, sie wollen gegen den EU-Beitritt stimmen. Auf diese Weise gerät im Zug der EU-Diskussion die gesamte österreichische Parteienlandschaft völlig durcheinander.

Die Polarisierung in der EU-Debatte

hat auch die *Kirchen* nicht verschont. Die katholischen und die evangelischen Christen sind beim EU-Thema ebenfalls alles andere als einer Meinung. Daher halten sich auch die Kirchenleitungen mit einer eindeutigen Empfehlung zurück. Die katholischen Bischöfe beschlossen eine Erklärung, in der sie vor allem die spirituellen Werte Europas unterstrichen. Vorschläge, die auf eine eindeutige Wahlempfehlung hinausliefen, fanden jedoch in der Bischofskonferenz keine Mehrheit. Ähnlich vorsichtig agierte die evangelische Kirche.

Die österreichischen Wähler werden daher bei der Volksabstimmung am 12. Juni vor allem ihrem eigenen Urteil, ihrem eigenen politischen Instinkt vertrauen müssen. *F. C.*

Protestanten: Leuenberg vor neuen Herausforderungen

Die Leuenberger Konkordie von 1973 brachte Kirchengemeinschaft zwischen den reformatorischen Kirchen in Europa. Bei der vierten Vollversammlung der an Leuenberg beteiligten Kirchen ging es jetzt um die Vertiefung und Erweiterung dieser Gemeinschaft unter den veränderten Bedingungen des heutigen Europa.

„Unsere Gemeinschaft ist gewachsen. Gewachsen sind zugleich die Herausforderungen, denen wir uns heute gegenübersehen. Darum steht die Leuenberger Kirchengemeinschaft am Beginn einer neuen Phase: Eine Vertiefung und Erweiterung drängt sich in einer Situation tiefgreifender Umwandlungen in Europa auf." Dieses Resümee zogen die Delegierten der 4. Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen in einem Brief, den sie zum Abschluß ihrer Beratungen an die Kirchen richteten. Die Vollversammlung tagte vom 3. bis 10. Mai in Wien, sieben Jahre nach der letzten Vollversammlung, die im März 1987 in Straßburg stattgefunden hatte, und ein Jahr nach der Zwanzigjahrfeier der Fertigstellung der „Leuenberger Konkordie" (vgl. HK, Mai 1993, 223). Als Ergebnis längerer Lehrgespräche ermöglichte die Konkordie von 1973 Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa. Inzwischen sind ihr 85 Kirchen beigetreten, darunter auch fünf in Lateinamerika, die aus der europäischen Auswanderung entstanden sind.

Zwischen der 3. Vollversammlung in Straßburg und dem Wiener Treffen lag der grundlegende politische Wandel in Europa, für den das Schlagwort „Wende" steht. 1992 tagte in Budapest eine ad-hoc einberufene „Europäische Evangelische Versammlung" (vgl. HK, Mai 1992, 228) mit dem Ziel, unter den geänderten Verhältnissen die Gemeinschaft zwischen den protestantischen Kirchen Europas zu stärken. In Budapest wurde ein Votum verabschiedet, wonach die Leuenberg-Vollversammlung von 1994 genutzt werden solle, „um der Verpflichtung der evangelischen Kirchen zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst mehr als bisher Ausdruck zu geben". Der Prozeß der Verwirklichung voller Kirchengemeinschaft der durch die Reformation geprägten Kirchen solle rasch fortgesetzt werden.

Ein gemeinsames Verständnis von Kirche

Die Wiener Vollversammlung stand unter einer *dreifachen Perspektive:* Sie sollte zunächst dazu dienen, die Gemeinschaft innerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu *vertiefen.* Zum zweiten ging es um die Möglichkeiten zur *Erweiterung* der Gemeinschaft über die lutherischen, reformierten und unierten Kirchen hinaus. Schließlich sollte Wien auch Impulse für das *gemeinsame Zeugnis* der reformatorischen Kirchen angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen und geistigen Herausforderungen in Europa geben.

Was die lehrmäßige Vertiefung der Leuenberger Kirchengemeinschaft anbelangt, so konnte man in Wien die Ernte von Gesprächen und Konsultationen einfahren, die teilweise schon vor die 3. Vollversammlung von Straßburg zurückreichen. Zweifellos wichtigstes Ergebnis war die einstimmige Verabschiedung eines umfangreichen Dokuments mit dem Titel „Die Kirche Jesu Christi". Es sei damit erstmals seit der Reformation ein gemeinsamer Text zum evangelischen Verständnis der Kirche erarbeitet worden, heißt es im Brief der Vollversammlung an die Kirchen. Das Papier beschreibt das Wesen der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen und geht in diesem Zusammenhang ausführlich auf die Frage des kirchlichen *Amtes* ein. Sie wird in der Leuenberger Konkordie selbst nicht behandelt, sondern unter den Themen aufgezählt, an denen weitergearbeitet werden müsse. Die nach wie vor bestehenden Unterschiede in der Amtsfrage (vor allem zwischen Lutheranern und Reformierten) stellten die durch die Zustimmung zu Leuenberg erklärte Kirchengemeinschaft nicht in Frage, so jetzt das in Wien verabschiedete Dokument.

Der Text widmet ein weiteres Kapitel den Herausforderungen für die Kirche in der heutigen pluralistischen Gesellschaft (diese Gesellschaft brauche das Bekenntnis, die pastorale Zuwendung, den Rat, die prophetische Kritik und die Mission der Kirche) und beschäftigt sich mit dem Dialog mit dem Judentum, den nichtchristlichen Religionen und anderen Weltanschauungen. Der abschließende Teil des Dokuments gilt dem reformatorischen Verständnis der Einheit und des Einswerdens der Kirche und beschreibt die Leuenberger Kirchengemeinschaft als ökumenisches Einheitsmodell. Leuenberg sei keine einseitige ökumenische

Bemühung der beteiligten europäischen Kirchen, sondern wolle der gesamten Ökumenischen Bewegung auch über Europa hinaus einen Dienst leisten.

Abschließend beraten und verabschiedet wurden von der Vollversammlung auch Texte zu Verständnis und Praxis von *Taufe* und *Abendmahl,* beides Fragen, mit denen sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft schon seit längerer Zeit beschäftigt. Im Abendmahlspapier heißt es u. a., Wortverkündigung und Abendmahl gehörten als zwei Weisen der Mitteilung des Evangeliums zusammen und dürften nicht gegeneinander ausgespielt werden: „In diesem Sinn bejahen wir die Wiedergewinnung einer sonntäglichen Gottesdienstpraxis, die Predigt und Abendmahl miteinander verbindet." In der Feier des Abendmahls müßten die stiftungsgemäßen Bestandteile erkennbar sein, auch wenn es eine sinnvolle Variationsbreite in der Gestaltung gebe. Eine verantwortungsvolle Gestaltung, die sich an die Grundelemente binde, sei auch ein ökumenisches Erfordernis.

Die Erweiterung stößt an Grenzen

Grünes Licht gab die Vollversammlung für die Herstellung von Kirchengemeinschaft zwischen den Unterzeichnerkirchen der Leuenberger Konkordie und den *methodistischen Kirchen in Europa.* Bei einer Konsultation in Basel im September 1993 wurde eine gemeinsame Erklärung ausgearbeitet, in der es heißt, die Kirchen der Konkordie und die methodistischen Kirchen seien der Überzeugung, „daß sie gemeinsam an der einen Kirche Jesu Christi teilhaben, daß der Herr sie befreit und zum gemeinsamen Dienst verpflichtet". Auf der Grundlage der erreichten Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums erklären sie ihre „wechselseitige Gemeinschaft in der Verkündigung und der Verwaltung der Sakramente" und verpflichten sich zu „größtmöglicher Einheit im Zeugnis und Dienst gegenüber der Welt". Diese Erklärung muß jetzt von den einzelnen methodistischen bzw. Leuenberger Kirchen formell gebilligt werden; dann tritt die Kirchengemeinschaft in Kraft.

Der Bischof der deutschen Methodisten, *Walter Klaiber,* hielt ein Referat bei der Wiener Vollversammlung und skizzierte darin methodistische Impulse zum gemeinsamen Auftrag der reformatorischen Kirchen in Europa. Tags darauf referierte der anglikanische Bischof von Ely, *Stephen Sykes,* über das Verhältnis zwischen Leuenberger Kirchengemeinschaft und *Kirche von England.* Seine höflich, aber bestimmt vorgetragene Grundaussage: Auf der Basis von Leuenberg ist keine Kirchengemeinschaft mit der Kirche von England möglich, es bräuchte dafür eine „neue Brücke". Die Kirche von England sieht sich nicht einfach als reformatorische Kirche und ist deshalb ökumenisch gleichermaßen Katholiken und Orthodoxen wie den Kirchen der Reformation verpflichtet; für sie gehört der „historische Episkopat" unverzichtbar zur Gestalt der Kirche und ist deshalb auch Vorbedingung für die volle Gemeinschaft mit anderen Kirchen.

Im Herbst 1995 wird eine Konsultation zwischen den Leuenberger Kirchen und der Kirche von England stattfinden, die mögliche Schritte zur Kirchengemeinschaft prüfen soll. Schwierig ist die Sache nicht zuletzt deshalb, weil 1993 eine gemeinsame Erklärung zwischen der Kirche von England, den skandinavischen und baltischen lutherischen Kirchen („Porvoo-Erklärung") verabschiedet wurde, die jetzt den beteiligten Kirchen zur Stellungnahme vorliegt. Die lutherischen Kirchen Skandinaviens haben sich an der Erarbeitung der Leuenberger Konkordie seinerzeit beteiligt und tragen auch die Weiterarbeit mit; sie haben die Konkordie allerdings bis heute nicht unterzeichnet, teils aus staatskirchenrechtlichen, teils aber auch aus theologischen Gründen.

Der in Wien verabschiedete Brief an die Kirchen setzt an den Anfang Aussagen über das Zeugnis der *Freiheit.* 1987 hatte man in Straßburg beschlossen, das christliche Zeugnis von der Freiheit zum Gegenstand eines Lehrgesprächs zu machen, womit die Leuenberger Gemeinschaft Neuland betrat. Jetzt lagen zwei Texte als vorläufige Ergebnisse vor, die in der Vollversammlung auf ein geteiltes Echo stießen: Ein Papier, das mehr grundsätzlich-allgemein Überlegungen zur Freiheit und ihren Gefährdungen in der modernen Welt und den protestantischen Kirchen als Zeuginnen der Freiheit anstellt, und eines, das vor allem die Erfahrungen der Kirchen in den früher kommunistischen Ländern vor und nach der Wende beschreibt. Beide Studien sollen bei der Beschäftigung mit dem Thema Gesetz und Evangelium berücksichtigt werden, das nach dem Willen der Vollversammlung neben dem Verhältnis von Kirche, Staat und Nation und dem Thema Kirche und Israel einen Arbeitsschwerpunkt der Leuenberger Kirchengemeinschaft in den kommenden Jahren bilden soll.

Auf der Tagesordnung stehen kleine Schritte

Die Wiener Vollversammlung stand unter dem Thema „Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst". Hier stehen aber eher *kleine Schritte* auf der Tagesordnung. So regt die Vollversammlung dazu an, „auf örtlicher und nationaler Ebene zu prüfen, welche Schritte die beteiligten Kirchen zu gemeinsamem Handeln unternehmen können". Es sollen grenzüberschreitende regionale Nachbarschaften (wie etwa die Konferenzen der Kirchen an der Donau oder am Rhein) gebildet oder ausgebaut werden. Angeregt wird auch eine Verstärkung der Zusammenarbeit kirchlicher Werke und Verbände im missionarischen, diakonischen und sozialen Bereich auf europäischer Ebene.

„Es ist an der Zeit, daß auch die Leuenberger Kirchengemeinschaft selber mehr als bisher sichtbare Gestalt gewinnt" – so der Brief an die Kirchen.

Der *Exekutivausschuß* – ihn gibt es in dieser Form seit Straßburg 1987 – soll dafür eintreten, daß zu „aktuellen und relevanten Fragen der Gestaltung des zusammenwachsenden Europa die Stimme der reformatorischen Kirchen deutlicher als bisher vernehmbar wird". In Wien wurde der zwölfköpfige Exekutivausschuß neu gewählt; die EKD-Gliedkirchen stellen vier Mitglieder (darunter ist der rheinische Präses *Peter Beier*, einer der engagiertesten Verfechter einer intensiveren, strukturierten Zusammenarbeit der reformatorischen Kirchen in Europa).

Ein deutlich sichtbares und effizientes Organ gemeinsamer protestantischer Präsenz in Europa wird – und soll auch – aus der Leuenberger Kirchengemeinschaft nicht werden. Dazu sind die Prägungen und Interessenlagen der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen zu unterschiedlich und werden es auf absehbare Zeit auch bleiben. Nach der Wiener Vollversammlung stehen die Zeichen auf Vertiefung und begrenzter Erweiterung, aber in dem Rahmen, den die Konkordie von 1973 mit ihrem Modell von Kirchengemeinschaft absteckt. *U. R.*

Liturgie: Unbewältigte Folgen des Schismas

Von Anhängern der sogenannten tridentinischen Messe, gerade auch von denen, die Marcel Lefebvre nicht ins Schisma gefolgt sind, wird seit langem kritisiert, daß man ihren Bedürfnissen gegen den Willen des Papstes nicht gerecht werde. Zwischen der päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei" und den Ortsbischöfen gibt es ein Tauziehen um das weitere Schicksal der Priester der Priesterbruderschaft St. Petrus.

Zehn Jahre nach der Wiederzulassung der Meßfeier nach dem Missale Romanum in der Fassung aus dem Jahre 1962 in einem Schreiben der vatikanischen Gottesdienstkongregation (vgl. HK, November 1984, 496; Dezember 1984, 550) ist dieses Thema virulenter denn je. Die Anhänger der sogenannten tridentinischen Messe kritisieren, daß das Indult – entgegen dem erklärten Willen des Papstes – von vielen Bischöfen *restriktiv* angewandt werde. Verschärfend kommt hinzu, daß sich mehr denn je die Frage stellt, was mit den Priestern geschehen soll, die von der *Priesterbruderschaft St. Petrus* in ihrem Seminar in Wigratzbad (Diözese Augsburg) ausgebildet und Jahr für Jahr geweiht werden.

Die Beschlußlage in der Deutschen Bischofskonferenz ist seit dem vergangenen Herbst *ebenso eindeutig* wie unter den Anhängern der sogenannten tridentinischen Messe *umstritten*: Auf ihrer Herbstvollversammlung 1993 beschäftigten sich die Bischöfe mit diesem Thema, und zwar nachdem in einer Umfrage bei den deutschen Diözesen der Bedarf nach Gottesdienstorten, an denen die Messe von 1962 gefeiert wird, ermittelt worden war. Die Umfrage sollte klären, ob der von interessierter Seite immer wieder angeführte Bedarf in Sachen tridentinische Messe auch tatsächlich besteht. Im Pressetext der Vollversammlung heißt es dazu, diese Meßfeiern beschränkten sich „entsprechend dem tatsächlichen Interesse auf *wenige Orte und eine begrenzte Teilnehmerzahl*". Als Zelebranten seien in der Regel Diözesanpriester tätig, „nur in Ausnahmefällen auch Priester der Bruderschaft St. Petrus".

Dann folgen im Pressetext jene Sätze, die seither die Aktivisten dieser Form der Meßfeier nicht ruhen lassen: Nach Ansicht der Bischöfe werde dem Wunsch nach Messen nach dem Missale von 1962 in den Diözesen „ausreichend Rechnung getragen". Maßnahmen mit dem Ziel der weiteren Verbreitung dieser Messen seien im Blick auf die pastorale Gesamtsituation nicht angebracht. Schließlich ein Satz, der dem Einsatz von Priestern der Bruderschaft St. Petrus *enge Grenzen* setzt, allerdings durch eine irrtümliche Formulierung für einige Verwirrung sorgte: Diese Priester zur Zelebration in Gemeindegottesdiensten – im Pressetext steht: „im tridentinischen Ritus" – zuzulassen, bleibe weiterhin nur dann möglich, wenn sie die liturgische Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils anerkennten „und auch zur Zelebration nach dem heutigen Meßbuch bereit sind".

In einer Presseerklärung, die sich allerdings noch auf die ursprüngliche Formulierung des Pressetextes bezog, distanzierte sich die Priesterbruderschaft St. Petrus von dieser Entscheidung. Man sieht sie im Widerspruch zu „Geist" und „Anliegen" des Apostolischen Schreibens „Ecclesia Dei" vom 2. Juli 1988 (vgl. HK, August 1988, 365).

Ausreichende Anzahl tridentinischer Messen?

Auf der Basis der von Kardinal *Joseph Ratzinger* und Erzbischof *Marcel Lefebvre* zunächst erzielten, letztlich aber gescheiterten Einigung vom 5. Mai 1988 eröffnete der Papst mit „Ecclesia Dei" den Traditionalisten, die den Gang Lefebvres ins Schisma nicht mitgehen wollten, eine auf ihre Bedürfnisse zugeschnittene Möglichkeit, in die katholische Kirche zurückzukehren bzw. in ihr zu verbleiben. Die Anhänger der tridentinischen Messe zitieren aus „Ecclesia Dei" gerne den Satz: „Das Empfinden derer (muß überall) geachtet werden, die sich der Tradition der lateinischen Liturgie verbunden fühlen, indem die schon vor längerer Zeit vom Apostolischen Stuhl herausgegebenen Richtlinien zum Gebrauch des Römischen Meßbuchs in der Editio typica vom Jahr 1962 weit und großzügig angewandt werden."

Eine 1990 gegründete Laienvereinigung mit Namen „Pro Missa Tridentina" (zweiter Vorsitzender ist der Philosoph *Robert Spaemann*) hielt den

Bischöfen vor, die deutsche Praxis bei der Zulassung der Messe nach dem Missale von 1962 entspreche in keiner Weise dem Appell des Papstes in „Ecclesia Dei": „Wenn die vollständige Ablehnung entsprechender Gesuche oder aber Minimallösungen wie eine Werktagsmesse in der Woche einfachhin... als ‚ausreichend' erklärt werden, dann heißt das, daß auf jedes objektive Kriterium für das, was ‚ausreichend' heißt, verzichtet wird und daß die Wünsche der Betroffenen selbst dabei offenbar überhaupt keine Rolle spielen."

Das Indult von 1984 und/oder „Ecclesia Dei"

Die *Spaltung der Traditionalisten in schismatische Lefebvristen und papsttreue Ex-Lefebvristen* spielt bei der Frage der Einschätzung des Bedarfs auch eine gewisse Rolle. Die Versorgung mit Gottesdienstorten, an denen die Messe im Ritus von 1962 gefeiert wird, erscheint den Anhängern der Priesterbruderschaft St. Petrus aus ihrer Sicht schon deshalb nicht „ausreichend", weil sie als potentielle Interessenten diejenigen mitzählen, die bisher jedenfalls noch Messen der schismatischen Priesterbruderschaft St. Pius X. besuchen (das Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. führt allein für Deutschland, Österreich und die Schweiz rund 80 Niederlassungen bzw. Gottesdienstorte auf).

Die Gruppe Pro Missa Tridentina argumentiert, den Besuchern von Gottesdiensten der Bruderschaft St. Pius X. gehe es nicht um die „speziellen Ideen" Lefebvres, sondern um die *Mitfeier der alten Liturgie*, und kommt – was den Bedarf an Gottesdienstorten für die tridentinische Liturgie angeht – folgerichtig zu höheren Annahmen als die Bischöfe. (Noch einen Schritt weiter gehen diejenigen, die argumentieren, daß es den meisten Besuchern der sogenannten tridentinischen Messe eigentlich gar nicht um diese Messe gehe – würde der reformierte Ritus häufiger in lateinischer Sprache gefeiert, würde dies viele Anhänger der Messe von 1962 bereits zufriedenstellen.)

Eine Schlüsselfrage des kirchlichen Umgangs mit Priestern der Priesterbruderschaft St. Petrus lautet, ob die Priester dieser Gemeinschaft für einen *Einsatz im Rahmen einer normalen Gemeinde* bereit sein müssen, auch die neue Liturgie zu feiern, eine Frage, über die auch „Ecclesia Dei" keine Festlegungen trifft. In der Tatsache, daß die Priester der Bruderschaft St. Petrus sich weigern, die Eucharistie auch in ihrer reformierten Form zu feiern – sie möchten keine, wie sie es nennen, „Bi-Ritualisten" werden –, sehen sich die Bischöfe in ihrer Einschätzung bestätigt, daß diese für einen Einsatz im Rahmen normaler Ortsgemeinden ungeeignet sind. Angesichts des grassierenden Priestermangels ist dieser Frage jedoch in Zukunft weniger denn je auszuweichen. Die Priesterbruderschaft St. Petrus verfolgt demgegenüber die Vorstellung, im Einvernehmen mit den Diözesen Kirchengebäude übernehmen zu können, die nicht (mehr) als Pfarrkirchen dienen.

Auch wenn aus traditionalistischen Kreisen bzw. von Anhängern der Priesterbruderschaft St. Petrus den deutschen Bischöfen vorgeworfen wird, sie verhielten sich bei der Zulassung von Messen nach dem Missale von 1962 besonders restriktiv – bei der Anwendung des Indults von 1984 und des päpstlichen Schreibens „Ecclesia Dei" handelt es sich im Kern *nicht um ein deutsches Problem*. Die französischen Bischöfe verhalten sich in dieser Angelegenheit zwar offenbar weniger einheitlich als die deutschen, die Streitfragen sind dennoch allem Anschein nach recht ähnlich.

Die Kommission drängt auf Klärung

Letztlich dürften hinter dieser Auseinandersetzung zwei grundlegend verschiedene Annahmen über die zukünftige liturgische Entwicklung stehen: Wer sich am Indult 1984 orientiert, kann darauf hinweisen, daß „Ecclesia Dei" die Bestimmungen des Indultes im Kern nicht verändert hat; wer mit „Ecclesia Dei" argumentiert, sieht in der Aufforderung des Papstes zu einer „großzügigen" Handhabung des Indultes von 1984 eine mehr oder weniger deutliche Korrektur desselben. Auf der Basis des Indultes von 1984 nimmt sich das Phänomen eher wie eine im Grunde *quantitativ zu vernachlässigende Restgröße* aus, während im Lichte von „Ecclesia Dei" der Ritus von 1962 als ein *dauerhaft etablierter zweiter lateinischer Ritus* hingestellt wird.

Die Anhänger der Messe von 1962 berufen sich in dem Zusammenhang gern auf eine Ansprache des Papstes aus Anlaß des Besuches von Mönchen des französischen Traditionalisten-Klosters Sainte-Madeleine in Le Barroux (Erzdiözese Avignon), in der dieser „Sacrosanctum Concilium" Nr. 37 (Bejahung von Vielfalt in der Liturgie) auf die Verwendung der liturgischen Bücher von 1962 bezieht (vgl. Osservatore Romano, 29. 9. 90).

Die katholische Kirche wird, das macht diese Auseinandersetzung deutlich, gegenwärtig von der Tatsache eingeholt, daß der Papst in „Ecclesia Dei" mit den Traditionalisten eine Lösung *weithin an den Bischöfen vorbei gesucht hat*. Daß ihm diese Schwierigkeit durchaus bewußt war, kann man der Tatsache entnehmen, daß er für nötig befand, ausdrücklich an die Bischöfe zu appellieren, sich seinem Wunsch nach einem Entgegenkommen gegenüber den Anhängern der Messe von 1962 anzuschließen.

Handlungs- und Klärungsbedarf sieht momentan vor allem die päpstliche Kommission „Ecclesia Dei". Die Mehrheit der deutschen Bischöfe steht demgegenüber offenbar auf dem Standpunkt, daß es so lange keinen Handlungsbedarf gibt, wie sich die Priester der Priesterbruderschaft St. Petrus nicht bereit erklären, Messen nach dem neuen Ritus zu feiern. Zur Einrichtung einer von der vatikanischen Kommission „Ecclesia Dei" gewünschten Kommission zur Behandlung dieser Fragen kommt es daher nach ihrem Willen (vorläufig) nicht. *K. N.*

Fundament für den Neuanfang

Wahlen in Südafrika mit ausgehandeltem Ergebnis

Trotz beträchtlicher Spannungen und Probleme in der Vorwahlphase sind die Wahlen zum nationalen Parlament und zu den Provinzparlamenten in Südafrika friedlich verlaufen. Der Urnengang bestätigte die führende Stellung des vom neuen Präsidenten Nelson Mandela geleiteten Afrikanischen Nationalkongresses (ANC); auf den zweiten Platz kam die bisher regierende Nationale Partei. Verlauf und Ergebnis der ersten freien Wahlen für alle Südafrikaner sind ein gutes Omen für den weiteren Weg des Landes nach der Ablösung der Apartheid.

Vom 26. bis 29. April 1994 fanden in Südafrika Wahlen statt, an denen zum ersten Mal in der Geschichte des Landes alle Südafrikaner ungeachtet ihrer Rasse und Hautfarbe teilnehmen konnten. Damit wurde der Grundstein für ein neues, apartheidfreies Südafrika gelegt, das, so hoffen auch die Nachbarstaaten, den wirtschaftlichen und politischen Niedergang des gesamten afrikanischen Kontinents stoppen und Schwung für einen Neuanfang geben könnte.

Um die Bedeutung der ersten allgemeinen Wahlen für die Zukunft Südafrikas richtig einschätzen zu können, ist es notwendig, sich den erstaunlichen, ja einmaligen *Verhandlungsprozeß der wichtigsten politischen Kräfte* über mehrere Jahre hinweg noch einmal in Erinnerung zu rufen. Das „Wunder" begann damit, daß sich die regierende Nationale Partei unter Präsident *de Klerk* am 2. Februar 1990 bereiterklärte, der Apartheid abzuschwören, die verbotenen Parteien, allen voran den traditionellen Afrikanischen Nationalkongreß (ANC), wieder zuzulassen und vor allem die Symbolfigur des Widerstandes, *Nelson Mandela,* nach 26 Jahren Haft freizulassen. Gleichgültig, wie stark der innen- und außenpolitische Druck am Ende der 80er Jahre gewesen sein mag, der die südafrikanische Regierung zu diesem Schritt veranlaßt hat, die Entscheidung als solche erhielt epochale Bedeutung, weil sie den latent sich zuspitzenden Konflikt zwischen Schwarz und Weiß entschärfte und eine „friedliche Revolution" zur Umkehr der Machtverhältnisse am Kap einleitete. Dieser Prozeß ist deswegen so bedeutsam, weil selten in der Geschichte eine regierende Minorität ihre eigene Entmachtung beschlossen und betrieben hat, um so einem größeren Übel, einem gewaltsamen Bürgerkrieg oder einer wirtschaftlichen Auszehrung des Landes vorzubeugen.

Schwierige, aber erfolgreiche Verhandlungen

Bewundernswert und außergewöhnlich war in der Folgezeit auch die Besonnenheit und Abgeklärtheit, mit der die Führer der schwarzen Mehrheit, insbesondere die Vertreter des ANC, der Kommunistischen Partei Südafrikas (SACP) und des Südafrikanischen Gewerkschaftskongresses (COSATU), die Verhandlungen aufgenommen und trotz vieler Schwierigkeiten durchgehalten haben. Nach Jahrzehnten der Entrechtung, Diskriminierung und Ausbeutung legten die Verhandlungsführer ein ungeheures Maß an Verständnisbereitschaft und Geduld an den Tag, um schließlich einen gemeinsamen politischen Kompromiß auszuhandeln, der einen friedlichen Urnengang ermöglichen und einen Neuanfang südafrikanischer Politik legitimieren sollte.

Die Verhandlungen zur Machtübergabe erwiesen sich als äußerst schwierig und zähflüssig: Sie waren von Versprechungen und Drohungen, von Unterbrechungen und Gewaltausbrüchen begleitet. Wie zu erwarten, versuchten die Vertreter der alten Ordnung für sich Garantierechte politischen Überlebens sicherzustellen, während die Repräsentanten der schwarzen Mehrheit ihre Majoritätsansprüche geltend machen wollten. Die einen stützten sich auf die noch immer existierende Administration mit Polizei und Armee, die anderen zeigten ihre Muskeln durch immer neue Streiks und Massendemonstrationen. Schließlich einigten sich die Hauptkontrahenten, d. h. die NP-Regierung und das ANC-Bündnis, jeweils gestützt durch eine Anzahl von kleineren politischen Organisationen einschließlich der Homeland-Parteien, und verabschiedeten im Rahmen der sogenannten Mehrparteien-Verhandlungen (Multi-Party Negotiation Forum) eine *Übergangsverfassung,* in der die demokratischen Grundrechte und politischen Institutionen eines neuen Südafrikas verankert wurden und auf deren Basis die Wahlen zu einer Interimsregierung stattfinden konnten.

Dreh- und Angelpunkt des neuen politischen Systems für die nächsten 5 Jahre soll eine „Regierung der Nationalen Einheit" sein, in der Vertreter aller Parteien und politischen Gruppierungen vertreten sein sollen, die mehr als 5 Prozent der Wählerstimmen auf sich vereinigen können. Darüber hinaus einigten sich die Verhandlungspartner auf eine föderative Staatsstruktur, d. h. auf die Einrichtung von neun Provinzen mit eigenen Regionalparlamenten. Die damit eingeführte Regionalisierung soll einerseits den bisher bestehenden administrativen Zentralismus der weißen Regierung beenden, andererseits die wenig lebensfähigen Strukturen der Homelands, seien sie nun formal unabhängig oder nur halbautonom, ersetzen. Der neuen Regelung entsprechend galt es bei der Wahl im April 400 Abgeordnete für eine neue Nationalversammlung zu bestimmen und darüber hinaus (je nach Bevölkerungszahl) zwischen 30 und 100 Vertreter für neun Provinzparlamente zu wählen. Die Provinzen werden

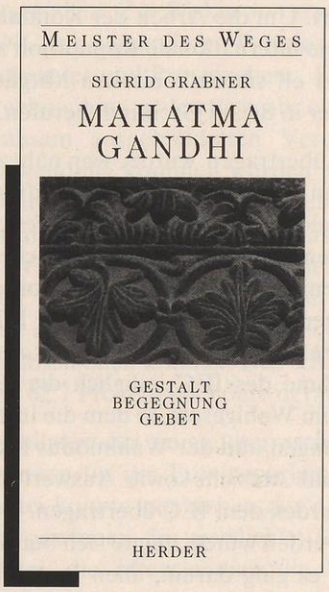
in Zukunft je 10 Vertreter in einen 90köpfigen Senat entsenden, der als Zweite Kammer eine Kontrollfunktion gegenüber der Nationalversammlung wahrnehmen soll. Um auch den kleineren Parteien eine echte Chance zur Mitbestimmung und zur angemessenen Repräsentation zu geben, entschied man sich für das proportionale Wahlrecht, bei dem nicht nach Wahlkreisen, sondern nach Parteilisten gewählt wird.

Der mühsam ausgehandelte Verfassungskompromiß wurde jedoch nicht von allen Beteiligten mitgetragen. Als schärfste Widersacher erwiesen sich die rechtsextremen Weißen, die ihre politische Heimat mehrheitlich in der Konservativen Partei haben, sowie die Anhänger der Inkatha Freedom Party (IFP), die sich im Gegensatz zum ANC für den Erhalt traditioneller Strukturen, insbesondere die Beibehaltung des Zulu-Königreichs, einsetzt. Da beide Gruppierungen eine sehr viel weitergehende Dezentralisierung und Autonomie forderten – die Afrikaaner Volksfront (AVF) sogar einen eigenständigen „Volksstaat" –, drohten sie bis zum Schluß, die Wahl zu boykottieren und die zwischen den anderen Verhandlungspartnern erzielten Vereinbarungen über die politische Ausgestaltung des „neuen Südafrika" nicht anzuerkennen. Mit immer neuen Boykottdrohungen versuchten sie Nachbesserungen zu erzwingen und den Wahltermin zu verschieben – letztlich allerdings ohne Erfolg: Wenige Tage vor der Wahl sprangen die „Aussteiger" doch noch auf den fahrenden Zug.
Wegen der hohen Gewaltbereitschaft der rechtsextremen Weißen und der nicht enden wollenden blutigen Auseinandersetzungen zwischen IFP- und ANC-Gruppen hatte sich das politische Klima in der Vorwahlzeit jedoch extrem aufgeladen, so daß eine friedliche und faire Wahl kaum mehr möglich schien. Die gespannte Atmosphäre wurde zusätzlich noch durch gezielte politische Enthüllungen aufgeheizt, aus denen hervorging, daß die Überfälle und Störmanöver der Zulugruppen wiederholt in massiver Form von südafrikanischen Polizei- und Sicherheitskräften, der sog. Third Force, unterstützt worden waren, um Einfluß und Ansehen des ANC in der Bevölkerung zu schmälern.

Organisation der Wahl durch unabhängige Kommission

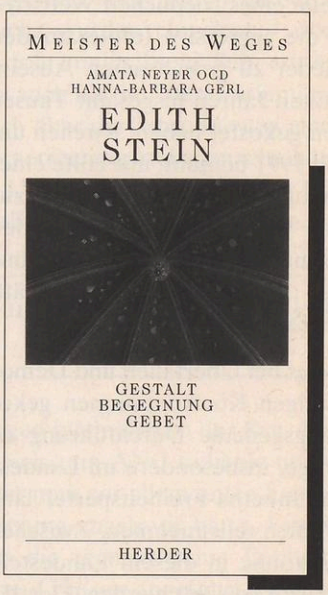
In einem solchen Klima des Mißtrauens und der Gewalt war es nicht verwunderlich, daß die Oppositionsparteien der Apartheidsregierung eine tiefsitzende Skepsis entgegenbrachten und ihr nicht zutrauten, freie und faire Wahlen zu organisieren. Da man die Verantwortung für den Urnengang auch nicht in die Hände einer internationalen Organisation legen wollte, wie dies bei den Wahlen in Namibia, Angola oder Kambodscha der Fall gewesen war, entschied man sich schließlich, eine unabhängige Wahlkommission (Independent Electoral Commission: IEC) zu berufen, die als nichtstaatliche Organisation eine freie und faire Wahl durchsetzen sollte. Die 16köpfige Kommission, die erst Ende De-

Neu in der Reihe „Meister des Weges"



Dieses Buch zeichnet das geistliche Profil des großen Inders nach. Es gibt den Blick frei auf seine Motive, seine Ziele und die inneren Quellen seiner Kraft. Hier spricht ein Pilger und Prophet, ein Beter und Gottsucher, für den, ohne daß er selbst Christ war, die Botschaft der Bergpredigt zum Prinzip seines Lebens und Handelns wurde.

120 Seiten, gebunden,
DM 24,80 /öS 194,– /SFr 25.80
ISBN 3-451-23322-2



Dieser Band spiegelt die Fragen und Überzeugungen, die Geistigkeit und Geistlichkeit und die von beispielhaftem Vertrauen durchdrungene Lebenshaltung einer außergewöhnlichen Frau. In leidenschaftlichem Sehnen, Suchen und Finden ist sie dem Heute in bewegender Weise nahe.

120 Seiten, gebunden,
DM 24,80 /öS 194,– /SFr 25.80
ISBN 3-451-23321-5

In jeder Buchhandlung!

HERDER

zember 1993 ernannt wurde, agierte unter dem Vorsitz des Richters *Johann Kriegler* und setzte sich mehrheitlich aus Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens zusammen, die parteipolitisch nicht einseitig gebunden sind und denen das Vertrauen aller Beteiligten gehört. Um die Arbeit der Kommission zu erleichtern und ihr eine internationale Reputation zu verleihen, wurden neben den elf südafrikanischen Mitgliedern fünf ausländische Berater in dieses Gremium berufen.

Die Aufgabe, die dem IEC übertragen wurde, war nahezu unlösbar: Sie bestand darin, in dem riesigen Land Südafrika mit den durch die Apartheidvergangenheit geschaffenen krassen Gegensätzen zwischen Arm und Reich, entwickelt und unterentwickelt nach weniger als vier Monaten Vorbereitungszeit eine ordnungsgemäße Wahl für ca. 20 Mio Wahlberechtigte durchzuführen. Vorgegeben waren bis zum Zeitpunkt der Arbeitsaufnahme des IEC lediglich die gesetzlichen Grundlagen, d. h. ein Wahlgesetz, in dem die institutionellen Ausgangsbedingungen und der Wahlmodus festgelegt sind. Durchführung und Aufsicht sowie Auswertung und Beurteilung der Wahl wurden dem IEC übertragen.
Wie schwierig die Aufgabe werden würde, zeigte sich bereits in der Vorwahlphase. Denn es ging darum, allen Parteien, die an der Wahl teilnehmen wollten, die Möglichkeit freier und unbehinderter Information und Werbung zu gewähren, was sich gerade angesichts der wenig demokratischen Tradition in Südafrika als besonders problematisch erwies. Anstelle eines friedlichen Wettstreits um Wählerstimmen führte die aggressive Intoleranz der politischen Rivalen immer wieder zu gewaltsamen Auseinandersetzungen, die in den letzten Jahren insgesamt Tausenden von Menschen das Leben gekostet haben. Kirchen und Parteien hatten sich schon seit 1991 bemüht, mit Hilfe einer „Nationalen Friedensübereinkunft" und mit Unterstützung der Goldstone Commission die Zahl der gewaltsamen Auseinandersetzungen zu vermindern und die Hintergründe der Konflikte, in die zum Teil auch die Sicherheitskräfte verstrickt waren, aufzudecken.

Da es bei Überfällen und Demonstrationen immer wieder zu blutigen Konfrontationen gekommen war, stand eine ordnungsgemäße Durchführung der Wahl bis zum Schluß in Frage, insbesondere im Landesteil KwaZulu/Natal, wo sich die Inkatha-Freiheitspartei lange geweigert hatte, an den Wahlen teilzunehmen. Zwischenzeitlich sah es sogar so aus, als könne in diesem Landesteil nur unter Notstandsbedingungen gewählt werden. Der IEC, dem als Nichtregierungsorganisation staatliche Zwangsmittel nicht zur Verfügung standen, versuchte, das Problem der politischen Einschüchterung und der Gewaltanwendung durch ein flächendeckendes Netz von Wahlbeobachtern (monitors) in den Griff zu bekommen. Etwa 90000 monitors wurden benannt und geschult, um als Überwacher, Vermittler und Schlichter tätig zu werden. Hinzu kamen einige tausend internationale Beobachter – entsandt durch die Vereinten Nationen, die Europäische Union, die Commonwealth-Staaten, die Organisation für Afrikanische Einheit, die Kirchen und andere Nichtregierungsorganisationen – die allein durch ihre Präsenz einen mäßigenden Einfluß ausüben sollten und letzten Endes dem Wahlprozeß den Stempel der Objektivität und Legitimität aufzudrücken vermochten.

Dort wo trotz Überwachung schwere Verletzungen der Regeln des Wahlgesetzes oder des Wahlverhaltenskodex (Electoral Code of Conduct) vorkamen, wurden sie vor IEC-Wahlgerichte gebracht und auf diese Weise Verstöße gegen politische Toleranz und Fairneß verfolgt und geahndet. In mehreren Verfahren und Gerichtsverhandlungen wurden Sanktionen, zumeist Geldstrafen, verhängt.
Ein weiterer Aufgabenbereich des IEC bestand in der Information und Ausbildung der Wähler (voter education). Da in Südafrika drei Viertel aller Wahlberechtigten zum ersten Mal in ihrem Leben wählen durften und das Wahlverfahren relativ kompliziert war (die Wahlen zur Nationalversammlung und zu den Provinzparlamenten fanden gleichzeitig statt), kamen Informationskampagnen über Sinn, Zweck und Ablauf der Wahlen besondere Bedeutung zu. Entsprechend hatte der IEC eine ganze Reihe von Bildungs- und Informationsprogrammen aufgelegt, die in Presse, Rundfunk und Fernsehen immer wieder zu hören und zu sehen waren. Sie waren großenteils didaktisch gut aufbereitet und wurden in ihrer Zielsetzung durch Werbespots und Anzeigen zur Wahl gut unterstützt. Wegen der schlechten Infrastruktur in vielen ländlichen Gebieten und angesichts der hohen Analphabetenrate unter der schwarzen Mehrheit konnte jedoch bis zum Wahltag ein Teil der Bevölkerung nicht ausreichend informiert werden.
Letzten Endes scheint der Ausgang der Wahl dadurch nicht besonders beeinträchtigt worden zu sein, denn unabhängig von der Wählerausbildung kam es während der Wahltage zu einer extrem hohen Mobilisierung der Wähler. Wählen zu gehen wurde zur sozialen Selbstverständlichkeit, auch wenn mancher Wähler ohne Vorbildung und Aufklärung nicht so richtig zu wissen schien, worum es eigentlich ging. Allerdings waren die Wahlvorstände und Wahlhelfer laut Wahlgesetz berechtigt, den Wählern unter Zeugen zu helfen und das entscheidende Kreuz stellvertretend auf den Wahlzetteln zu markieren, so daß die mangelnde Vorbereitung und die hohe Analphabetenquote das Wahlergebnis und die Wahlbeteiligung nicht übermäßig beeinflußt haben dürften. Insgesamt blieb die Zahl der ungültigen Stimmen unter 2 Prozent.

Wahl mit organisatorischen Pannen

Die Wahlen verliefen viel ruhiger und geordneter als ursprünglich erwartet. Gewaltsame Störungen größeren Ausmaßes gab es nicht – die Mehrheit der Bevölkerung ging mit großer Gelassenheit und Würde zur Wahl. Allerdings gab es eine Reihe von organisatorischen Pannen, die zu erheblichen Verzögerungen des Wahlablaufes führten. In einigen Regionen, vor allem in den ehemaligen Homelands, wo es infrastrukturelle Engpässe gab, konnten die Wahllokale

nicht rechtzeitig öffnen, weil die notwendigen Wahlutensilien fehlten. Einer der entscheidenden Gründe für das verschiedentlich auftauchende Organisationschaos war der späte Entschluß von Chief *Buthelezi,* mit seiner Partei (IFP) doch noch an der Wahl teilzunehmen, denn er stellte die Wahlorganisatoren vor eine fast unlösbare Aufgabe. Da die Wahlzettel bereits gedruckt waren, wurden für die IFP spezielle Aufkleber gefertigt, die in den Wahllokalen vor der Ausgabe auf die Stimmzettel geklebt wurden. Darüber hinaus mußte gerade in den ländlichen Zonen von KwaZulu/Natal, in denen wegen des geplanten Boykotts eigentlich gar nicht gewählt werden sollte, innerhalb weniger Tage sämtliche organisatorischen und politischen Vorbereitungen für eine Wahl geleistet werden.

Südafrikanische Wahlen zur Nationalversammlung 1994

Partei	Stimmen in Tsd.	%	Parlamentssitze
ANC	12238	62,7	252
NP	3984	20,4	82
IFP	2058	10,5	43
FF	424	2,2	9
DP	338	1,7	7
PAC	243	1,2	5
ACDP	88	0,4	2
andere	182	0,9	0

Abgegebene Stimmen: 19727 Tsd. (86,9%)
Ungültige Stimmen: 193 Tsd. (1%)

Quelle: *Independent Electoral Commission,* Johannesburg, 1994

Angesichts der gravierenden organisatorischen Schwierigkeiten und der massiven Verzögerungen entschied der IEC noch gerade rechtzeitig, zusätzlich einen vierten Wahltag anzuberaumen, um allen Südafrikanern wirklich die Möglichkeit zur Wahl einzuräumen. Überraschend für viele Beobachter kam es bei den Wählern nur zu wenig Unmutsbekundungen über die erwähnten Organisationsdefizite. Die unendlichen Schlangen und die langen Stunden des Wartens schienen die Mehrheit der Südafrikaner nicht sonderlich zu irritieren. Diszipliniert und geduldig harrten sie vor den Wahllokalen aus; wenn sie nach mehreren Wartestunden dann doch nicht mehr zum Zuge kamen, kehrten sie am nächsten Tag wieder zurück. Die Ruhe und Beharrlichkeit, mit der die überwiegende Mehrzahl der Stimmbürger ihrem Wahlrecht nachkamen, machte die südafrikanischen Wahlen zu einem historischen Ereignis besonderer Art: Die Stimmabgabe, d.h. das Einwerfen des Stimmzettels in die Urne, wurde als besonderes Zeremoniell gewertet und stellte für viele das Ritual des Übergangs in ein neues, freies Südafrika dar. Entscheidend für diese erste Wahl war nicht primär, *wen*, sondern *daß* man gewählt hatte.

Auch bei der Auszählung der Stimmen und der Verkündung des Wahlergebnisses durch den IEC gab es noch einmal Spannungen und Überraschungen. Eine ganze Woche mußten die Südafrikaner auf die endgültige Bekanntgabe der Ergebnisse warten. Zugleich hatte die ausführliche Fernsehberichterstattung über vorläufige Ergebnisse und statistisch schlecht fundierte Hochrechnungen die verschiedensten politischen Kalkulationen ins Kraut schießen lassen. Zwar konnte niemand an einem klaren Wahlsieg des ANC zweifeln – dafür waren die Umfrageergebnisse zuvor zu eindeutig ausgefallen. Zur Diskussion stand jedoch der Vorsprung des ANC vor den anderen Parteien und deren Abschneiden auf nationaler und Provinzebene. Denn vom endgültigen Wahlergebnis hing es letztlich ab, ob die in den Jahren zuvor so mühsam ausgehandelten Vereinbarungen überhaupt zur Anwendung kommen würden oder nicht. Eine Zweidrittelmehrheit des ANC hätte bedeuten können, daß die Vereinbarungen für die Interimsverfassung hinfällig geworden und die Vielparteienregierung nicht zum Zuge gekommen wären, weil die siegreiche Partei mit ihrer Zweidrittel-Mehrheit eine neue Verfassung mit einer anderen Staatsstruktur hätte verabschieden können. Das schließlich verkündete Ergebnis von 62,7 Prozent beendete derartige Spekulationen.

Zumindest für einige überraschend waren auch die Wahlergebnisse für die Provinzparlamente. Der ANC als stärkste Partei konnte nur sieben der neun neugegliederten Provinzen gewinnen. Im westlichen Kapland siegte die Nationale Partei, die offensichtlich die Mehrheit der Stimmen der Coloureds für sich verbuchen konnte. Die Provinz KwaZulu/Natal fiel an die IFP von Chief Buthelezi. Dieses Ergebnis ist für viele ANC-Anhänger besonders schwer zu verkraften, da man glaubte, in dieser Provinz stärker zu sein, als es das offizielle Endergebnis ausweist. Das Wort vom Wahlbetrug machte die Runde, Einsprüche wurden eingelegt – doch dürften die Aussichten auf Erfolg minimal sein. Sehr enttäuschend war das Wahlergebnis auch für die liberal-orientierte Demokratische Partei, die sich über die Jahre hinweg einen Namen als konsequente Bürgerrechtspartei gemacht hatte und sich als solche auf große Unterstützung des weißen Mittelstands und der weißen Intellektuellen berufen konnte.

Das Wahlergebnis als Fundament der nationalen Versöhnungspolitik

Deutlich unter den Erwartungen blieb ebenso der Pan-African-Congress, eine im Vergleich zum ANC radikale und in Teilen linksextreme Partei, der man vor allem unter Jugendlichen eine höhere Unterstützung zugetraut hätte. Erwähnenswert ist schließlich, daß die rechtsextreme Freiheitsfront, die von General *Constand Viljoen* angeführt wird, mit 2,2 Prozent der abgegebenen Stimmen einen Achtungserfolg erzielte, weil sie gegen den Wunsch und Willen der konservativen Mutterpartei und ihrer militanten Unterorganisationen an den Wahlen teilnahm. Dennoch wurden auch hier die Hoffnungen und Erwartungen unterschritten, denn ernsthafte Verhandlungen über die Einrichtung eines „Volksstaats" waren an die erwartete Stimmenzahl von 800000 geknüpft. De facto erreicht wurden jedoch nur 424000. Nun wird viel guter Wille von seiten der Wahlsieger nötig sein, um den separatistischen Wünschen der Volksstaat-Verfechter zu-

mindest mit dem Zugeständnis für ein „halbautonomes Gebiet“ entgegenzukommen.

Die Bekanntgabe des endgültigen Wahlergebnisses durch den Vorsitzenden der Unabhängigen Wahlkommission, Johann Kriegler, wurde von einer äußerst brisanten Information begleitet. Da es bei der Wahl, die im großen und ganzen frei und fair verlaufen sei, dennoch eine Reihe von organisatorischen Pannen und Unregelmäßigkeiten, ja sogar Fälschungen und Betrugsversuche gegeben habe, müßten bis zu 30 Prozent der Stimmen in Zweifel gezogen werden. Nachdem eine exakte Festlegung und Bewertung der einwandfreien Stimmen für die Zählung kaum mehr möglich gewesen sei, hätten sich die führenden Parteien zusammengesetzt und im gegenseitigen Einvernehmen das verkündete Endergebnis ausgehandelt. Anders ausgedrückt: Das Wahlresultat entspricht möglicherweise nicht exakt den abgegebenen Stimmen, es spiegelt jedoch eindeutig das relative Gewicht der Parteien wider und kommt den Erwartungen und Wahlzielen der Hauptakteure entgegen.

Die hier zum Ausdruck kommende Praxis widerspricht möglicherweise dem auf akkurate Exaktheit ausgerichteten westlichen Demokratieverständnis; sie ist jedoch andererseits symptomatisch für die besondere Verhandlungskultur, die sich in Südafrika über die letzten Jahre hinweg entwickelt hat, und für die Bereitschaft, einen allseits getragenen Kompromiß auch nach einer Wahl durchzuhalten. Viele Indizien sprechen durchaus dafür, daß der ANC *freiwillig auf die Zweidrittelmehrheit* verzichtet hat und daß mit leichten Korrekturen auch die Nationale Partei und Inkatha diejenigen Stimmenanteile erhalten haben, die von ihnen als gute Ausgangsbasis für eine Mehrparteienregierung angesehen werden. Das ausgehandelte Ergebnis beweist, daß die südafrikanischen Politiker die Fehler anderer afrikanischer Staaten vermeiden möchten, wo nach den Wahlen neue Konflikte aufgebrochen sind, weil der Wahlverlierer das Resultat nicht anerkennen wollte. Ein besonders abschreckendes Beispiel in dieser Beziehung ist Angola, das nach erfolgreich abgeschlossener Wahl wieder in den Bürgerkrieg verfiel, weil der UNITA-Führer Savimbi nicht bereit war, seine Wahlniederlage einzugestehen und eine Regierung der Nationalen Einheit nicht ernsthaft zur Diskussion stand.

Das alle zufriedenstellende Wahlergebnis entspricht in jeder Weise der Politik der Nationalen Versöhnung, die schon vor der Wahl durch intensive Bemühungen geprägt war, möglichst alle Parteien am Abstimmungsprozeß zu beteiligen. In der neuen Kabinettsliste, die nun vorliegt, manifestiert sich die gleiche Zielrichtung: Neben den Repräsentanten der verschiedenen Flügel des ANC-Parteienbündnisses finden sich dort auch prominente Vertreter der Nationalpartei und der Inkatha Freedom Party. Mit Innenminister *M. Buthelezi* und mit Finanzminister *D. Keys* sind schon im Vorfeld viele Befürchtungen über einen zu radikalen Kurs der neuen Regierung abgemildert und Gegensätze überbrückt worden. Mandela versucht, mit einer moderaten Politik die Kapitalflucht zu verhindern und Investitionen ins Land zu locken. Schließlich konnten die Feiern zum Machtwechsel in Pretoria nur deswegen so prunkvoll ausfallen und so prominent besucht werden, weil auch die internationale Staatengemeinschaft und vor allem die zukünftigen Kreditgeber Südafrikas mit dem „Bilderbuchergebnis“ der Wahl mehr als zufrieden waren.

Heribert Weiland

Last der Freiheit

Die innere Zerrissenheit der Russisch-Orthodoxen Kirche

Rußland steckt in einer tiefen wirtschaftlichen, politischen und geistigen Krise, deren Ende nicht absehbar ist. Die Russische Orthodoxe Kirche (ROK), größte Religionsgemeinschaft des Landes, hat an dieser Krise teil. In ihr haben derzeit national-reaktionäre Kräfte beträchtlichen Einfluß, die antiwestliche und antisemitische Polemik betreiben. Patriarch Aleksij, auf gemäßigt-nationalem Kurs, setzt Gegenakzente; die Zahl der wirklichen Reformer in der Russischen Orthodoxie ist klein und fast ohne Einfluß.

Die Oktober-Revolte 1993 hat erneut offenbart, daß es immer schwieriger wird, den Standpunkt der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) zu beurteilen. Patriarch Aleksij hatte Anfang Oktober die gegnerischen Seiten, also Repräsentanten von Präsident *Jelzin* und von Parlamentspräsident *Chasbulatow*, im Moskauer Daniilkloster zu Vermittlungsgesprächen eingeladen, aber diese blieben ohne Erfolg. Es ist nicht zu übersehen, daß beide Seiten die Verhandlungen genutzt haben, um Zeit zu gewinnen. In besonderer Weise, so schien es, hatte sich der Patriarch für die im Weißen Haus Eingeschlossenen eingesetzt, etwa dafür, daß sie wieder mit Lebensmitteln, mit Strom, Wasser und Heizung versorgt würden. Daraus wurde abgeleitet, der Patriarch habe sich auf die Seite von Chasbulatow und Ruzkoj gestellt. Das stimmt so sicher nicht. Auf jeden Fall identifiziert er sich nicht mit dem von Jelzin angeordneten Sturm auf das Weiße Haus, der

wohl von einem großen Teil des russischen Volkes als ein staatsstreichartiger Akt betrachtet wird. Die vielen hundert Toten (man glaubt allgemein, die offiziell angegebene Zahl von ca. 150 Opfern sei von Jelzin heruntermanipuliert) werden Jelzin angelastet.

Aus dem Lager der Demokraten erhebt man den Vorwurf, die ROK habe sich gegen Jelzin gestellt: Priester des Patriarchats hätten sich während der Belagerung ständig im Weißen Haus aufgehalten, hätten dort getauft, Liturgien zelebriert und die Hl. Sakramente gespendet. Daß dasselbe aber auch außerhalb des Weißen Hauses, also unter den Belagerungstruppen Jelzins, geschah, wird oft verschwiegen. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß der priesterliche Einsatz in diesem wie auch in jenem Lager nicht auf einer ausdrücklichen Weisung des Patriarchen beruhte. Vielmehr zeigte sich, daß insbesondere die im Weißen Haus tätigen Priester sich mit Chasbulatow, Ruzkoj und ihrer Position identifizierten. In diesem Zusammenhang wird gern darauf verwiesen, daß das strittige Religionsgesetz vom Sommer 1993, das die ROK praktisch wieder in die Rechte der Staatskirche einsetzt und das Wirken jeglicher nicht-orthodoxen Gemeinschaft in Rußland einschränken soll, im engen Zusammenwirken von Patriarch Aleksij und Parlamentspräsident Chasbulatow die parlamentarischen Hürden nahm. (Vgl. HK, November 1993, 586ff.), Jelzin hatte sich geweigert, dem Entwurf durch seine Unterschrift Gesetzeskraft zu verleihen. Übrigens wurde durch die Parlamentsauflösung jener Gesetzentwurf hinfällig – aber in der Praxis wird in Rußland so verfahren, als ob das Gesetz Gültigkeit besäße.

Droht eine „Ukrainisierung" der ROK?

In der ROK wird, natürlich nicht offiziell, von der Gefahr einer „Ukrainisierung" der Kirche gesprochen. Damit wird auf die Zustände in der Ukraine angespielt, wo statt der bis 1989 offiziell einzig „registrierten" Kirche (Russisch-Orthodoxe Kirche – Moskauer Patriarchat) nach Abspaltungen heute vier Kirchen existieren: die „Ukrainisch-Orthodoxe Kirche – Moskauer Patriarchat", die Rom unterstehende „Ukrainisch-Katholische (griechisch-katholische bzw. unierte) Kirche", die schismatische „Ukrainisch-Orthodoxe Kirche – Patriarchat Kiew" und die ebenfalls schismatische „Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche".
Die Kirche reflektiert die *Polarisierung in der russischen Gesellschaft.* Der Anspruch der ROK, zur Erneuerung der Gesellschaft beizutragen, indem sie den Menschen von den seelischen und geistigen Verkrümmungen des Sozialismus und des Atheismus sowjetischer Prägung befreie, ist daran zu messen, welche Zielvorstellung hinter einem solchen Anspruch steht. Zwar ist nicht zu übersehen, daß eine Veränderung der russischen Gesellschaft eingetreten ist, aber ob diese in westlicher, pluralistisch-demokratischer Optik eine Verbesserung darstellt, ist fraglich. Ein sehr großer, sich besonders lautstark gebender Teil der Kirche ist voll auf eine stramm antiwestliche, nationalistisch-antisemitische Linie eingeschwenkt, die allein in der russischen Orthodoxie das Heil der Welt erblickt. Patriarch Aleksij selbst bemüht sich um einen Kurs, der in ebenfalls nationaler Prägung zu verhindern sucht, daß allzu viele der Gläubigen ins rechtsextreme Lager abdriften. Schließlich gibt es eine relativ kleine Gruppe, der man Demokratiebewußtsein und echten Erneuerungswillen hinsichtlich ihrer Kirche bescheinigen kann.

In welcher Weise sich diese Gruppierungen im praktischen kirchlichen Leben auseinandersetzen, mögen zwei Entscheidungen von Patriarch Aleksij II. und des Hl. Synods in den vergangenen Monaten zeigen. So beschloß der Hl. Synod, daß russische Geistliche an den Wahlen am 12. Dezember 1993 nicht für die russische Staatsduma kandidieren durften. Zuwiderhandelnde gingen des Priesteramtes verlustig. Begründet wurde diese Maßnahme mit dem Hinweis auf die politischen Auseinandersetzungen in der Gesellschaft, die durch die Beteiligung von Priestern am Wahlkampf, womöglich in gegensätzlichen politischen Lagern, in die Kirche hineingetragen würden. Die frühere Mitgliedschaft höchster kirchlicher Würdenträger in sowjetischen Gremien, etwa im Obersten Sowjet, und die derzeitige Mitgliedschaft des Metropoliten Filaret von Minsk im Obersten Sowjet Weißrußlands begründete der Hl. Synod mit der besonderen Notwendigkeit kirchlicher Einflußnahme.
Von dem kirchlichen Dekret waren letztlich zwei Priester betroffen, von denen der eine seine Kandidatur schließlich zurückzog, der andere jedoch nicht: Priester *Gleb Jakunin.* Er ist der russischen Kirchenleitung schon fast 30 Jahre lang ein Dorn im Auge. Schon 1965 hatte er in einem Offenen Brief an den damaligen Patriarchen, Aleksij I. (Simanskij), das Grundübel der Kirche offen ausgesprochen: ihre Staatshörigkeit. Zur Strafe wurde der damals noch junge Priester – nicht vom Staat, sondern in vorauseilendem Gehorsam von der Kirche selbst – mit Zelebrationsverbot belegt. Dann richtete er 1975 an die Vollversammlung des Weltkirchenrates in Nairobi eine Erklärung zur Lage der Russischen Kirche, die dort, insbesondere unter der Delegation der ROK, erhebliche Verwirrung auslöste. Ende der 70er Jahre war Jakunin am Aufbau von *katechetischen Untergrund-Seminaren* in verschiedenen Städten beteiligt, die vorwiegend von jungen Leuten getragen wurden. Schließlich war er der Motor eines „Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen in der UdSSR", das Beschwerden über das zerstörerische Wirken staatlicher Organe aus den Gemeinden an den Patriarchen oder an den „Rat der Angelegenheiten der Religionen" weiterleitete. 1979 wurde Jakunin schließlich verhaftet – erst durch Gorbatschows Amnestie von 1987 kam er wieder frei. Das Zelebrationsverbot wurde damals aufgehoben; im Bistum Moskau erhielt er eine Pfarrei.

1990 wurde Jakunin – gegen den Willen seines Bischofs, der in Jakunins Wahlkreis einen anderen Priester durchbringen wollte – zum Volksdeputierten gewählt. Sein politisches Mandat erlaubte ihm Einsichtnahme in KGB-Akten, von

denen er einige, in denen führende Bischöfe der ROK entlarvt wurden, veröffentlichte. Er forderte von seiner Kirchenleitung die Abberufung der KGB-belasteten Bischöfe. Als dies nur in unzureichendem Maße geschah, wurde Jakunis Rolle zunehmend tragisch. Von der Kirchenleitung ins Abseits gedrängt, wehrte er sich immer verzweifelter durch heftige Anklagen gegen diese. Im Obersten Sowjet kämpfte er mit aller Kraft – zuletzt als einziger – gegen das 1993 von der Russischen Kirche forcierte, sich gegen nichtorthodoxe Kirchen richtende Religionsgesetz.

Das Verbot des Hl. Synods für Priester, sich an den Duma-Wahlen am 12. Dezember zu beteiligen, sollte Jakunin daran hindern, sich um einen Sitz in der Staatsduma zu bemühen. So wurde ihm konsequenterweise auch nicht die Möglichkeit zeitweiliger Suspendierung vom Priesteramt, die es 1990 bis 1993 faktisch gegeben hatte, angeboten. Jakunin wurde vor den Hl. Synod geladen, aufgefordert, seine Kandidatur zurückzuziehen, und, als er sich dazu nicht bereitfand, aus dem Priesterstand ausgestoßen. Seitdem ist Jakunins Haltung noch widersprüchlicher als zuvor: Einerseits tritt er trotz der Amtsenthebung in der Öffentlichkeit, etwa nach seiner Wahl in der Staatsduma, im Priestergewand als Priester der Russischen Kirche auf – der Patriarch hat deshalb beim Parlamentspräsidenten Beschwerde geführt. Andererseits zieht er gegen die Kirche in einer Weise zu Felde, die den Grad seiner Verzweiflung ahnen läßt.

Der Fall Georgij Kotschetkow

So veröffentlichte Jakunin am 19. Januar 1994 in der „Unabhängigen Zeitung" einen Offenen Brief an Patriarch Aleksij, in dem er auf die erzreaktionären Kräfte in der Kirche hinweist, die immer größeren Einfluß gewinnen. Schließlich äußert er seine Besorgnis darüber, daß die straffe autoritäre Struktur der ROK eine kirchliche Erneuerung und insbesondere das Entstehen demokratischer Formen in der Kirche verhindere. Er wirft dem Patriarchen vor, die Kirche sei mit schuldig daran, daß *Schirinowskij* bei den Parlamentswahlen eine so massive Unterstützung aus dem Volk – und aus der Kirche – erfahren habe: Die Kirche habe in dieser tiefen geistigen und geistlichen Krise des russischen Volkes versagt. Schließlich erzürnt er die Kirchenleitung durch den Hinweis auf das angeblich zweifelhafte *Finanzgebaren der ROK* – auf „Schwarze Kassen", aus denen sich Bischöfe und Priester selbst bedienten. Daß der Patriarch offenbar kaum Kontrolle über die Finanzen seiner Kirche hat, offenbarte eine Mitteilung in der russischen Presse, die der ROK vorwarf, sich mit 150 Mio. US-$ an der russischen Diamantenförderung zu beteiligen. Die lahme Antwort des Hl. Synods war: Es sei der orthodoxe Hilfsfonds „orthodoxer Norden" gewesen, der diese Investition getätigt hat, nicht die Kirchenleitung selbst... Gleichzeitig erreichen den Westen Hilferufe orthodoxer Priesterseminare: Wenn der Westen nicht helfe, müßten einige Anstalten geschlossen werden, weil das Geld fehle, um die in Internaten lebenden Seminaristen ernähren zu können.

Ein anderer Fall, der die kirchliche Szene beleuchtet, ist der des Priesters *Georgij Kotschetkow*. Nach Abschluß seiner Studien an der Moskauer Geistlichen Akademie zog er nach Paris und promovierte 1992 dort am berühmten russisch-orthodoxen Institut St. Serge. Nach Moskau zurückgekehrt, wurde ihm eine soeben vom Staat zurückgegebene Kirche zugewiesen, die aber erst für gottesdienstliche Zwecke neu hergerichtet werden mußte. Dies geschah sehr rasch: Sehr bald sammelte sich um den jungen Priester eine Gemeinde – die größte in ganz Moskau; fast alles junge Menschen, die durch „Vater Georgij" den Weg zum Glauben gefunden hatten.

Aber bald gab es Beschwerden: Vater Georgij sei ein Ketzer, ein Reformist, ein Schismatiker usw. Der Grund für die Klagen: Georgij gebrauchte in der Liturgie vielfach nicht das in der ROK übliche Altkirchenslawische, das in seiner Allgemein(un)verständlichkeit etwa dem Mittelhochdeutsch eines Walthers von der Vogelweide entspricht, sondern hatte die kompliziertesten Stellen durch eine russische Übertragung ersetzt. Auch die Evangelien- und Apostellesungen erfolgten in russischer Sprache (in den orthodoxen Schwesterkirchen wird heute überwiegend ebenso verfahren). Zudem betete Vater Georgij die vom theologischen Gehalt her äußerst wichtigen „stillen" priesterlichen Texte des eucharistischen Hochgebets laut, wie dies in anderen orthodoxen Kirchen auch üblich ist und von manchem russischen Theologen empfohlen wird. Patriarch Aleksij selbst macht entsprechende Versuche.

In einer Zeit, da das Volk endlich wieder die Möglichkeit hat, in die Kirche zu kommen, und wissen möchte, was dort vor sich geht, muß besonders die Göttliche Liturgie, die zentrale gottesdienstliche Feier der orthodoxen Kirche, der Katechese dienen, und zwar in russischer Sprache. Vater Georgij ging es darum, den Menschen die Göttliche Liturgie mit ihrem Lehrgehalt nahezubringen. Dabei trat er mitten unter das Kirchenvolk, um so die enge Verbindung zwischen Geistlichem und Volk erlebbar zu machen.

Beeindruckend war seine speziell *katechetische* Arbeit. Im allgemeinen mußte jeder Taufkandidat ein Jahr am Taufunterricht teilnehmen. Im Rahmen einer orthodoxer Abendhochschule bereitete er Hunderte junger Menschen auf katechetische und diakonische Aufgaben vor oder vermittelte den Zuhörern tiefe Einblicke in christliche, insbesondere orthodoxe Theologie und Lehre. An seinen theologischen Kursen (inkl. Fernstudium) nahmen 1300 Personen teil. Für seine katechetische Arbeit hatte Kotschetkow den Behörden schließlich die gesamte Kirche sowie ein größeres Nebengebäude abgerungen – ursprünglich war ihm nur eine Nische der Kirche zugewiesen worden.

Nur: Das alles war einmal. Am 31. Januar suspendierte der Patriarch den Priester Georgij Kotschetkow, er nahm der Gemeinde die Kirche und die dazugehörigen Gebäude fort und übereignete alles einem Kloster. Der Gemeinde wurde eine Kirche zugewiesen, in der – wohl noch lange – ein Marinemuseum untergebracht ist. Seit Oktober 1993 war in der Presse eine beispiellose Hetzkampagne gegen das Werk von

Georgij Kotschetkow entbrannt, er selbst erhielt sogar Bombendrohungen. Der Patriarch wurde aufgefordert, die Kirche zu schließen und den Priester zu entfernen. Kotschetkow sei ein „Erneuerer" (= prosowjetische orthodoxe Gruppierung der 20er Jahre), ein Häretiker, dem man beizeiten das Handwerk legen müsse. Lange reagierte der Patriarch nicht. Man kann annehmen, daß er im Grunde das Werk von Kotschetkow gutheißt. Doch orthodoxe Bruderschaften, die mittlerweile weit überwiegend im rechtsextremen Lager gelandet sind, drohten, Priester protestierten, Kosaken wollten den Gottesdienst stürmen. Auf diese Weise erhielt der „Fall Kotschetkow" eine solche Brisanz, daß der Patriarch handeln mußte: Er gab dem Druck von rechts nach.

Der Patriarch und sein Mittelkurs

Aus vier Wochen Zelebrierverbot wurde ein Vierteljahr. Die Gemeinde versammelte sich zeitweise im Freien, zeitweise im Marinemuseum zum Gottesdienst. Georgij Kotschetkow hätte ohnehin nicht seines Amtes walten können: Wochenlang lag er im Krankenhaus – (zufälliges?) Opfer eines Verkehrsunfalles.

Patriarch Aleksij, gewählt 1990, vertritt einen gemäßigt nationalen Kurs, steht im Prinzip (entgegen Gleb Jakunins Vorwürfen) *hinter dem Reformkurs Jelzins.* Innerhalb der Kirche versucht er vorsichtig, einige aus der Sowjetzeit belastete Hierarchen und Kirchenfunktionäre zu entfernen – mit gewissem Erfolg. Ein Bischof wurde in eine Einsiedelei verbannt, der frühere Kiewer Metropolit Filaret seiner Würden entkleidet, aber in beiden Fällen war es nicht die politische Vergangenheit, welche die Bischöfe zu Fall gebracht hat, sondern andere Verfehlungen. Weitere Hierarchen, die öffentlich der Kollaboration mit dem KGB bezichtigt wurden, sind bis jetzt nicht einmal suspendiert, und die kirchliche Kommission zur Untersuchung von KGB-bedingten Vorwürfen wird von ihrem Vorsitzenden, Bischof *Aleksandr* von Kostroma, als „Farce" bezeichnet. Der Patriarch hat offenkundig Probleme, sich gegen die altgedienten Bischöfe in der Kirchenleitung durchzusetzen und belastete Hierarchen in den Ruhestand zu schicken. Immerhin wurden die Rektoren der Geistlichen Lehranstalten von Moskau und St. Petersburg aus diesen Ämtern entfernt.

Der immer wieder erhobenen Aufforderung an die Kirchenführung, eine Reueerklärung abzugeben, da die ROK durch ihr Schweigen an Unrecht und Gewalt im Sowjetstaat mit-



schuldig geworden war, kam allein Patriarch Aleksij nach – in Erklärungen, die nur seine Unterschrift, nicht aber die anderer Bischöfe trugen. Die Anhänger des Patriarchen haben, wie es scheint, nur wenige wichtige Machtpositionen in der Kirche inne.

In einer bewegenden Rede vor dem Kongreß amerikanischer Rabbiner (13.11.1991) versuchte der Patriarch, dem gegen die ROK erhobenen *Vorwurf des Antisemitismus* entgegenzutreten. Diese Rede wie auch die Reueerklärungen zeugen vom persönlichen Mut des Patriarchen, sich gegen Tendenzen in seiner Kirche zu stellen. Die New Yorker Rede hat in der Folge schwelende Tendenzen in der ROK erst richtig zum Ausdruck gebracht. Darin heißt es:
„... Das Einssein des Judentums mit dem Christentum hat seine Grundlage in spiritueller und natürlicher Verwandtschaft und in gemeinsamen positiven religiösen Interessen. Wir sollten eins sein mit den Juden, ohne uns vom Christentum loszusagen – nicht trotz unseres Christentums, sondern wegen unseres Christentums und im Namen unseres Christentums. Und die Juden sollten eins sein mit uns – nicht trotz ihres Judentums, sondern wegen ihres Judentums und im Namen ihres Judentums. Wir sind aus dem Grunde von den Juden getrennt, weil wir noch nicht wirklich und total Christen sind, und die Juden sind von uns getrennt, weil sie noch nicht wirklich und total Juden sind. Denn vollkommenes Christentum schließt Judentum in sich ein, und vollkommenes Judentum schließt Christentum in sich ein... In diesem Sinn äußerte sich Anfang dieses Jahrhunderts einer unserer Bischöfe. Das jüdische Volk ist uns im Glauben ähnlich. Euer Gesetz ist unser Gesetz. Eure Propheten sind unsere Propheten. Die Zehn Gebote Moses verpflichten Christen wie Juden. Wir möchten mit Ihnen stets in Frieden und Eintracht leben, auf daß es zwischen uns keinerlei Mißverständnisse, Feindschaft und Haß gebe.
Leider brechen in der heutigen, für unsere Gesellschaft so schweren, Zeit vermehrt antisemitische Tendenzen auf. Den Nährboden für solche Stimmungen, verbreitet bei Rechtsextremisten und rechten chauvinistischen Gruppen, bilden die jetzige Krisensituation und das Anwachsen von nationalem Separatismus. Es ist Aufgabe unserer Kirche, unserem Volk zu helfen,...die Feindseligkeiten zwischen den Völkern und den engstirnig-egoistischen Chauvinismus zu bekämpfen..."

Die Reaktion auf diese Rede in Rußland war deprimierend. Der tiefe Riß in der Kirche wurde nun offenbar – der Riß zwischen nationalen Extremisten und der gemäßigt konservativen Gruppe um den Patriarchen. In einem Offenen Brief an den Patriarchen war zu lesen:
„Eure Heiligkeit! Die Sorge um unser Vaterland und das Wohlergehen der Kirche... zwingt uns dazu, Sie auf diesem Wege anzusprechen. Wir können in dieser Zeit böser Wirren den satanischen Versuchen, das heilige Rußland zu vernichten, nur gemeinsam widerstehen... Ihre Rede vor den Rabbinern in New York... versetzten der orthodoxen Welt einen regelrechten Schock... Diese Ihre Rede hat die Autorität des Patriarchen von Moskau und ganz Rußland massiv erschüttert. Innerhalb der Kirche entstand eine Bewegung von Priestern, die ihren Patriarchen nicht mehr verstehen, die nur noch formal dem Patriarchat unterstehen und die Ihren Namen in den Gottesdiensten nicht mehr kommemorieren... Wie sind Ihre Zusagen zu verstehen, daß ‚die Fülle des Christentums das Judentum umarmt'; wie sind die an die Rabbiner gerichteten Aufrufe zu deuten, sie mögen der ROK helfen, den ‚Chauvinismus' zu bekämpfen; was ist mit der Einladung zur ‚Vereinigung des Judentums mit dem Christentum... auf der Grundlage ihrer geistigen und natürlichen Verwandtschaft und ihrer identischen positiven geistlichen Interessen gemeint?...' "

Die „Braun-Roten", eine unheilige Allianz

In diesem Offenen Brief artikulierten sich in aller Deutlichkeit jene Kreise, die in der Kirche mittlerweile eine erschreckende Kraft darstellen: Die unheilige Allianz von Erzreaktionären und Erzbolschewisten, die sog. „Braun-Roten", gebärden sich lautstark. Ob sie eine beherrschende Stellung in der Kirche einnehmen, weiß niemand. Im Episkopat ist Metropolit *Ioann* von Petersburg ihr Wortführer. Wegen seiner antisemitischen, antiwestlich-chauvinistischen Schriften hat ihm der Patriarch verboten, in der kirchlichen Presse zu publizieren – dafür reißen sich „braun-rote" Blätter wie „Sowjet Rußland", „Der Tag" u.a. um seine Beiträge. Er rühmt sich einer großen Anhängerschaft im Episkopat; seine Gefolgschaft unter Priestern und Laien ist unübersehbar.
Daß zahlreiche Priester hinter dem Petersburger Metropoliten stehen, dem Schirinowskij sicherlich seinen Respekt zollt, hat seine Ursache wesentlich in dem *erschreckenden Bildungsstand der Priester,* auch der altgedienten: Im Sowjetstaat mußten sie wegen des bedrohlichen Priestermangels meist bereits nach ein bis zwei Jahren im Priesterseminar Pfarrgemeinden übernehmen – daher ihre rudimentäre Ausbildung, die sie heute daran hindert, die Verführung von rechts zu erkennen. Was Priester im Katechismusunterricht heute jungen und alten Menschen bieten, kann man manchmal kaum noch anders denn als „Antisemitismusunterricht" bezeichnen.
Der Zusammenbruch der Sowjetunion ließ viele heimatlos gewordenen Kommunisten in der Kirche eine neue Wirkungsstätte finden. Das ist weniger paradox, als es klingt, wenn man sich vergegenwärtigt, daß es schon lange kaum noch Überzeugungs-, sondern nur noch „Berufs"-Kommunisten gab. Die Verselbständigung der nichtrussischen Sowjetrepubliken und ihr Abfall von der UdSSR führte bisherige „Kommunisten", welche die territorialen Verluste des Sowjetimperiums nicht verwinden konnten, mit erzreaktionären „Patrioten" zusammen, die im Zuge wiederbelebter Traditionen natürlich auch in der Kirche wieder wichtige Positionen einnehmen konnten. Gemeinsam und lautstark forderten sie die Wiederherstellung „Groß-Rußlands" in den Sowjetgrenzen. Das Chaos, in dem die einst so mächtige Sowjetunion versinkt, vereint beide Gruppen im Ruf nach Recht und Ordnung. Der traditionelle russische *Antisemitis-*

mus war seit 1937 wieder zu einem sowjetischen Staatsprinzip geworden – auch darin finden sich also ehemalige Kommunisten und Erzreaktionäre vereint.
Der Mord an dem berühmten Erzpriester *Aleksandr Men,* jüdischer Abstammung, im September 1990, wird den radikalpatriotischen „braun-roten" Kirchenkreisen zugeschrieben, die im Dreifaltigkeits-Sergij-Kloster in Sergiew Posad (Sagorsk) ihr wohl bedeutendstes Zentrum haben. Die wirtschaftliche, politische, kulturelle und menschlich-ethische Katastrophe hat unter den Russen zu einer gewaltigen *Orientierungslosigkeit* geführt. Extremistische Forderungen ziehen die Orientierungslosen in ihren Bann, besonders wenn der Westen, wenn Freimaurer und Juden, Katholiken und Protestanten und Ökumene, wenn Kapitalisten und Demokraten verflucht werden – als die Verursacher von Rußlands Unglück. Der Westen wolle (was ihm in den Jahrhunderten zuvor nicht gelungen war) das Große Rußland nun endgültig versklaven und die Orthodoxie, geistige Mitte des Russentums, auf dem Wege der westlichen Massenmission vernichten…

Es gibt in der Kirche nur wenige Demokraten

Eine kleine intellektuelle Gruppe in der Kirche wird unter solchen Umständen ausgegrenzt: Geistliche und Laien, die eine echte Erneuerung und – im Rahmen orthodoxen Verständnisses – eine gewisse *Demokratisierung der Kirche* anstreben. Diese Kreise wünschen ein Aufbrechen der erstarrten hierarchischen und dogmatischen Strukturen, echte Katechese (und nicht reaktionäre Indoktrinierung), eine gewisse Aktualisierung der Liturgie, damit diese dem atheistisch geprägten, nach Gott fragenden Menschen eine Hilfe sein könne.
Zu dieser Gruppe gehören Intellektuelle wie der Altmeister der russischen Kulturgeschichte, Akademiemitglied Prof. *Dmitrij Lichatschow,* der frühere Präsident der Russischen Bibelgesellschaft, Akademiemitglied Prof. *Sergej Averincev,* sodann Freunde des ermordeten Erzpriesters Alexander Men sowie der weltweit verehrte russische, in London residierende Metropolit *Antonij* (Bloom). Hierher gehört auch *Georgij Kotschetkow.* Die Hetzkampagne richtete sich nicht allein gegen ihn, sondern gegen die ganze progressive Gruppe. Es ist übrigens erstaunlich, wie viele jüngere Beamte der Kirchenverwaltung hierzu zählen. Aber sie wagen es nicht, sich laut zu äußern.
Rußland versinkt immer tiefer im Chaos; gleichzeitig wird, trotz großer Prachtentfaltung, die Zerrissenheit der Russischen Kirche immer deprimierender. In ihrem derzeitigen Zustand ist sie keine Kraft, die Rußland aus der Krise führen könnte. Eine tragische Vergangenheit – 200 Jahre staatlicher Bevormundung von 1700 bis 1917, sodann 70 Jahre Entrechtung, Demütigung, Verfolgung und Zerstörung im Sowjetstaat – haben der ROK unglaublich viel Substanz geraubt. Man sollte heute keine Erwartungen in sie setzen, welche auch Kirchen im Westen selbst unter normalen Umständen nicht erfüllen können.

Gerd Stricker

„Von der Mündigkeit des Christen keine Abstriche machen"

Ein Gespräch mit dem protestantischen Ökumeniker Reinhard Frieling

Auch für die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen in Europa bedeutete die Wende von 1989/90 eine Zäsur. Angesichts neuer Herausforderungen wie Schwierigkeiten sind die einzelnen Kirchen und Konfessionsfamilien dabei, ihre Position in der ökumenischen Bewegung neu zu klären. Über das gegenwärtige protestantische Profil in Europa sprachen wir am Rande der Wiener Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen (vgl. ds. Heft S. 82) mit Reinhard Frieling. Er leitet das von der EKD getragene Konfessionskundliche Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Dr. Frieling, daß die reformatorischen Kirchen stärker als bisher gemeinsam Flagge zeigen sollen, war das Hauptanliegen der „Europäischen Evangelischen Versammlung" von Budapest im Frühjahr 1992. Jetzt trafen sich in Wien die an der „Leuenberger Konkordie" beteiligten Kirchen zu einer Vollversammlung mit dem Hauptthema „Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst der reformatorischen Kirchen in Europa". Wie stehen die Chancen, daß es nicht bei Absichtserklärungen und Wünschen bleibt, sondern auch wirklich zu einem deutlicheren gemeinsamen Profil der europäischen Protestanten kommt?

Frieling: Man sollte die Chancen realistisch sehen. Der Protestantismus besteht aus einer Vielzahl von selbständigen

Kirchen, die sowohl konfessionell wie auch landeskirchlich-national sehr unterschiedlich geprägt sind. Diese Kirchen betonen ihre in der Tradition ausgebildete Eigenständigkeit und leben in sehr verschiedenen gesellschaftlich-kulturellen Kontexten. Für den Protestantismus war von der Reformation her das landeskirchliche Prinzip bestimmend, was teilweise auch zu einem gewissen Provinzialismus geführt hat. Es ist nicht leicht, diese Vielfalt zusammenzuführen. Aber gerade in den letzten Jahren haben sich die Dinge in mancher Hinsicht positiv entwickelt, auch wenn sich die reformatorischen Kirchen im Blick auf gemeinsame Strukturen nach wie vor sehr schwer tun.

HK: Wo sehen Sie solche positiven Entwicklungen hin zu mehr Gemeinsamkeit zwischen den reformatorischen Kirchen?

Frieling: Die ökumenische Bewegung der letzten Jahrzehnte hat praktisch alle protestantischen Kirchen dazu gebracht, stärker als früher über den eigenen Zaun hinauszublicken. Jeder weiß inzwischen, daß die Kirche nicht mehr im Dorf bleiben kann, daß man über die Grenzen der eigenen Konfession und Nation hinausschauen muß. Dieses Bewußtsein hat sich ja auch in einer Vielzahl von Gesprächen, Begegnungen und Abmachungen zwischen den Kirchen niedergeschlagen, nicht zuletzt in der Leuenberger Konkordie von 1973. Man geht vom gemeinsamen Verständnis des christlichen Glaubens aus und versucht auf dieser Grundlage trennende Unterschiede aufzuarbeiten. Nach dem Ende der Ost-West-Spaltung in Europa sind überdies auch politisch-ideologische Hindernisse für die Zusammenarbeit zwischen den protestantischen Kirchen weggefallen. Früher war ökumenische Gemeinschaft nur mit erheblichen Einschränkungen möglich, jetzt bieten sich neue Möglichkeiten, die gemeinsamen Herausforderungen für die reformatorischen Kirchen und die christlichen Kirchen insgesamt anzugehen.

„Die reformatorischen Kirchen müssen unter sich gemeinschaftsfähiger werden"

HK: Aber ist die Bereitschaft wirklich so groß, die neuen Möglichkeiten zu nutzen? In Osteuropa sind die protestantischen Kirchen – und nicht nur sie – offensichtlich vor allem mit sich selbst beschäftigt, mit dem Aufbau ihrer Strukturen und dem Zusammenhalt des kirchlichen Lebens unter den völlig veränderten Bedingungen; im Westen ist Ökumene vor allem eine Sache für Spezialisten, für Theologen und kirchenleitende Persönlichkeiten, die sich immer wieder auf entsprechenden Tagungen und Konferenzen treffen...

Frieling: Es gibt auf der Ebene der Kirchenleitungen in der Theologie und auch im Kirchenvolk jeweils beide Tendenzen: das Beharren auf der eigenen konfessionell-nationalkirchlichen Identität wie das Drängen auf Öffnung im Horizont der innerprotestantischen wie der gesamtchristlichen Ökumene. In vielen Kirchengemeinden in Deutschland habe ich in letzter Zeit den Satz gehört: „Ökumene ist zwar ganz gut, aber es ist doch besser, wenn wir unter uns sind." Und ähnlich wird teilweise auch in den Kirchenleitungen gedacht. Das ist im übrigen nichts Neues, sondern begleitet die ökumenische Bewegung von Anfang an: Wo sich Kirchen von einem engen Verständnis konfessioneller Identität gelöst haben, entstanden in ihren eigenen Reihen konfessionalistische Gegenbewegungen.

HK: Die Gewichte zwischen den protestantischen Kirchen in Europa sind sehr unterschiedlich verteilt. Die meisten dieser Kirchen sowohl im Westen wie im Osten sind ausgesprochene Minderheitskirchen; daneben steht der Koloss der Evangelischen Kirche in Deutschland mit ihren fast 30 Millionen Mitgliedern. Inwiefern macht sich dieses deutsche Übergewicht bei den Bemühungen um mehr innerprotestantische Gemeinschaft in Europa bemerkbar?

Frieling: Es gibt im derzeitigen Europa so etwas wie eine Germanophobie, die sich auch auf die Evangelische Kirche in Deutschland erstreckt. Man hat auch in der protestantischen Ökumene da und dort Angst davor, die Deutschen könnten mit ihrem Hang zur Gründlichkeit und teilweise auch zur Besserwisserei und nicht zuletzt mit ihrer Finanzkraft zu dominierend werden. Schließlich sind viele kirchliche Unternehmungen auf europäischer Ebene nur möglich, weil die deutschen Kirchen entsprechende finanzielle Beiträge leisten. Auch wenn dabei von deutscher Seite immer betont wird, man wolle keinen ungebührlichen inhaltlichen Einfluß ausüben, sind doch entsprechende Befürchtungen zumindest latent vorhanden. Dazu kommt, daß die deutsche Sprache im europäisch-protestantischen Kontext durch die Öffnung Osteuropas eine Aufwertung erfahren hat, so daß sich etwa Protestanten aus romanischen Ländern leicht an den Rand gedrückt empfinden. Es hängt deshalb viel davon ab, daß wir Deutschen unsere Anliegen im Konzert der europäischen Protestanten mit der nötigen Höflichkeit und Bescheidenheit einbringen und kein geistig-theologisches Hegemoniestreben an den Tag legen.

HK: Aus Deutschland, speziell von Ihrer Seite, kam vor Jahren der Vorschlag, so etwas wie eine „Europäische Evangelische Synode" als repräsentatives Organ für die reformatorischen Kirchen ins Leben zu rufen. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft hat bei der Wiener Vollversammlung eine Stärkung ihrer Führungsstruktur beschlossen. Warum ist es eigentlich so wichtig, daß über das bisher Erreichte hinaus die protestantischen Kirchen in Europa ihre Gemeinsamkeit auch institutionell zum Ausdruck bringen?

Frieling: Mit ihrer Zustimmung zur Leuenberger Konkordie haben die lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa volle Kirchengemeinschaft aufgrund gegenseitiger Anerkennung von Taufe und Abendmahl und auch der Ämter aufgenommen, bei gleichzeitiger Beibehaltung ihrer organisatorischen Selbständigkeit. Aber in der Konkordie selber haben sich die Kirchen zu gemeinsamem Zeugnis und

Dienst verpflichtet. In den ersten zwanzig Jahren nach dem Abschluß der Konkordie hat diese Dimension nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Aber inzwischen ist gerade durch die Wende und ihre Folgen in den reformatorischen Kirchen das Bewußtsein dafür gewachsen, daß sie unter sich gemeinschaftsfähiger werden müssen. Dazu gehört auch eine Struktur, die sie in die Lage versetzt, gemeinsam nach außen zu wirken. Anderfalls droht der Protestantismus in Europa zur quantité négligeable zu werden.

HK: Die Leitungsstrukturen in den einzelnen evangelischen Kirchen sehen sehr verschieden aus, je nach konfessioneller und nationaler Tradition; es gibt keinen einheitlichen hierarchischen Aufbau wie auf katholischer und auch auf orthodoxer und anglikanischer Seite. Wie soll unter diesen Voraussetzungen eine übergreifende, für die reformatorischen Kirchen in Europa repräsentative Struktur aussehen?

Frieling: Niemand will im Ernst eine Superstruktur mit kirchenleitendem Charakter für die beteiligten Kirchen. Der Begriff einer gemeinsamen europäischen Synode ist gerade deshalb auf wenig Gegenliebe gestoßen, weil man Synode – anders als in manchen deutschen Landeskirchen und Kreissynoden – als eine kirchenleitende Instanz versteht. Aber es ist ein Gremium notwendig, das nicht nur ein Forum, sondern nach außen hin gemeinsame Stimme der evangelischen Kirchen sein kann. Für die an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen soll das nach den Beschlüssen der Wiener Vollversammlung der Exekutivausschuß mit seinem Präsidium sein. Dieser Ausschuß kann Projektgruppen einsetzen, die auch kurzfristig zu aktuellen Herausforderungen Studien und Stellungnahmen erarbeiten; er kann Ansprechpartner etwa für Gremien der Europäischen Union sein, wenn angefragt wird, was die evangelischen Kirchen in Europa gemeinsam zu sagen haben. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft kann so dem oft konturenlosen Protestantismus ein deutlicheres Profil geben.

„Eine Dauerproduktion von ökumenischen Stellungnahmen bewirkt nichts"

HK: Die bisherigen Erfahrungen mit kirchlichen Zusammenschlüssen bzw. ihren Leitungsgremien sind aber nicht besonders ermutigend, sei es im Blick auf den ÖRK oder die Konferenz Europäischer Kirchen. Entweder gab es Streit, weil einzelnen Kirchen Stellungnahmen ihrer Dachorganisationen zu einseitig-unausgewogen waren oder solche Erklärungen waren saft- und kraftlose Kompromißpapiere, die nur Bekanntes wiederholten. Warum soll das bei einem neuen Repräsentativgremium für die reformatorischen Kirchen anders sein?

Frieling: Die Gefahr besteht durchaus. Eine europäische Dauerproduktion von ökumenischen Stellungnahmen und Papieren bewirkt letztlich auch nichts. Bei etlichen Themen ist es tatsächlich besser, in seiner eigenen Kirche solide zu arbeiten und für sich selber zu sprechen. Bei Mandaten an übergeordnete Gremien wie der Leuenberger Kirchengemeinschaft wird viel davon abhängen, daß sie richtige theologische und sozialethische Prioritäten setzen und Stellungnahmen erarbeiten, die den Kirchen dabei helfen, die eigenen Aufgaben im weiteren ökumenischen Horizont wahrzunehmen.

HK: Besteht denn überhaupt Bedarf an gemeinsamen protestantischen Positionen zu den großen gesellschaftlichen und geistigen Herausforderungen im gegenwärtigen Europa? Ist nicht vor allem das gemeinsame Zeugnis aller christlichen Kirchen gefragt? Wozu dann zunächst das Bemühen um ein protestantisches Proprium?

Frieling: Ich sehe hier keine Alternative. Alle, die daran interessiert sind, das evangelische Profil deutlicher zu artikulieren, möchten sich damit nicht von der katholischen Kirche oder der Orthodoxie abgrenzen, sondern sehen ihre Bemühungen im ökumenischen Horizont. Aber es ist doch nicht zu leugnen, daß bei theologischen und ethischen Stellungnahmen immer noch konfessionelle Prägungen wirksam sind. Es scheint mir nicht sinnvoll, solche Unterschiede einfach zu unterdrücken; vielmehr kommt es darauf an, sie als solche in den ökumenischen Dialog einzubringen. Für die katholische und für die orthodoxe Kirche ist das weithin selbstverständlich. Alle finden es vernünftig, daß es einen Rat der katholischen Bischofskonferenzen in Europa und gesamtorthodoxe Konferenzen gibt. Warum sollte es bei den evangelischen Kirchen anders sein?

„Der einzelne kann nicht ohne Gemeinschaft Kirche sein"

HK: Aber gibt es denn spezifisch protestantische Antworten etwa bei den Problemen Arbeitslosigkeit oder Entwicklungspolitik angesichts der ökologischen Krise oder im Blick auf den Umbau der sozialen Sicherungssysteme?

Frieling: Die von Ihnen genannten und andere Fragen werden in Europa von den Kirchen schon jetzt konfessionsübergreifend bearbeitet, denken Sie nur an die Brüsseler Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft. Und bei uns in Deutschland besteht inzwischen längst die Praxis, daß sich die Kirchen gemeinsam zu wichtigen gesellschaftlich-politischen Herausforderungen äußern. Das Bemühen um protestantische Profilierung will nicht zur Verdoppelung von Überlegungen führen, die schon in einem breiteren ökumenischen Rahmen angestellt werden. Man will sich vielmehr auf Fragen konzentrieren, zu denen der Protestantismus wirklich etwas Spezifisches beizutragen hat.

HK: Was haben denn die reformatorischen Kirchen in ihrem Bemühen um ein gemeinsames Zeugnis Spezifisches? Welche Grundelemente aus ihrer Tradition können bzw. sollten sie in die Arbeit am neuen Europa einbringen?

Frieling: Von der Reformation her identifizieren sich Protestanten gern mit dem Leitwort Freiheit. Man weist darauf

hin, daß gerade die Reformation zu den Vorläufern der modernen Freiheits- und Aufklärungsgeschichte gehört, und daran ist auch vieles richtig. Tatsächlich hat sich die reformatorische Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen zugunsten von Gewissens- und Religionsfreiheit ausgewirkt. Die lutherische Lehre von den zwei Regimenten Gottes hat dazu beigetragen, das mittelalterliche corpus christianum zugunsten einer größeren Eigenständigkeit des Staates wie der Kirche aufzubrechen und damit den Weg hin zum säkularen, weltanschaulich neutralen Staat vorbereitet. Protestanten sagen von ihrem Freiheitsverständnis her Ja zum pluralen Europa und träumen nicht – wie das in manchen katholischen Stimmen anklingt – von der Rückkehr eines „christlichen Europa". Es wäre jedoch falsch, aus der modernen Freiheitsgeschichte monokausal eine Erfolgsgeschichte der Reformation zu konstruieren. Viele Freiheitsrechte mußten gegen die evangelischen Kirchen durchgesetzt und erkämpft werden. Auch die evangelischen Kirchen haben sich lange Zeit nicht als dienende Kräfte in der Gesellschaft verstanden, sondern auf ihrem Wahrheits- und Deutungsmonopol beharrt und zur Unterdrückung und Verketzerung beigetragen. Es führt also keine direkte, gerade Linie – aber doch eine uns inspirierende Linie – von den Impulsen der Reformation zum Ort der Kirche und des christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft.

HK: Ein geflügeltes Wort sagt, für Katholiken sei die Kirche eine Mutter, für Protestanten dagegen ein Problem. Ist diese Sicht von Kirche nicht auch ein Stück durchaus problematische Wirkungsgeschichte der reformatorischen Freiheitsbotschaft?

Frieling: Es gibt tatsächlich einen typisch protestantischen Individualismus und Subjektivismus. Nur handelt es sich dabei eigentlich um eine Fehlform des evangelischen Verständnisses von Freiheit und von Christsein und Kirche. Von der Freiheitsschrift Luthers, derzufolge der Christ freier Herr und Knecht zugleich ist, wird eine solche Sicht nicht gedeckt. Der einzelne kann nach reformatorischem Verständnis nicht ohne Gemeinschaft, ohne Kirche Christ sein. Die Leuenberger Gemeinschaft hat das in ihrem in Wien verabschiedeten Dokument über die Kirche klar herausgestellt. In der säkularisierten Gesellschaft scheint individuelle Bedürfnisbefriedigung oft das oberste Gebot zu sein; diese Entwicklung muß die Christen in allen Kirchen herausfordern. Sie müssen sich gegen ein verkürztes Menschenbild wenden und deutlich machen, daß Freiheit nur in Verantwortung für andere zu sich selbst kommen kann.

HK: Die Bedeutung der protestantischen Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen für Neuzeit und Moderne ist eine Sache, ihre gegenwärtige kulturell-gesellschaftliche Ausstrahlung eine andere. Man hat oft den Eindruck, als wäre die gestalterische Kraft des Protestantismus heute weithin erschöpft, zerrieben zwischen dem Rückzug auf Biblizismus und der mehr oder weniger massiven Anpassung an gesellschaftlich-geistige Trends...

Frieling: Die reformatorischen Kirchen müssen heute neu über die theologischen Wurzeln ihrer gesellschaftlichen Verantwortung nachdenken, etwa über die Frage, in welcher Weise die Kirche einen Kulturauftrag hat. Hier gehen die Meinungen innerhalb des Protestantismus durchaus auseinander. In der katholischen und orthodoxen Tradition kann man dieses Thema viel unbefangener angehen; von einer inkarnatorisch ausgerichteten Ekklesiologie her ist es leichter, gestaltend in der Gesellschaft tätig zu werden. Im Protestantismus ist vor allem dort, wo der Akzent auf der Mündigkeit des einzelnen Christen liegt, eine gemeinschaftliche, kulturprägende Wirkung viel schwerer vorstellbar. Man geht auf protestantischer Seite teilweise gern von der Kreuzestheologie aus, betont das dienende Dasein für andere und neigt dann im heutigen gesellschaftlichen Kontext zu der Auffassung, das konstantinische Zeitalter sei endgültig vorbei und Kirche habe nicht die Aufgabe, sich als Institution eng mit der Gesellschaft zu verknüpfen, weil sie dadurch leicht korrumpiert werde.

„Kirche muß durch das Wort wie durch glaubwürdige Vorbilder wirken"

HK: Man braucht als Anschauungsmaterial nur an die Schwierigkeiten vieler ostdeutscher oder auch osteuropäischer Protestanten zu denken, eine Partnerschaft von Staat und Kirche unter demokratischen Verhältnissen zu bejahen. Hier sind doch massive Berührungsängste zu spüren...

Frieling: Die Bedenken mancher Kreise in der evangelischen Kirche der neuen Bundesländer hinsichtlich des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, der Kirchensteuer und vor allem der Militärseelsorge rühren von der Befürchtung her, dadurch verbinde sich die Kirche zu sehr mit dem Staat und werde ihrem eigenen Auftrag untreu. Man betont demgegenüber die prophetische Rolle der Kirche, die nicht zu einem selbstverständlichen Bestandteil der bürgerlichen Gesellschaft und zu einer Agentur für Sinnstiftung mit staatlichem Segen werden dürfe. Gerade weil man im Protestantismus im Blick auf die gesellschaftliche Verantwortung und das gemeinsame Zeugnis oft schlechte Alternativen aufstellt, muß hier neu nachgedacht und theologisch nochmals gründlich gearbeitet werden.

HK: Worin könnte dann die gemeinsame theologische Grundlage für Zeugnis und Dienst der reformatorischen Kirchen in Europa bestehen?

Frieling: Man sollte darin einig sein, daß es die erste und wichtigste Aufgabe der Kirche ist, mit dem Mittel des Wortes die christliche Botschaft zu artikulieren, durch ihre Verkündigung die Gewissen der Gläubigen zu schärfen, damit diese in der Gesellschaft wirken können. Eine Hilfe dazu wäre in der gegenwärtigen europäischen Situation eine christliche Sozial- und Friedenscharta, welche mittels der vom Glauben erleuchteten Vernunft sozialethische Grund-

linien für das Menschen- und Gesellschaftsbild entfaltet. Von der Mündigkeit des Christen sind keine Abstriche zu machen; es braucht keine neuen klerikalistischen Tendenzen im Sinne einer Bevormundung der Christen durch kirchliche Instanzen. Zum Zeugnis des einzelnen Christen in seiner Lebenssituation und seinem Verantwortungsbereich muß allerdings das glaubwürdige Zeugnis der Kirche kommen, sei es in der Diakonie, der Bildung oder anderen Bereichen. Kirche muß durch das Wort wie durch das glaubwürdige Vorbild wirken, wobei man die Macht des Wortes nicht unterschätzen sollte. Es führt auch nicht weiter, falsche Alternativen zwischen Dienst und Macht aufzubauen: In der Erziehung und in der Gewissensbildung etwa wird im guten Sinn ein Stück Macht ausgeübt, und die Kirche ist gehalten, diese Einflußmöglichkeiten aktiv zu nutzen, um Menschen Hilfestellungen für ihr eigenes Leben zu geben. Das ist dann auch ein Stück Kulturauftrag.

HK: Die katholische Kirche beruft sich in ihren Verlautbarungen zu gesellschaftlich-politischen Fragen auf die Grundsätze und die Tradition der katholischen Soziallehre, auch wenn dieser Bezugspunkt längst nicht mehr selbstverständlich ist. Wo ist die zwischen den verschiedenen Kirchen und Konfessionen konsensfähige evangelische Sozialethik, auf die sich ein gemeinsames Zeugnis des Protestantismus in Europa stützen könnte?

Frieling: Eine gemeinsame protestantische Sozialethik gibt es bisher noch nicht. Deshalb sollte es gerade eine Aufgabe für die Leuenberger Kirchengemeinschaft sein, die unterschiedlichen sozialethischen Optionen und Positionen im Protestantismus zusammenzuführen. Natürlich stehen wir hier vor erheblichen Problemen: Nehmen Sie nur die Bandbreite z. B. zwischen der freikirchlich geprägten Waldenserkirche in Italien, die aus einer vorreformatorischen Tradition franziskanischer Prägung mit einer klaren Option für die Armen hervorgegangen ist, und einer staatskirchlich verfaßten lutherischen Kirche wie in Dänemark. Unter solchen Bedingungen eine gemeinsame protestantische Position etwa zum Verhältnis von Kirche und Nation zu entwickeln, ist ein schwieriges Unterfangen, aber vielleicht gerade deshalb nötig, um gemeinsam zu klären, was in der Sozialethik Glaubensfragen sind und was kulturell bedingte legitime Vielfalt ist.

„Es gibt auf protestantischer Seite kein autoritatives Lehramt"

HK: Sind protestantische Stellungnahmen zu Fragen von öffentlichem Interesse nicht schon strukturell in gewisser Weise benachteiligt? Wenn der Papst eine Enzyklika veröffentlicht, wird sie in der Weltöffentlichkeit beachtet und kommentiert, auch wenn sie innerkirchlich nicht problemlos rezipiert wird. Protestantische Verlautbarungen haben es auf nationaler wie auf europäischer Ebene demgegenüber schwerer...

Frieling: Das hängt damit zusammen, daß das Lehramt in den evangelischen Kirchen primär im theologischen Disput und in Synoden mit Ordinierten und „Laien" ausgeübt wird, im Vertrauen darauf, daß sich die Wahrheit durchsetzt, in der Christus uns halten will. Es gibt auf protestantischer Seite kein autoritatives Lehramt, das Wahrheit letztlich unfehlbar artikulieren und Theologen wie Kirchenvolk zum Gehorsam verpflichten kann. Die evangelische Dialektik von Wahrheit und Freiheit sieht anders aus als die entsprechende Verhältnisbestimmung in der Moralenzyklika „Veritatis splendor". Sicher ist die protestantische Suche nach einem Konsens weniger öffentlichkeitswirksam, und es gibt Defizite in der innerprotestantischen Kommunikation. Aber es hat doch auch Vorteile, wenn verschiedene Standpunkte offen dargelegt werden und um die angemessene Antwort aus dem Glauben heraus in der Kirche gestritten wird.

HK: Geschieht das auch wirklich in den derzeit anstehenden Streitfragen?

Frieling: Nehmen Sie etwa die Diskussion über die Homosexualität, die derzeit in der evangelischen wie in der katholischen Kirche geführt wird: Auf katholischer Seite gibt es in dieser Frage klare lehramtliche Festlegungen, während bei den Protestanten ohne solche autoritativen Vorgaben die verschiedenen Gruppen miteinander ringen und dabei allerdings auch schnell Ketzerhüte verteilen. In einer solchen Situation muß sich die Gemeinschaftsfähigkeit des Protestantismus bewähren, auch über den nationalen Rahmen hinaus, indem man Erfahrungen austauscht, die verschiedenen theologischen Begründungen abklopft und sich um die Schärfung der Gewissen bemüht.

HK: Die Zeichen im Protestantismus stehen aber heute vielfach eher auf Kommunikationsverweigerung denn auf Kommunikationsbereitschaft. Die verschiedenen Gruppen und Strömungen scheinen oft eher nebeneinander herzuleben als daß sie sich gemeinsam um angemessene Antworten auf gesellschaftliche Herausforderungen bemühen. Das ist schon im nationalen Rahmen so, nicht zuletzt in Deutschland. Wie soll dann eine weitergehende protestantische Verständigung im europäischen Kontext möglich werden?

Frieling: Hier sind wir Protestanten Erben einer tragischen Geschichte. In dieser Geschichte ist es immer vorgekommen, daß jemand nur seine eigene theologische Position zur reinen Lehre erklärte und so zum eigenen Papst wurde, was zu einer großen kirchlich-konfessionellen Zersplitterung führte. Heute kann es gerade nicht mehr darum gehen, sich im Protestantismus gegenseitig zu verketzern, einander abzuschreiben und das dann noch als protestantische Tugend auszugeben bzw. als protestantische Freiheit zu bezeichnen. Freiheit muß vielmehr immer der Gemeinschaft verpflichtet sein, auf Dialog und nicht auf Absonderung. Hier tun wir uns derzeit besonders mit fundamentalistischen Bewegungen innerhalb des Protestantismus schwer, die von vornherein den Dialog verweigern.

HK: Das Bemühen um ein deutlicheres Profil, um Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst der evangelischen Kirchen in Europa fällt in eine heikle Phase der Ökumenischen Bewegung, nicht nur, aber gerade auch der evangelisch-katholischen Ökumene. In der praktischen Zusammenarbeit wie im theologischen Gespräch ist viel erreicht worden, aber der entscheidende Durchbruch zur kirchlichen Gemeinschaft ist nicht in Sicht. Inwiefern ist die Verstärkung der innerprotestantischen Ökumene auch eine Reaktion auf die Schwierigkeiten im evangelisch-katholischen Verhältnis?

Frieling: Ich hoffe, daß der Versuch, den Protestantismus gemeinschaftsfähiger zu machen und nach dem evangelischen Profil in der Ökumene zu fragen, nicht in einen neuen Konfessionalismus führt. Da und dort mag beim Bemühen um Profilierung auf protestantischer Seite auch Abgrenzung bzw. Angst vor einem katholischen Übergewicht eine Rolle spielen. Aber ich setze mit vielen anderen darauf, daß die Stärkung der Gemeinschaft unter den evangelischen Kirchen ein Dienst für die Ökumene ist, daß sie uns dabei hilft, in der umfassenden ökumenischen Bewegung als klar konturierter Gesprächspartner in Erscheinung zu treten. Das gilt nicht erst heute unter den grundlegend veränderten Bedingungen in Europa. Schon 1989 war es möglich, bei der Ökumenischen Versammlung von Basel zu den Themen „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" gemeinsame christliche Anliegen in Europa zu artikulieren. Jetzt gehen wir auf eine neue Ökumenische Versammlung in Europa zu, die 1997 unter dem Leitwort „Versöhnung" stattfinden wird. Es ist zu hoffen, daß sie zu einem deutlichen Zeichen für das gemeinsame Zeugnis aller christlichen Kirchen unseres Erdteils wird.

„Wir müssen in der Ökumene eine Streitkultur entwickeln"

HK: Wäre es dann nicht sinnvoll, die verschiedenen Bemühungen um gemeinsame reformatorische Positionen in den nächsten Jahren als Teil der Vorbereitung auf die neue Europäische Ökumenische Versammlung zu sehen und entsprechend einzubinden?

Frieling: Das halte ich für unbedingt erforderlich. Neue Projekte innerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft sollten von vornherein im Blick auf die neue Versammlung von Vertretern aller christlichen Kirchen in Europa durchgeführt werden; Doppelarbeit ist möglichst zu vermeiden. Ökumene ist auch Friedensarbeit, und „Basel II" mit dem Generalthema „Versöhnung" könnte dazu beitragen, den Frieden zwischen den Konfessionen voranzubringen. Zumindest für uns Protestanten sind Strukturfragen dann erst in zweiter Linie wichtig. Wir müssen untereinander und in der Ökumene eine Streitkultur entwickeln, die es ermöglicht, die bestehenden Gegensätze und unterschiedlichen Einheitsvorstellungen auszuhalten, um vielleicht gerade in diesen Spannungen ein Friedensmodell zu sein.

Sakralisierung des Profanen

Wie Religion und Kirchen im Fernsehen vorkommen

Mit der Etablierung der privaten Fernsehanstalten neben dem öffentlich-rechtlichen Rundfunk, aber auch mit Entwicklungen in Religion und Kirche hat es zu tun, wenn sich die Bedingungen verändert haben und weiter verändern, unter denen Religion im Programmangebot des Fernsehens Berücksichtigung findet. Der Autor der folgenden Analyse ist Geschäftsführer des Katholischen Instituts für Medieninformation in Köln.

Am 1. Mai feierte eine der ältesten Sendungen des deutschen Fernsehen ihren 40. Geburtstag: Das *Wort zum Sonntag*. Jeden Samstagabend seit 1954 etwa fünf Minuten, katholisch und evangelisch aufgeteilt, (inzwischen) auch von Frauen gesprochen, immer noch ein bißchen oberlehrerhaft, auch wenn es immer wieder mehr oder weniger gelungene Versuche gibt, von ausgetretenen Pfaden auszubrechen und die Verkündigung der Frohen Botschaft fernsehgerechter anzubieten. Kaum eine Sendung auch, die mehr bespöttelt („Zeit zum Bier holen") oder karikiert (Otto Waalkes: „Vier fahr'n nach Lodz") wurde – wegen der altbackenen Form, der Betulichkeit der Sprecherinnen und Sprecher, des offenbar unantastbaren Sendetermins. Dennoch: das Wort zum Sonntag steht (noch?) fest in der Brandung der ARD-Programmstrukturen, als sei es selbst der Fels, auf dem Kirche im Fernsehen gebaut ist...

Lange Zeit war diese Sendung die einzige Möglichkeit der Kirchen, in dem damals neuen Medium präsent zu sein. Das hat sich in über 40 Jahren Fernsehgeschichte gründlich gewandelt. Nicht nur haben sich die Sender vermehrt, auch die Formen religiösen Ausdrucks haben sich den Gegebenheiten des Mediums angepaßt, der Zuschauergeschmack hat sich gewandelt, Tabus sind gefallen. Religiöse Symbole und kirchliche Rituale werden wie selbstverständlich in den

Formenkanon von Musik-Clips und Werbespots aufgenommen, verfremdet, zugespitzt, karikiert, gelegentlich auch mit Häme überschüttet.

Sichere rechtliche Grundlagen

„Religion im Fernsehen" – das ist zunächst verfaßte Religion, also „Kirche" im Fernsehen. Dies ist abgesichert durch Gesetze, ganz gleich, ob es das öffentlich-rechtliche oder das private Rundfunksystem betrifft. In den einzelnen *Rundfunkgesetzen der Länder* sowie in den Landesmediengesetzen ist grundgelegt, welche Rechte die Rundfunkveranstalter den Kirchen einräumen müssen. So schreibt etwa der Rundfunkstaatsvertrag von 1987 für die privaten Anbieter in Paragraph 20 Abs. 1 vor, daß – wie im öffentlich-rechtlichen Rundfunk auch – „die Vielfalt der Meinungen im wesentlichen zum Ausdruck zu bringen" ist: „Die bedeutsamen politischen, weltanschaulichen und gesellschaftlichen Kräfte und Gruppen müssen in den Vollprogrammen angemessen zu Wort kommen." In Paragraph 24 Abs. 1 heißt es: „Den Evangelischen Kirchen, der Katholischen Kirche und den Jüdischen Gemeinden sind auf Wunsch angemessene Sendezeiten zur Übertragung religiöser Sendungen einzuräumen; die Veranstalter können die Erstattung ihrer Selbstkosten verlangen." Auf diesen Grundlagen haben die beiden großen Kirchen beispielsweise sowohl mit RTL als auch mit SAT 1 Verträge abgeschlossen, die ihnen eine wöchentliche Sendezeit von 45 Minuten einräumen. Ein Kontingent, das keinesfalls ständig voll ausgenutzt wird.
Für die neuen Landesrundfunkgesetze ist beispielhaft das Rundfunkgesetz von *Nordrhein-Westfalen* vom 11. Januar 1988. Dort ist in Paragraph 19, Abs. 4. geregelt: „Jeder Veranstalter eines landesweiten Vollprogramms hat den Evangelischen Kirchen, der Katholischen Kirche und den jüdischen Kultusgemeinden, wenn diese nicht als Veranstalter eines landesweiten Rundfunkprogramms zugelassen sind, auf deren Wunsch angemessene Sendezeiten zur Übertragung gottesdienstlicher Handlungen und Feierlichkeiten sowie sonstiger religiöser Sendungen einzuräumen." Auch hier ist entsprechend dem Rundfunkstaatsvertrag festgelegt, daß der Veranstalter die Erstattung der Selbstkosten verlangen „kann". Zudem sind diese – solche „Sendezeit für Dritte" beanspruchenden – Programmgestalter „für den Inhalt einer Sendung verantwortlich".

In den Landesrundfunkgesetzen ist zudem vorgeschrieben, daß die Kirchen wie andere gesellschaftlich relevante Gruppen *Vertreter in die Rundfunkgremien* entsenden dürfen. Dies gilt ebenfalls für beide Systeme – sofern solche Gremien bei den kommerziellen Anbietern überhaupt existieren. Derzeit gibt es in der Zusammensetzung Rundfunkräten vergleichbare Beiräte, wenn auch mit weitaus weniger Kompetenzen ausgestattet, nur bei RTL und RTL 2.
Die Kirchen haben sehr frühzeitig eine Infrastruktur zur *Betreuung der Verkündigungssendungen* aufgebaut. Die „Beauftragten" einzelner Diözesen bzw. Landeskirchen bei den einzelnen Sendern verantworten Sendungen wie Morgenandachten im Hörfunk oder Gottesdienstübertragungen auch im Fernsehen. In den öffentlich-rechtlichen Landesrundfunkanstalten entstanden Fachredaktionen für die redaktionellen Programmbeiträge. Als 1984 die ersten privat-kommerziellen Programmveranstalter ihre Tätigkeit aufnahmen, gab es zunächst Zurückhaltung bei den Kirchen. Manche sahen die Gefahr, das *betont gute Verhältnis zu den öffentlich-rechtlichen Anstalten* könnte Schaden nehmen, wenn man sich offiziell zu sehr auf die „Nebenbuhler" einließe.

Schon bald aber – bei der katholischen Kirche schneller als bei den protestantischen Geschwistern – setzte sich die Meinung durch, ein für die Gesellschaft immer wichtiger werdendes Medium dürfe nicht sich selbst überlassen bleiben. Kirche als gesellschaftliche Kraft und Religion als menschliches Grundbedürfnis sollten auch bei den privat-kommerziellen Programmveranstaltern sachgerecht vertreten sein. Dies geschieht inzwischen in vielfältigen Formen: die „Pfarrer im Frühstücksfernsehen" bei RTL, die Verkündigungssendungen „Kunst und Botschaft" (bis 1993) bei RTL und „So gesehen" bei SAT 1, die Film-Tips der beiden kirchlichen Filmzeitschriften „epd Film" und „film-dienst" bei PRO 7. Zwischenzeitlich sorgten bei RTL „Bibelquiz" und „Familienduell – Einfach himmlisch" für zusätzliche Aufmerksamkeit. Nur: Fachredaktionen waren für diese Programmentwicklungen nicht zuständig. Diese Vorüberlegungen erfolgten und erfolgen durch die Beauftragten der Kirchen, durch Vermittlung der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz oder des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik und die Realisierung durch freie Produzenten – und durch Entwicklung und Entscheidung in den Sendern nach den dort üblichen Kriterien: welche Zielgruppe können wir um diese Zeit mit welchem Programm ansprechen? Der Inhalt ist dann zweitrangig.

Der Trend geht weg von den „Kirchen-Kästchen"

Religion und Kirche(n) kommen andererseits auch unabhängig von diesen rechtlichen Grundlagen in den Fernsehprogrammen vor. Und dies inzwischen (meist) *unabhängig vom Genre und der Kompetenz der jeweiligen Fachredaktion oder des Beauftragten.* Deshalb ist zu unterscheiden zwischen den von den Fachredaktionen verantworteten Sendungen wie „Gott und die Welt" in der ARD oder „Kontext" und „Kontakte" im ZDF, den von den Beauftragten verantworteten Verkündigungssendungen wie „Wort zum Sonntag" oder Gottesdienstübertragungen und den Redaktionseinladungen in die diversen Talk-Shows oder Unterhaltungsserien wie „Mit Leib und Seele" im ZDF, „Oh Gott, Herr Pfarrer" in der ARD oder „Schwarz greift ein" in SAT 1. Dazu kommen aktuelle Berichte in den Nachrichtensendungen, wenn der Papst auf Reisen ist oder ein Evangelischer Kirchentag stattfindet oder aktuelle Beiträge in den

politischen Magazinen etwa zu Fragen der Kirchensteuer oder vielen anderen Themen.

Zu beobachten ist ein *Trend weg von den bekannten „Kästchen" im Programm,* nach denen immer zu selben Zeit eine entsprechende „Kirchensendung" ausgestrahlt wurde. Die immer differenziertere Zuschauerforschung läßt den Schluß zu, daß das Kernpublikum für bestimmte Sendeplätze immer kleiner wird, jedenfalls so klein, daß auf dieses nicht mehr Rücksicht genommen werden muß. Umgekehrt besteht der Reiz einer von „Kästchen" unabhängigen Programmplanung darin, daß man eben auch neues Publikum gewinnen kann, gelingt es nur, ein Thema auch ansprechend aufzubereiten. Die Wende im Denken vieler Verantwortlicher setzte mit den Erfahrungen ein, die im Zusammenhang mit den Pfarrer-Serien „Oh Gott, Herr Pfarrer" (evangelisch) in der ARD und „Mit Leib und Seele" (katholisch) im ZDF gemacht wurden. Zweifelten noch viele regelmäßige Kirchgänger an der Wirklichkeitstreue der erzählten Geschichten und meldeten vor allem Kritik an den allmächtigen Hauptpersonen an, so ermittelte die Medienforschung gerade Zustimmung bei solchen Zuschauern, die sich als den Kirchen fernstehend bezeichneten. Ihnen wurde das Bild von *weltoffenen, erdverbundenen Pfarrern und Gemeinden* vermittelt, das sie so nicht kannten und auch nicht für möglich hielten. Gleichzeitig gelang es den Drehbuchschreibern, kirchliche Lehrmeinungen und christliche Grundhaltungen auf unterhaltsame Art zu vermitteln.
Das neue Zauberwort auch für „Religion im Fernsehen" heißt seitdem: *Unterhaltung.* Im Glauben, mit Hilfe dieses Genres leichter an die Menschen zu gelangen, wird schnell übersehen, daß zugleich ein erhebliches Maß an Unverbindlichkeit mitgekauft und transportiert wird, das am Ende in die Sackgasse führen könnte, wenn in der unterhaltenden Präsentation von Kirche und Religion im Fernsehen das alleinige Heil gesehen würde. Gar dann, wenn auf diese Weise steigende Kirchenaustrittszahlen gestoppt oder sinkenden Kirchensteuereinnahmen entgegengewirkt werden sollte. Wahrscheinlich führt auch hier der Mittelweg ans Ziel – das eine tun und das andere nicht lassen.

Man mag über den amerikanischen Autor *Neil Postman* denken wie man will, weil manche seiner Thesen sehr auf den Publikumsgeschmack ausgerichtet sind. Wenn er aber diagnostiziert, daß das Fernsehen jedes Thema als Unterhaltung präsentiert, weil dies *die dem Medium innewohnende Gesetzmäßigkeit* fordert, dann macht das auch die Problematik für den Komplex „Religion und/oder Kirche im Fernsehen" deutlich. Diese Diagnose als richtig vorausgesetzt, würden sich manche Themen dem Fernsehen entziehen. Am radikalsten vertritt *Johann Baptist Metz* die Ansicht, daß Gottesdienstübertragungen nicht ins Fernsehen gehören, weil das Medium das *Mysterium der Eucharistiefeier nicht nur banalisiere, sondern auch jenen zugänglich mache, die einen Zugang nicht wollten.* Unabhängig von der theologisch nicht ganz nachvollziehbaren Argumentation von Metz, der zudem die pastorale Bedeutung dieser Sendeform außer acht läßt, wäre aber zu untersuchen, ob nicht bestimmte liturgische Neuerungen aus der *unbewußten Motivation stammen, den Gottesdienst „attraktiver", damit unterhaltsamer zu gestalten.* Diese Rechenschaft müssen sich nicht nur Gemeindepfarrer ablegen, sondern vielmehr immer wieder neu jene, die für die Gottesdienstübertragungen im Fernsehen Verantwortung tragen.

Das letzte Tabu, das es zu knacken gilt

Den Weg in die Unterhaltung und damit ins Oberflächliche und Unverbindliche könnte man als aktuelle und damit vorübergehende Mode abtun, würden nicht in der Gesellschaft andere Symptome erkennbar. Der „floatenden Verkündigungssendung" im privaten Hörfunk – also eines zweiminütigen Wortbeitrags ohne festen Sendeplatz – entspricht eine *floatende Religiosität in der Gesellschaft.* Nicht eine feste Bindung an eine Glaubensgemeinschaft wird gesucht, sondern man sucht aus den vielfältigen Angeboten das aus, was gefällt und Antworten auf die gerade aktuellen Fragen des Lebens bietet. Das kann der Gottesdienst einer der verfaßten Kirchen sein, aber ebenso das Konzert der Popgruppe, der Film im Programmkino oder der Spaziergang mit Freunden. Und es kann auch die Serie im Fernsehen sein, die wie etwa die „Schwarzwaldklinik" in trivialen Erzählmustern ethische Fragen aufwirft und nach den Regeln des Genres auch beantwortet. Fernsehen wird so zur „Sinnagentur", zu einer unter vielen, so *Peter Kottlorz* in „zeitgeistlich – Religion im Fernsehen der neunziger Jahre" (Verlag Katholisches Institut für Medieninformation, Köln 1993). „Spielfilme mit moralischem Happy-Ending, Kontingenzbewältigungspraxis oder Alltagsbegleitung per Serie, Weltendeutung durch politische Kommentatoren und Ancormen oder Glaubensstreite in Talk-Shows und pastorale Gespräche in Lebensberatungssendungen: Meinungen, Überzeugungen, Werte, Normen und Glaubensinhalte wurden und werden durch das Medium Fernsehen transportiert." Das Fernsehen sei so zum „Weltendeuter und Geschichtenerzähler der Moderne" geworden.
Und dies eben nicht nur in einschlägigen Sendungen wie Gottesdienstübertragung oder „Wort zum Sonntag", nicht nur in Pfarrer- und Nonnen-Serien, nicht nur in Talk-Shows mit bischöflicher Beteiligung, sondern sehr *viel subtiler in Werbespots und Musik-Clips.* Wenn dem neuen Auto wie in einem Schöpfungsakt neues Leben „eingehaucht" wird, wenn religiös besetzte Gesten und Rituale in Musik-Videos Eingang finden, wenn die Hochzeit in einem pseudosakralen Ritus zum Höhepunkt einer Unterhaltungssendung hochstilisiert wird, dann sind auch dies Elemente des Religiösen im Fernsehen. Ist es aber schon Religion im Fernsehen? Oder ist es nicht oft eine Art Anbiedern an bestimmte Bedürfnisse des Menschen, der Versuch, sich auf Umwegen einen Zugang zur Emotion suchen?
Das heißt aber, daß das Fernsehen – wie in vielen anderen Bereichen auch – widerspiegelt, was in der übrigen Gesell-

schaft vorgeht und was ihre Mitglieder bewegt. *Der eher spielerische Umgang mit allem, was früher tabu, heilig oder unantastbar war, wird auch auf Religion und Kirche übertragen.* Vielleicht sind Religion und Kirche gar das letzte Tabu, das es noch zu knacken gilt, sind doch die christlichen Glaubensgemeinschaften die letzten Großgruppen, die noch verhältnismäßig fest den Widrigkeiten widerstehen.
Hinzu kommt, daß Redaktionen aus ihrem Selbstverständnis heraus und von ihrer Aufgabe her, möglichst viele Zuschauer zu erreichen, eher das *Spektakuläre, Außergewöhnliche aufgreifen als das normale Alltagsgeschehen.* Wer also Kirche nur durch deren Repräsentanten in Talk-Shows kennenlernt, muß zwangsläufig ein Zerrbild erhalten, das möglicherweise seine Vorurteile stärkt. Selbst die Nonnen- und Pfarrer-Serien tragen zu solch einem Zerrbild bei – ebenso wie die Krankenhaus-, Kriminal- und College-Serien nicht die Wirklichkeit von Ärzten und Schwestern, Polizeibeamten, Richtern und Rechtsanwälten oder Lehrern, Eltern und Schülern zeigen. Wenn also in Krawall-Diskussionen Vertreter der Kirchen eingeladen werden, dann ist entsprechend das Auswahlkriterium nicht, wie sachkundig und differenziert jemand zu diskutieren versteht, sondern wie *abseitig seine Meinung gegenüber der offiziellen Lehre* ist, wie groß seine *Außenseiterrolle* wirkt oder wie *skurril* seine Thesen klingen. Es kommt allein auf den Unterhaltungs-, keinesfalls auf den Informationswert an.

„IC" – irgendwie christlich

Die Verantwortlichen in den Kirchen stehen deshalb bei jeder Anfrage, Kandidaten oder Kandidatinnen für diese Art Sendungen zu benennen, immer wieder vor dem Dilemma einer Grundsatzentscheidung, ob es überhaupt sinnvoll ist, an einer solchen Sendung teilzunehmen. Schon die Begründung, auf diese Weise möglicherweise Schlimmeres zu verhüten suchen, ist nicht zufriedenstellend. Es bleibt aber nicht aus, sich den neuen Gegebenheiten anzupassen, will man nicht von vornherein als Verweigerer und Eigenbrötler hingestellt werden, der Kritik nicht vertragen kann. Das Dilemma setzt sich fort in dem Umstand, daß geeignete Kandidatinnen und Kandidaten nicht in ausreichender Zahl vorhanden sind und deshalb immer wieder dieselben Gesichter zu sehen sind, die für bestimmte, nicht unbedingt verallgemeinerungsfähige Positionen stehen. Dazu kommt, daß die Sender selbstverständlich Vertreter aus der Spitze der Hierarchie wünschen, unabhängig davon, ob nicht vielleicht ein Mitarbeiter oder eine Mitarbeiterin zum jeweiligen Thema sehr viel sachkundiger aussagen könnte als ein Bischof oder Prälat.
Manches, was im Fernsehen Kirchen und Religion zum Thema macht, wird deshalb als ärgerlich empfunden, weil es oft eher *Unkenntnis oder persönliche Vorurteile von Autorinnen und Autoren* widerspiegelt denn kritische Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Thema. Manche Zuschauer sehen Kirche und Religion diffamiert, empfinden sie unangemessen dargestellt oder unterstellen den Medien insgesamt kirchenfeindliche Tendenzen. Dennoch stellt sich die Frage, ob in den Kirchen nicht Zufriedenheit herrschen müßte angesichts einer Vielzahl von Programmbeiträgen, die auf unterschiedliche Weise das zum Thema machen, was nominell über 50 Millionen Christen in der Bundesrepublik bewegt.

Zu denken geben müßte den Verantwortlichen ansonsten vielmehr etwas anderes: Daß nämlich zunehmend die *Grenzen zwischen katholisch und evangelisch verwischt* werden. Der Eindruck entsteht beim Beobachter, daß es so etwas wie eine Einheitsreligion „IC – irgendwie christlich" gibt, aus der Vertreter zu Einzelfragen Stellung nehmen. Andere wie *Hermann Pius Siller* sprechen von der „Zivilreligion" (a.a.O. S. 123). „Sie bedient sich des *Erbes christlicher Kultur* (Weihnachten, Ostern) oder *kirchlicher Riten* (Taufe, Hochzeit, Beerdigung) oder christlicher Paränese (Wort zum Sonntag, Wort zum Tag, Silvester- und Weihnachtsansprache des Bundespräsidenten oder Bundeskanzlers) oder der religiösen Eidesformel. Die Verbindlichkeit einer Glaubensgemeinschaft (Bekenntnis, Amt, Lehre, Sakrament) fehlt." Fernsehen wird so in einem anderen Sinne zur Ersatz-Religion, vermittelt Sinn und gibt Antwort auf Lebensfragen. Sendungen wie „Verzeih mir" (RTL) ersetzen nicht nur das persönliche Gespräch zwischen verfeindeten Nachbarn oder entfremdeten Familienangehörigen, sie bergen in ihrer Inszenierung auch Elemente des Bußsakramentes mit Bekenntnis, Reue und Vorsatz – medienwirksam im Studio inszeniert und dadurch beraubt jener Intimität, die bislang für nötig angesehen wurde, uns Versöhnung zu ermöglichen und dauerhaft zu sichern.
Theologisch wird von der Einheit in Vielfalt gesprochen. Tatsächlich bietet sich für Fernsehzuschauer vielfach ein *profilloses Einerlei* an, in dem nur noch einige Fachleute das je Eigene der Kirchen entdecken können. Dies ist *nicht Symptom einer Vorwegnahme der Einheit der Christenheit, sondern entsteht eher aus Unkenntnis der Unterschiede* heraus. Dies soll nicht einer verschärften Trennung der christlichen Kirchen das Wort reden, sondern vielmehr als Zeichen zur Kenntnis genommen werden, daß auch hier Fernsehen und Hörfunk Vorgänge in der Gesellschaft auf- und übernehmen. Wenn evangelische Christen aus ihrer Kirche „aus Protest gegen den Papst" austreten, dann ist dies ein anderes Beispiel für diese Symptomatik. Da aber umgekehrt die Medien nicht katholischer als der Papst und protestantischer als Luther sein können, richtet sich die selbstkritische Frage an die Kirchen selber, was sie eigentlich in Sachen Öffentlichkeitsarbeit und Selbstdarstellung tun oder – mehr noch – versäumen, daß diese Verwischung auftreten kann.

Das Fernsehen könnte zum *Partner der Kirchen* werden, würde es deren Strukturen ernstnehmen und jenen ein Forum bieten, die mit den Kirchen in eine dialogische Auseinandersetzung treten wollen. Religion im Fernsehen könnte dann zu einer Art *Gegenströmung werden gegen die Profanisierung des Sakralen.* „Wer will das denn sehen?" lautet sofort die Gegenfrage. Sie konzentriert die Problematik der

Programmacher aber erneut auf die Quotenfrage – und bleibt damit an der Oberfläche. Wenn öffentlich-rechtliches Fernsehen sich aber immer mehr wegen seiner Gebührenfinanzierung legitimieren muß, dann nicht zuletzt auch mit der Antwort auf die Frage: „Wie hältst du es mit der Religion?" Der Hinweis auf die Zahl der Gottesdienstübertragungen und anderen Verkündigungssendungen von seiten der Anstalten ist dann ebensowenig überzeugend wie der Hinweis der Kirchen auf Gesetzesvorschriften.

So wie öffentlich-rechtliches Fernsehen sich wegen der Gebühren derzeit in Legitimationszwängen befindet, so auch immer häufiger die Kirchen, wenn es um ihre Präsenz im Programm geht. Gemeinhin sind die Kirchenprogramme der „Kultur" zugeordnet. Daß die Kirchensendungen aber ein ähnliches Schicksal erleiden wie etwa beim ZDF traditionsreiche Sendereihen wie „Das kleine Fernsehspiel" oder „Die aktuelle Inszenierung" ist unwahrscheinlich, weil Recht und Gesetz dem einen Riegel vorschieben. Wichtiger aber wird für die Zukunft sein, Überzeugungsarbeit zu leisten, daß die Befassung mit Religion und Kirchen wie selbstverständlich zum *Grundversorgungsauftrag der öffentlich-rechtlichen Anstalten* gehört. Wenn die Beschäftigung mit religiösen Fragen zu den Grundbefindlichkeiten des Menschen gehört, dann darf diese auch in einem Fernsehprogramm nicht fehlen, das einem facettenreichen Menschenbild folgt und das den Menschen eben nicht auf seine Konsumgewohnheiten festlegt und nur vordergründig seine Unterhaltungsbedürfnisse befriedigt. Während die Befassung mit kirchlichen und religiösen Fragen für die öffentlich-rechtlichen Anstalten Teil der Erfüllung des Grundversorgungsauftrages ist, ist sie für die privat-kommerziellen Sender Teil einer „Kür", die zwar nicht unbedingt wirtschaftlichen Zielen dient, aber zur positiven Profilierung des Programmimages beitragen kann.

Der Spagat zwischen den eigenen Ansprüchen der Programmverantwortlichen und -macher in den Anstalten und den Bedürfnissen der Zuschauer vor den Bildschirmen ist in beiden Fällen die Schwierigkeit. Er muß gelingen. Wichtiger als der Hinweis auf Gesetzesvorschriften wäre das Bemühen, die Bedürfnisse der Menschen zur Kenntnis zu nehmen. Wenn die Zuschauer ihre Wünsche und Forderungen artikulieren, werden die Anbieter reagieren. Dem Publikum kann nicht verordnet werden, was ihm gut tut. Würden dies Macher und Kirchenvertreter stärker in ihre Überlegungen einbringen, wäre allen gedient – den Menschen und dem Programm. Und nicht zuletzt der Kultur in diesem Lande.

Martin Thull

Ein Kontinent entdeckt sich

Die außerordentliche Bischofssynode für Afrika

Vom 10. April bis zum 8. Mai trafen sich in Rom Vertreter der afrikanischen Episkopate zu einer mit Spannung erwarteten außerordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode. Viele der gerade mit dem Ruf nach einem „afrikanischen Konzil" verbundenen Erwartungen und Hoffnungen erfüllte diese Versammlung nicht – was aber nicht heißt, daß die Synode für die Kirche in Afrika nicht dennoch einen bedeutenden Schritt in ihrer Entwicklung darstellt.

Selten standen afrikanische Vorgänge so sehr und auf so gegensätzliche Weise im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit wie ausgerechnet während der vier Wochen, in denen in Rom rund 240 Vertreter der afrikanischen Ortskirchen von Anfang April bis Anfang Mai zu einer außerordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode für Afrika zusammenkamen. Zum einen überboten sich die Medien mit erschütternden Bildern aus den Bürgerkriegsgebieten in *Ruanda*, zum anderen wetteiferten sie darin, ihr Staunen über den unerwartet friedlichen *politischen Übergang in Südafrika* (vgl. ds. Heft, 286 ff.) zum Ausdruck zu bringen.

Daß deswegen jedoch das Wort vom „vergessenen Kontinent Afrika" nicht zurückgenommen werden muß, daran erinnerte die Tatsache, daß sich das Interesse an der afrikanischen Synode in den Medien sehr in Grenzen hielt. Während kirchliche Ereignisse dieser Art etwa von der italienischen Presse sonst gerne wie innenpolitische Vorgänge wahrgenommen werden, begnügte man sich diesmal mit dem Allernötigsten. Vom Fortgang der Synodenberatungen erfuhren zahlreiche Leser und Fernsehzuschauer erst in dem Moment wieder etwas, als bekannt wurde, daß sich der Papst wegen eines Oberschenkelhalsbruchs in der römischen Gemelli-Klinik einer Operation unterziehen und daher seine Teilnahme an der Synode unfreiwillig beenden mußte.

Der thematische Aufbau, wie ihn bereits die „Lineamenta" (vgl. HK, September 1990, 407 ff.) und das „Instrumentum laboris" (vgl. HK, Mai 1993, 225 ff.) enthielten, prägte auch die Beratungen wie die verschiedenen Stadien der Erarbeitung von Schlußbotschaft und Propositionen. Die wichtigsten Themen entsprachen den fünf Kapiteln der vorsynoda-

len Schreiben: Evangelisierung, Inkulturation, Dialog, Gerechtigkeit und Frieden sowie die sozialen Kommunikationsmittel. Wie befürchtet, mußte die Breite der angesprochenen Themen zu Lasten der Ausführlichkeit gehen, mit der die einzelnen Themenfelder abgehandelt wurden. In vielem blieb die Synode über weite Strecken *appellativ* – die eigentliche Arbeit muß nachher und in anderem Rahmen geleistet werden.

Das traditionelle Synodenprozedere zeigte auch diesmal wieder die bekannten Vor- und Nachteile: so ermüdend die 211 Einzeläußerungen in den ersten beiden Synodenwochen auch waren, gerade in diesen 8-Minutenbeiträgen trat afrikanische (kirchliche) Wirklichkeit vergleichsweise ungefiltert zu Tage und dies – durch die Veröffentlichung der von den Rednern selbst verfaßten Kurzzusammenfassungen – obendrein auf eine auch für eine größere Öffentlichkeit relativ durchschaubare Weise.

Die beiden Zusammenfassungen des Berichterstatters, des Relators, des Erzbischofs von Dakar (Senegal), Kardinal *Hyancinthe Thiandoum,* beeinflußten den Verlauf der Synodendebatten – so war von Teilnehmern zu hören – durchaus positiv und dürften die Stimmungslage auf der Synode authentischer widerspiegeln als die weniger aussagekräftige *Schlußbotschaft* sowie die *Propositionen.* Die Propositionen in ihrer Endfassung wurden wiederum nicht veröffentlicht, gelangten auch – wenigstens bisher – nicht auf anderen Wegen an die Öffentlichkeit, wie dies bei früheren Synoden z. T. der Fall war; in einem Fall konnten sie von einem Journalisten eingesehen werden (vgl. La Croix, 10.5.94). Die Propositionen werden die Grundlage sein für ein *postsynodales Schreiben* des Papstes, das dieser – so jedenfalls die bisherige Planung – im Rahmen einer Afrikareise im kommenden Jahr übergeben wird.

Nicht nur journalistische Beobachter sprachen sich auch diesmal für eine *offenere Informationspolitik* von Synoden generell aus. Warum hier nicht mehr Transparenz möglich sein sollte, ist im Grunde nicht einzusehen, es sei denn, man will die Verbindung zwischen dem in den Propositionen zum Ausdruck gebrachten Willen der Synodenteilnehmer und dem nachsynodalen Papstschreiben bewußt im Dunkeln lassen. Für etwas mehr Transparenz sorgten dafür während der Synode eine von verschiedenen Veranstaltern (SEDOS, Pax Christi Internationalis, AEFJN, IDOC) ausgerichtete Reihe von Vorträgen und Podiumsdiskussion z. T. mit Synodenteilnehmern unter dem Titel „Africa – The Kairos of Synod". Anfängliche Irritationen auch im Vatikan über diese vermeintliche „Parallelsynode" (so die Mutmaßung einer französischen katholischen Zeitschrift) zeugten mehr von diesem Mangel an Transparenz als von begründeten Befürchtungen in dieser Hinsicht.

Erwartungsgemäß stand alles, was im engeren und weiteren Sinne mit der *Inkulturationsproblematik* zusammenhängt, im Mittelpunkt der Synode. Äußeres Zeichen dieser Tatsache war die afrikanisch eingefärbte Gestaltung der beiden feierlichen Gottesdienste zu Beginn und zum Abschluß der Synode im Petersdom. Mancher Synodenteilnehmer ließ durchaus einen gewissen Stolz darüber erkennen, daß die afrikanische Kirche in Rom auf diese Weise ein unverwechselbares Zeichen setzte.

Gerade weil die große Bedeutung des Themas Inkulturation auf dieser Synode keineswegs überraschend kam, mutete es merkwürdig an, daß die Sakramentenkongregation unmittelbar vor Beginn der Afrikanischen Synode eine *Ausführungsbestimmung zur Liturgiekonstitution zum Thema Inkulturation* erließ (vgl. HK, Mai 1994, 223), so als wolle man etwas festschreiben, was nicht zur Disposition gestellt werden dürfe. Offenbar kam aber die Instruktion zu spät, um die Synodendebatten noch sonderlich zu beeinflussen. So blieb es dem Präfekten der Sakramentenkongregation, Kardinal *Antonio María Javierre Ortas,* vorbehalten, in der Synodenaula an die, wie er betonte, vom Papst selbst in Auftrag gegebene Instruktion zu erinnern.

Inkulturation zwischen Inkarnation und Transformation

Inkulturation – darauf wurde in der Synode vielfach hingewiesen – ist nicht etwas, das man einfachhin tun oder auch lassen könnte, und vor allem auch nicht etwas, das auf den liturgischen Bereich zu beschränken wäre. Die prominenteste und viel zitierte Äußerung dazu kam von Kardinal Thiandoum, der in seiner ersten Relatio betonte, das Entwickeln neuer Riten sei „ein Recht und keine Konzession". Der Erzbischof von Kisangani (Zaire), Kardinal *Laurent Monsengwo,* wiederholte und bestätigte seinerseits diese Feststellung ausdrücklich. Thiandoum bezeichnete die Schaffung des zairischen Ritus zwar als einen „Schritt in die richtige Richtung". Die Bewertung des zairischen Ritus lediglich als Schritt in die richtige *Richtung,* sein Vergleich mit bestehenden „alten Riten in Ägypten und Äthiopien" – ohne den Koptischen Rius allerdings namentlich zu nennen – sowie sein Plädoyer für einen großzügigeren Umgang mit neuen Riten konnte man nicht anders interpretieren denn als Kritik an der bisherigen restriktiven Haltung römischer Stellen in dieser Hinsicht. In der zweiten Relatio sprach sich Thiandoum gar dafür aus, das „überkommene Kirchenmodell zu überdenken": Neuen Haltungen müsse man mehr Raum geben – „mit allen Risiken, die dies mit sich bringt". Die universelle Kirche solle den Kirchen Afrikas das „nötige Vertrauen und die Freiheit" einräumen, damit diese in der Lage seien, ihre „großen Aufgaben" auch tatsächlich zu erfüllen.

Nicht als hätte irgendjemand in der Synodenaula die Notwendigkeit und prinzipielle Berechtigung von Inkulturation in Frage gestellt. Weniger optimistische, zurückhaltendere Akzente waren dennoch unüberhörbar. Der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* distanzierte sich in seinem Redebeitrag von einem Inkulturationsbegriff, der auf der Basis eines vereinfachten Inkarnationsverständnisses die biblische Botschaft unkritisch der jeweiligen Kultur ausliefere. Inkarnation – so Ratzinger – sei kein

„Ziel an sich", sie habe ihr Ziel im Ostergeheimnis, also in Kreuz und Auferstehung: „Inkarnation ist ein Weg der Reinigung, der Transformation, der Erneuerung, und sie ist auf die Verklärung hin ausgerichtet, das neue Leben. Das Ostergeheimnis mit seiner reinigenden Kraft ist daher für den Weg der Inkulturation gleichfalls von entscheidender Bedeutung".
Was sich bei Ratzinger wie der Versuch las, zu einem „ausgewogenen" Inkulturationsverständnis zu kommen, hörte sich beim Präfekten der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens, Kardinal *Jozef Tomko,* offener wie ein Korrekturversuch an. Seine Bedenken gegen ein bestimmtes Verständnis von Inkulturation brachte er auf die Formel, es gehe nicht an, daß das Evangelium vor „negativen Phänomenen" zurückweiche. Inkulturation bestehe nicht darin, alle Ereignisse des Lebens „mit Weihwasser zu besprengen".

Das Zurückweisen bestimmter Gefahren sollte in vielen Fällen wohl vor allem die Botschaft enthalten, daß die entsprechenden Gefahren tatsächlich bestehen. In seiner zweiten Relatio nahm Kardinal Thiandoum diese Korrekturversuche als „Ergänzungen" und „Balancierungen" auf. Von Thiandoum wiedergegebene Äußerungen wie die, daß das Ziel von Inkulturation darin bestehe, die Authentizität und die Verankerung des Glaubens im afrikanischen Christen sicherzustellen, „kulturelle Entfremdung" zu heilen, die „Lücke zwischen Glauben und Leben" zu schließen, die „spirituelle Schizophrenie" zu überwinden, finden sich in der Schlußbotschaft nicht wieder.

Eine Kommission soll zum Thema Ehe Lösungsvorschläge erarbeiten

Bevor im Kapitel „Gebiete der Inkulturation" des Schlußdokumentes ein Satz erscheint wie der, daß das gesamte Leben von Christen inkulturiert werden müsse, werden dafür unter Stichworten wie „Heiligkeit", „Ostergeheimnis", „Kreuz", „Trinität" und „neue Dynamik des Lebens, die Kultur und Gesellschaft verwandelt" unübersehbare Bremsen bzw. Relativierungen eingebaut. Ansonsten war im Einzelfall schwer zu unterscheiden, ob Äußerungen, in denen an sich kaum zu leugnende Schwierigkeiten im Umgang mit der Kategorie „Inkulturation" aufgezeigt wurden, tatsächlich bestehende Probleme benennen oder eher das ganze Thema auf die lange Bank schieben wollten.
Mit besonderer Spannung erwartet worden war die Debatte über die konkreten Anwendungsfeldern des Inkulturationsthemas, etwa die Frage des Verhältnisses von traditioneller afrikanischer und christlicher Heirat. Für eine sogenannte „pastorale Lösung" setzte sich in einem viel beachteten Redebeitrag der Bischof von Nakuru (Kenia), *Mwana'a Nzeki Ndingi,* ein. Theologisch bestehe durchaus für die Kirche die Möglichkeit, über die Form der Sakramente neu nachzudenken, wie dies in der Geschichte auch schon geschehen sei. Das Neue Testament gebe keine Form der christlichen Eheschließung konkret vor. Die gegenwärtig gültige kanonische Form der katholischen Eheschließung gehe auf die römische bürgerliche Eheschließung zurück und sei zu einem bestimmten Zeitpunkt von der Kirche aus freien Stücken angenommen worden. Der Ehewille könne auf unterschiedliche Weise und in verschiedenen Kontexten zum Ausdruck gebracht werden.
Im Gegensatz zur abendländischen Eheauffassung sei die afrikanische Ehe nicht nur eine Angelegenheit der beiden Ehepartner. Es handele sich dabei eher um eine Vereinbarung zwischen zwei Familien, die über eine konkrete Eheschließung neue Bindungen zueinander aufnehmen, um so die Stabilität der neuen Familie zu stärken. Über Datum und Form der Heirat entschieden nicht nur die Partner. Falls Familien die Heirat von praktizierenden Katholiken aufschieben oder verhindern, müsse den auf traditionelle Weise Verheirateten der Zugang zu den Sakramenten eröffnet werden. Der Bischof sprach von einer „klaren Dichotomie" zwischen den in der afrikanischen Kultur anerkannten Heiratsriten und dem sakramentalen Ritus: „Die Menschen haben Mühe zu verstehen, daß ein Paar, das nach traditionellem Brauch heiratete, Kinder hat und seinen Glauben lebt, von der Kirche betrachtet wird, als lebe es im Konkubinat".

Bischof Ndingi forderte den Papst auf, eine Kommission bestehend aus Theologen, Kirchenrechtlern und Seelsorgefachleuten einzuberufen, damit diese eine Lösung erarbeiten. In der vorletzten Fassung der Propositionen ist dieser Vorschlag enthalten (Prop. 33), und zwar mit dem ausdrücklichen Hinweis, daß auch verheiratete Paare dieser Kommission angehören sollten. Ansonsten wird in derselben Propositio die „Einheit, Unauflöslichkeit und Exklusivität der Ehe als eines Instituts göttlichen Rechtes" bekräftigt.
Wie eng der Spielraum für eine pastorale Lösung sein wird, deutet sich an, wenn an gleicher Stelle das Problem wie folgt umschrieben wird: Wegen „nicht zu akzeptierender Eheschließungsformen" seien viele Katholiken vom Empfang der Sakramente ausgeschlossen. In Thiandoums erster Relatio hieß es demgegenüber noch, es gehe darum, die traditionellen Heiratsriten „mit den Gesetzen der Kirche zu harmonisieren". Und bis in die zweite Relatio gelangte die Forderung nach einer „radikalen Umorientierung in Bezug auf die pastorale und kanonische Einstellung gegenüber einigen afrikanischen Eheschließungspraktiken" (neben der Frage des Ehekonsens im größeren Familienrahmen u. a. Kinderlosigkeit als möglicher Grund für Eheannullierung, Eheschließung in Etappen, Leviratsehe, das Erben von Witwen).

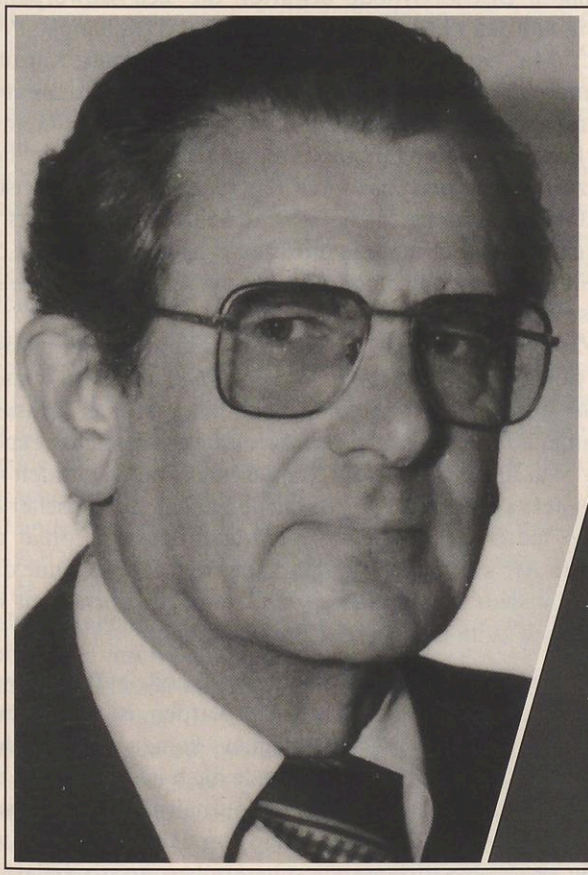
Aber mit dem Thema Ehe waren die Anwendungsgebiete für eine gewünschte Inkulturation nicht erschöpft: Als ein spezifisches Element des afrikanischen „Kommunitarismus" (Bischof *Francisco Jodo Silota* von Chimoio, Mozambique) spielten die sogenannten Kleinen Christlichen Gemeinschaften eine wichtige Rolle. Bis in die zweite Relatio von Thiandoum gelangten Vorschläge wie der eines eigenen Kanonischen Rechts für die Ortskirchen in Afrika und die Sprechweise von Gott als „Vater und oberstem Ahn".

Innerhalb des Themenkomplexes „Dialog" erwiesen sich vor allem die *Beziehungen zum Islam* als ein schwieriges Feld. Schon aus der unterschiedlichen Situation der jeweiligen Länder heraus ergab sich ein Gegensatz zwischen denen, die stärker – trotz aller Schwierigkeiten im Umgang mit islamischen Fundamentalisten – die Notwendigkeit zum Dialog gerade auch mit moderateren islamischen Kreisen betonten *(Henri Teissier,* Erzbischof von Algier, *Mathias N'Gartéri,* Bischof von Moundou/Tschad) und denen, die angesichts der unmittelbar lebensbedrohlichen Verhältnisse stärker konfliktorientiert dachten *(Gabriel Zubeir Wako,* Erzbischof von Khartoum/Sudan). Im Entwurf der Propositionen ist die Aufforderung zum Dialog mit den Moslems guten Willens enthalten – mit der Zielperspektive, Gemeinwesen aufzubauen, in denen der Pluralismus alle Freiheiten, insbesondere die Religionsfreiheit garantiere (Prop. 39).

Von den Sekten lernen

Entschiedene Töne in Richtung mehr Dialog waren auch im Zusammenhang mit den *traditionellen afrikanischen Religionen* zu hören. Dabei wurde verschiedentlich betont, daß die traditionelle afrikanische Religiosität nicht die Anerkennung erfahre, die sie verdient habe. Angesichts der Ablehnung, mit der gelegentlich innerkirchlich von „Heidentum" gesprochen wird, war es bemerkenswert, wie positiv traditionelle afrikanische Religiosität in der Synode bewertet wurde. Thiandoum hob in seiner ersten Relatio hervor: „Es besteht keine spirituelle Leere". In der vorletzten Fassung der Propositionen hieß es: „In der afrikanischen traditionellen Religion gibt es positive Werte, die der Kirche gut anstehen würden. Ihre zentrale Lehre ist der Glaube an ein höchstes Wesen, das Schöpfer und Geber von allem ist, gerechter Richter, der Ewige. Anhänger traditioneller afrikanischer Religiosität haben tiefen Respekt verdient. Sie glauben an Gott und an spirituelle Werte".

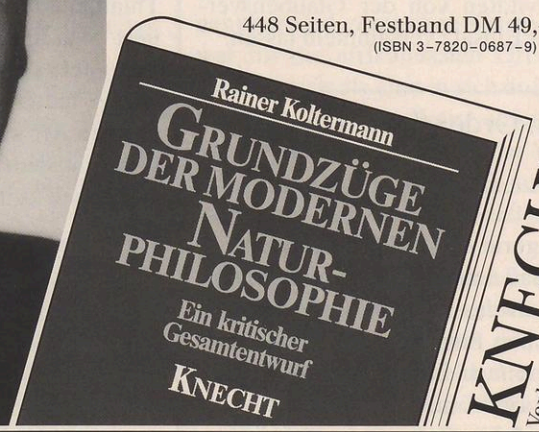
Auch wer befürchtet hatte, zum Thema *Sekten und unabhängige Kirchen* in Afrika würde man vor allem Warnungen zu hören bekommen, wurde vom Synodenverlauf eines Besseren belehrt. Anders, aber durchaus ähnlich der Situation im Verhältnis zum Islam, standen sich auch in diesem Fall diejenigen gegenüber, die mehr Wert legten auf Abgrenzungen und Unterscheidungen, und solche, die dialogischer und irenischer argumentierten. Kardinal Thiandoum bezeichnete das rapide Anwachsen der Sekten gar als Einladung an die Kirche, ihre Methoden in Evangelisierung und Pastoral zu überprüfen und fragte rhetorisch, ob man nicht das „Ge-



„Übersichtlichkeit und Informationsfülle, Ausgewogenheit und Klarheit empfehlen das Werk über den Kreis der Fachleute hinaus... Koltermanns Naturphilosophie ist derzeit die beste im deutschen Sprachraum."
(Prof. DDr. A. K. Wucherer-Huldenfeld, Wien)

Erstmals ist es einem Autor gelungen, eine moderne Naturphilosophie vorzulegen. Die neuesten Forschungsergebnisse der Naturwissenschaften werden minutiös, luzid und systematisch vorgestellt. Die Werdung der Welt, des Lebens auf ihr und das individuelle, besonders das menschliche Leben stehen im Mittelpunkt.

448 Seiten, Festband DM 49,–
(ISBN 3-7820-0687-9)



KNECHT
Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main

STANDARDWERK

heimnis ihres Erfolges" anerkennen müsse: „Eifer und tiefe Überzeugungen, Offenheit für die individuellen Bedürfnisse von Körper und Seele, effektive Organisation in kleinen Gruppen, die festliche, emotional ergreifende und frohe Gestaltung ihrer Feiern". Anstatt zur Bekämpfung dieser Gruppe aufzurufen, sprach sich Thiandoum für Reaktionen „im Geist des Dialogs" aus.

Schon auf Grund der aktuellen politischen Situation erwies sich der Themenbereich „Gerechtigkeit und Frieden" als ein zentrales Anliegen vieler Synodenteilnehmer. Berichte und Analysen über die politische Situation verschiedener Länder lösten sich ab mit Forderungen an die nördlichen bzw. westlichen Industrieländer; letztere waren in dieser Deutlichkeit möglicherweise so nicht erwartet worden. Hauptzielscheibe dieser Kritik waren der *internationale Waffenhandel,* die ausweglose *Verschuldungssituation* großer Teile Afrikas, die Strukturen von *Weltwirtschaft* und *Welthandel,* die *Flüchtlingssituation,* schließlich die ökologische Problematik des „Exports" von *Industrieabfällen* in die Dritte Welt.
Nicht nur westliche Beobachter vermißten z. T. ebenso deutliche Ansätze von *afrikanischer Selbstkritik.* Pauschale Kritik an den Industrieländern des Nordens seitens der Afrikaner bildete z. T. eine schwierige Koalition mit pauschaler kirchlicher Distanzierung von den Lebenseinstellungen der Menschen in den liberalen Gesellschaften des Westens, wie sie auch auf dieser Synode wiederum zu hören war. In einer Solidaritätsadresse wandten sich die Synodenteilnehmer an die Bischöfe in Ruanda, von denen wegen der katastrophalen Verhältnisse in ihrem Land niemand an der Synode teilnahm. Im Schlußdokument brachte man seine Genugtuung über die Demokratisierungsprozesse in verschiedenen afrikanischen Ländern, vor allem in Südafrika, zum Ausdruck.
Das Thema „Evangelisierung", in der Systematik des Instrumentum laboris erstes unter den fünf Teilthemen und zugleich Gesamtthematik der Synode, war nur begrenzt in der Lage, der Synode seinen Stempel aufzudrücken. Z. T. bezog man sich direkt auf den Evangelisierungsbegriff Pauls VI. aus Evangelii nuntiandi von 1974 und wandte diesen auf afrikanische Verhältnisse an, z. T. geriet Evangelisierung aber auch schlicht zur besseren Überschrift, unter der sich unterschiedlichste kirchliche Aktivitäten von der Glaubensverkündigung bis zum politischen Einsatz versammeln lassen.

Gegen den „Export" von Ordensleuten in die Dritte Welt

Das Thema *Familie* als Kategorie der Ekklesiologie war in einem Maße vorherrschend, daß man sich unweigerlich fragte, ob dies mehr ein Tribut an das *Internationale Jahr der Familie* als an den afrikanischen Sinn für die Familie war. Vorbehalte gegenüber der vielfach beschworenen Familie als Grundkategorie für die kirchliche Gemeinschaft sind auch deshalb naheliegend, weil Veränderungen auf diesem Gebiet auch in Afrika eingesetzt haben und z. T. auch auf der Synode thematisiert wurden: etwa die veränderte Stellung der Frau in Gesellschaft wie Kirche, die Urbanisierung, die nicht ohne Einfluß bleibt auf die Familienstrukturen und auf die Einstellung zur Familie.
Ausgeprägt war auf der Synode der Wunsch nach mehr *kirchlicher Eigenständigkeit* der Diözesen in Afrika. Bereits in seiner ersten Relatio wies Kardinal Thiandoum darauf hin, daß eine „totale und fortgesetzte Abhängigkeit von Finanzhilfen, die von außen nach Afrika kommen" – er sprach von einer „schwerwiegenden Anomalie" – äußerst problematisch sei. Man schätze zwar die christliche Solidarität und die Großherzigkeit der wohlhabenderen Schwesterkirchen und sei dankbar dafür. Dennoch komme man nicht umhin, stärker auf sich gestellt zu wirken und Mittel und Wege zu finden, um zu einer größeren Selbstgenügsamkeit zu kommen. Es fiel auf, daß offenbar nicht die Frage erörtert wurde, inwieweit die Abschaffung der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens, des letzten, wie jemand meinte, „real existierenden Kolonialministeriums", und die Unterstellung der afrikanischen Diözesen unter die derzeit immerhin von einem Afrikaner geleitete Bischofskongregation in der Logik einer Entwicklung zu mehr Eigenverantwortlichkeit der Ortskirche in Afrika wie auch anderswo liegen würde.

Als ein Thema mit einiger Brisanz erwiesen sich im übrigen die *Orden,* so daß man stellenweise einen Vorgeschmack auf das erhielt, was einen in einem halben Jahr bei der nächsten regulären Bischofssynode erwartet, die sich schwerpunktmäßig mit den Orden befassen wird (vgl. HK, Januar 1994, 15ff.). Mit Verweis auf das Kirchenrecht betonte Kardinal Thiandoum in seiner zweiten Relatio, daß das Ordensleben einen „Wert an sich" darstelle. Ortskirchen seien in Gefahr, sich für Ordensleute nur aus „utilitaristischen Motiven" heraus zu interessieren und somit das fundamentale Charisma der Ordensleute als solche bzw. des einzelnen Instituts zu verkennen. Die Gründung diözesaner Kongregationen „ohne ein Charisma und einen spezifischen individuellen Geist" müsse vermieden werden.
Im Zusammenhang mit Ausbildungs- und Rekrutierungsfragen wurde verschiedentlich das *Anwerben von Ordensnachwuchs* durch Gemeinschaften außerhalb Afrikas kritisiert. Thiandoum sprach davon, daß Menschen regelrecht „exportiert" würden: Afrikanische Männer und Frauen würden mit dem Ziel angeworben, die Mitgliederzahlen europäischer Institute halten zu können. „Ein Missionsinstitut ohne ein Haus in Afrika sollte keine Mitglieder rekrutieren, ohne darüber mit dem zuständigen Ortsbischofs gesprochen zu haben", hieß es im Entwurf der Propositionen.

Die Frage, welche Themen auf dieser Synode auffälligerweise *wenig oder gar nicht* thematisiert wurden, ist naturgemäß schwer zu beantworten, da man keinen verläßlichen Überblick über die Debatten gerade auch in den Circuli minores hat. So muß man nicht einer journalistischen Fixierung auf das Thema *Zölibat* erlegen sein, um sich zu wundern, wie wenig zu diesem afrikanische Ortskirchen massiv belastenden Thema gesagt wurde. Außer ein paar Ermahnungen im

Schlußdokument schweigt man sich über dies Thema aus. Das mag damit zusammenhängen, daß Afrikaner sich in ihrem neuen Selbstbewußtsein nicht ausgerechnet auf diesem Gebiet als besonders unzuverlässig darstellen möchten. Andererseits ist dies vielleicht nicht ohne Zusammenhang damit zu sehen, daß auch über die Problematik der *Ämter* generell wenig Substantielles zu hören war. In der ersten Relatio von Thiandoum hatte es dazu noch geheißen, daß man sich als Synodenversammlung für „großzügige Bestimmungen" in Bezug auf die „neuen kirchlichen Dienste ohne Weihe für Laien" einsetze. Von all dem ist in der vorletzten Fassung der Propositionen nichts übrig geblieben außer der allgemeinen Feststellung, daß die Laien sich ihrer Berufung und Rolle in der Kirche zunehmend bewußt würden (Prop. 11; vgl. zum gleichen Thema ds. Heft, S. 276). Thiandoum kritisierte die unzureichende Beschäftigung in einem Zeitungsinterview mit der Bemerkung, eine Kirche, die ihre Evangelisierung stärken wolle, müsse sich um ihre „Dienste" („ministères") kümmern (vgl. La Croix, 10.5.94).

Ein Schritt auf dem Weg zu einem afrikanischen Konzil?

Als bedauerlich bezeichnete der Synodenrelator in demselben Interview auch die Tatsache, daß die Synode nicht näher die Rolle derjenigen Bischöfe thematisiert habe, die Präsidenten von sogenannten „Nationalkonferenzen" waren oder noch sind. Das mag daran gelegen haben, wie von Synodenteilnehmern (selbst-) kritisch zu hören war, daß man über alles gesprochen habe, nur nicht über die Bischöfe, aber auch damit, wie Thiandoum einräumte, daß – etwa im Fall von Zaire und Kongo – die Arbeit der entsprechenden Bischöfe noch nicht beendet ist und sich – das sagte Thiandoum nicht – z. T. als ausgesprochen schwierig erweist. Von der Feststellung aus der zweiten Relatio von Thiandoum („In Konfliktfällen ist der Dienst der Versöhnung und Vermittlung notwendig") ist jedenfalls weder in den Propositionen noch erst recht in der Schlußbotschaft etwas zu lesen. Angesichts der strittigen Frage, inwieweit Bischöfe politische Ämter dieser Art annehmen sollen bzw. dürfen, mutete das Verhalten der Synode eher wie der Versuch an, ein offensichtlich als heikel betrachtetes Thema zu umgehen.

Auf andere Weise heikel war die Diskussionslage beim Thema AIDS. Gerade von weißen Teilnehmern der Synode wurde die Notwendigkeit der Beschäftigung mit diesem Problem angemahnt. In der vorletzten Fassung der Propositionen war immerhin noch die Aufforderung an die Bischofskonferenzen enthalten, Untersuchungen darüber anzustellen, wie man der „Geißel AIDS" und den damit verbundenen Fragen am besten begegnen könne (Prop. 49). In der Schlußfassung fehlt (vgl. La Croix, 10.5.94) selbst diese Festlegung offenbar, der immerhin noch zu entnehmen gewesen wäre, daß es etwas gibt, das mit den bisherigen amtskirchlichen Verlautbarungen zu diesem Thema nicht abgedeckt ist.

Die Schwierigkeiten im Fall von AIDS dürften in engem Zusammenhang stehen mit denen des Themas *Bevölkerungsentwicklung* in Afrika. Papst und Kurie nutzten die Afrikasynode, um die afrikanischen Bischöfe zu Verbündeten im Kampf gegen die inhaltlichen Vorgaben zur Weltbevölkerungskonferenz in Kairo im kommenden Herbst (vgl. ds, Heft, 278) zu gewinnen. Der Abschnitt im Schlußdokument (Nr. 30), der sich mit dieser Frage befaßt, fiel unverhältnismäßig umfangreich aus. Die Aussagen dazu wirken – trotz mancherlei Unterstützung auch von afrikanischer Seite – insgesamt aufgesetzt, weil sie alles in allem nicht in einer der Bedeutung und der Komplexität des Themas entsprechenden breiten Sachauseinandersetzung abgestützt sind. In dem erwähnten Zeitungsinterview bedauerte Kardinal Thiandoum beispielsweise, daß man nicht genügend den Zusammenhang zwischen dem Thema *Familie und Bevölkerungsentwicklung* erörtert habe. „Nur sagen: 'Man setzt Kinder in die Welt' und nicht zugleich auch nach der Entwicklungssituation zu fragen, ist Wahnsinn".

Nicht als wären die langjährigen Auseinandersetzungen um ein Afrikanisches *Konzil* und den Synodenort (ob in Afrika oder in Rom) tatsächlich *vergessen und erledigt,* aber während der Synode hielt man sich nicht damit auf, Dingen nachzutrauern, die sich – aus welchen Gründen auch immer – nicht realisieren ließen. Man versuchte, aus den gegebenen Möglichkeiten das Beste zu machen. So weit entfernt von den realen Verhältnissen in Afrika man sich in Rom auch aufhielt – wer wollte leugnen, daß die Arbeitsbedingungen in Sichtweite des Petersdomes vieles erleichterten? Und so starr sich das Synodenprozedere wieder einmal ausnahm – eine feste Struktur hat auch manches für sich. Die durchaus anzutreffende Enttäuschung darüber, daß es bisher nicht zu einem afrikanischen Konzil kam, stand vielleicht unter anderem deshalb nicht mehr im Vordergrund, weil sich diese Synode eines Tages durchaus auch als ein wichtiger *Schritt auf dem Weg zu einem späteren Konzil der afrikanischen Ortskirchen* erweisen könnte.

Wenn sich Teilnehmer nach Abschluß *sehr zufrieden* mit dem Verlauf der Synode gaben, hatte es nicht den Anschein, sie würden so vor allem aus afrikanischer Höflichkeit gegenüber den römischen Gastgebern sprechen. Die Synode war für die afrikanischen Ortskirchen eine wichtige Gelegenheit, sich als eine in sich äußerst vielgestaltige, aber eben doch auf vielfältige Weise aufeinander verwiesene und angewiesene Einheit innerhalb der Weltkirche zu erleben. So banal dies auf den ersten Blick auch klingt, Synodenteilnehmer bekannten immer wieder, daß es genau daran in der Vergangenheit mangelte.

Die Blicke richten sich daher am Ende der Synode in zwei Richtungen. Zum einen nach *Rom.* Die große Frage der kommenden Monate wird sein, ob das postsynodale Schreiben des Papstes der Vielstimmigkeit des Synodengeschehens gerecht werden wird, vor allem, inwieweit der Papst Vorschläge für neuere Entwicklungen akzeptiert und festschreibt. Eine Schlüsselrolle wird dabei auch dem auf der

Synode nach regionalen Gesichtspunkten gebildeten Synodenrat zukommen.
Zum anderen geht der Blick jedoch vor allem nach Afrika selbst. Entscheidendes wird davon abhängen, ob es mit den Erfahrungen der Synode im Rücken gelingt, den Süd-Süd-Dialog neu in Afrika anzukurbeln und die bestehenden gesamtafrikanischen kirchlichen Strukturen im Rahmen von SECAM, dem Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar, wie auf der Synode vielfach gefordert, auszubauen und zu stärken, damit das, was nun im Rahmen der Synode begonnen wurde, in afrikanischer Regie kontinuierlich weiter betrieben wird. Angesichts der Unterschiede innerhalb Afrikas, die manchen Synodenteilnehmern gerade in Rom wieder so richtig bewußt wurden, wird man sich dies nicht zu einfach vorstellen dürfen. Schwierig wird es obendrein auch deshalb werden, weil die Stärkung einer regionalen Struktur wie der SECAM – die einschlägigen Erfahrungen aus Lateinamerika und Europa lassen nichts Besseres erhoffen – auf sonderliche Unterstützung aus Rom kaum wird rechnen können. *Klaus Nientiedt*

Krieger, Könige und verlorene Söhne

Neuerscheinungen zum Thema „Mann"

Lange Zeit schien es, als wollten Männer auf ihre frauenbewegte Infragestellung nur mit Schweigen oder defensiven Strategien reagieren. Wenn auch immer noch recht zögerlich, wird in den letzten Jahren jedoch mehr und mehr auch „Männlichkeit" zum Medienthema, veranstalten Akademien und Bildungshäuser „Männertagungen und -seminare", entstehen Männertherapiegruppen. Seit einigen Jahren wächst auch der Markt der „Männerbücher". Was dort verhandelt wird, soll anhand einiger Neuerscheinungen der letzten zwei Jahre im folgenden skizziert werden.

Zwar nehmen sie bisher meist immer noch nur eine kleine Ecke der Buchhandlungen für sich in Anspruch, aber es gibt sie immerhin, und es werden immer mehr: „Männer"-Bücher, die nicht nur von Männern geschrieben oder vorzugsweise konsumiert, sondern in denen der Mann und seine Männlichkeit selbst verhandelt werden. Freilich nimmt sich ihre Zahl insgesamt immer noch bescheiden aus gegenüber der kaum zu überschauenden Flut an „Frauen"-Literatur mit ihren vielfältigen Facetten.
Dennoch: Zwei „Klassiker" unter den Männerbüchern, der „Eisenhans" des amerikanischen Poeten *Robert Bly* und „Feuer im Bauch" des Philosophen *Sam Keen* konnten Bestsellerlisten erobern. Der Rowohlt Verlag leistet sich eine eigene Reihe „rororo Mann", der Kösel Verlag hat eine Männerreihe und auch in der Taschenbuchreihe „Spektrum" des Verlages Herder sind mehrere einschlägige Titel erschienen. Für den Einsteiger in Sachen Männer werden bereits Textsammlungen im Taschenbuchformat angeboten; etwa das von *Hermann Bullinger* herausgegebene „Männer erwachen" (Herder Spektrum) oder die im Deutschen Taschenbuchverlag erschienenen zwei Bände „MannsBilder", einmal von weiblicher Feder, einmal von männlicher.

„Die Helden sind müde"

Bei einem ersten flüchtigen Blick über die Buchrücken in der Männerecke mag sich zunächst spontanes Mitleid regen. Hinter Titeln wie „Die Helden sind müde", „Der verlassene Mann", „Der sprachlose Mann" oder „Männer lassen Federn" scheint sich ein trauriges Bild zu verbergen: Der Mann des zu Ende gehenden Jahrtausends im tiefen Selbstzweifel, gezaust und gebeutelt im eisigen Wind der Frauenbewegung. Wie tief die Verletzungen einstiger Herr-lichkeit reichen mögen, läßt ein Titel wie „Das letzte Zipfelchen der Macht" erahnen, ein Produkt weiblicher Häme selbstredend. Der übers Regal schweifende Blick wird daher verständnisvoll an dem eher trotzig klingenden „Und wer befreit die Männer" oder „Auch Männer wollen aufrecht gehen" hängen bleiben – der Mann ist schließlich auch Opfer der Verhältnisse.
Sollte angesichts eines schon bedrohten „aufrechten Ganges" die Aufforderung in einem Titel des Berliner Soziologen und wohl bekanntesten deutschen Männerforschers, *Walter Hollstein*, bereits überholt sein „Machen Sie Platz, mein Herr! Teilen statt herrschen" (Rowohlt, Hamburg 1992)? Wohl kaum, denn die Situation ist widersprüchlich. Zwar ist, hier scheinen die Männerbuch-Autoren einig, das traditionelle männliche Selbstverständnis ziemlich angekratzt, werden selbstverständliche Rollen, Positionen und Privilegien hinterfragt. Verantwortlich, so Hollstein (S. 52), seien dafür im wesentlichen drei gesellschaftliche Entwicklungen: Das ökologische Debakel und die nukleare Bedrohung dokumentierten überdeutlich den Bankrott des „männlichen" Welt- und Technikverständnisses. Die Frauenbewegung verlange unüberhörbar die Hälfte der Welt, und immer mehr Männer be-

gännen selbst an ihren Rollen, unter ihren Funktionen, die sie gesellschaftlich erfüllen müssen, zu leiden.
Diesem Leidensdruck und durchaus bemerkbaren Bewußtseinsänderungen – die auch von Frauen den Männern zugestanden werden – steht jedoch eine empirisch vielfach belegte *Hartnäckigkeit* gegenüber, gilt es im konkreten Alltag Bastionen männlicher Herrschaft zu räumen. Eine akribische Zusammenstellung der Indizien männlicher Dickfelligkeit in Berufswelt wie im privaten Bereich hat die Journalistin *Claudia Pinl* vorgelegt, eingepackt in deftige Polemik und vielsagend betitelt „Das faule Geschlecht" (Eichborn, Frankfurt a. M. 1994). Frommen Absichtserklärungen und der Akzeptanz eines veränderten weiblichen Selbstverständnisses auf abstrakter Ebene stehen die Fakten des Alltags gegenüber: Dreiviertel der vollerwerbstätigen Ehefrauen erledigen die Hausarbeit überwiegend alleine; die Pflege von alten, kranken oder sonstwie hilfsbedürftigen Angehörigen ist Frauensache; 99 Prozent der „Erziehungsurlauber" (Karriereabbruch inklusive) sind Frauen, bei den Teilzeitarbeitenden beträgt ihr Anteil 92 Prozent ...

Der amerikanische Publizist *Anthony Astrachan* hat 1986 eine Studie über die (oftmals gewalttätigen) Abwehrstrategien vorgelegt, mit denen sich „mann" gegen die Infragestellungen und Partizipationsansprüchen der Frauen zu immunisieren versucht; wertvoll ist dabei die Differenzierung nach Schichtzugehörigkeit, Alter und Beruf. („Wie Männer fühlen. Ihre Reaktion auf die emanzipierte Frau", Kösel, München 1992.) Vielfältige Unsicherheiten und Ängste, sowie eine prekäre Geschlechtsidentität verhinderten meist den Verzicht auf angestammte Machtpositionen. Das größte Veränderungspotential hin auf ein demokratisches Geschlechterverhältnis verortet Astrachan dabei in den Mittelschichten, äußert pessimistisch stimmen ihn dagegen Interviews mit Vertretern der Oberschicht. Insgesamt, schätzte er, seien 35 Prozent der US-amerikanischen Männer bereit, Privilegien abzugeben und Machtpositionen zu räumen und dafür Pflichten in Haushalt und Kindererziehung zu übernehmen. In seinem Vorwort für die deutsche Ausgabe der Studie korrigiert Hollstein diese Zahl für die neunziger Jahre auf fünf bis zehn Prozent herunter. Dies entspreche auch etwa den Ergebnissen deutscher Untersuchungen.

Die Krise der Männlichkeit

Frauen forderten nicht nur die Hälfte der Macht, „sondern entlarven gleichzeitig die wahre Machtlosigkeit der Männer, jene Schwäche, die die meisten Männer verbergen, indem sie sich mit den wenigen, weitgehend männlichen Mächtigen identifizieren", lautet die Diagnose Astrachans. Worin zeigt sich aber nun konkret jene männliche Machtlosigkeit und krisenhafte Männlichkeit, die Männer bewegt, Therapiegruppen aufzusuchen, und Therapeuten, darüber Bücher zu schreiben (denn die meisten Bücher stammen direkt aus der Praxis von Männergruppen, mithin aus den leidvollen Erfahrungen derer, die mit ihrer Vorstellung von Männlichkeit schon „auf die Nase gefallen sind")?
Hollstein greift hierfür auf die Forschungen von *James M. O'Neil* zurück, der auf der Grundlage medizinischer, psychologischer und sozialmedizinischer Forschungsergebnisse die verschiedenen – in allen Männerbüchern immer wieder angeführten Krisensymptome – in sechs verschiedenen Risikobereichen zu systematisieren versuchte. (vgl. Walter Hollstein, „Der Kampf der Geschlechter. Frauen und Männer im Streit um Liebe und Macht und wie sie sich verständigen könnten", Kösel, München 1993, 249 f.):
Erstens führe ein eingeschränktes Gefühlsleben dazu, daß Männer Schwierigkeiten hätten, sich emotional frei und offen auszudrücken. Aus der unterdrückten Emotionalität aber entstünden Verärgerung, Frustration, Feindseligkeit und Wut, die sich – aufgestaut – nicht selten in Aggressivität und Gewalt entladen würden.
„Im Tiefschlaf der Gefühle" hat beispielsweise auch der Familientherapeut *Robert S. Pasick* sein Buch betitelt, das aus konkreter Therapiepraxis heraus entstanden ist (Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993). Das hervorstechendste Merkmal dieses Tiefschlafs der Gefühle sei ein Leben, das aus dem Gleichgewicht geraten sei, in dem die fürsorglichen, spielerischen, kreativen Seiten vernachlässigt würden. Weil Männer nicht wahrnehmen, was sie fühlen, seien sie auch nicht sicher was sie wollten und könnten vor allem auch nicht sensibel für die Gefühle anderer sein.
Den zweiten Problembereich, so weiter mit Hollstein, bilde die *Homophobie*, die Angst vor der Nähe zu Männern; eine Erklärung auch für Aversion und Aggressivität vieler Männer gegenüber Homosexuellen. Die Furcht davor, als weiblich, weich und damit schwul zu gelten, fördere autoritäres, dogmatisches, rigides und intolerantes Verhalten. Die traditionellen Gradmesser männlichen Selbstwertes aber, Konkurrenzbehauptung, Machterwerb und Dominanz führten drittens dazu, daß Männer Situationen und Menschen beherrschen wollen. Viertens verhindere gehemmtes sexuelles und affektives Verhalten – basierend wiederum auf der Angst, „weibliche" Seiten zuzulassen – Gefühle, Sinnlichkeit und Intimität in der Beziehung zu anderen Menschen. Männliche Sexualität werde so von Zärtlichkeit und Emotionalität abgespalten und unter dem Diktat von Leistungsdenken und Dominanzwünschen praktiziert.
Fünftens bringe es die bei Männern häufig anzutreffende *Sucht nach Leistung und Erfolg* (sie dienen der Bestätigung der Männlichkeit) mit sich, daß sie kaum in der Lage seien, Zeit und Energie für Entspannung, Vergnügen, Spaß und Freizeit aufzubringen. Eine Vielzahl empirischer Untersuchungen belegten, daß Männer ihr Selbstwertgefühl ebenso wie ihr Erleben von Glück und Sinn des Lebens nur aus ihrer Arbeit und deren Gratifikationen zögen. Ein sechster und letzter Risikobereich sei die unsorgsame Gesundheitspflege. Da die Sorge um das eigene leibliche Wohl als weiblich abgetan oder gar verachtet würde, entspannten sich Männer unzureichend, betätigten sich zu wenig physisch, gingen selten oder zu spät zum Arzt und mißachteten körperliche Warnsignale.

Woher aber rührt dieses Krankheitsbild eines leistungs- und konkurrenzbessenen, gefühlskalten verklemmten „Workaholic", eines im letzten „machtlosen" Mannes, der seine eigenen Identitätsschwächen und Unsicherheiten mit Gewalttätigkeiten, vor allem mit der Abwertung alles Weiblichen zu sichern sucht?

Zunächst einmal gibt es so etwas wie ein allgemein männliches Grundproblem: Die männliche Identitätsbildung ist problematisch, problematischer als die weibliche. Und das wird zuerst einmal immer so bleiben, solange „Frauen Männer gebären, sich XY im Schoß von XX entwickelt", schreibt die französische Sozialforscherin *Elisabeth Badinter* in ihrem Buch zur männlichen Identität, betitelt mit eben jener Kombination der Geschlechtschromosomen des Mannes, „XY" (Piper, München – Zürich 1992). Ihre These: Die männliche Identität ist immer eine eher negative denn eine positive. Denn während sich das Mädchen in seiner Entwicklung mit der Mutter identifizieren kann, muß sich der Knabe von der früh als „anders" erfahrenen Mutter – schmerzhaft – lösen, um eine eigene Geschlechtsidentität zu entwickeln. Männlichkeit bleibe immer „Artefakt", die Frau sei, der Mann müsse gemacht werden. Lebenslang jedoch bleibt der Mann durch den Wunsch nach Regression in Passivität und Ohnmacht des Neugeborenen gefährdet. Traditionelle Männlichkeit sucht diese permanente Bedrohung mit dem Zwang zur Aktivität und der Abwehr und Entwertung des Weiblichen zu kompensieren.

Die Folgen dieser brüchigen Identität, des Defizits an innerer Souveränität: Sehr früh begännen Jungen sich eben auf äußerliche Leistungs- und Erfolgsziele zu fixieren. Empirische Studien hätten gezeigt, so Hollstein (Kampf der Geschlechter, S. 90), daß bereits achtjährige Jungen das männliche Credo verinnerlicht hätten, daß persönliches Glück und Sicherheit von harter Arbeit, Leistung und Erfolg abhängig sind. Die „Härtedressur", der Jungen ausgesetzt sind, die gesellschaftliche Normierung auf Leistungs- und Statusdenken leistet ein übriges. Trotz aller Benachteiligungen, denen Mädchen im Lauf ihres Sozialisationsprozesses begegneten, könnten sie doch anders als ihre männlichen Altersgenossen in der Einheit von Fühlen und Lernen aufwachsen.

Die vaterlose Gesellschaft

Die in jedem Fall für den kleinen Jungen aller Zeiten und Gesellschaften „traumatisch" erlebte Trennung von der Mutter – bei diesem Befund setzen die meisten Männerbücher an – ist für den in der modernen Zivilisation Heranwachsenden aber noch einmal ein besonderes Problem. Denn zum einen hat die moderne Industriegesellschaft dem Knaben den Vater genommen. Viele Jungen finden im meist abwesenden Vater kein Identifikationsmodell mehr, die Orientierung am Vater bleibt abstrakt. Da das Erziehungsmonopol bei der Mutter liegt, wird diese übermächtig, ihre Liebe überwältigend. Zum anderen bietet die moderne Gesellschaft dem Jungen nicht mehr jene *Initiationsriten*, deren zentrale Funktion für die Loslösung des Jungen aus der liebevollen Umklammerung der Mutter hin zu einer stabilen Geschlechtsidentität von der Kultursoziologie ausführlichst analysiert und beschrieben wurde.

Mit der eingängigen Formel „Abwesende Väter – verlorene Söhne" betitelt ist das Buch des kanadischen Psychotherapeuten *Guy Corneau*, in dem er die These von der im „Schweigen der Väter" begründeten brüchigen Geschlechtsidentität vieler Männer entfaltet (Walter, Solothurn – Düsseldorf 1993). Auf einer fiktiven Bühne läßt er die verschiedenen „verlorenen Söhne" auftreten: Männer, die ihm in seiner psychotherapeutischen Praxis begegnet sind, Männer mit Mütterkomplexen, die die psychischen Löcher, die von der inadäquaten Beziehung zu ihren Vätern zurückgeblieben sind, mit gefährlichen Phantasien über Männlichkeit aufgefüllt hätten. Unter diesen ist der „Held", ehrgeizig, dynamisch, für alles verantwortlich, der Leitende in allen Versammlungen, herzlich, jovial und – unbeliebt; der „gute Junge", der sein ganzes Leben lang alles vermeidet, „was seine Mutter zum Weinen bringen könnte"; der „ewige Jüngling", der im nicht endenden Tagtraum an die ihm noch offenstehenden Möglichkeiten an seinem Leben vorbeilebt. Weitere Auftritte haben noch: Narziß und Rebell, der Verzweifelte, der Verführer und der Feminist, der aus Angst vor den Frauen, pflichtschuldig Simone de Beauvoir studiert.

Wilfried Wieck hat mit „Väter wollen Söhne. Wider die weibliche Umklammerung", die These seines bereits 1987 erschienenen Bestsellers „Männer lassen lieben" aufgewärmt und ausgebaut (Hoffmann und Campe, Hamburg, 1992): Viele Männer wollten von Frauen geliebt werden, ohne diese jedoch selbst zu lieben, ja überhaupt lieben zu können. Die Frauen ihrerseits reagierten darauf mit einer Liebe, die die Auseinandersetzung mit den Männern scheut, sich sogar oftmals nicht einmal Gewalttätigkeiten entziehen könne, in jedem Fall aber auf die männliche „Gegenleistung" verzichte. Liebe degeneriere so zur „Verwöhnung". Vor allem aber setzt der im Patriarchat gefangene Erziehungsprozeß einen unheilvollen Zirkel frei, leisten die verwöhnenden Mütter der nachfolgenden Frauengeneration einen Bärendienst: Denn der Sohn will ebenso verwöhnt werden wie der Vater, zuerst von der Mutter, dann von der Frau.
Ihm bleibe gar nichts anderes übrig, als die ihm angebotene, ihm zugeschriebene Identität aufzunehmen – eine Männerrolle, die darin bestehe, sich eng an Frauen anzubinden und sich alle möglichen Dienstleistungen von der Mutter zukommen zu lassen. Damit ist die Verwirrung des Knaben perfekt: Da er nicht werden dürfe wie die Mutter, komme es zu einer unvollständigen, in gewissem Sinne mißlungenen Identität. Dagegen wäre für eine lebenstaugliche Identität die Identifikation mit dem Vater und anderen Männern notwendig, „die bereits stärkere, lebensfreundlichere und weiblichere Werte angenommen haben". Die Distanz zum Vater dagegen aber bewirkt eben die gefährliche Verwöhnung des Soh-

nes, die dazu führe, daß der Sohn Kind bleiben will, daß er nicht lernt, für sich verantwortlich zu sein, in die Welt hinauszugehen und zu expandieren.

Möglichkeiten der Heilung des „verletzten Vaters" im Herzen der Söhne, der im Therapiealltag vielfach anzutreffenden Empfindungen von Wut und Feindschaft zwischen Vater und Sohn sucht auch der Harvard Dozent und Psychotherapeut *Samuel Osherson* in seinem zuerst aus einem Tagebuch entstandenen Buch „Männer entdecken ihre Väter" aufzuzeigen, (auch als Taschenbuch in der Reihe Herder-Spektrum, Freiburg – Basel – Wien 1993). Ein erster wichtiger Schritt hierbei sei, die vielfältigen Verletzungen des realen Vaters zu erkennen und zu verstehen: das Gefühl der Väter der 50er und 60er Jahre, ihres Platzes im Leben des Sohnes beraubt zu sein sowie deren Eifersucht auf den Sohn angesichts der eigenen begrenzten Möglichkeiten in der Familie. Der Heilungsprozeß dürfe aber nicht nur auf die Erforschung der Vergangenheit abzielen. Es sei heute die Aufgabe aller Männer, „den auf männliche Weise Nährenden und Sorgenden in uns zu erforschen, ein starkes männliches Selbstempfinden als Vater in Beziehung zur Frau, zu Kindern und Gleichgestellten zu erproben und zu entwickeln" (245).

In der Beschwörung des „neuen Vater" bestehe die Gefahr erneuter Verzerrung, gibt der Gruppenanalytiker *Holger Brandes* in seinem aus der Beobachtung einer konkreten Männertherapiegruppe entstandenen Buch zu bedenken (mit dem ironischen Titel „Ein schwacher Mann kriegt keine Frau", Votum, Münster 1992): Indem die Psychoanalyse (und damit auch einige Männerforscher) die Mutter unreflektiert nur unter dem Aspekt der Abhängigkeit des Sohnes wahrnehme und ausschließlich dem Vater die Funktion zugewiesen werde, dem Sohn den Schritt in die Autonomie zu ermöglichen, werde das spezifische patriarchale Geschlechterverhältnis reproduziert. „Die Begegnung mit einer autonomen, sich selbst als Subjekt setzenden Mutter, die neben der Fürsorge für die Kinder noch eigene Pläne verfolgt (was in aller Regel ihre Berufstätigkeit und ökonomische Unabhängigkeit voraussetzt), würde dem Jungen zum einen den Wechsel auf die männliche Position erheblich erleichtern und ihn zum anderen von dem Zwang befreien, sich unter allen Umständen von allem fernhalten zu müssen, was mit Weiblichkeit assoziiert ist." (S. 61)

Fehlende Initiationsriten

Obwohl die besondere Betonung der Problematik fehlender Initiationsriten und deren drastische, ziemlich unappetitliche Beschreibungen aus dem Fundus der Kultursoziologie in kaum einem Männerbuch fehlen, widmet ihm ein bestimmter Teil der Männerliteratur – zugleich der ideologische Überbau eines „Flügels" der amerikanischen Männerbewegung – besondere Aufmerksamkeit: die eher mythisch – mystisch – spirituelle, stark von Jungschem Gedankengut inspirierte Sektion. Deren Credo lautet vereinfacht: Der neue Mann ist nicht der schwächere, sondern der stärkere. Diese Stärke kann er jedoch nur erlangen, wenn er zu den uralten Mythen, zu den *Archetypen der Männlichkeit* zurückfindet, die tief in ihm schlummern beziehungsweise deren negative Schattenseiten ihr Unwesen mit ihm trieben.

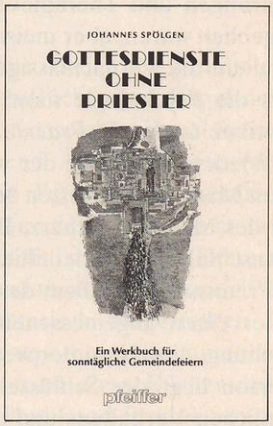
Zu dieser Fraktion ist sicherlich *Robert Bly* zu rechnen, der eine männerbewegte Relecture des Grimmschen Märchens vom haarigen, im Sumpf verborgenen alten „Eisenhans", dem „Wilden Mann" unternommen hat („Eisenhans", Kindler, München 1992). Als einen achtstufigen Initiationsprozeß – mit vielen Anleihen etwa bei den kultursoziologischen Studien *Mircea Eliades* – rekonstruiert Bly die Begegnung des kleinen Königssohns mit dem „Wilden Mann", die den Prinzen ermächtigt, sich von seiner Mutter zu trennen, in Abenteuern seine eigene, zugleich gefährliche wie verlockende Wildheit, ursprüngliche Kraft, Kreativität und Energie, seine Männlichkeit, und damit zuletzt seine Königswürde zu entdecken und zu erobern. Nicht der „Softie" der siebziger Jahre, so das Verdikt Blys, dürfe die Endstation der Männerbewegung sein. Der in Naivität und Passivität gefesselte heutige Mann soll „seine gesunde männliche Macht", die „kraftvolle Energie, die im Männlichen liegt", seine „Wildheit" wiederfinden.

Eine „Bedienungsanleitung für die männliche Psyche" lie-

Gemeindearbeit



143 Seiten, Broschur
DM 26,- / öS 203,- / sFr. 26,50
ISBN 3-7904-0613-9



176 Seiten, Broschur
DM 26,- / öS 203,- / sFr. 26,50
ISBN 3-7904-0612-0

J. PFEIFFER VERLAG
Anzinger Straße 15 · 81671 München

fern die Psychotherapeuten und Mythologen *Robert Moore* und *Douglas Gillette* mit ihrem Buch „König, Krieger, Magier und Liebhaber" (Kösel, München 1992). Das zentrale Element, das im Seelenleben vieler Männer fehle, sei nicht, wie viele Psychologen meinten, die ausreichende Fühlungnahme der inneren Weiblichkeit des Mannes. Den Männern, die sich in Psychotherapie begeben hätten, fehle vor allem „die ausreichende Verbindung zu ihren tiefen und instinktiven maskulinen Energien, zu den Grundmustern gereifter Männlichkeit". Diese in der Tiefe der Seele verborgenen „Blaupausen für den gelassenen und positiv gereiften Mann" sind die Archetypen des Königs, Kriegers, Magiers und Liebhabers. Das königliche Kraftpotential, das zugleich die drei anderen in sich integriere, erlaube es dem Mann, sich gelassen zu fühlen, mit innerer Autorität zu sprechen, sich selbst und andere „segnend" zu bestätigen, aufrichtig für sich und andere sorgen zu können. Wer den richtigen Zugang zum Krieger gefunden hat, wird energisch, entschlossen, mutig und ausdauernd sein. Die Energie des Magiers schenkt die tiefe Einsicht in uns und andere, die des Liebhabers Empathie und eine gemüthafte Einstellung zum Leben, zu Arbeit und Leistung. Wie es sich für eine „Bedienungsanleitung" gehört, fügen der Psychotherapeut und der Mythologe praktische Übungen an, die zu den Quellen maskuliner Kraft führen sollen.

Weibliche Psychologie, männliche Mythologie

Kritik üben einige der männerbewegten Autoren an der etablierten Psychologie. Für diese sei die männliche Psyche immer noch weithin ein dunkler Kontinent. Zwar waren deren prominenteste Vertreter meist Männer, die Klienten, deren Erfahrungen und Therapieverläufe für die Theoriebildung maßgeblich waren, aber meist Frauen.

Vor allem die Vernachlässigung der Vater-Sohn-Beziehung durch die Psychologie moniert beispielsweise der Psychoanalytiker *Loren E. Pederson*, („Das Weibliche im Mann. Die Wiederentdeckung der weiblichen Kräfte, die aus dem halben Mann einen ganzen Menschen machen. Eine Pychologie des Mannes", Scherz, Bern – München – Wien 1991). Im Anschluß an eine detaillierte Kritik Freudscher Theorien und Prämissen, vor allem dessen Frauenfeindlichkeit postuliert er einen angemessenen Mythos für die Vater-Sohn-Beziehung, eine Neuinterpretation des Ödipus-Mythos. Für Pederson liegt der Schlüssel für ein besseres Verständnis männlichen Verhaltens und damit auch eines harmonischeren Geschlechterverhältnisses im Jungschen Konzept der „Anima": Jenen inneren weiblichen Bildern, die die unbewußte Persönlichkeit des Mannes, die Art und Weise seines Fühlens und Handelns formten.

„Großartige Vorstellungen und Aufgaben" brauche der Mann, Vorstellungen die ihm die alten Mythen bereit hielten. Es sei Aufgabe des Vaters den Sohn zu diesen Mythen hinzuführen, schreibt der Züricher Psychotherapeut *Allan Guggenbühl,* („Männer, Mythen, Mächte. Was ist männliche Identität, Kreuz, Stuttgart 1994). Die Kritik an der Mann-Vergessenheit der Psychologie steigert sich bei ihm gar zum Gegensatz: Die Seelensprache der Frau sei die Psychologie, die des Mannes die Mythologie. Die Psychologisierung des Mannes käme einer Kastration, einer Feminisierung gleich.

Zu Krieger, König und Wildem Mann gesellt der Jesuit *Patrick M. Arnold*, Prophet, Heiler und Pilger. In der allegorischen und spirituellen Lektüre der alten biblischen Geschichten und Mythen will er auf klassisch männliche Archetypen horchen. Die großen Männer des Alten Testamentes sollen den spirituell verödeten Mann zu seiner verborgenen Männlichkeit und damit zu Gott zurückführen: Abraham, der Patriarch und Pilger; Mose, der Krieger und Magier; Elija, der Wilde Mann; Elischa, der Heiler und Jona der Schelm, („Männliche Spiritualität. Der Weg zur Stärke", Kösel, München 1994). Angesichts der von ihm diagnostizierten weitgehenden Entfremdung des Mannes von Kirche, Christentum und Religion überhaupt sucht Arnold eine männliche Spiritualität zu artikulieren, die aus Zutaten bestehe wie „Kampfbereitschaft, Unabhängigkeit, Agonia, Verantwortlichkeit, Abstraktion und Revierverhalten in Form verschiedener psychischer Archetypen". Denn kaum überbrückbar scheint ihm die Kluft zwischen Männlichkeit und traditioneller christlicher Spiritualität, da letztere durch und durch weiblich geprägt sei. Nicht durch weniger Männlichkeit sondern nur durch mehr Männlichkeit werde der Mann Gott wieder näher kommen können.

Der charismatische Franziskanerpater *Richard Rohr* veröffentlicht in seinem neuen Buch mit dem Titel die „Masken des Maskulinen" seine Reden, die er unter anderem bei einem Deutschlandbesuch auf Seminaren und einem Evangelischen Kirchentag gehalten hat (Claudius, München 1993. Die deutsche Übersetzung von Rohrs „Wildem Mann", erschienen 1986, dürfte gerade auch in kirchlichen Kreisen für viele der erste Kontakt mit Männerliteratur gewesen sein.)

Wie Arnold beklagt auch der Franziskaner Rohr *die fehlende Hilfe der Kirche* für den krisengeschüttelten Mann. Eine neue Spiritualität habe die Aufgabe, den Mann zu einer vergessenen Reise zu rüsten, müsse ihm überhaupt erst die Botschaft bringen, daß es eine solche Reise gibt: den Weg des „Helden" durch Verwundung und Tod, Umkehr und Auferstehung, zu Wiederkehr. Für Christen sei diese Reise der in Christus sich offenbarende Weg zur Erleuchtung (73).

Der neue Mann – ohne Leitbilder

Schizophren, schreibt Hollstein, sei Männlichkeit in unserer Gesellschaft geworden (in einem vom Vorsitzenden des „Männerbüros" Düsseldorf, Mathias Jung, herausgegebenen Band in der Reihe „rororo Mann", dessen Beiträge bereits so etwas wie eine „praktische Bilanz" dessen ziehen wollen, was sich in bezug auf die Veränderung männlichen Bewußtseins und Alltags ergeben hat, Rowohlt, Hamburg, 1992, S. 32). Die traditionelle Männlichkeit ist erschüttert; gleich-

zeitig aber würden normativ die herkömmlichen Eigenschaften von Durchsetzungsvermögen, Konkurrenzkampf, Erfolgsstreben, Ehrgeiz, Härte u. a. gegenüber Knaben und Männern aufrechterhalten. Es werde zwar der „neue Mann" gefordert, der möglichst freiwillig auf seine angestammte Macht verzichten solle. Auf den Titelseiten der Nachrichtenmagazine und Illustrierten prange aber weiterhin der Aufsichtsratsvorsitzende, der Spitzenpolitiker, der Popstar, der Tennischampion und nicht der teilzeit-arbeitende Vater oder Hausmann.

Dem „neuen" Mann fehlen noch die Leit- und Vorbilder – nicht der Softie soll es sein, darin ist „mann" sich einig, aber auch gegenüber den Kriegern und Wilden Männer regt sich – trotz der vielen gegenteiligen Beteuerung der sie Propagierenden – berechtigter Zweifel, ob da nicht alte patriarchale Männerherrlichkeit fröhliche Urständ feiert (bis hin zur Verdächtigung Wiecks, der bei Bly alle Initiativen der letzten Jahre diskriminiert sieht, das männliche Image etwas weniger gewalttätig zu gestalten). Ist der neue, der „versöhnte Mann" Badinters, „der Mann, der seinen Vater gefunden und seine Mutter wiedergefunden hat, das heißt der Mann, der zum Mann geworden ist, ohne das weibliche Mütterliche in sich zu verletzen"?

Aber noch ist es beispielsweise in Deutschland gar nicht zu einer breiteren, den USA vergleichbaren Männerbewegung gekommen, die sich gemeinsam um neue Leitbilder, gar eine Definition neuer Männlichkeit, bemühen könnte. Eine solche sucht man in der gegenwärtigen Literatur mehr oder minder vergeblich. Wird die Reflexion unbestreitbar krisenhafter Männlichkeit aber erst einmal – und hoffentlich – auf breiterer Basis betrieben, werden wohl auch manche Übertreibungen, banale Generalisierungen (über *den* Mann), die Fortschreibung alter (männlicher) Klischees ebenso wie das gelegentlich allzu mystische Raunen verschwinden, das die Lektüre mancher der angebotenen Männerbücher mitunter etwas anstrengend macht. *Alexander Foitzik*

Kitsch oder Kunst?

Romane beschäftigen sich mit der Gestalt Jesu

Die Gestalt Jesu von Nazareth ist kein exklusiver Besitz von kirchlicher Verkündigung und Theologie. Zur Wirkungsgeschichte Jesu gehören auch literarische Versuche, sich aus unterschiedlicher weltanschaulicher Perspektive und mit unterschiedlichen Stilmitteln mit dem Mann aus Nazareth auseinanderzusetzen. In den letzten Jahren ist eine ganze Reihe neuer Jesus-Romane erschienen; der Theologe und Germanist Georg Langenhorst stellt sie im folgenden Beitrag vor.

Überblickt man den literarischen Büchermarkt der letzten Jahre, so fällt ein überraschendes Ergebnis ins Auge: Schriftsteller und Schriftstellerinnen unserer Tage entdecken die Gestalt Jesu von Nazareth neu, und kaum einer der großen deutschen Verlage läßt die Chance verstreichen, einen derartigen Jesusroman in sein aktuelles Programm aufzunehmen.

Was für ein Angebot: Hier eine futuristische „Operation Jesus" *(J. J. Benitez,* Bern/München/Wien 1993), dort ein Bestseller mit dem Titel „Ein Mensch namens Jesus" *(Gerald Messadié,* Berlin 1991), hier eine „Christusnovelle" *(Patrick Roth,* Riverside, Frankfurt 1991), dort gleich direkt das „Evangelium nach Jesus Christus" *(José Saramago,* Reinbek 1993), hier „Das fünfte Evangelium" *(Philipp Vandenberg,* Bergisch Gladbach 1993), dort gar ein Bericht von „Golgatha live" *(Gore Vidal,* Hamburg 1993). Wenn es je ein „Jahr der Jesusromane" gegeben hat, so war es das zurückliegende Jahr 1993. Und ein Ende dieser wahren Flut von Jesusromanen ist nicht abzusehen. Mit Recht also kann man von einer erstaunlichen Renaissance, einer wahrhaftigen Wiederentdeckung von Jesus als literarischer Figur sprechen.

Jesus als vielfach bezeugte, immer wieder neu gestaltete Romanfigur? Ein ganze Bündel von Rückfragen drängt sich geradezu auf: Wie kommt es zu einer solchen Renaissance der Jesus-Romane? Was ist Ziel und Absicht dieser Werke? Und dann: Welche literarischen Techniken verwenden die Autoren und Autorinnen? Können diese Romane literarisch überzeugen, ist Jesus überhaupt ästhetisierbar? Können sie aber auch – zumindest im Grundansatz – theologisch überzeugen, scheint in diesem literarisch dargestellten Jesus etwas auf von dem Jesus, den uns die neutestamentlichen Quellen bezeugen? Oder aber sind diese Bücher nur auf Auflagenzahlen spekulierende Fast-Food-Produktionen, angehängt an die momentane Jesus-Welle, die von der Qumrandebatte ausgelöst wurde?

Zunächst aber eine kurze Vorüberlegung: Was ist das überhaupt, ein Jesus-Roman? Ein Jesus-Roman – so eine knappe Arbeitsdefinition – versucht, Jesus *in seiner Zeit* literarisch darzustellen, spiegelt also als historischer Roman schon fast 2000 Jahre lang zurückliegende Ereignisse. Diese Gattung des Jesusromans hatte bereits in den fünfziger Jahren ihren eigentlichen Höhepunkt erlebt. Seinerzeit hatte sie mit inter-

nationalen Bestsellern weiteste Verbreitung gefunden und das vorherrschende Jesus-Bild maßgeblich mitbeeinflußt. Nur drei dieser Werke seien hier kurz in Erinnerung gerufen: der literaturnobelpreisgekrönte „Barabbas"-Roman des Schweden *Pär Lagerkvist* aus dem Jahre 1950, der im Deutschen unter dem Titel „Gib mir deine Sorgen" veröffentlichte Nikodemus-Roman des Polen *Jan Dobraczynski* von 1952, oder die „Die letzte Versuchung" des Griechen *Nikos Kazantsakis,* 1955 erschienen, aber noch 1988 umstritten verfilmt. Zahlreiche weitere Titel aus diesen Jahren ließen sich hinzufügen.

Der Höhepunkt dieser literarischen Gattung des Jesusromans schien jedoch gleichzeitig auch sein Endpunkt zu sein: Den theologischen und ästhetischen Ansprüchen der sechziger, spätestens der siebziger Jahre konnten diese Romane nicht mehr genügen (vgl. hierzu: *Karl-Josef Kuschel,* Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, München 1987). Zwei hier nur kurz zu skizzierende Gründe sind es wohl vor allem, die gegen ein Fort- und Weiterschreiben dieser Tradition der Jesusromane anzuführen sind. Zunächst ein theologischer: Die genannten Romane spiegelten fast immer als Glaubenszeugnisse ein traditionelles Christusbild, das freilich zu den nun weithin akzeptierten Ergebnissen der wissenschaftlichen Exegese nicht mehr zu passen schien. Und zweiter Grund, diesmal ein literarischer: zu eindimensional wirkte auch die durchgängig monoperspektivische literarische Präsentation angesichts einer weitaus differenzierteren Wirklichkeitswahrnehmung.
Die Gattung „Jesus-Roman" schien am Ende angelangt zu sein, Jesus allein in literarischen „Transfigurationen" (vgl. *Theodore Ziolkowski,* Fictional Transfigurations of Jesus, Princeton 1972) weiterzuwirken, also in Romanfiguren, die direkt oder indirekt als zeitgenössische Jesusgestalten gezeichnet sind. Diese Transfigurationen folgen Jesus nicht in seine Zeit, sondern lassen ihn in unserer Gegenwart auftreten (vgl. etwa *John Irwing,* Owen Meany, Zürich 1990). Um so überraschender nun, daß sich in den letzten fünfzehn Jahren eine – kreative – Fortführung, ja eine Renaissance der Jesus-Romane konstatieren läßt. Spätestens seit Beginn der achtziger Jahre lassen sich erneut zahlreiche Versuche aufzeigen, Jesus in seiner Zeit literarisch nachzuspüren, eine Entwicklung, die vor allem in den letzten drei Jahren ihren Höhepunkt zu finden scheint.

Nach einem einfachen Strickmuster gefertigt

Wie aber lassen sie sich charakterisieren, diese Jesusromane, als Kunst oder als Kitsch, als ernsthafte literarische, vielleicht sogar religiöse Herausforderung oder als billige Anbiederung an ein Massenpublikum? Ein erster Anhaltspunkt zur Beantwortung dieser Grundsatzfrage ist ein näherer Blick auf den literarischen Stil, den sprachlichen Ton dieser Werke. Hören wir in einige dieser Romane herein, und nehmen wir als „Nagelprobe" eine der schwierigsten Aufgaben für einen zeitgenössischen Schriftsteller, die direkte Beschreibung Jesu. Zunächst also zwei Leseproben. Erstes Beispiel – Jesus als achtjähriger Knabe: „Die Lehrlinge hatten Jesus gern. Er war geduldig, ausnehmend höflich und ausdauernd. Und er war ein schönes Kind, nicht nur was sein braunes Haar, die braunen Augen, den goldenen Schimmer seiner Haut oder auch seinen schlanken und bereits muskulösen Körper betraf, nein, auch in dem Schweigen, das ihn umgab, lag Schönheit. Diese Schönheit wurde aus Quellen genährt, die man kaum zu bestimmen mochte."
Zweites Beispiel – Jesus als Mittzwanziger: „Der Sohn Marias war hochgewachsen, aufrecht und gutaussehend und hatte einen federnden Schritt, eine hohe Stirn und große ehrliche Augen und war trotzdem etwas schüchtern. Er galt als harter und ehrlicher Arbeiter. Seine Stimme war kräftig, aber er sprach leise, als wollte er seine versteckten Kräfte nicht preisgeben. Sein Lächeln war offen und überwand den Unwillen anderer. Sein Lachen war nie verletzend. Alle mochten ihn."
Zwei Textproben, die typisch sind für eine Vielzahl dieser neuen Jesusromane: Das erste Zitat stammt aus dem 1988 erstmals veröffentlichten Erfolgsroman „Ein Mensch namens Jesus" des französischen Autors Gerald Messadié, aufgenommen in dieselbe Reihe historischer Romane, in denen auch die Bestseller „Der Medicus" oder „Der Schamane" erschienen sind, so erfolgreich, daß der Autor als Fortsetzung gleich noch einen Paulusroman nachreichte *(Gerald Messadié,* Ein Mann namens Saulus, München 1992). Das zweite Zitat ist dem im Dezember 1993 erstmals auf deutsch publizierten Werk „Meine Stunde ist noch nicht gekommen". Ein Roman über die frühen Jahre Jesu" entnommen, den der bekannte Kirchenkritiker *Peter de Rosa* bereits 1984 im englischen Original veröffentlicht hatte.
Jesus als makellos schöner, geheimnishaft machtvoller, allseits beliebter junger Mann: das von diesen und vielen anderen Autoren beschworene Bild ist uns hinlänglich bekannt, aus zahlreichen süßlichen Jesusgemälden des 19. Jahrhunderts, aber auch aus frommen Jesusfilmen unserer Zeit: ein zum schon vielfach nachgezeichneten Klischee geronnenes Bild, gezeichnet in einer einfachen, gleichfalls kunstlosen Alltagssprache der Trivialliteratur, mit einem Wort: Kitsch. Was diese beiden Textpassagen über Sprache, Stil und Ton verraten, hält denn auch die gesamte Form der genannten Romane. Sie sind gefertigt nach einem einfachen, bewußt eindimensionalen Strickmuster. Ein auktorialer Erzähler, der alles weiß und alles berichtet, hat den einen Erzählfaden streng in der Hand und schildert uns seine einlinige, scheinbar als Historie präsentierte Handlung. Keine Quelle, die nicht ausgeschöpft würde: Legenden, Mythen und freie Phantasie. Keine wiederum klischeehafte Provokation, die aus Effekthascherei nicht ausgelassen würde: Vom bloßen Scheintod Jesu am Kreuz bis zu seiner sehr irdischen Verbindung zu Maria Magdalena. Keine Scheu der Autoren, selbst in der Sterbestunde in die Psyche Jesu einzudringen. Wären die beiden benannten Beispiele die einzigen Zeugnisse für die neue Renaissance des Jesusromans, so wäre dieses Phänomen in der Tat wenig bemerkenswert und könnte als bloße Zeitströmungskuriosität abgehakt werden.

Andere Autoren sind sich freilich bewußt, daß mit derart einfachen Zutaten ein zufriedenstellendes Ergebnis nicht zu erzielen ist. Ein ernsthafter moderner Roman, ein Jesusroman erst recht, wird um eine bedachtere Sprachverwendung, raffiniertere Perspektive und inhaltliche Differenzierung sicherlich nicht herumkommen. Aber wie? Mit welchen erzähltechnischen Methoden, welchen literarischen Verfahren? Gleich mehrere Möglichkeiten bieten sich an:
Eine erste Möglichkeit, über literarische Verfremdung die Glaubwürdigkeit des Erzählens zu steigern, oder gar erst zu ermöglichen, liegt im Medium *Sprache* selbst. Betrachten wir ein drittes Textbeispiel, in dem wiederum der Versuch unternommen wird, Jesus zu beschreiben. Es ist einem Buch entnommen, das den ungewöhnlichen Titel „Riverside" trägt, Untertitel „Christusnovelle", 1991 von dem jungen deutschen Autor *Patrick Roth* im Suhrkamp-Verlag veröffentlicht. Die Novelle besteht nicht aus einer linear erzählten Handlung, sondern vor allem aus einem Gespräch zwischen einem Zeitzeugen Jesu, dem Aussätzigen und wütenden Gottesleugner Diastasimos, und zwei jungen Männern, die zu ihm geschickt sind, um seine Erlebnisse mit Jesus aufzuzeichnen.

Roths Novelle (inzwischen von einer sehr viel schwächeren Novelle des Autors gefolgt: Johnny Shines oder Die Wiedererweckung der Toten, Frankfurt 1993) – zeichnet sich vor allen anderen Jesusbüchern ohne Frage durch eine völlig eigenständige Sprache aus, eine Sprache, die sowohl an Martin Luthers als auch an Martin Bubers Bibelübersetzungen erinnert, die bewußt gegen Regeln der Normgrammatik verstößt in ihren teils antiquierten, teils neuartigen Verknappungen, Verkürzungen und Umstellungen. Man mag mit einigen Kritikern diese Sprache als pathetisch oder manieriert abtun, fraglos aber hat sie eine sehr durchdachte Funktion: sie durchbricht die Sprachnormen, weil das Geschilderte die Vorstellungsnormen durchbricht, sie verlangsamt den Leseduktus, weil hier etwas eigentlich außerhalb der Zeit Stehendes geschildert werden soll. Und sie schafft gleichzeitig eine Distanz zum Erzählten und ermöglicht das Erzählte gerade so erst.

Die Form der Jesus-Novelle von Patrick Roth unterstützt diesen Effekt: Sie besteht aus höchst innovativen, fast filmhaft zusammengeschnittenen Dialogsequenzen, die äußerst raffiniert eine ganz eigene Atmosphäre schaffen, die nie den Eindruck billiger Legendenhaftigkeit erweckt, sondern in verfremdender Erzählform einen Spannungsbogen aufbaut und durchträgt, der auch den zweifach indirekt vermittelten Bericht von der Begegnung mit Jesus glaubhaft aufnimmt. Jesus erscheint so in einer rätselhaft bleibenden Faszination.
Eine bewußt eigenständige Sprache wäre also die erste Verfremdungsmöglichkeit, mittels derer ein moderner Jesusroman glaubwürdig operieren kann. Eine zweite vielfach aufgegriffene Methode liegt in der *Verschiebung der Romanperspektive:* fort von der alleswissenden Erzählerfigur hin zur Figurenperspektive im Roman selbst. Der Autor wählt also, ähnlich wie bei Roth, eine Nebenfigur der Geschehnisse um Jesus und läßt sie ihre Sicht der Ereignisse formulieren. Dieses Verfahren hat zahlreiche Vorteile: Man erhält so einen in seiner Weltsicht glaubwürdigen und stimmigen Erzähler, mit dem sich die Leser identifizieren können, der nicht historisches Ereignis schildern muß, sondern persönliche Wahrnehmungen und Reflexionen.

Zugang zur Jesusgestalt über Nebenfiguren

Im Gegensatz zu der frei erfundenen Figur des Diastasimos bei Roth oder zu manchmal ebenfalls aufgegriffenen legendarisch-mythischen Figuren (vgl. *Stefan Heym,* Ahasver, Frankfurt 1981) werden derartige Gestalten fast immer den biblischen Berichten selbst entnommen. Zu den herausragenden Figuren, die die Literaten immer wieder besonders fasziniert haben, gehört ohne Zweifel vor allem die Gestalt des *Judas.* Ihren Höhepunkt fand diese das Jesusereignis widerspiegelnde Judas-Literatur in der rhetorisch bestechenden Studie um die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit einer kirchlichen Seligsprechung des Judas, die *Walter Jens* schon 1975 unter dem Titel „Der Fall Judas" vorlegte. Dieses Buch kann geradezu als Paradebeispiel eines geglückten indirekten Jesus-Romans gelten, werden doch hier die bis heute drängenden christologischen Grundfragen anhand der Judasgestalt und ihrer Rolle in der Heilsgeschichte auf hohem theologischem und literarischem Niveau diskutiert.

Neben Judas hat eine weitere Randgestalt des Geschehens um Jesus die Literaten immer wieder fasziniert: die des historisch greifbaren *Pilatus.* Von den wiederum zahlreichen Beispielen sei erneut nur ein Werk kurz herausgehoben, der vieldiskutierte Roman „Der Richtplatz" des Kirgisen *Tschingis Aitmatow,* einem 1928 geborenen Muslimen, der sich selbst als Atheisten bezeichnet. Ein Roman also von einem weder jüdischer noch christlicher Tradition entstammenden Autor von weltliterarischem Rang. In diesem 1986 veröffentlichten, äußerst vielschichtigen Buch findet sich an zentraler Stelle ein 40 Seiten langer Dialog zwischen Pilatus und Jesus über den Sinn der jesuanischen Botschaft angesichts der drohenden menschgemachten Apokalypse.
Eine dritte biblische Nebenfigur bedarf der Erwähnung: die der *Maria Magdalena,* der *Luise Rinser* in ihrem Roman „Mirjam" 1983 ein literarisches Denkmal gesetzt hat. Rinsers feministisches Jesusportrait aus Sicht der Maria Magdalena wird freilich von dem sehr viel radikaleren Roman „Die Freundin des Herrn" der Engländerin *Michèle Roberts* an Schärfe deutlich übertroffen.
Judas, Pilatus und Maria Magdalena – diese drei Randgestalten des biblischen Geschehens um Jesus waren und sind für Literaten am reizvollsten, wenn es darum geht, fiktive Perspektiven der Ereignisse neu auszuleuchten (vgl. aber auch den Johannes-Roman von *Guy Hocquenghem,* Der Zorn des Lammes, Frankfurt 1992). Es gibt freilich noch eine weitere literarische Methode, sich den Ereignissen um Jesus anzunähern, am eindrücklichsten verwendet von der österreichi-

schen Schriftstellerin *Gertrud Fussenegger*. Sie blickt nicht direkt auf Jesus, auch nicht aus den Augen einer vorgegebenen Spiegelfigur, sondern auf eine *Vielzahl* seiner Zeitgenossen, die eher weniger als mehr mit ihm zu tun haben. Ein näherer Vergleich mit Rinsers Mirjam lohnt sich. Im gleichen Jahr 1983 erschienen, von einer fast gleichaltrigen Autorin, präsentiert sich Fusseneggers Jesus-Roman unter dem Titel „Sie waren Zeitgenossen" ebenfalls als eine Art religiöser Lebenssumme einer katholischen Autorin. Doch wo Rinser die Form der direkten Nachzeichnung der Jesusereignisse und damit auch die Form des direkten Glaubenszeugnisses wählt, greift Fussenegger auf eine indirekte Darstellung des Geschehens zurück. So präsentiert sich ihr Roman als eine bunte Collage aus fiktiven Briefen, Notizen, Berichten und ähnlichen Elementen, in denen sich das Zeitgeschehen spiegelt. Einige ihrer Figuren wie die Hohenpriester Kaiphas und Annas oder Pilatus erscheinen als aus der Bibel bekannte Charaktere, andere sind frei erfunden.

Mittels dieser vielfach variierten Collagentechnik gelingt es nun der Autorin, ein breites Spektrum der Zeitzeugen zu Wort kommen zu lassen, unterschiedlichste Positionen zu vermitteln und sehr vielfältige Wahrnehmungen und Bewertungen wiederzugeben. Spezifischer Vorteil dieses Verfahrens: Die Hauptcharaktere der neutestamentlichen Texte, namentlich Jesus, treten nie direkt auf, von ihnen ist vielmehr nur aus dritter Hand die Rede. Über diese drei-, manchmal gar vierfache Brechung der Erwähnung Jesu und seines Auftretens wird den möglichen Umdeutungen des Überlieferungsprozesses und der letztlichen Unmöglichkeit historischer Authentizität Rechnung getragen: Keine wörtlich bezeugte Wiedergabe der Worte Jesu etwa, sondern aus der Erinnerung niedergeschriebene Notizen, die selbst noch einmal nur indirekte Berichte über Jesus zusammenfassen. Keine literarisch so unglaubwürdigen Wunderberichte, aber auch nicht deren eher heutiger Sicht entsprechende rationale Erklärungsversuche, sondern das Bezeugen des Aufkommens einer Rede von Wundern Jesu und den damals schon verschiedenen Erklärungsstrategien.

Was also kennzeichnet die Technik von Fussenegger, im Gegensatz etwa zu der von Rinser? Zum einen relativiert sich die gemeinhin unterstellte Bedeutung des Jesusgeschehens für seine Zeitgenossen radikal. Mit dem Auftritt Jesu verändert sich eben gerade nichts von heute auf morgen mit Pauken und Trompeten, weder für die Herrschenden, noch für das einfache Volk. Im Rahmen dieser Präsentationstechnik wird auf die literarisch so schwierigen direkten Auftritte Jesu verzichtet, und hierin manifestiert sich ein zur Zurückhaltung gemahnender Respekt dieser Autoren vor der Figur des Nazareners. Vielmehr wird *von* ihm erzählt, in zwei- oder dreifacher perspektivischer Brechung, unter Berücksichtigung der Bedingtheiten des Überlieferungsprozesses. Gerade die gleichgültige Reaktion der meisten Zeitgenossen, die faktische Nichtzurkenntnisnahme, der gleicherart weiterlaufende Alltag stellen angesichts der bekannten gewaltigen Wirkungsgeschichte implizit die Rückfrage nach dem historischen Stellenwert der Ereignisse an die *Leser*. Gerade deshalb haben auch andere Autoren zu dieser Technik gegriffen, etwa *Werner Koch* in seinem Roman „Diesseits von Golgatha" aus dem Jahre 1986, aber auch ein christlicher Theologe wie der Heidelberger Neutestamentler *Gerd Theißen*, dessen im gleichen Jahre erschienene „Historische Jesusforschung in erzählender Form" mit dem Titel „Im Schatten des Galiläers" sich sehr eng an das bei Fussenegger beschriebene Verfahren hält.

Das Motiv der Zeitreise

Verfremdung über Sprache, Figurenperspektive oder Positions-Collage, eine letzte Möglichkeit dieser Jesusromane liegt in der Idee der *Zeitreise*. Der Schriftsteller wählt als seine Hauptfigur einen Zeitgenossen unseres ausgehenden 20. Jahrhunderts und läßt ihn eine Reise durch die Zeit antreten. Nicht – wie im klassischen historischen Roman – mit seinen Zeitgenossen wird Jesus konfrontiert, sondern mit Menschen unseres kritischen Wissens und Bewußtseins. Die Leser erhalten somit die Möglichkeit, sich mit dem fiktiven Zeitreisenden zu identifizieren, wissen jedoch gleichzeitig um den spielerischen Charakter dieses eben bewußt als solches deklarierten Versuchs. Nicht zufällig bedienen sich denn auch zwei der Autoren dieses Verfahrens: Zum einen der Spanier Benitez in seinem 1993 erschienenen Roman „Operation Jesus", in dem in den Rahmen einer sience-fiction-story eine freilich erstaunlich biedere Jesusgeschichte eingepaßt wird, zum anderen aber in dem gleichfalls 1993 auf Deutsch erschienenen weit gelungeneren Roman „Golgatha live" aus der Feder des bekannten nordamerikanischen Schiftstellers Gore Vidal. Dieser Roman eignet sich beispielhaft zu einer genaueren Analyse.

Die fiktive Ausgangssituation ist verzwickt: Sämtliche der Menschheit erhaltenen Berichte über Jesus, so die Vorgeschichte, waren allein in einem Computerprogramm gespeichert, doch gerade diese Dateien sind von einem Hacker systematisch zerstört worden, also die Dateien aller Evangelien, Kirchenvätertexte, Traditionsberichte. Es gibt nur einen Ausweg, es muß ein neues Evangelium geschrieben werden, von einem realen Zeitzeugen der Ereignisse, und als solchen wählt sich Vidal Timotheus, den biblisch bezeugten Paulusbegleiter. Dieser bekommt per Funkbefehl aus der Zeitmaschine den Auftrag, seinen eigenen Bericht über die Ereignisse niederzuschreiben, das allein und einzig zählende „Evangelium nach Timotheus".
Timotheus, inzwischen am Ende seines Lebens Bischof in Thessaloniki und der Ich-Erzähler dieses Romans, hat freilich manches anders erlebt, als es der bibelfeste Leser in Erinnerung haben mag. Doch je genauer sich Timotheus an die von ihm selbst erlebten Ereignisse oder an ihm überlieferte Berichte zu erinnern versucht, um so mehr verschwimmen seine Gedanken: Was war authentische jesuanische Botschaft, was Gemeindeprägung, Legende und Mythos? Zu

allem Unglück versuchen verschiedenste undurchschaubare Gestalten des 20. Jahrhunderts, seinen Bericht zu ihren Gunsten zu manipulieren.
Der Spannungsbogen spitzt sich zu auf die Tage der Kreuzigung Jesu. Timotheus selbst wird mittels der ständig weiterentwickelten Technologien als Berichterstatter um einige Jahre zurückgebeamt, doch auch einigen wenigen Gestalten unserer Zeit gelingt die für sie fast zweitausendjährige Zeitreise. Nicht nur um Berichterstattung geht es nun, sondern um den Eingriff in die Ereignisse. Nur das, was Timotheus berichten wird, würde ja der Nachwelt von Jesus überliefert! Am Ende erweist sich die mit Spannung erwartete Auferstehung als von japanischen Filmtycoons manipulierte Illusion. Ja, Jesus wird auferweckt, doch er fährt auf in den Himmel und wird aufgenommen in – die Sonne, aufgenommen von der höchsten japanischen Sonnengöttin Amaterasu. „Logo" oder Zeichen des solcherart überlieferten Christentums aber wird fortan das Kreuz im Sonnenkreis…
Gleich ein ganzes Bündel von literarischen Entfremdungsmechanismen garantieren diesem provokativ-frechen Jesusroman sein Gelingen: ein fundiertes Aufgreifen biblischen Traditionsgutes, das jedoch – durchaus im Sinne moderner Exegese – hinsichtlich der Historizität hinterfragt wird; ein satirisch-witziger Grundton, der das Geschehen von vornherein als vergnügliches Lese-Experiment deklariert und dem Roman die pseudohistorische Schwere vieler anderer Jesusromane nimmt; zahlreiche literarische und historische Anleihen und Anspielungen; die Persiflierung des zeitgenössischen Film- und Fernsehbetriebs als Informationsmanipulierer; das Spiel mit den Möglichkeiten der Computertechnik; die flapsig-schnodderige Alltagssprache des Erzählers Timotheus. Diese literarischen Tricks lassen den Roman zu einem postmodernen Spiel mit christlicher Tradition werden, ohne die Missionierungsabsicht vieler früherer Jesusromane.
Moderne Jesusromane bedienen sich verschiedenster literarischer Techniken, um aus ihrer Sicht und auf ihre Weise sich der faszinierendsten Gestalt der Weltliteratur anzunähern, eben diesem Jesus. „Niemand wie er" heißt es in Roths Jesusnovelle. Was sein Geheimnis ausmacht, worin seine bleibende Faszination liegt, das versuchen auf ihre Art und Weise auch die Schriftsteller und Schriftstellerinnen zu erkunden. Ihre Bücher sind stets ernstzunehmende Einladungen, mal oberflächlich, mal tiefschürfend, mal provokativ, mal fromm dem bleibenden „Phänomen Jesus" nachzuspüren.

Georg Langenhorst

Kurzinformationen

Bundesinnenminister kritisiert „Kirchenasyl"

Die mißverständlich als „Kirchenasyl" bezeichnete Praxis einiger Gemeinden, unmittelbar von der Abschiebung bedrohte Ausländer bei sich aufzunehmen, bietet weiterhin Anlaß zu kontroverser Diskussion zwischen Kirchenvertretern und staatlichen Stellen (vgl. HK, Mai 1994, 220). Trotz ausdrücklicher Betonung, es gebe weder im weltlichen, noch im kirchlichen Recht ein „Kirchenasyl" und die Kirchen beanspruchten keinesfalls einen rechtsfreien Raum, stießen Äußerungen des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, des Mainzer Bischofs *Karl Lehmann*, auf scharfe Kritik von Bundesinnenminister *Kanther*. In einem Interview mit dem „Spiegel" (Nr. 20/16. 5.) hatte Lehmann eingeräumt: Komme jemand nach gewissenhafter Prüfung zu dem Ergebnis, daß er einen Menschen vor Gefahr schützen müsse, habe er das Recht, sich ausnahmsweise gegen staatliche Anordnungen zu stellen. Er gab zu bedenken, daß Gläubige, die im unmittelbaren Kontakt zu einem Flüchtling stünden, im Einzelfall besser beurteilen könnten, ob Abschiebung eine reale Gefahr darstelle. Unvermeidlich kämen dagegen Behörden in die Situation, angesichts der großen Zahl der Asylbewerber einzelne Fälle recht schematisch zu behandeln. Meist gehe es beim „Kirchenasyl" daher darum, daß der Fall angesichts zusätzlicher Informationen erneut überprüft werde. Ausdrücklich betonte Lehmann, es gehe nicht um eine grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen Kirche und Politik, vielmehr um eine gemeinsame Lösung des Problems. Aufgabe der Kirche sei es aber, „immer dort einzugreifen, wo sie fundamentale Rechte von Menschen verletzt sieht". Eine staatliche Rechtsnorm könne nicht immer das Gebotene in vollem Maße umsetzen. In der „Welt am Sonntag" (15. 5.) warnte dagegen Kanther vor „weiteren Rechtsbrüchen", die Kirchen hätten kein Recht, der deutschen Justiz zur Abschiebung anstehende Asylbewerber zu entziehen. Auch die Berufung auf sittliche Überzeugungen berechtigten in einem freiheitlichen Rechtsstaat nicht zum Rechtsbruch. In einer Stellungnahme des Pressesprechers der EKD zu dieser Auseinandersetzung heißt es: Es gehe um die Abwägung zweier Rechtsgüter, den Schutz für Menschen, die sich bedroht fühlten und die Rechtsstaatlichkeit. Keineswegs sei die Kirche rechtsfreier Raum, wenn Christen aber in die innere Not gebracht würden, bedrohten Menschen Zuflucht zu gewähren, werde die Kirche diese Gewissensentscheidung respektieren. Dabei gehe es gerade nicht um eine subversive Praxis, vielmehr sei die „Asylgewährung" mit der Bitte an die Behörde verbunden, den

Fall noch einmal genau zu prüfen. Indessen hat Bischof Lehmann seine Position in einem Brief an Minister Kanther bekräftigt und erneut betont, bei den einzelnen Fällen handle es sich keinesfalls um einen generellen Anspruch, sich außerhalb staatlicher Entscheidungen zu stellen.

Wahlappell der Kommission der EU-Bischofskonferenzen

Die Teilnahme an den Europawahlen sei Bürgerpflicht und entspreche dem christlichen Auftrag, an einer Ordnung mitzuwirken, die mehr Eintracht schaffe und so die Liebe Gottes zu den Menschen stärker zum Ausdruck bringe. Mit diesem Appell wandte sich die *Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft* in einer Anfang Mai veröffentlichten Erklärung an alle Wahlberechtigten. Sie sollten die Programme der politischen Parteien daraufhin überprüfen, ob sie bestimmten Grundwerten gerecht würden. Darunter falle, daß Europa Garant für den Frieden in der Welt sei, indem es auf die universale Entwicklung der Demokratie und der Menschenrechte achte und daß in einer künftigen europäischen Verfassung den Grundrechten der menschlichen Person ein bedeutender Platz eingeräumt werde, besonders auch der Religions- und Unterrichtsfreiheit. Die *Familie* sei ein Grundwert, den es zu fördern gelte, in die für 1996 geplante Revision des Vertrages über die Europäische Union müsse eine umfassende Familienpolitik einbezogen werden. Vor allem im *biomedizinischen und -technischen Bereich* müsse das wichtigste Ziel wissenschaftlicher Entwicklung die Entfaltung der menschlichen Person bleiben, das Leben vor allem an seinem Beginn und Ende geschützt werden. Die augenblickliche *Wirtschaftskrise* verlange nach solidarischem Bemühen, Flexibilität und Einfallsreichtum. Das verschärfte Auftreten von Materialismus, Gewalt, Rassismus und Fremdenhaß verlange den Einsatz für eine tolerante Gesellschaft, in der die Menschenwürde geachtet und die Aufnahme von Fremden als eine Bereicherung anerkannt werde.

Die vatikanische Kleruskongregation veröffentlichte ein Priesterdirektorium

„Direktorium für den Dienst und das Leben der Priester" lautet der Titel eines rund 100seitigen Dokuments, das Ende März von der vatikanischen Kleruskongregation veröffentlicht wurde. In einem Vorwort des Präfekten der Kongregation, Kardinal *José Sanchez,* wird darauf hingewiesen, daß dieses Direktorium auf Wunsch „zahlreicher Bischöfe" bei der ordentlichen Bischofssynode von 1990 zum Thema Priester entstanden sei. Es soll helfen, Priester in ihrer Identität zu bestärken. Das Werk faßt bestehende Lehraussagen aus den unterschiedlichsten lehramtlichen Quellen zusammen und bringt sie systematisch zur Darstellung. Aufgabe eines Direktoriums ist es naturgemäß nicht, Neues zu sagen, sondern im Prinzip Bekanntes zusammenhängend aufzubereiten und zugänglich zu machen. Der Text besteht im wesentlichen aus drei Kapiteln zu den Themen Identität des Priesters, priesterliche Spiritualität und Fortbildung. Das Direktorium behandelt die Unterscheidung von allgemeinem und besonderem Priestertum ebenso wie das sogenannte *Sabbat-Jahr,* das *politische Engagement* von Priestern, die *„Vita communis"* unter Priestern, den *Zölibat* und vieles andere mehr. Im Gefolge von „Pastores dabo vobis" aus dem Jahre 1992 (vgl. HK, Mai 1992, 204ff.) kommt insgesamt ein Priesterbild zustande, das – über die von der Themenstellung des Buches her unvermeidliche Konzentration auf den Priester hinaus – den einzelnen Amtsträger in einer vergleichsweise *isolierten, zuweilen heroisierten Existenz* zeigt, der nach außen hin auf wenig Verständnis für seine Lebensform rechnen kann und der übrigen Gemeinschaft mehr *gegenübersteht,* als daß er *Teil* von ihr wäre. Im Zusammenhang mit dem politischen Engagement heißt es beispielsweise, der Priester, „Diener der Kirche, die sich durch ihre Universalität und Katholizität *nicht an irgendeine historische Kontingenz* binden kann, hält sich oberhalb jeder politischen Partei auf" (Nr. 33). Auffallend ist auch die wiederholte Warnung vor schädlichen Einflüssen von außen auf den Priester: Priesterlicher Dienst und priesterliche Identität würden sonst leicht auf bloß funktionale Aspekte reduziert (Nr. 44).

Appell von Kardinal Lubachivsky zur Überwindung der Kirchenkonflikte in der Ukraine

In einem Hirtenschreiben (vgl. Kathpress, 30. 4. 94) hat der ukrainisch-katholische Großerzbischof von Lemberg, Kardinal *Myroslav Ivan Lubachivsky,* an die Kirchen in der Ukraine appelliert, ihre Spannungen und Konflikte zu überwinden und den Weg zur Einheit zu suchen. Statt in gegenseitigen Anschuldigungen und Anklagen über die belastete Vergangenheit zu verharren, müßten die Kirchen ihre Energie auf eine bessere Gegenwart und Zukunft konzentrieren. Der Lemberger Großerzbischof erteilt in seinem Hirtenschreiben allen Formen des *Proselytismus* eine deutliche Absage. Die seelsorgliche Arbeit müsse allein der Befriedigung der spirituellen Bedürfnisse der eigenen Gläubigen dienen. Nicht Expansion auf Kosten anderer Kirchen sei das Ziel, sondern die volle Einheit der Kirchen. Lubachivsky fordert die Respektierung der Religionsfreiheit jedes einzelnen; bei der Wahl des Bekenntnisses dürfe keinerlei Druck ausgeübt werden. Das Hirtenschreiben appelliert an die Gläubigen der ukrainisch-katholischen Kirche (ihr gehört in der Westukraine, dem früher polnischen und später österreichischen Galizien, die Mehrheit der Bevölkerung an) wie an die der anderen Kirchen, gegenseitig Gotteshäuser für liturgische Zwecke vorübergehend zur Verfügung zu stellen. Man hoffe, daß die Orthodoxe Kirche den verstreuten ukrainisch-katholischen Gemeinden in der Ostukraine Zutritt zu ihren Kirchen gewähre; ebenso müßten die unierten

Gemeinden in der Westukraine zu solchen Schritten gegenüber den dort lebenden Orthodoxen bereit sein. Lubachivsky schreibt, die Wiederherstellung der religiösen Freiheit in der Ukraine und das Heraustreten der ukrainisch-katholischen Kirche aus den Katakomben hätten neue Perspektiven für das Werk der christlichen Einheit eröffnet: „Ebenso hat das Erreichen unseres langersehnten nationalen Ziels einer freien, unabhängigen und demokratischen Ukraine die Erwartungen des ukrainischen Volkes gesteigert, daß die ukrainischen Kirchen ihre Anstrengungen verstärken, die Einheit der Christen anzustreben und die Spaltung zu überwinden."

Thesen zur Rolle der Kirche im heutigen Asien

Erstmals veranstaltete die *Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen* (FABC) vom 10. bis 16. April ein *internationales theologisches Kolloquium.* Es fand im thailändischen Pattaya statt und stand unter dem Thema „Kirchesein in Asien im 21. Jahrhundert". Zum Abschluß des Kolloquiums wurde eine Erklärung vorgelegt (vgl. UCA-News, 19. 4. 1994), die die gegenwärtigen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Veränderungen in Asien beschreibt und auf diesem Hintergrund nach der Bedeutung der christlichen Botschaft und der Rolle der Kirche fragt. Die *Wirtschaft,* so heißt es in der Erklärung, sei in Asien zur Antriebskraft für alle Lebensbereiche geworden. Die rasante Modernisierung gehe mit einer Säkularisierung einher: „Der tiefe Sinn für das Religiöse und die Gemeinschaft, der die meisten asiatischen Völker kennzeichnet, löst sich zusehends auf." Der Text weist auf die dominierende Rolle der industriellen und kommerziellen Führungsschicht hin, die vielfach mit traditionellen Oligarchien und dem Militär verflochten sei: Tragischerweise gebe es eine Unterdrückung der Rechte der einzelnen und der Gemeinschaften, an den Entscheidungsprozessen mitwirken zu können. Als Antwort der Kirche auf die großen Herausforderungen und Veränderungen entwirft die Erklärung das Bild Jesu Christi als der Verkörperung der Liebe Gottes zu den Armen, als Heiler, leidender Gottesknecht, Befreier und Spender des Lebens. Nur eine Kirche, deren Worte, Taten und Lebensstil dem Glauben an Jesus entspreche, könne für die Menschen in Asien einladend sein: „Das Antlitz Jesu wird die Völker Asiens durch das Antlitz der Kirche und in ihm anziehen." Durch ihre Verkündigung, ihren Lebensstil und die Art ihrer gesellschaftlichen Präsenz müsse die Kirche die *falschen Werte* anprangern, die im heutigen Asien so schnell akzeptiert würden, ebenso deren menschenverachtende Aspekte: „Inmitten von Manipulation müssen wir Wahrheit und Freiheit verkündigen. Inmitten von Konsumismus, Materialismus und Überfluß müssen wir Zeichen der Einfachheit und Bescheidenheit des Evangeliums sein, inmitten von Armut und Entrechtung Anwälte von Gerechtigkeit und Befreiung...".

Bücher

PETER HAWEL, Das Mönchtum im Abendland. Geschichte, Kultur, Lebensform, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 480 S., 98,– DM.

Mehr als viele andere Faktoren hat das Mönchtum Geschichte und Kultur des Abendlandes mitgestaltet und geprägt. Das zeigt die vorliegende Arbeit auf ebenso zupackende wie instruktive Weise. Dabei kommen nicht zuletzt die z. T. gegenläufigen Strömungen und Akzente in der europäischen Geschichte des Mönchtums zur Geltung. Vielfalt und Vielgestaltigkeit lassen sich bereits von den ersten Anfängen bis zu den Karolingern beobachten. So gibt es z. B. Eremitentum und betont klösterlich-gemeinschaftliche Existenz; Distanz und Ablehnung der als heidnisch empfundenen antiken Kultur werden abgelöst von enormen kulturellen Leistungen der Klosterschulen. Um die Jahrtausendwende werden die Ursprünge neu lebendig; es gibt gleichzeitig Büßer und Eremiten, Brüdermönche und Kanoniker, Weltflüchtige und Geistbewegte. Eine neue Glanzzeit des Mönchtums bringt das Hochmittelalter. Die (nun erst eigentlich als „Orden" zu bezeichnenden) Formationen zeichnen sich durch persönliche Christusnachfolge und -mystik sowie durch eine reiche Predigttätigkeit aus. Mit dem 13. Jahrhundert scheint der Höhepunkt des Mönchtums überschritten zu sein, obwohl sich im Barock nochmals eine neue Blüte findet. Dabei rückt allerdings das Ideal der Selbstheiligung und der aktiven Hilfe für den Nächsten deutlich in den Vordergrund. Die (überaus knapp dargestellte) neuere und neueste Entwicklung offenbart eine „Tendenz zum Individuellen" (450). Viele Bildbeigaben sowie Karten und Skizzen, aber auch hervorragende Schilderungen der baulichen Anlagen der Klöster und des Klosterlebens vermitteln tiefere Einblicke. Nicht immer werden die epochal angelegten Kapitel mit hilfreichen Zusammenfassungen abgeschlossen. Eindringlichere Würdigung hätte wohl auch die Rolle der Frauen in der Geschichte des Mönchtums verdient. Der angestrebte, gewiß lohnende „Versuch, die abendländische Geschichte aus ihren religiösen Wur-

zeln zu begreifen" (5), ist nur ansatzweise gelungen. Dies hätte eine noch stärkere Straffung und Zuspitzung des immensen Stoffes verlangt. Dennoch läßt dieser flüssig geschriebene Band samt seinen überreichen Literaturangaben erkennen und ahnen, wie weit die religiösen Wurzeln abendländischer Kultur reichen. Der abschließenden Vermutung, die Zeit der Orden und der Mönche sei vorüber, braucht man nicht zuzustimmen. Doch darüber und über jene Perspektiven, die sich daraus für Religion und Kultur ergeben könnten, kann man nach der Lektüre dieses verdienstvollen Werkes solide belehrt diskutieren. *A. S.*

TILMAN NAGEL, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart. Verlag C. H. Beck, München 1994. 314 S., 58,– DM.

Der Blick auf den Islam bleibt in unseren Breitengraden vielfach an der Oberfläche hängen: Man registriert etwa das Gewicht islamistisch-fundamentalistischer Strömungen in Algerien oder Ägypten, verfolgt Konflikte im Zusammenhang mit der Ausrichtung staatlichen Rechts an der muslimischen Scharia in verschiedenen Ländern, fragt nach den Chancen für eine kulturelle Integration von Muslimen in westlich-europäischen Gesellschaften. Kaum jemand kümmert sich dagegen um den theologisch-kulturellen Hintergrund solcher Vorgänge und Entwicklungen. Über islamische Theologie, ihre Geschichte und Problemstellungen weiß auch der gebildete Zeitgenosse so gut wie nichts. Das neue Buch des Göttinger Orientalisten Nagel kann hier weiterhelfen. Es geht dem Autor um die „nüchterne Darlegung dessen, was nach dem heutigen Stand unserer Kenntnisse und mit den Methoden der historisch-philologischen Forschung aus den einschlägigen Quellen unterschiedlichen Alters über die Auffassung der Muslime von Gott und seinem Verhältnis vom Menschen ermittelt werden kann" (S. 11). Das Buch behandelt in einer eher spröden Diktion und mit vielen Zitaten aus den islamischen Quellen den Koran als Fundament der islamischen Theologie, die Auseinandersetzungen in der Zeit nach dem Tod des Propheten Mohammed, in denen sich die Orientierung an der „Sunna", der Überlieferung, als wichtigste Richtung durchsetzte, die Ausbildung und Problematik einer rationalistischen Theologie im Islam, die Begegnung zwischen islamischer Tradition und antiker Philosophie im Mittelalter und zieht die Linien bis zu den verschiedenen Reformbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts aus. Neben dem sunnitischen Hauptstrom der islamischen Theologie findet auch die schiitische Theologie Berücksichtigung, ebenso der Sufismus mit seiner mystischen Konzeption des Wegs zu Gott. Als beherrschende Themen bzw. Probleme der islamischen Theologie durch die Jahrhunderte hindurch erweisen sich zum einen die Frage nach dem Verhältnis von umfassender Schöpfermacht Gottes und menschlichem Handeln, zum anderen die Frage, wie die in Mohammed in unüberbietbar-vollkommener Form ergangene Offenbarung vergegenwärtigt werden kann. Nagels Buch öffnet den Blick in eine fremde Welt; er hält sich an seinen Grundsatz im Vorwort, wichtiger als die Suche nach möglichst vielen Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Christentum sei es, die Andersartigkeit des fremden Glaubens zu erkennen und auch anzuerkennen. Gerade deshalb lohnt die nicht immer leichte Lektüre. *U. R.*

HUBERT WOLF (Hg.), Karl Rahner: Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943), Schwabenverlag, Ostfildern 1994. 198 S., 36,– DM.

10 Jahre nach dem Tod Karl Rahners wird in diesem wichtigen Buch endlich ein Dokument zugänglich gemacht, das diesen großen Theologen von einer bislang ungewohnten Seite zeigt: als hart zupackenden, vor Einseitigkeiten nicht zurückschreckenden und pointiert positionell argumentierenden Kritiker der Theologie und (christlichen) Philosophie der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg bis zum Jahr 1943. Offenbar hat sich Rahner nicht nur bestens in der Theologie dieser Zeit ausgekannt, sondern in der (bislang wenig greifbaren) Auseinandersetzung mit ihr zugleich sein eigenes Profil gefunden oder zumindest geschärft. Das hier erstmals publizierte „Wiener Memorandum" hat Rahner 1943 als Mitarbeiter des Wiener Seelsorgeamtes verfaßt. Anlaß war ein Brief des Freiburger Erzbischofs *Conrad Gröber* an den deutschen Episkopat, worin er sich über vielfältige „Neuerungen" in Kirche und Theologie „beunruhigt" zeigte. Von Antiintellektualismus und Neomystik, von einer Abkehr von der scholastischen Philosophie und Theologie, einer gefährlichen Protestantisierung sowie einer Überbetonung des allgemeinen Priestertums und des Liturgischen, aber auch von konkreten liturgischen Irrwegen war hier die Rede. Es gab zahlreiche, meist äußerst kritische Reaktionen auf dieses Schreiben, die der Herausgeber in seiner wertvollen „Einleitung" (18–77) mustergültig knapp skizziert. Hierzu gehört auch die ausführliche Stellungnahme Rahners. Auch er spricht von einer tiefreichenden „Zeitenwende" (82), beschwört den Mut und das Vertrauen in eine *„neue* Zukunft" (150) und unterstreicht die Verantwortung der Christen in diesen schwierigen Jahren. Dennoch steht Rahner den vielfältigen und wichtigen Neuaufbrüchen in der damaligen deutschen Theologie erstaunlich verständnislos und meist kompromißlos ablehnend gegenüber. Bedeutende Theologen dieser Jahrzehnte wie Romano Guardini, Odo Casel und Karl Rahner waren offenbar unfähig, einander in den entscheidenden Grundanliegen zu verstehen. Tröstlich bleibt, daß trotz dieser Disharmonie, deren Mißton nun noch um eine Nuance schärfer geworden ist, Theologie und Kirche den Weg zur konziliaren Erneuerung unbeirrt gegangen sind. Dies macht Mut für die ähnlich schrillen Dissonanzen der Gegenwart und läßt auf eine bessere Zukunft hoffen. So kann dieses hervorragend edierte Dokument zu einer produktiv-gefährlichen Erinnerung werden. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

HAAS, ALOYS M., Mystik als Suche und Findung vom Sinn. In: Geist und Leben Jhg. 67 Heft 3 (Mai/Juni 1994) S. 189–205.

Vor dem Hintergrund des Sinndefizits der Moderne skizziert der bekannte Schweizer Mystik-Forscher die christliche Mystik als Weg der Sinnsuche und -findung. Er betont dabei vor allem die „Grundsätzlichkeit und Totalität des mystischen Anspruchs" im Christentum: Christliche Mystik habe nie darauf verzichtet, die höchsten und geistigsten Kräfte des Menschen ganz einzufordern; sie dürfe nicht auf die Alternative von Gefühl und Rationalität festgelegt werden. Haas belegt diese These, indem er zwei Extremformen christlicher Mystik genauer darstellt, die Mystik der Liebe bei Bonaventura und die konsequente Vernunftmystik des Meister Eckhart. Während Bonaventura in seinem berühmten „Itinerarium mentis in Deum" einen Stufenweg zur mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott entwirft, der die verschiedenen Dimensionen der äußeren und inneren Wirklichkeit durchmißt, ist Eckharts Konzeption von Mystik nicht an einen solchen Weg gebunden. Für ihn gilt vielmehr: „Plötzlich meldet sich der weiselose Gott als Leben ohne Warum, bestürzend und umstürzend." Beide Modelle christlichen Einheitsdenkens, so das Resümee des Beitrags, widersprechen dem Sinndefizit der Moderne; sie unterscheiden sich „einzig in der Art des Zugangs zu dieser unvordenklichen Einheit Gottes mit allem Geschaffenen".

HILBERATH, BERND JOCHEN, Kirche als Communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung? In: Theologische Quartalschrift Jhg. 174 Heft 1 (1994) S. 45–65.

Der Konjunktur, die der Begriff der „communio" gegenwärtig habe, stehe, so konstatiert Hilberath in seiner Antrittsvorlesung, dessen Ungeklärtheit gegenüber. Auf seiten der katholischen Kirchenleitung erkennt Hilberath Tendenzen, den Begriff „spirituell auszudünnen". Dabei scheine der Begriff zunächst einmal dazu zu dienen, unliebsame Strukturdebatten abzublocken oder gegenüber Pluralisierungstendenzen die „Gemeinschaft" zu beschwören. Vielfältigem Mißtrauen dem ekklesiologischen Konzept der Communio gegenüber plädiert Hilberath dennoch für dessen Tauglichkeit. „Communio" sei personale, soziale, und sachhaft-zuständliche Wirklichkeit zugleich. Mithin könne diese Leitidee aus dem Dilemma herausführen, daß man auf der einen Seite zwar begrüße, daß das Konzil die dominierende juristische Sicht der Kirche mit Hilfe biblisch-theologischer Kategorien überwinden wollte, auf der anderen Seite aber bedauernd feststelle, daß diese neuen Begriffe sich nicht oder nur schwer in rechtliche Formulierungen umsetzen ließen. Communio-Ekklesiologie erfordere eine angstfreie Kommunikationsstruktur, in ihr komme dem Amt wesentlich der Dienst an der Kommunikation zu, sollten die Ortskirchen auf ihre relative Eigenständigkeit beharren und müßten alle die Erfahrungen machen dürfen, daß das Sicheinbringen in Beziehungen nicht zur Selbstaufgabe führe, sondern das Selbst zu tragen vermöge.

Kultur und Gesellschaft

LÜBBE, HERMANN, Moralismus. Über eine Zivilisation ohne Subjekt. In: Universitas Jhg. 49 Heft 4 (April 1994) S. 332–342.

In modernen Industriegesellschaften hat die Komplexität der Auswirkungen menschlichen Handelns einen Grad erreicht, der die Zurechenbarkeit von Handlungsfolgen an die Adresse speziell verantwortlicher individueller oder juristischer Personen fiktiv werden lasse. Mit der Entpersonalisierung der Handlungssubjekte – dem „Rücktritt" oder Personenaustausch etwa bei Transportunfällen oder Industriekatastrophen komme nur noch symbolische Funktion zu – gehe zugleich eine Entmoralisierung zugerechneter Handlungen einher: Die spezifisch moderne Inkongruenz von weitreichenden Handlungsfolgen einerseits und konstatierbarer „Schuld" handelnd beteiligter, zurechnungsfähiger Subjekte andererseits werde beispielsweise schon in strafrechtlichen Zusammenhängen deutlich. So bestehe etwa keine common-sense-nahe Verhältnismäßigkeit der Strafe für Trunkenheit auf der Schiffsbrücke eines Riesentankers und ihren Katastrophenfolgen für Biotope ganzer Meeresbuchten. Zu der vorherrschenden Erfahrung des Zeitgenossen, abhängig zu sein von evolutionären Verläufen der Zivilisation, „die handlungsmitbestimmt sind, aber gesamthaft weder im Guten noch im Bösen handlungsrational interpretiert werden können", verhalte sich komplementär der sich zivilisationsspezifisch ausbreitende Moralismus: Der Versuch, drängende Zivilisationsprobleme über Appelle ans Kollektiv nichtorganisierter beteiligter Individuen zu lösen.

REUTER, HANS-RICHARD, Friedensethik nach dem Ende des Ost-West-Konflikts, In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 38 Heft 2 (April – Juni 1994) S. 81–99.

Der Beitrag befaßt sich mit den friedensethischen Herausforderungen in der Zeit nach dem Zusammenbruch des Ost-West-Gegensatzes. Der Autor kritisiert den neuen Interventionismus, der unter dem vagen Stichwort der „humanitären Intervention" um sich greife. Was unter diesem Titel diskutiert werde, seien nicht humanitäre Hilfsaktionen auf fremdem Territorium, sondern Maßnahmen, die die Anwendung von Zwangsgewalt mit militärischen Mitteln umfaßten. Es handele sich um Militärinterventionen, wobei nicht die Mittel, sondern die Ziele humanitär seien. Der Autor spricht sich dagegen aus, die Menschenrechte pauschal für einen weltweiten militärischen Interventionismus zu instrumentalisieren. Keine paternalistische Intervention einer fremden Macht könne die Auseinandersetzung im Innern eines Landes ersetzen, solange die Konfliktparteien zur Selbsthilfe fähig seien. Eine Absage erteilt er auch dem, was er eine „globale militärische Risikoprävention" nennt, hinter der sich „unverhohlen das partikulare Selbstbehauptungsinteresse des Nordens gegen den Süden" verberge. Bei der Suche nach neuen Aufgaben für NATO und WEU sei nicht die Einordnung in ein System kollektiver Sicherheit leitend, sondern ein thematisch entgrenzter Sicherheitsbegriff. Was die deutschen Verpflichtungen angeht, sieht der Autor keine Rechtspflicht, die Deutschland zwinge, seinen Solidarbeitrag zur internationalen Sicherheit militärisch zu erbringen.

Notizen

Am 1. Juli tritt Hermann von Loewenich (62) sein Amt als neuer Bischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern an. Die Landessynode hatte sich bei der Bischofswahl am 18. April im sechsten Wahlgang mit 54 von 102 Stimmen für ihn entschieden. Hermann von Loewenich, der die Nachfolge von Landesbischof Johannes Hanselmann antritt, entstammt einer bekannten fränkischen Theologenfamilie und war zuletzt Kreisdekan in Nürnberg. Sein Onkel war der renommierte Erlanger Kirchenhistoriker Walther von Loewenich, sein Bruder Reinhard von Loewenich ist Dekan in Regensburg. Der neue bayerische Landesbischof war in der Landessynode Sprecher des progressiven Arbeitskreises „Offene Kirche".

Die Alt-Katholische Kirche in Deutschland hat sich für die Zulassung von Frauen zum Priestertum entschieden. Die 51. Synode der Alt-Katholiken nahm am 10. Mai in Mainz mit 124 gegen zehn Stimmen einen Antrag an, demzufolge Frauen „von jetzt an der gleiche Zugang zum ordinierten Amt wie Männern" eingeräumt werden soll. Nach Ansicht der Synode haben „theologische Forschung und das ökumenische Gespräch mit genügender Klarheit" gezeigt, daß die Ordination von Frauen „keine Frage der Lehre, sondern eine Frage der Disziplin" sei. Mit dieser Entscheidung wird eine Grundsatzentscheidung aus dem Jahre 1989 rechtswirksam (vgl. HK, Juni 1989, 288). Mit Mehrheit abgelehnt wurde ein zusätzlicher Antrag, der denen, die die Einführung der Frauenordination aus Gewissensgründen ablehnen, gesonderte gottesdienstliche Angebote gesichert hätte.

Kurz nach dem Vertrag über die Errichtung des Bistums Magdeburg (vgl. HK, Mai 1993, 267) wurde jetzt der Vertrag über die Errichtung des Bistums Görlitz unterzeichnet. Der am 4. Mai unterzeichnete Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl, dem Land Brandenburg und dem Freistaat Sachsen errichtet auf dem Gebiet der bisherigen Apostolischen Administratur Görlitz das Bistum Görlitz. Es gehört zur (erst noch zu schaffenden) Kirchenprovinz Berlin. Wie schon im Fall des Bistums Magdeburg wird der Bischof von Görlitz nach den Bestimmungen des Preußenkonkordats von 1929 gewählt, also durch das Domkapitel aus einer vom Apostolischen Stuhl vorgelegten Dreierliste. Das Bistum Görlitz zählt ca. 51 000 Katholiken bei einer Gesamtbevölkerung von ca. 900 000 und hat in fünf Dekanaten 57 Pfarreien und sonstige Seelsorgestellen.

Den von Abschiebung bedrohten syrisch-orthodoxen Christen in der Bundesrepublik Bleiberecht zu gewähren, bat die internationale christliche Gemeinschaft Sant'Egidio die Anfang Mai tagende deutsche Innenminister-Konferenz. Mehrere deutsche katholische Bischöfe, Vertreter kirchlicher Hilfswerke, Professoren und andere Persönlichkeiten haben den von dem deutschen Zweig der Gemeinschaft in Würzburg veröffentlichten Appell unterschrieben. Betroffen von der drohenden Abschiebung seien etwa 300 Familien aus der Region Tur Abdin im Südosten der Türkei. Da die Grundlagen für eine menschenwürdige Existenz der Christen in dieser Region weitgehend zerstört seien und sie seit vielen Jahren diskriminiert und verfolgt würden, sei eine Rückkehr dieser Menschen in ihre Heimat unmöglich. Sant'Egidio zufolge haben in den 60er Jahren noch 60 000 syrisch-orthodoxe Christen in der Region gelebt, heute seien es weniger als 3000.

In einer Stellungnahme aus Anlaß des Internationalen Jahres der Familie brachte die Bischofskonferenz von England und Wales ihre Besorgnis darüber zum Ausdruck, daß viele Katholiken, deren Ehen gescheitert seien, nicht jene „fürsorgende Liebe" durch die Kirche erfahren würden, die ihnen Johannes Paul II. in „Familiaris consortio" (Nr. 84) zugesichert habe. Man stelle fest, daß viele mitten in ihren leidvollen und traumatischen Erfahrungen beim Zusammenbruch ihrer Ehe sich entfremdet und geächtet fühlten. Die Bischöfe bedauern ihre eigenen Versäumnisse und diejenigen der kirchlichen Gemeinden. Der Schwierigkeiten des gegenwärtigen Systems im pastoralen Umgang mit Geschiedenen sei man sich bewußt. Man suche weiter nach Wegen, diesen zu begegnen.

Für die Einführung einer kirchlichen Scheidungszeremonie hat sich der Bundesgeschäftsführer des Deutschen Kinderschutzbundes im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt" Ende April ausgesprochen. Eine freiwillige Zeremonie könne in einigen Fällen helfen, die soziale und emotionale Isolation der Familie nach der Trennung der Eltern zu überwinden. Die Scheidung dürfe nichts sein, worüber man schamhaft schweige. Für die Kinder könne so deutlich werden, daß auch nach der Scheidung die Elternrolle fortbestehe. Zudem könne der feierliche Akt auch die „Hoffnung auf einen Neuanfang" symbolisieren.

Die Widersprüchlichkeit zwischen kulturell-gesellschaftlicher und kirchlicher Wirklichkeit, der drohende Verlust der Glaubwürdigkeit der Kirche und die Betroffenheit vieler Christen angesichts verhinderter oder erschwerter Mitwirkungsmöglichkeiten verlange nach der längst überfälligen Demokratisierung kirchlichen Lebens, konstatiert der BDKJ. Ein Ende April bei der Hauptversammlung des BDKJ verabschiedeter „Demokratieförderplan für die katholische Kirche" soll Abhilfe schaffen. Grundsätzlich bedürfe es demokratisch agierender und die Gleichberechtigung der Laien gewährleistender Entscheidungsgremien, der Durchsetzung der Gleichstellung von Frauen und einer innerkirchlichen Gewaltenteilung. Es gehe bei dem Demokratieförderplan nicht um eine Identifizierung von Demokratie und kirchlicher Verfaßtheit. Vielmehr solle Kirche kulturelle und gesellschaftliche Humanisierungsprozesse integrieren und sich dadurch dialogfähig mit den zeitgenössischen Menschen machen.

Kontraproduktiv sei das neue Beschäftigungsförderungsgesetz der Bundesregierung, ein „marktradikales Kampfmittel", um Arbeitslose zu disziplinieren und die bisher wenig erfolgreiche Bekämpfung der Massenarbeitslosigkeit zu verschleiern. Es verhindere die Bereitschaft zur Eigeninitiative, entsolidarisiere Arbeitnehmer und zerstöre Trägerstrukturen für gesellschaftlich sinnvolle Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen. Diese Kritik übte der Arbeitslosen-Beauftragte der EKD, Eduard Wörmann, in seiner Erklärung zum 1. Mai. Gegen die Massenarbeitslosigkeit seien zusätzliche arbeitsmarktpolitische Initiativen notwendig, der weiteren Verarmung von Menschen ohne Beschäftigung müsse entgegengetreten werden.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Jean-Bertrand Aristide, Haiti, Plädoyer für ein geschundenes Land. Hammer Verlag, Wuppertal 1994. 209 S. 19,80 DM.

Heinrich Döring / Maria Jepsen / Paul-Werner Scheele / Gunther Wenz/ Ulrich Wilckens, Ist die Ökumene am Ende? Verlag F. Pustet, Regensburg 1994. 130 S. 24,80 DM.

Ulrich Duchrow. Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh + Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994. 316 S. 29,80 DM.

Günther Gaßmann / Dagmar Heller (Hg.), Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1994. 272 S. 32,– DM.

Horst Goldstein, Leonardo Boff. Zwischen Poesie und Politik. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994. 136 S. 24,80 DM.

Hans-Günter Gruber, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 370 S. 68,– DM.

Heinz Halm, Der Schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution. Verlag C. H. Beck, München 1994. 195 S. 19,80 DM.

Peter Hünermann, Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Aschendorff Verlag, Münster 1994. 420 S. 88,– DM.

Heinrich Jürgenbehring, Liebe, Religion und Institution. Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994. 220 S. 42,– DM.

Claus Koch, Ende der Natürlichkeit. Eine Streitschrift zu Biotechnik und Bio-Moral. Carl Hanser Verlag, München – Wien 1994. 192 S. 29,80 DM.

Peter Krämer, Kirchenrecht II. Ortskirche – Gesamtkirche. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993. 154 S. 28,– DM.

Emmanuel Lévinas, Stunde der Nationen. Wilhelm-Fink-Verlag, München 1994. 192 S. 44,– DM.

Hermann Lübbe, Abschied vom Superstaat. Vereinigte Staaten von Europa wird es nicht geben. Siedler Verlag, München 1994. 160 S. 29,80 DM.

Johann Baptist Metz / Günther Bernd Ginzel / Peter Glotz / Jürgen Habermas / Dorothee Sölle, Diagnosen zur Zeit. Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 92 S. 1980 DM.

Hans-Wolfgang Platz / Walter Ruhland, Welches Deutschland in welchem Europa? Demoskopische Analysen, politische Perspektiven, gesellschaftliche Kontroversen. Verlag J. H. W. Dietz, Bonn 1994. 205 S. 24,80 DM.

Martin Robra, Ökumenische Sozialethik. Verlag Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 255 S. 78,– DM.

Josef Sudbrack, Das Charisma der Nachfolge. Um die zukünftige Gestalt geistlicher Gemeinschaften. Echter Verlag, Würzburg 1994. 96 S. 19,80 DM.

Bernardin Schellenberger, Lieber Hausmann als Kirchenmann. Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 152 S. 24,80 DM.

Luise Schottroff, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums. Verlag Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 348 S. 68,– DM.

Charles Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Fischer Verlag, Frankfurt 1993. 198 S. 36,– DM.

Frank J. Tipler, Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten. Verlag R. Piper, München 1994. 480 S. 49,80 DM.

Hans Waldenfels, Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 187 S. 29,80 DM.

Helmut Willems, Fremdenfeindliche Gewalt. Einstellungen – Täter – Konflikteskalation. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1994. 293 S. 24,80 DM.

Valentin Zsifkovits, Wirtschaft ohne Moral? Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck – Wien 1994. 138 S. 28,– DM.

Atlas Hierarchicus. Weltatlas der katholischen Kirche. Verlag St. Gabriel, Mödling 1994. 238 S. 268,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 6/1994

Wolfgang Seibel SJ: Hindernisse der Ökumene – *Roman Bleistein SJ:* Perspektive und Programmatik. Bericht zur Lage der kirchlichen Jugendarbeit – *Herbert Schlögel OP:* Organtransplantation – *Johann Baptist Metz:* Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen – *Eugen Biser:* Kirchenkrise und Sprachkrise – *Kurt Koch:* Menschliche Sinnfrage und christlicher Glaube – *Werner Kremp:* Wie möchten Sie sterben? Antworten von Politikern und Politikerinnen aus dreizehn Jahren.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE
Heft 2/1994

Franz Dünzl: Formen der Kirchenväter-Rezeption am Beispiel der sogenannten physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa – *Hermann Josef Sieben SJ:* Basler Konziliarismus konkret. Der Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum des Johannes von Ragusa – *Edmund Runggaldier SJ:* Menschliches Handeln und Indexikalität – *Sabine Demel:* Was für ein Wesen ist der Fötus? – *Josef de Vries SJ/Markus Nechleba:* Bibliographie P. Johannes Lotz SJ (1903–1992).

Verlag Herder

Kulturlandschaften der Neuen Bundesländer



180 Seiten mit 92 Farbfotografien und 60 Schwarzweißbildern, gebunden, DM 68,– /öS 531,– /SFr 68.–
ISBN 3-451-23305-3

Kultur und Geschichte, Landschaft, Menschen und Städte: eine informative Entdeckungsreise in das Land Brandenburg.

Kulturlandschaft Thüringen
2. Aufl., 200 S., mit 140 Farbfotografien, 40 Schwarzweißbildern, gebunden
DM 68,–/öS 531,–/SFr 68.–
ISBN 3-451-22314-7

Kulturlandschaft Sachsen
198 S., mit 160 Farbfotografien und 60 Schwarzweißbildern, gebunden
DM 68,–/öS 531,–/SFr 68.–
ISBN 3-451-22913-7

Kulturlandschaft Mecklenburg-Vorpommern
198 S., mit 100 Farbfotografien und 40 Schwarzweißbildern, gebunden
DM 68,–/öS 531,–/SFr 68.–
ISBN 3-451-22997-8

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Christian Möller (Hg.) Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts

Nach fast einhundert Jahren wieder eine Geschichte der Seelsorge – mit Beiträgen von evangelischen, katholischen und orthodoxen Theologen.

Die Darstellung anhand von Einzelporträts erschließt Geschichte anschaulich und wirkungsvoll; denn Seelsorge hat es mit einem auf Personen konzentrierten Geschehen zu tun.

Jeder Beitrag stellt zunächst die Biographie und das seelsorgerliche Wirken der Person heraus; in einem zweiten Teil folgen exemplarische Texte, in denen Seelsorge in Theorie und Praxis zur Sprache kommt. Schließlich wird jeweils eine Vergegenwärtigung für heutige Seelsorge ansatzweise versucht.

Band 1

Hiob bis Thomas von Kempen

1994. 359 Seiten mit 18 Abbildungen, Leinen ca. DM 78,– / öS 609,– / SFr 79,50; bei Subskription der Bände 1–3 ca. DM 70,20 / öS 548,– / SFr 71,70. ISBN 3-525-62338-0

Kart. ca. DM 48,– / öS 375,– / SFr 49,30; bei Subskription der Bände 1–3 ca. DM 43,20 / öS 337,– / SFr 44,50
ISBN 3-525-62339-9

Band 2

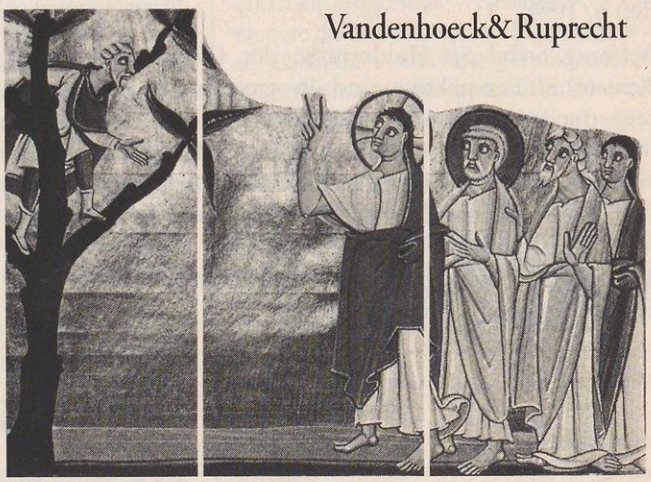
Von Martin Luther bis Matthias Claudius

in Vorbereitung

Band 3

in Vorbereitung

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht



HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 7 48. Jahrgang Juli 1994

Das Wort der Kirche wird wie das ihres Stifters mehr erweckende Einladung als Dekret und Festschreibung sein.

Eugen Biser

Lehramt im Abseits?

Vor zwei Jahren approbierte Johannes Paul II. den „Katechismus der katholischen Kirche"; im Herbst 1993 erschien die Moralenzyklika „Veritatis splendor"; vor einigen Wochen wurde das Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe veröffentlicht. Natürlich geht es hier um drei grundverschiedene Dokumente: Ein auf den Wunsch der Bischofssynode zurückgehendes umfassendes Kompendium des Glaubens der Kirche, ein in längerem Hin und Her erarbeitetes Lehrschreiben zu Fragen der moraltheologischen Grundlagendiskussion, ein offenbar aus aktuellem Anlaß (Priesterweihe von Frauen in der Kirche von England) entstandener knapper Text, der eine kirchliche Praxis mit hohem Autoritätseinsatz als „endgültig" einschärft. Aber diese Dokumente des ordentlichen Lehramts aus den letzten beiden Jahren sind einander ähnlich in ihrer Zielsetzung und Stoßrichtung wie auch in den Reaktionen, die sie in der Kirche hervorgerufen haben bzw. derzeit hervorrufen.

Der „Katechismus der katholischen Kirche" möchte durch seine weithin montageartige Zusammenstellung von Schrifttexten, kirchlichen Lehraussagen und anderen Traditionszeugnissen eine Gesamtschau des katholischen Glaubens in seiner Kontinuität und Identität durch die Jahrhunderte hindurch bieten, um so die unaufgebbare Substanz des Glaubens angesichts der vermeintlichen Gefahren zu sichern, die ihr durch theologische Interpretation und vorschnelle Anpassung an kulturelle Standards drohen. „Veritatis splendor" wendet sich gegen die Verfälschung oder Verneinung einiger „fundamentaler Wahrheiten der katholischen Lehre" und betont als Heilmittel die Bindung der menschlichen Freiheit an die Wahrheit, wie sie von Gott der Schöpfung eingestiftet wurde und vom Lehramt den Gläubigen vorgelegt wird. „Ordinatio Sacerdotalis (vgl. ds. Heft, S. 355) versteht sich als Ordnungsruf angesichts der anhaltenden Diskussion über das Frauenpriestertum und erklärt, der Ausschluß der Frau von der Priesterweihe gehöre zur göttlichen Ordnung der Kirche.

Die Bemühungen des Lehramts stoßen erkennbar an Grenzen

In allen drei Fällen soll also gefährdete Identität des Glaubens und der Kirche gefestigt und verteidigt werden, sei es durch positive inhaltliche Entfaltung, sei es durch Abgrenzung gegenüber bestimmten theologischen Ansätzen oder durch autoritativen Entscheid in einer Strukturfrage. Im Visier sind teilweise Fachtheologen, teilweise bestimmte Gruppen und Strömungen im Kirchenvolk, teilweise auch einzelne Ortskirchen mit ihrer spezifischen kulturell-gesellschaftlichen Prägung (so etwa im Fall von „Ordinatio Sacerdotalis" wohl besonders die US-Amerikanische). Sie sollen auf den rechten Weg zurückgebracht bzw. neu und nachhaltig auf gesamtkirchlich-lehramtliche Vorgaben verpflichtet werden.

Allerdings zeigt schon ein flüchtiger Blick auf die gegenwärtige kirchliche und theologische Landschaft, daß diese Bemühungen – nicht nur, aber gerade auch im westlichen Teil Europas – an Grenzen stoßen oder sogar ins Leere laufen. Man braucht nur an den „Weltkatechismus" zu denken:

In der theologischen Diskussion über das Werk sind seine Vorzüge und Stärken durchaus gewürdigt worden, und zwar nicht nur in Beiträgen, die ihn von vornherein als eine Art Allheilmittel gegen Traditionsverlust, Glaubensschwäche und Schwund an kirchlicher Gesinnung feiern. Aber gleichzeitig sind die Mängel des Buchs deutlich ans Licht getreten, sei es bei der Gewichtung einzelner Themen und Aussagen oder im Umgang mit dem Traditionsmaterial, aus dem der Katechismus zusammengebaut ist. Im übrigen hat sich inzwischen auch gezeigt, daß der unbestreitbare Verkaufserfolg des Werks noch nicht viel über seine Wirkungen auf das Glaubensverständnis der Menschen aussagt.

Oder die Moralenzyklika: „Veritatis splendor" hat bislang bei den Moraltheologen nur ein verhaltenes Echo gefunden. Die einen weisen darauf hin, sie fühlten sich in ihrer Arbeit durch die in der Enzyklika ausgesprochenen Warnungen und Abgrenzungen nicht getroffen, weil sie die inkriminierten Positionen gar nicht vertreten würden. Andere haben kritische Anfragen gegenüber zentralen Aussagen von „Veritatis splendor" formuliert, etwa denen zum Gewissen, zum natürlichen Sittengesetz oder zu den „in sich schlechten" Handlungen, nicht ohne die Grundanliegen der Enzyklika, wie z. B. die Absage an einen ethischen Relativismus, zu begrüßen.
Und schließlich das neue Apostolische Schreiben über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe: Nach allem, was sich derzeit absehen läßt, wird die Diskussion über das Thema Frau und Amt jedenfalls in den Teilen der Weltkirche weitergehen, wo sie bisher schon geführt wurde. Denn die Argumente für die Möglichkeit einer Priesterweihe von Frauen, mit denen sich die Erklärung der Glaubenskongregation von 1976 ausführlich auseinandersetzte, bleiben auch nach „Ordinatio Sacerdotalis" auf dem Tisch und werden deshalb als solche auch weiterwirken. Das päpstliche Machtwort könnte zwar dazu führen, daß sich die einschlägigen Diskussionen und Forderungen in nächster Zeit vom Thema Priestertum der Frau weg zu anderen Fragen in diesem Kontext verlagern, die nicht unter das „endgültig" des Apostolischen Schreibens fallen (Diakonat der Frau, Rolle der Frau im Hinblick auf neue Ämter und Dienste, Beteiligung von Frauen an kirchlichen Leitungsaufgaben usw.). Aber damit ist das Thema Frauenordination nicht aus der Welt, sondern bleibt – wenn auch vielleicht mehr indirekt – präsent.

Die Abkoppelung gegenüber Theologie und Glaubenssinn führt nicht weiter

Die Reaktionen bzw. auch Nichtreaktionen auf den „Katechismus der katholischen Kirche", auf „Veritatis splendor" wie auch auf das neueste Apostolische Schreiben machen deutlich, daß derzeit eine erhebliche *Kluft* besteht zwischen manchen Positionen des universalkirchlichen Lehramts und Teilen der öffentlichen Meinung in der Kirche, soweit sie sich durch Beiträge aus der Theologie wie aus den Reihen vieler engagierter Kirchenmitglieder bzw. ihrer Vereinigungen und Gruppen artikuliert. Diese Kluft wird übrigens ja auch von beiden Seiten konstatiert, allerdings mit unterschiedlichen Akzentsetzungen und Stoßrichtungen: Lehramtliche Stimmen und auch kirchliche Kreise, die sich mit ihnen fraglos identifizieren, sehen die Wurzeln des Übels entweder in einer Anpassung vieler Theologen, Gruppen und Gremien an den „Zeitgeist", in einem epidemisch verbreiteten antirömischen und antipäpstlichen Affekt oder einer Preisgabe von Teilen des katholischen Glaubens- und Kirchenverständnisses. Auf der anderen Seite wird dem Lehramt vorgehalten, es mauere sich zusehends ein, begnüge sich mit der bloßen Wiederholung von Formeln, ohne sich den Fragen und Problemen wirklich zu stellen, die heute in Kirche und Welt virulent sind.
Das Lehramt der einzelnen Bischöfe, des Bischofskollegiums und des Papstes hat nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche eine spezifische, unersetzbare Aufgabe und Verantwortung. Sie unterscheidet sich von der der Theologen und kann auch nicht darauf beschränkt werden, das zu ratifizieren, was im Kirchenvolk mit Mehrheit vertreten wird. Deshalb sind lehramtliche Aussagen oder Anweisungen auch nicht schon allein deswegen obsolet oder problematisch, weil sie nicht allgemeine theologische Zustimmung finden oder de facto von vielen Kirchenmitgliedern nicht akzeptiert und befolgt werden.
Aber damit ist noch nicht die Frage beantwortet, welche Rolle das Lehramt in seinen verschiedenen Instanzen in der heutigen Situation von Glaube und Kirche spielen soll, die sich etwa von der des 19. und frühen 20. Jahrhunderts grundlegend unterscheidet, von früheren Epochen der Kirchengeschichte einmal ganz abgesehen. Das „Ob" eines kirchlichen Lehramtes ist unter Katholiken unstrittig oder müßte es zumindest sein; strittig, und das mit gutem Recht, war schon zu früheren Zeiten und ist auch heute wieder das „Wie".
Ein erstes Problem in diesem Zusammenhang ist das *Verhältnis von Zielen und Mitteln* bei lehramtlichen Interventionen. Daß es Aufgabe des Lehramtes ist, über die Einheit in der Kirche, die unverfälschte Weitergabe des Glaubensgutes zu wachen und die Grundelemente des christlichen Ethos gegen Tendenzen zur bloßen Beliebigkeit oder utilitaristischen Verkürzungen herauszustellen, ist nicht zu bezweifeln. Aber ist es nicht kontraproduktiv, wenn „Veritatis splendor" den ethischen Unsicherheiten der Gegenwart mit einer weithin geschichts- und situationsenthobenen Lehre vom sittlichen Akt, von Gesetz und Gewissen entgegenzutreten versucht? Läßt sich eine gemeinsame Sprache des Glaubens für die Kirche wirklich dadurch fördern, daß der „Katechismus der katholischen Kirche" über weite Strecken hinweg unterschiedlichstes Überlieferungsgut zusammenmontiert? In beiden Fällen sind die eingesetzten Mittel für das angestrebte Ziel eher hinderlich.
Es führt letztlich auch nicht weiter, wenn sich das Lehramt in seinen Äußerungen vom Stand des theologischen Gesprächs und vom „Glaubenssinn" des Gottesvolkes in seiner heutigen Ausprägung abkoppelt. Natürlich ist der Glaubenssinn

keine klar bestimmbare, unzweideutige Größe, stammen die Vorstellungen der Kirchenmitglieder über Glauben und Ethos unter Umständen aus sehr unterschiedlichen Quellen, spielen dabei auch Moden und Zeitgeistströmungen eine Rolle. Aber zum einen sind dagegen auch lehramtliche Aussagen in keiner Weise immun und zum zweiten sind die Erfahrungen, die Menschen in ihrer jeweiligen Situation mit dem Glauben machen, und ihr Umgang mit dem überlieferten Glaubensgut bzw. den sittlichen Normen der Kirche ein unverzichtbarer Seismograph dafür, ob Verkündigung und Auslegung des Glaubens die Lebenswirklichkeit überhaupt erreichen.

Gegenargumente lassen sich durch Autoritätseinsatz nicht aus der Welt schaffen

Ähnlich verhält es sich mit der *Theologie* und ihrer Bedeutung für lehramtliche Äußerungen. Man hat mit Recht vielfach lobend herausgestellt, mit welcher Sorgfalt und Differenziertheit das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission über die Interpretation der Bibel in der Kirche (vgl. HK, Januar 1994, 10f.) die Arbeit der Exegeten darstellt und bewertet. Aber der Umgang mit Schriftbelegen sowohl im „Katechismus der katholischen Kirche" wie in „Veritatis splendor" bleibt vielfach hinter den Maßstäben zurück, die das Dokument der Bibelkommission aufstellt. Lehramtliche Äußerungen können nicht primär daran gemessen werden, inwieweit sie theologische Neuansätze und Verstehensversuche aufnehmen. Dafür sind sie nicht da. Nur sollten sie beim Bemühen, den Glauben unverfälscht zu bewahren und gegen Verkürzungen zu verteidigen, dem Stand des theologischen Gesprächs in den verschiedenen Disziplinen angemessen Rechnung tragen: Im anderen Fall besteht die Gefahr, daß sich eine „Lehramtstheologie" entwickelt, die nur um sich selber kreist und damit an Kommunikabilität verliert.

Alle drei Dokumente, der „Weltkatechismus" ebenso wie „Veritatis splendor" und das Apostolische Schreiben über den Männern vorbehaltene Priesterweihe, schärfen jeweils auf ihre Weise nachdrücklich die *Autorität des Lehramtes* ein. Besonders deutlich tritt dieser Zug natürlich in „Ordinatio Sacerdotalis" hervor, wo Johannes Paul II. „kraft seines Amtes" erklärt, die Kirche habe keinerlei Vollmacht, Frauen die Priesterweihe zu spenden und alle Gläubigen hätten sich endgültig an diese Entscheidung zu halten.
Aber gerade dieser massive Einsatz päpstlicher Lehrautorität zeigt, wie problematisch ein solches Vorgehen ist. Es ist durchaus umstritten, ob die Kirche wirklich nicht die Vollmacht hat, Frauen zu Priestern zu weihen (ob es derzeit sinnvoll wäre, ist eine ganz andere Frage). Schließlich ist das kirchliche Amt als solches zwar in der biblischen Offenbarung grundgelegt, aber seine Ausgestaltung ist erst später erfolgt, was nicht zuletzt für das Papstamt mit seinem Lehr- und Jurisdiktionsprimat gilt. Der Verweis auf die ununterbrochene Tradition allein genügt also nicht; gut begründete Gegenargumente zur lehramtlichen Position bezüglich der Priesterweihe von Frauen lassen sich durch Autoritätseinsatz nicht aus der Welt schaffen. Oder anders und allgemeiner gesagt: Das Autoritätsargument ist zwar von seinem Anspruch her stark, gerade deshalb aber in seiner Wirkung schwach, wenn die entsprechenden Sachgründe den Adressaten nicht einleuchten. So wird kirchliche, speziell päpstliche Autorität letztlich mehr untergraben als gestärkt.
Wie wird bzw. wie soll es weitergehen? In absehbarer Zeit dürfte die Enzyklika über den *Schutz des Lebens* veröffentlicht werden, die von der Vollversammlung der Kardinäle im Frühjahr 1991 angeregt wurde. Es ist nicht auszuschließen, daß dieses Dokument die bestehende Kluft zwischen dem Lehramt und Teilen von Kirche und Theologie von neuem zementiert, jedenfalls dann, wenn es Abtreibung, Euthanasie und Empfängnisverhütung als Lebensbedrohungen auf eine Stufe stellen sollte. Im übrigen stellt sich auch unabhängig von der angekündigten neuen Enzyklika gerade auch bei lehramtlichen Äußerungen zum Lebensschutz die Frage nach dem Verhältnis von Ziel und Mittel.
Es wäre für die Kirche insgesamt wie für das Lehramt und seine spezifische Aufgabe im besonderen schädlich, wenn sich die an den drei Dokumenten der letzten Jahre exemplifizierte Entwicklung fortsetzen oder sogar noch verschärfen würde. Letztlich sind der „Katechismus der katholischen Kirche", die Moralenzyklika wie „Ordinatio Sacerdotalis" und auch andere, weniger gewichtige Äußerungen Belege für eine *lehramtliche Flucht nach vorne*, die im Grunde genommen eher von Unsicherheit und Trotz als von souveränem Umgang mit der eigenen Aufgabe zeugt. Diese Flucht nach vorne entspringt offenbar einer Mischung aus Untergangsstimmung angesichts des Bedeutungsverlusts von Kirche und Glaube in manchen Teilen der Weltkirche ungeachtet aller Evangelisierungsparolen und Sorge im Blick auf die Bewahrung der ethisch-religiösen Grundlagen unserer Zivilisation.

Angst ist ein schlechter Ratgeber

Aber Angst und ein trotziges „Jetzt erst recht" sind und bleiben ausgesprochen schlechte Ratgeber, nicht nur, aber gerade auch für das päpstliche Lehramt. Notwendig und für das Zusammenleben in der Kirche wie für ihre Ausstrahlungskraft wären statt „grimmiger Entschiedenheit" (*Hanno Helbling*) andere Haltungen: Respekt vor Gewissensentscheidungen angesichts schwieriger Handlungssituationen; ein Umgang mit der Glaubenstradition, der Spannungen und Umbrüche nicht überkleistert, sondern ehrlich aufnimmt; eine Wahrnehmung der gegenwärtigen Wirklichkeit in Kirche und Welt, die nicht auf einseitige Verfallszenarien zurückgreift; der Abbau von überzogenen Kontrollmechanismen zugunsten von mehr Vertrauen; das immer neue Bemühen um die Unterscheidung zwischen Unaufgebbarem und Wandelbarem in der Struktur der Kirche. Je mehr solche Haltungen in lehramtlichen Äußerungen Platz greifen, desto besser.

Ulrich Ruh

Botschaften

Die Wählerlandschaften verändern sich kreuz und quer

Der 12. Juni war ein Wahltag, wie es ihn in der europäischen Demokratiegeschichte noch nie gegeben hat. In den zwölf Mitgliedstaaten der Europäischen Union wurden die Mitglieder des Europäischen Parlaments gewählt. Die Österreicher stimmten über den Beitritt ihres Landes zur Europäischen Union ab. Die Schweizer hatten in einem Volksentscheid u. a. über die Zulässigkeit der Entsendung von Schweizer „Blauhelmen" im Rahmen von UN-Einsätzen zu entscheiden und sprachen sich prompt mit rund 57,2 Prozent dagegen aus.
In sieben der 16 deutschen Bundesländer gab es zugleich Gemeinde- und Kreistagswahlen (mit Direktwahl des Bürgermeisters in einigen Städten). In Italien fanden am gleichen Tag ebenfalls Teilkommunalwahlen statt. Etwa elf Millionen Italiener waren dazu aufgerufen. Auf Sardinien und in Andalusien wurden neue Regionalräte gewählt, in Italien in mehreren Provinzen auch neue Provinzräte.
Der höchsten Beteiligung (mit gut 80 Prozent) befleißigten sich die Österreicher bei der Abstimmung über den EU-Beitritt. Die geringste Lust am Wählen zeigten mit nur 36 Prozent Wahlbeteiligung die Portugiesen bei den Europawahlen (diese fielen dort allerdings mitten in ein mit Festivitäten besetztes verlängertes freies Wochenende).
Die Italiener beteiligten sich an den Europawahlen immerhin noch mit rund 78 Prozent, dennoch wurde auch dort über „die Flucht vor den Urnen" geklagt, während in Deutschland deutliche Unterschiede in der Höhe der Wahlbeteiligung zwischen Bundesländern mit gleichzeitiger Kommunalwahl und Bundesländern ohne Kommunalwahl festzustellen waren und die Höhe der Wahlbeteiligung mit 60,1 Prozent dennoch deutlich hinter der Beteiligung an den Europawahlen von 1989 (62,3 Prozent) zurückblieb. Gerade in Deutschland wurde durch die Zusammenlegung von Kommunal- und Europawahlen die Beteiligung an den letzteren künstlich hochgedrückt.

Aus der sehr mäßigen Wahlbeteiligung auf Europaverdrossenheit zu schließen wäre dennoch so falsch wie trotz des Enthaltungstrends auf ungebrochene Zustimmung zum Prozeß der europäischen Integration oder gar zum Europa von Maastricht. Den Europawahlen fehlt die „Gegenständlichkeit": wofür zu wählen ist, wird nur sehr bedingt greifbar. Das Europaparlament ist kein Gesetzgebungsparlament, und es bestellt bzw. bestätigt keine Regierung. Die Entscheidungen fallen in Brüssel, nicht in Straßburg.
Dem Europaparlament fehlt auch ein eigenständiger parteipolitischer Unterbau: Es gibt bis dato *keine europäischen Parteien,* nicht einmal im strengen Sinn Parteienbünde – trotz des Namens EVP zum Beispiel –, die europaweit agieren. Zum vierten Mal (seit 1979) fand nun schon eine Europawahl statt, aber überall wurde sie fast ausschließlich als Kräftemessen der jeweiligen nationalen Parteien gewertet und wurden die Ergebnisse auf die jeweils nächsten Wahltermine in den einzelnen Mitgliedsländern der EU hochgerechnet.

Diesmal entstand allerdings der Eindruck, als reiche es selbst dazu nicht oder erst post festum. Ein Gefühl des Unwirklichen war kaum zu verdrängen. Der Europawahlkampf fand – in Deutschland jedenfalls – fast nur über Fernsehspots und gelegentliche Großauftritte von Spitzenpolitikern statt; wo Gemeinderäte gewählt wurden, war der Europawahlkampf fast ganz vom Kommunalwahlkampf verdeckt. So nimmt es nicht wunder, daß im französischen „Figaro" tags darauf zu lesen war, nach den Maastricht-Abstimmungen sei Europa „wieder eingeschlafen", und die Turiner „Stampa", beeindruckt von der Europafreundlichkeit der Österreicher, die mit 66,3 Prozent für den EU-Beitritt votierten, feststellte: „Die beste Nachricht für Europa kam an diesem Tag aus Österreich."

In der Tat geht mit dem Beitritt Österreichs eine langwierige nachkriegs- und blockbedingte Anomalie zu Ende. Das europäische Herzstück Österreich gehört wieder zum Kern Europas und kann zu einem hilfreichen Makler bei der EU-Erweiterung nach Osten bzw. bei den Beitrittsverhandlungen osteuropäischer Reformländer zur Europäischen Union werden.
Wesentlich aussagekräftigere Botschaften hielt der 12. Juni allerdings für die Parteienlandschaften, -systeme, -konstellationen in verschiedenen EU-Mitgliedstaaten bereit. Die englischen Tories brachen so tief ein wie die französischen Sozialisten, aber Labour profitierte sehr viel mehr von der Schwäche *John Majors* als die konservativ-bürgerlichen Parteien Frankreichs vom Debakel der Sozialisten. Das französische Parteiensystem diversifiziert sich weiter. Spanien wiederum nähert sich unbeschadet der katalanischen und baskischen Autonomisten einem Dreiparteiensystem aus konservativer Volkspartei, Sozialisten und kommunistischem Linksbündnis.
In Italien gelang der Berlusconi-Bewegung „Forza Italia" mit gut 30 Prozent erwartungsgemäß der Durchmarsch. (Er fiel bei den Regionalwahlen auf Sardinien und bei den Provinzial- und Kommunalwahlen etwas weniger deutlich aus.) Berlusconis „Forza Italia" genießt politisch noch unberührt den „Stand der Gnade"; sie hat ihre Bewährungsfrist noch vor sich. Aber schon zeichnet sich ab, daß Berlusconi, von Minderheiten abgesehen, die ehemalige DC fast völlig beerbt und zugleich die nationalistische Rechte stärkt, auch wenn die Neofaschisten mit 12,5 Prozent nicht mehr zugenommen haben.

In *Deutschland* kam mit der Konjunkturwende der nicht spektakuläre, aber doch deutliche Wiederanstieg der Christdemokraten. Aussagekräftiger als die Europawahlergebnisse sind dafür die Resultate der Kommunal-

wahlen in den Bundesländern – vor allem in den östlichen. Die noch vor kurzem erwartete Katastrophe für die CDU blieb trotz kräftiger Zuwächse für die SPD und die PDS dort aus. In den Herbstwahlkampf kommt damit neue Spannung.

Für die keineswegs erstaunlichen hohen Anteile von Wählern der PDS im Osten (40 Prozent in Ostberlin), die im Westen keinen Fuß in die Tür bekommt, gibt es zwei naheliegende Erklärungen: Die Deutschen im Westen verstehen sich immer noch nicht auf den Umgang mit den Deutschen im Osten; das übermäßige Erstarken der PDS ist *ein* Preis dafür. Und die weitere Erklärung: Die Postkommunisten halten sich europaweit hartnäckig (in Italien – auch als Altkommunisten, in Spanien, in Frankreich, in Griechenland) und kommen im Osten (Polen, Ungarn) wieder zurück. Also doch noch eine europäische Botschaft, über die „österreichische" hinaus? Offensichtlich. Und eine zweite kommt hinzu: Trotz kräftiger, geradezu umbruchartiger Gegenbewegungen (in Italien, in Spanien) wird das Parteienspektrum in Westeuropa breiter.

Wenn die Bundestagswahl im Oktober vorbei ist, werden wir auch in der Bundesrepublik wieder Diskussionen haben über die Weiterentwicklung des Parteiensystems und die Erosion der Volksparteien. Bei der Europawahl erreichten SPD und CDU zusammen in Berlin gerade noch 58,5 Prozent. Unter Willy Brandt als Regierendem Bürgermeister lag die SPD auch für sich allein bei 60 Prozent. Trotz einer unvermutet im Keller gelandeten SPD wachsen auch für die CDU die Bäume nicht in den Himmel. Und an die beiden großen Volksparteien schleichen sich zielbewußt die Grünen als eine *Volkspartei neuen Typs* wenigstens für die Generation der jetzt 20- bis 45jährigen heran. Sie werden auch den Unionsparteien noch zu schaffen machen. Und selbst die Republikaner, obwohl in jeder Beziehung ein maroder Haufen, sind noch nicht so tot, wie sie in letzter Zeit manchem schon wieder erscheinen. *se*

Vorblick

Der Papst, die Kardinäle und das Jubiläumsjahr 2000

Kirche und Welt im Horizont des Jahres 2000 zu sehen, diese Perspektive durchzieht das Pontifikat Johannes Pauls II. von Anfang an wie ein roter Faden. Es handelt sich dabei um ein Herzensanliegen des gegenwärtigen Papstes, der mit einem ausgeprägten Sinn für die Symbolkraft herausragender geschichtlicher Daten ausgestattet ist. Schon in seiner Antrittsenzyklika „Redemptor hominis" von 1979 schrieb Johannes Paul II., für die Kirche und das Volk Gottes werde das Jahr 2000 ein wichtiges Jubiläum darstellen: „Wir nähern uns dem Datum, das uns... die Kernwahrheit unseres Glaubens in Erinnerung ruft und in besonderer Weise wieder bewußt macht."
Inzwischen ist die Jahrtausendwende nähergerückt. Es war deshalb nicht verwunderlich, daß auf der Tagesordnung der *Kardinalsvollversammlung* am 13. und 14. Juni als wichtigster Punkt die Gestaltung bzw. Vorbereitung des „Heiligen Jahres" 2000 stand. Die Kardinalsversammlungen dieses Typs wurden vom jetzigen Papst eingeführt und sind inzwischen zu einer in unregelmäßigen Abständen stattfindenden festen Einrichtung geworden. Insgesamt war die Versammlung im Juni (sie war ursprünglich auf die Tage im Mai unmittelbar nach der Afrikasynode terminiert, mußte dann aber wegen des Krankenhausaufenthalts Johannes Pauls II. verschoben werden) die fünfte seit 1979. Die letzte Kardinalsversammlung hatte im Frühjahr 1991 stattgefunden; damals ging es um die Bedrohungen und den Schutz des Lebens einerseits sowie die Herausforderungen durch neue religiöse Bewegungen und Sekten andererseits (vgl. HK, Mai 1991, 205ff.).
An inhaltlicher Substanz konnte sich das neue Treffen der Kardinäle mit seinem Vorgänger von 1991 nicht messen. Die Frage, warum man die Vorschläge für die Gestaltung des Jubiläumsjahres 2000 nicht auch schriftlich hätte einholen können, stand im Raum. Aber zumindest in ersten Umrissen ist nach dem Treffen im Vatikan erkennbar, wo die Schwerpunkte der Feiern zur Jahrtausendwende liegen werden. Mit Einzelheiten soll sich eine Vorbereitungskommission befassen.
Die Kardinäle sprachen sich für ein christologisches Motto bzw. Thema des Jubiläumsjahres 2000 aus; so wurde von mehreren Sprachgruppen bei dem Treffen eine Stelle aus dem Hebräerbrief (13,8) vorgeschlagen: „Jesus Christus ist derselbe, gestern, heute und in Ewigkeit." Im übrigen soll dem „Heiligen Jahr" 2000 ein „Marianisches Jahr" 1999 vorausgehen.

Johannes Paul II. nannte in seiner Ansprache zu Beginn der Versammlung als Hauptaufgabe für das Jahr 2000, „Wege zu einer gegenseitigen Übereinkunft zwischen dem katholischen Westen und dem orthodoxen Osten zu finden." Das nimmt nicht wunder: Schließlich hat für den Papst die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft mit der Orthodoxie höchste ökumenische Priorität; seine Rede von den „beiden Lungen" (Ost und West), mit denen die Kirche atmen müsse, ist fast schon sprichwörtlich. Ob die Hoffnung auf eine Wiederherstellung der Einheit zwischen Ost- und Westkirche zur Jahrtausendwende in Erfüllung geht, ist allerdings beim jetzigen Stand der Dinge eher fraglich. Immerhin würde das eine Einigung zwischen Katholiken und Orthodoxen in der Primatsfrage voraussetzen.

Es wird sich beim „Heiligen Jahr 2000" primär um eine katholische Veranstaltung handeln; das wurde auch bei der Kardinalsversammlung deutlich. Allerdings sollen die *anderen christlichen Kirchen* einbezogen werden, und der Blick richtete sich darüber hinaus auf das *Judentum* und den *Islam* als die anderen abrahamitischen Religionen. Ob sich entsprechende Vorschläge etwa für ein Treffen von Vertretern der ver-

schiedenen christlichen Kirchen in Jerusalem oder gar ein christlich-jüdisch-islamisches Treffen auf dem Sinai verwirklichen lassen, ist noch nicht abzusehen.

Johannes Paul II. sagte vor den Kardinälen u. a., angesichts des großen Jubeljahres bedürfe die Kirche der „Umkehr, der Einsicht in historische Schuld und Versäumnisse ihrer Mitglieder gegenüber den Anforderungen des Evangeliums". Nur das mutige Anerkennen von Schuld und auch „von Unterlassungen, für die die Christen in gewisser Weise verantwortlich sind, wie auch die großzügige Absicht, dies mit Gottes Hilfe wiedergutzumachen" könnten Neuevangelisierung und Ökumene fördern. Sollte sich eine solche Absichtserklärung in konkrete Schritte umsetzen lassen, wäre das zweifellos ein Gewinn für die Kirche wie für ihre nichtchristlichen Zeitgenossen. Aber vielleicht besteht die wichtigste Aufgabe der Christen in der Vorbereitung auf die Jahrtausendwende dann doch in der Anleitung zur Nüchternheit angesichts apokalyptischer Heils- oder Unheilsphantasien, die im Zusammenhang mit dem Jahr 2000 reichlich sprießen dürften. *ru*

Ärgerlich

Haschisch-Urteil des BVG und die unverhältnismäßigen Reaktionen

Der sprichwörtliche Stein, der – wenn auch klein – ins Wasser geworfen große Kreise zieht, war in diesem Fall ein 100seitiges Gerichtsurteil. Geworfen wurde er von Deutschlands Verfassungsrichtern. Diese hatten über insgesamt sechs Vorlagebeschlüsse von Strafgerichten aus Lübeck, Hildesheim, Stuttgart und Frankfurt und eine Verfassungsbeschwerde zu entscheiden gehabt, in denen die Strafvorschriften des Betäubungsmittelgesetzes (BtMG) als verfassungswidrig angegriffen wurden.

Klein war der Stein, den das Bundesverfassunggericht nun geworfen hat, insofern, als dessen zweiter Senat weder etwas von einem „Recht auf Rausch" außerhalb des vom Grundgesetz in Art. 2 Abs. 1 garantierten Rechts auf freie Entfaltung der Persönlichkeit wissen wollte und auch die im Lübecker Vorlagebeschluß geforderte Gleichstellung von Hasch mit Alkohohl und Nikotin ablehnte. Die grundsätzliche Strafbewehrung von Erwerb und Besitz illegaler Drogen wurde in dem Beschluß als keineswegs verfassungswidrig bestätigt.

Nur in einem Punkt gelangten die Richter zu einer Neueinschätzung: Bei Besitz „geringer Mengen" von Haschisch „zum gelegentlichen Eigenverbrauch" und „ohne Fremdgefährdung" *solle* regelmäßig von Strafe abgesehen werden. Wenn es sich nicht um Fremdgefährung handle, verstoße die tatsächliche Bestrafung des Cannabis-Kleinkonsumenten gegen das Übermaßverbot.

Damit änderte das Gericht eine Kann-Vorschrift in eine Soll-Vorschrift: Denn bereits der 1992 neugeschaffene Paragraph 31a des BtMG ermöglicht im Sinne einer angezielten Entkriminalisierung von Drogenabhängigen, bei Bagatelltätern das Strafverfahren durch Staatsanwaltschaft oder Gerichte einstellen zu lassen.

Dabei ist die geforderte Verfahrenseinstellung bei Bagatelldelikten, wenn auch in den einzelnen Ländern unterschiedlich gehandhabt, bereits fester Bestandteil des deutschen Gerichtsalltags. In dem „Haschisch-Beschluß" werden nun die Länder aufgefordert, für eine gleichmäßige, bundeseinheitliche und regelmäßige Einstellungspraxis der Staatsanwaltschaften zu sorgen. Vor allem müssen jetzt die Landesjustizminister festlegen, was eine „geringe Menge" ist.

Während sich das Bundesverfassungsgericht in seinem Beschluß auf den Besitz von Cannabis-Produkten beschränkt, erlaubt die im Anschluß an das Urteil des Verfassungsgericht erlassene „Vorläufige Richtlinie" des nordrhein-westfälischen Justizministers *Rolf Krumsiek,* auch bei „harten" Drogen wie Heroin und Kokain oder Amphetaminen, ein Verfahren wegen geringer Schuld einzustellen. Und auch dies bewegt sich im gesetzlichen Rahmen, denn das Betäubungsmittelgesetz unterscheidet nicht zwischen „harten" und „weichen" Drogen, sondern spricht nur von Betäubungsmitteln.

Große Wellen aber hat das kleine Steinchen aus Karlsruhe gezogen, überaus ärgerlich große Wellen. Verständlich und überdies keineswegs neu waren dabei die Einwände von seiten der Polizei: Ohnehin heillos überfordert, bleibt der Polizeibeamte vor Ort weiterhin in der Pflicht, in jedem Fall Ermittlungen einzuleiten. Die Gewißheit aber, das Protokoll für den Papierkorb des Staatsanwaltes zu verfassen, ist nicht gerade motivierend.

Ärgerlich dagegen war, daß das Urteil aus Karlsruhe wieder einmal von Leitartiklern, Magazinmachern und Politikern als Gelegenheit benutzt wurde, den Glaubenskrieg in Sachen Drogen heftig wiederzubeleben. Von der „Wende in der Drogenpolitik" schrieb der „Spiegel", „das Volk darf haschen". Forsch wurde vom „Kiffen als Volksvergnügen" schwadroniert. Ein bißchen Legalität für den „Joint" entdeckte die „taz", Promis wurden gebeten, sich als glückliche Gelegenheitskiffer zu outen. Dagegen machte sich „Bild" zum Anwalt der Volksmoral und titelte „Wir sagen Nein"; wieder andere sahen den Staat kapitulieren, mit fatalen Folgen für das Rechtsbewußtsein seiner Bürger. Politiker bemühten den brechenden Damm und bezeichneten jede Liberalisierungstendenz als „gefährlichen Wahnsinn". Horror- und Siegesmeldungen gingen soweit, daß das Bundesverfassungsgericht sich zu einer eigenen Verlautbarung gezwungen sah, in der noch einmal ausdrücklich betont wurde, man habe doch nicht von der „Freigabe" von Haschisch gesprochen.

Wurde der heftige Wellenschlag etwa durch zu vage Formulierung ausgelöst? Wohl kaum. Richtig ist, daß es in Deutschland seit langem schon nicht mehr gelingt, das wirklich drängende Drogenproblem in der angemessenen

Nüchternheit zu diskutieren und aus ideologischen Grabenkämpfen herauszuhalten. Den einen sind Drogensüchtige und Drogentote nur ein willkommenes Steinchen im kulturpessimistischen Mosaik. Für andere hängen das freiheitliche Profil unserer Gesellschaft und der humane Fortschritt ausgerechnet an der Freiheit, sich totsaufen oder bekiffen zu können.
Woher nur nehmen die Kommentatoren für ihre politischen Stellungnahmen und Leitartikel die Gewißheit, daß Haschisch eine Einstiegsdroge ist, daß die Verfügbarkeit von Drogen die Anzahl der Konsumenten senkt, daß sich die Szenen der sogenannten „weichen" und „harten" Drogen wirklich trennen lassen, daß Substitutionsprogramme des Rätsels Lösung sind oder nicht, daß kontrollierte Abgaben von Drogen der Mafia wirklich die Geschäftsbasis entziehen? Die an vorderster Front mit der Drogenproblematik Befaßten haben diese Gewißheit nicht und sind gezwungen zu experimentieren, sich voranzutasten. Natürlich kann niemand wollen, daß Hände in den Schoß gelegt werden oder eine mit sicherlich großen Defiziten belastete Drogenpolitik einfach weitergeführt wird. Was aber soll die Rede von einer „vollständig" gescheiterten Drogenpolitik? Wahrscheinlicher ist doch, daß es immer nur die zweitbeste Lösung gibt, die überdies ständig geprüft und reformiert werden muß. *fo*

Bestätigung

Endlich erschienen: der Weltkatechismus auf Englisch

Anderthalb Jahre nach der Veröffentlichung der französischen (Ur-)Version des „Katechismus der Katholischen Kirche" erschien Ende Mai nun endlich auch die englische Übersetzung. Den Teilnehmern der Afrikanischen Bischofssynode war in der ersten Maiwoche eine in Nairobi erschienene Ausgabe vorab überreicht worden. Die erste Auflage der im englischen Verlagshaus Geoffrey Chapman erschienenen Ausgabe war bereits vor der offiziellen Veröffentlichung vergriffen. Weitere Auflagen liegen vor bzw. sind geplant.

Soweit man sich bisher bereits einen Eindruck von der Rezeption des Katechismus im englischen Sprachraum machen kann, fällt auf, daß bei aller theologischen Kritik im Detail, die der im deutschen Sprachraum geäußerten an Deutlichkeit in nichts nachsteht, das *Ereignis Katechismus* auffallend positiv gewürdigt wird. Eine Bewertung kann für viele andere stehen: Die Tatsache, daß die katholische Kirche überhaupt in der Lage ist, ein solches Dokument hervorzubringen, könne einem, so die englische katholische Wochenzeitung „The Tablet" (28. 5. 94), „Demut und Bewunderung abnötigen".
Aus Anlaß der Veröffentlichung der englischen Version des KKK steht in den Ländern, in denen der Katechismus bereits seit einem Jahr oder länger vorliegt, jedoch nicht die Rezeption des Katechismus als solche im Mittelpunkt des Interesses, sondern die *Umstände des außerordentlich schwierigen Übersetzungsvorgangs*. Bereits im Frühjahr letzten Jahres hätte die englische Übersetzung vorliegen sollen. Die erhebliche Verzögerung ist kennzeichnend sowohl für das Projekt Weltkatechismus wie auch die Situation der Kirche insgesamt.

Von wem die Kritik an der ersten Version der englischen Übersetzung zuerst ausging, von Rom, Wien oder San Francisco oder sonstwoher, ist letztlich belanglos. Tatsache ist, daß die von dem US-Priester *Douglas Clark* angefertigte Übersetzung verschiedenenorts auf erhebliche Ablehnung stieß. Im Mittelpunkt der Kritik stand dabei die verwendete „inclusive language", also der Versuch, in bewußt frauengerechter Sprache zu übersetzen. Im April 1993, als ursprünglich die Übersetzung bereits veröffentlicht sein sollte, erhielt der australische Erzbischof *Joseph Eric D'Arcy* den Auftrag, diese Übersetzung so zu überarbeiten, daß sie sich näher an die französische Version anlehnt.
Methodisch, den Katechismus betreffend, wie auch sachlich, in bezug auf die „inclusive language", ist dieser Streit komplexer, als es vielleicht auf den ersten Blick den Anschein hat. Sosehr die Forderung nach einer „inclusive language" in Teilen der Weltkirche massiv aufgebrochen ist, so ist sie doch noch nicht allgemein akzeptiert und rezipiert, selbst wenn man davon ausgehen kann, daß die Entwicklung in den englischsprachigen Ländern, vor allem den USA hier weiter vorangeschritten ist als anderswo.

Kritisch wird man daher an der nunmehr vorliegenden englischen Version anmerken müssen, daß es für viele Katholiken in den entsprechenden Ländern inzwischen ein blankes Ärgernis darstellt, wenn etwa in Nr. 1 des Prologs gleich fünfmal die Form „man" bzw. „men" für den Singular bzw. den Plural von „Mensch" verwendet wird. Es finden sich allerdings auch Stellen, an denen die englische Übersetzung im Gegensatz zur französischen Fassung inklusiv formuliert: In Nr. 549 etwa wird das französische „hommes" (gemeint sind „Menschen") mit „individuals" wiedergegeben.

Aber es geht, wie unschwer erkennbar, in diesem Streit nicht nur um die „inclusive language", sondern um grundsätzliche methodische Erwägungen im Zusammenhang mit dem literarischen und rechtlichen Genus Katechismus. Ein amtlicher Katechismus wäre überfordert, wollte man von ihm erwarten, er solle Entwicklungen vorwegnehmen oder festschreiben, die noch nicht wirklich akzeptiert sind. Ein Katechismus ist in gewisser Weise von Natur aus „konservativ". Insofern war die Grundsatzentscheidung, einen weltweit gültigen Katechismus zu erarbeiten und zu veröffentlichen, entscheidend und präjudizierte vieles weitere.
Die erste englische Übersetzung verstand sich weit über die Frage der „inclusive language" hinaus als Versuch einer Adaptation des Textes an den englischsprachigen Kontext. Der Übersetzer der überarbeiteten Fas-

sung gesteht beispielsweise neidlos ein, daß sich die erste Fassung „stilistisch besser" lese als die von ihm vorgelegte (in: The Tablet, 21.5.94). Die erste Übersetzung wollte möglicherweise etwas leisten, was im Grunde nur ein genuin aus dem englischsprachigen Kontext erwachsener Text hätte leisten können. Insofern kommt einem die Auseinandersetzung um die englischsprachige Übersetzung wie eine nachträgliche Bestätigung der Einwände gegen einen *gesamtkirchlichen* Katechismus vor.

Regionale Katechismen können sich genauer den jeweiligen örtlichen, sprachräumlichen und kulturellen Unterschieden innerhalb der einen Weltkirche anpassen als ein sich universell verstehender Katechismus. Das Prozedere, nach dem man weiter verfahren will, zeigt insofern die Ungereimtheiten dieses Katechismusprojektes deutlicher, als alle Kritik dies vermag: Ein nicht nur sprachlich sehr französischer Urtext wird nun ins Lateinische übertragen. Vor den afrikanischen Bischöfen kündigte Kardinal Ratzinger an, daß die verschiedenen bereits veröffentlichten Ausgaben des Katechismus – offenbar also auch der französische „Urtext" – im Lichte der dann verbindlichen lateinischen Fassung auf mögliche Änderungen hin „durchgesehen" würden. Daß solch ein editorisches Hin und Her der sprachlichen Gestalt dieses Werkes, aber auch seinem Inhalt nicht gut tut, liegt auf der Hand.

Der Streit um die englische Übersetzung des Weltkatechismus belegt nur erneut, wie wenig man bisher die faktisch bestehende Ungleichzeitigkeit innerhalb der einen Kirche realisiert. Vermeidbar wäre so etwas allenfalls dadurch gewesen, daß man Bischofskonferenzen und Konferenzen von Bischofskonferenzen überlassen hätte, für ihr Zuständigkeitsgebiet Katechismen zu erarbeiten. Die vielfach wiederholte Beteuerung, der Weltkatechismus solle keine regionalen Katechismen ersetzen oder verhindern, soll in dieser Hinsicht zwar Offenheit demonstrieren, wirkt deswegen aber nicht überzeugender. *nt*

Bioethik: Eine europäische Konvention der Minimal-Standards

Das vom Europarat eingesetzte Steering Committee of Bioethics (CDBI = Comité Directeur pour la Biotéthique) hat einen Entwurf zu einer Bioethik-Konvention erarbeitet, der nach seiner Verabschiedung für die 32 Mitgliedstaaten verbindlich sein soll. Der in der „Frankfurter Rundschau" (25.5.1994) dokumentierte Konventions-Entwurf stellt Regeln zur Embryonenforschung, Gentechnologie und Organtransplantation auf, die eine Menge Zündstoff bieten.

Im Mai dieses Jahres ist ein bis dahin geheimgehaltener Entwurf des Europarates über eine „Konvention zum Schutz der Menschenrechte und der Würde des Menschen in bezug auf die Anwendung von Biologie und Medizin" durch Indiskretion der Öffentlichkeit vorzeitig bekannt geworden und auf heftige Kritik gestoßen. Das Werk, für dessen Erarbeitung ein achtköpfiges Leitungskomitee mit dem Spanier *Carlos de Sola Liera* als Sekretär in Zusammenarbeit mit 80 Wissenschaftlern und Politikern immerhin ein knappes Jahrzehnt brauchte, soll nun innerhalb kürzester Zeit in Kraft gesetzt werden. Der Zeitplan des Europarates sieht nur eine kurze Beratung in der Parlamentarischen Versammlung vor, anschließend soll es vom Ministerkomitee, bestehend aus den Außenministern der Mitgliedstaaten, möglichst noch in diesem Jahr beschlossen werden. Nach der Verabschiedung können die nationalen Parlamente zwar noch debattieren, ob ihr Land der Konvention beitreten will – sie können ihre Regierungen auch verpflichten, Vorbehalte gegenüber einzelnen Punkten der Konvention anzubringen –, aber am Wortlaut ist dann nichts mehr zu ändern. Deshalb ist gerade im Vorfeld der Entscheidung über den Entwurf höchste Achtsamkeit geboten.

Unter Bioethik versteht man heute allgemein die nationale Überprüfung moralisch relevanten oder moralisch zu bewertenden Verhaltens gegenüber bedrohtem Leben. Gerade für unsere Zeit ist festzustellen, daß einerseits die beispiellos erweiterten technischen Möglichkeiten des Zugriffs auf die Natur eine immer bedrohlicher werdende biotechnische Krise heraufführen, daß jedoch andererseits Bedrohungen nicht mehr durch stabile Traditionen aufgefangen, sondern zusätzlich von einer Erosion der traditionellen Moral begleitet werden. Wenn nun die Bioethik-Konvention angesichts dieser Krise den Schutz der Menschenrechte im Hinblick auf die modernen Möglichkeiten der Biologie und Medizin fortzuschreiben sucht – so ihr erklärtes Ziel –, ist dies grundsätzlich zu begrüßen. Im einzelnen sollen europaweit geregelt werden: die wissenschaftliche Forschung allgemein; die Forschung am Menschen, speziell an nicht sowie an beschränkt urteilsfähigen Personen und Behinderten; die Verwertung abgetrennter Körperteile; die Organtransplantation; die Forschung an In-vitro-Embryonen; Eingriffe in das menschliche Genom (Gentherapie); die Durchführung von Gentests; die Datenschutzproblematik und schließlich die Gewährung von Schadenersatz.

Bevor die Kommission sich mit konkreten ethischen Regelungsvorschlägen auseinandersetzen konnte, mußte sie zunächst einmal die *unterschiedlichen ethischen Standpunkte ihrer Mitglieder* konstatieren. Aufgrund der unterschiedlichen Traditionen, Ethosformen und Rechtskulturen der einzelnen Mitgliedsstaaten dürfte es in der Tat nicht leicht sein, einen Konsens an

Wertüberzeugungen, Rechtsprinzipien und Grenzziehungen zu finden. So mußte die Kommission also, um ihre Arbeit überhaupt fortführen zu können, in einem besonderen Verfahren vier Kategorien von Prinzipien formulieren: Prinzipien, über die in der Kommission Konsens besteht; Prinzipien, über die ein Kompromiß erreicht wurde; strittige Prinzipien und Prinzipien, die der weiteren Untersuchung bedürfen. Konkret werden die Prinzipien in den einzelnen Anwendungsbereichen, von denen nachfolgend die wichtigsten und umstrittensten angeführt werden.

Kein striktes Verbot der Keimbahntherapie

Gentests (Genomanalysen) (vgl. Art. 17) zur Prognose genetischer Erkrankungen dürfen aus medizinischen Gründen oder zum Zweck der wissenschaftlichen Forschung durchgeführt werden. Wenn man sich der wissenschaftlichen Forschung nicht generell verschließt, kann man dieser Regelung im Zusammenhang mit Art. 18 der Konvention, der die Verwertung der Daten regelt, aus ethischer Sicht nichts entgegenstellen. Demnach wären, obwohl die Konvention dazu nichts Konkretes sagt, die pränatale Diagnostik und allenfalls noch genetische Analysen an Arbeitnehmern ethisch erlaubt; nicht aber genetische Untersuchungen zur Identifizierung von Personen (genetischer Fingerabdruck) und genetische Analysen zur Ausgestaltung von Versicherungsverträgen. In diesem Zusammenhang ist auch der Art. 12 von Interesse, in dem ein *Recht auf Nichtwissen* festgeschrieben wird. Wie jeder Mensch ein unentziehbares Recht hat, die Gene, die sein Leben programmieren, zu kennen, hat er auch ein ebensolches Recht, sie nicht zu kennen.

Somatische Gentherapie (Heilbehandlung an Genen der Körperzellen, wobei die Veränderung des Genoms nicht auf die nächste Generation übertragen wird) (Art. 16) ist der Konvention nach ethisch gerechtfertigt. Für die *Keimbahntherapie* (Heilbehandlung an Genen der Geschlechtszellen, wobei die eintretenden Veränderungen des Genoms auf die nächste Generation übertragen werden) (Art. 16) trifft das „Kompromißprinzip" zu; sie soll vorerst verboten, das Verbot aber nach einigen Jahren im Licht der wissenschaftlichen Entwicklung überprüft werden. Ein striktes Verbot der Keimbahntherapie – wie es übrigens auch von der Mehrheit der Naturwissenschaftler gefordert wird – war offenbar nicht durchsetzbar, obwohl eine Reihe überzeugender Gründe gegen eine solche Therapie spricht: Man kann nicht ausschließen, daß solche Eingriffe zu irreparablen Schäden führen und sich sogar persönlichkeitsverändernd auswirken, ferner besteht die Gefahr, daß diese Maßnahmen zur Menschenzüchtung und Klonierung mißbraucht werden können; außerdem sind zur Entwicklung dieser Therapie verbrauchende Experimente mit menschlichen Embryonen erforderlich, die man im Interesse des Lebensschutzes gegenüber dem Schutz der Gesundheit (Heilung des Patienten) ablehnen muß.

In Deutschland sind Eingriffe in die Keimbahnen durch das seit dem 1. Januar 1991 geltende Embryonenschutzgesetz (§ 5) verboten, für den übrigen Bereich der Humangenetik gibt es bislang noch keine gesetzliche Regelung, wohl liegen diesbezüglich Vorschläge von renommierten Arbeitsgruppen vor. Da auf Empfehlung der Gemeinsamen Verfassungskommission dem Bund für diesen Bereich die Gesetzgebungskompetenz übertragen werden soll (Änderung des Art. 74 Nr. 26 GG), ist auch hier mit einer baldigen Regelung zu rechnen.

Gegenüber der *Forschung an Embryonen* (Art. 15) nimmt die Konvention eine sehr laxe Haltung ein; sie fällt unter die „strittigen Prinzipien". Die Konvention verbietet zwar die Herstellung menschlicher Embryonen ausschließlich für Forschungszwecke, gesteht aber jenen Ländern, die „mit dieser Regelung Schwierigkeiten haben könnten, die Möglichkeit eines Vorbehaltes" zu dieser Regelung zu. In den Ländern, in denen nationales Recht Embryonenforschung (jetzt schon) erlaubt, soll dies (auch künftig) an bis zu 14 Tage alten Embryonen möglich sein. Insbesondere die Briten, die in diesem Bereich der Forschung so gut wie keine Grenzen, weder im Hinblick auf die Methode noch auf den Gegenstand, anerkennen, wollten durchsetzen, daß menschliche Embryonen europaweit zu Forschungszwecken erzeugt und verbraucht werden dürfen, wie es in Großbritannien und auch in Dänemark zulässig, in Deutschland aber durch das Embryonenschutzgesetz (§§ 1 und 2) verboten ist.
In der Regel dient solche „Forschung" weitgehend der Auslese von erwünschten oder unerwünschten Eigenschaften. Selbst die von den Befürwortern der Embryonenforschung angeführten hochrangigen Forschungsziele und der medizinische Nutzen rechtfertigen nicht ein Verfahren mit menschlichem Leben, das unsere Vorstellungen und Begriffe von der unantastbaren Würde dieses Lebens in Frage stellt.

Forschung auch an Behinderten?

Was die biomedizinische *Forschung allgemein* und *speziell am Menschen* anbelangt, vertritt die Konvention hehre und ethisch überzeugende Prinzipien: „Die Würde und Individualität aller Menschen ist zu schützen" (Art. 1); „Das Wohlergehen und die Interessen der Menschen stehen über den Interessen von Wissenschaft und Gesellschaft" (Art. 2); „Medizinische Eingriffe sind nur mit dem freiwillig abgegebenen und informierten Einverständnis der Person erlaubt, an der der Eingriff vorgenommen wird" (Art. 5). Sie werden aber, wie gezeigt, im Fall der Embryonenforschung durchlöchert, oder ihre Grenzen verschwimmen, etwa im Hinblick auf nichtbeschränkt urteilsfähige Personen und Behinderte. So ist es nicht verwunderlich, daß gerade Art. 6 der Konvention Entrüstung auslöste; er scheint an *Behinderten* Eingriffe ohne jeden thera-

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 Vorbereitungen 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 zusammengerückt ist, hinsichtlich eines Grundkonsenses bezüglich verbindlicher Werte und unverrückbarer Maßstäbe noch weit auseinanderdriftet. 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 (erschienen im Verlag Cerf). Auf der Basis einer Befragung 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 Französinnen 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 lebenshilfliche 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, distanzierten sich die Befragten von *Hexerei*, *außerirdischen Wesen*, *Tischerücken* 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 Kirchenzugehörigkeit 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 Zeugenschaft 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

Glauben und Kirche vorzugehen und dabei die reale Situation der einzelnen Gesprächspartner im Auge zu haben. Man solle an Fragen anknüpfen, die die Menschen wirklich interessieren, etwa Freiheit und Verantwortung, Authentizität und Sinn des eigenen Lebens. Es komme darauf an, eine Sprache zu verwenden, die gleichermaßen auf unverfälschte Weise die Botschaft der Kirche zum Ausdruck bringen, wie für die heutigen Gesprächspartner von Bedeutung sein könne. Das alles müsse in einer Haltung des Dialogs und des Dienstes geschehen, die „deutlich, direkt und demütig die Gabe der Erlösung durch Gott in Jesus Christus allen Menschen anbietet".

Der Plan räumt selbstkritisch ein, daß die katholische Kirche in Spanien bisher der Herausforderung einer neuen Evangelisierung nur unzureichend gerecht geworden ist. Er ruft in diesem Sinn zu einer „Revision vieler unserer normalen pastoralen Aktivitäten" auf, die trotz erheblicher Anstrengungen nicht genügend religiöse und christliche Kraft hätten, um der jungen Generation dabei zu helfen, ihren Glauben ungeachtet der Pressionen durch ihr Umfeld auszudrücken, zu praktizieren und zu erhalten. Der Text spricht an anderer Stelle von einer „missionarischen Schwäche" vieler Gemeinden und kirchlichen Vereinigungen. Er ruft dazu auf, sich im Zeichen der Evangelisierung sowohl im eigenen christlichen Leben wie in der Pastoral auf das Wichtige zu konzentrieren und sich von vielen zweitrangigen Fragen zu befreien, „die uns teilweise daran hindern, zum wahren Inhalt unserer Sendung und unserer dringlichsten pastoralen Verpflichtungen durchzustoßen".

Alle Aktivitäten kritisch überprüfen

Der Pastoralplan zählt eine ganze Reihe von Bereichen auf, in denen das Bemühen um eine evangelisierende Pastoral Früchte tragen sollte, von der Katechese und der Predigt über die Caritas bis zum Verhältnis der Kirche zu den Medien. So erinnert er beispielsweise an die Bedeutung von Taufen, Beerdigungen und kirchlichen Eheschließungen als Gelegenheiten, mit Menschen in Kontakt zu kommen, die sonst nicht regelmäßig am kirchlichen Leben teilnehmen. Man solle solche Feiern als „wichtige Anlässe für die Evangelisierung" sehen, um „unterbrochene Beziehungen wieder aufzunehmen, Mißverständnisse abzubauen, Türen zu öffnen, die zuvor verschlossen waren". Es sei allerdings illusorisch, anzunehmen, man könne bei solchen gelegentlichen Kontakten Entfremdungen beseitigen, die über Jahre hinweg entstanden seien.

Als wichtiges Anliegen nennt das Dokument auch den *Dialog der Kirche mit Kulturschaffenden:* Es brauche mehr Begegnungen mit ihnen, um Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen und ihnen zur Entdeckung zu verhelfen, wie heilbringend Evangelium und christlicher Glaube seien. Man müsse sich, so ein weiteres Desiderat, mit Nachdruck um eine bessere Präsenz des Evangeliums in der Welt von Kommunikation, Information und öffentlicher Meinung bemühen. Angeregt wird auch eine Intensivierung der Bemühungen um die kircheneigenen Medien.

Ausdrücklich wird gleich am Anfang des Dokuments betont, es handle sich nicht um einen Arbeitsplan für die einzelnen spanischen Diözesen, sondern nur für die Aktivitäten der Bischofskonferenz bzw. ihrer vierzehn Kommissionen. Angezielt werden auch weniger neue, zusätzliche Aktivitäten der Konferenz und der einzelnen Kommissionen; es sollen vielmehr alle Programme und Initiativen auf der Ebene der Bischofskonferenz daraufhin überprüft werden, inwieweit sich in ihnen die Prioritätensetzung und Konzentration zugunsten der evangelisierenden Pastoral widerspiegelt und wo sie gegebenenfalls unter dieser Zielsetzung revidiert werden müssen. Damit soll der Weg für eine „grundlegende Neugestaltung der pastoralen Aktivitäten" der katholischen Kirche in Spanien freigemacht werden.

Geplant ist ein nationaler Pastoralkongreß

Der Pastoralplan nennt nur ein konkretes Vorhaben: Es soll ein *nationaler Kongreß* mit dem Thema „Erfordernisse einer evangelisierenden Pastoral. Wege und Mittel" stattfinden. Als Themen, zu denen der geplante Kongreß konkrete Anregungen und Perspektiven für den Weg der Kirche in Spanien erarbeiten soll, nennt der Plan die Evangelisierung von Jugendlichen, die Evangelisierung der Familien mit besonderer Berücksichtigung der Ehevorbereitung für junge Menschen, die Evangelisierung von Kulturschaffenden, der Welt der Arbeit sowie der Armen und Marginalisierten. Der Kongreß soll auf der diözesanen Ebene vorbereitet werden.

Ein gesamtspanischer Pastoralkongreß fand schon einmal im Herbst 1985 statt (vgl. HK, November 1985, 507ff.). Auch damals stand das Thema Evangelisierung im Vordergrund, ging es um eine Bestandsaufnahme des kirchlichen Lebens in einer sich rasch verändernden spanischen Gesellschaft. Im Schlußdokument hieß es seinerzeit, man müsse von einer konservierenden zu einer missionarischen Pastoral übergehen. Die Analysen und Forderungen des neuen Pastoralplans machen deutlich, daß die katholische Kirche Spaniens in dieser Richtung bislang nur sehr begrenzt vorangekommen ist. Erzbischof Yanes sprach in seinem Eröffnungsreferat bei der letzten Vollversammlung der Spanischen Bischofskonferenz von der Dringlichkeit eines konstruktiven Dialogs als Auftrag der Kirche angesichts einer Kultur, die sich vom christlichen Glauben und damit auch von grundlegenden humanen Werten getrennt habe. Der Pastoralplan 1994–1997 der Bischöfe entwirft dafür eine Blaupause mit vielen Absichtserklärungen, die erst ausgefüllt und angewandt werden muß. *U. R.*

Keine neue Weltwirtschaftsordnung

Entwicklungspolitische Chancen und Probleme des GATT

Die Beschlüsse der Uruguay-Runde des Allgemeinen Zoll- und Handelsabkommens (GATT) sollen nach der Ratifizierung durch die 118 GATT-Länder am 1.1.1995 in Kraft treten. Wer Gewinner und wer Verlierer dieses nach langem Ringen zustandegekommenen Vertrages sein wird, läßt sich derzeit nur schwer bestimmen. Der folgende Beitrag beschreibt den Prozeßverlauf und die zentralen Ergebnisse des Abkommens unter entwicklungspolitischen Aspekten. Dabei wird zumindest eines deutlich: Die Erwartungen der Entwicklungsländer wurden in vielfacher Hinsicht enttäuscht.

Am 15. Dezember 1993 wurde in letzter Minute vor Ablauf des vom US-Kongreß gesetzten Ultimatums die Uruguay-Runde durch den Generaldirektor von GATT, *Peter Sutherland*, für beendet erklärt. Trotz der Prophezeiungen, daß diese GATT-Verhandlungsrunde scheitern werde – was noch ein, zwei Tage vor dem Abschluß auch von vielen Kennern für wahrscheinlich gehalten wurde –, ist in einem politischen Kraftakt dem Spiel ein Ende gesetzt worden. Der Abschluß bedeutete allerdings nicht, daß alle Fragen gelöst sind. Einzelne Sonderfragen werden noch weiterverhandelt, ohne daß sie Einfluß auf das Gesamtpaket haben. Im April dieses Jahres schließlich trafen sich die Handelsminister der GATT-Mitgliedsstaaten, um ihren Namen unter das Verhandlungspaket zu setzen. In Kraft treten die Verträge der Uruguay-Runde aber erst, wenn eine Mindestanzahl von Mitgliedsstaaten den Vertragstext ratifiziert hat. Als Termin wird hierfür der 1. Januar 1995 anvisiert, doch scheint der 1. Juli 1995 heute eher wahrscheinlich. Vor allem die Ratifizierung durch den US-Kongreß ist noch keineswegs gesichert.

„Das kompliziertesteVertragswerk der Menschheitsgeschichte"

In der *Bundesrepublik* hat das Ratifizierungsverfahren begonnen. Das Bundeswirtschaftsministerium hat am 29. April einen entsprechenden Gesetzesentwurf im Bundestag eingebracht. Das Gesetz hat den Wirtschaftssausschuß des Bundestags passiert und soll noch vor Beendigung der Legislaturperiode in Kraft treten.

Das GATT-Abkommen wurde von der „Financial Times" zum „kompliziertesten Vertragswerk der Menschheitsgeschichte" erklärt. Es besteht aus einem Basisabkommen von rund 600 Seiten, das die Ergebnisse der 14 Hauptverhandlungsgruppen, die Statuten zur Errichtung einer neuen Welthandelsorganisation (WTO) und das getrennt verhandelte Abkommen über die Liberalisierung des Dienstleistungshandels umfaßt. Darüber hinaus sind dem Abkommen eine Reihe von Protokollen beigefügt, die von den Handelsministern in Marrakesch unterzeichnet wurden, sowie einzelne Sonderabkommen (z. B. sog. pluri-laterale Handelsübereinkommen). Ferner sind dem Gesamtpaket alle die *Zollsenkungsvereinbarungen* beigeheftet, die für jedes Land und jedes Produkt einzeln die ausgehandelten Zollsenkungszugeständnisse festhalten. Diese Liste umfaßt rund 15 000 Seiten.

Im Vorfeld der Uruguay-Runde wurden zahlreiche ökonometrische Studien angefertigt, viele von der Weltbank und dem Internationalen Währungsfonds. Sie versuchten nachzuweisen, wie groß die weltweiten Wohlfahrtsgewinne durch eine *Liberalisierung verschiedener Handelsbereiche* speziell für die Entwicklungsländer seien, besonders durch die Liberalisierung der Weltagrarmärkte. Die Kosten des sogenannten „Protektionismus der Landwirtschaft" der Industriestaaten wurden auf Billionen geschätzt. Zu fast allen 17 Themenbereichen der Uruguay-Runde, zu denen getrennte Arbeitsgruppen eingerichtet wurden, gab es solche Studien.

Im Laufe der sechsjährigen Verhandlungen kristallisierte sich aber das politisch Machbare heraus. Damit fielen viele der früheren ökonometrischen Studien in sich zusammen, weil sie von zu weitgehenden Annahmen über den weltweiten Abbau von Handelshemmnissen ausgingen. Zum ersten Mal tauchten nun auch Studien auf, die zu einer realistischeren Betrachtung der entwicklungspolitischen Vorteile speziell auch für die ärmeren Entwicklungsländer kamen. So rechnet z. B. das renommierte britische „Overseas Development Institute" 1988 bereits zum ersten Mal mit erheblichen Verlusten für die ärmsten Entwicklungsländer, besonders für die meisten afrikanischen Länder.

Gedämpfte Erwartungen

Die OECD legte 1993 eine Bewertung der möglichen Auswirkungen der Uruguay-Runde vor, die zum ersten Mal von offizieller Seite entwicklungspolitische Erwartungen dämpfte. Die Studie rechnete – basierend auf dem Vergleich zwischen dem Weltbruttosozialprodukt mit und ohne Uruguay-Runde – mit einem Netto-Wohlfahrtsgewinn für die gesamte Welt im Jahre 2002 (zu laufenden Preisen) von rund 270 Mrd. US-Dollar. Zusätzliche Vorteile sah die Studie in dem Nachlassen von Handelsspannungen, in der Stärkung der GATT-Regeln und -Disziplinen, in der vollständigen Integration der Entwicklungsländer in das multilaterale Welthandelssystem und in einem größeren Vertrauen in die

Weltwirtschaft. Gleichzeitig warnte die OECD aber auch vor Kosten, die damit verbunden seien. Sie sprach von dem *schmerzhaften Prozeß der Anpassungen* in vielen Ländern, der umsichtig gesteuert werden müsse. Sie sah auch die Gefahr, daß die Last der Anpassung und Vorteile der weltweiten Liberalisierung verschieden verteilt werden.

In diese Berechnungen konnten die möglichen Vorteile der Liberalisierungsmaßnahmen in den Bereichen Dienstleistungen, Investitionen und Schutz geistigen Eigentums nicht miteinbezogen werden. Von den 270 Mrd. Dollar kommen mindestens 180 Mrd. Dollar den Industriestaaten zugute. Der Anteil der Entwicklungsländer an den gesamten Wohlfahrtsgewinnen wird vergleichsweise niedrig sein, zwischen 30 und 70 Mrd. US-Dollar lauten die Schätzungen der OECD. Auch innerhalb der Gruppe der Entwicklungsländer seien die Vorteile sehr ungleich verteilt: Rund 37 Mrd. US-Dollar werde allein China gewinnen, weitere 25 Mrd. gehen an andere asiatische Staaten, nur acht Mrd. an Lateinamerika und 3,1 Mrd. dürften den erdölexportierenden Ländern zugute kommen.
Die Länder Afrikas jedoch werden mit rund 2,6 Mrd. US-Dollar Nachteile in Kauf nehmen müssen. Im Durchschnitt rechnet die Studie mit einem jährlichen Wachstumsverlust für Afrika von 2,6 Prozent. Diese Verluste werden vor allem darauf zurückgeführt, daß Afrika im *High-Tech-Bereich*, der am meisten von der Uruguay-Runde profitiert, nichts anzubieten hat. Bei den tropischen Rohstoffen, der Landwirtschaft und bei den Mineralien, also den klassischen Exportprodukten Afrikas, bringt die Uruguay-Runde wenig Vorteile, dabei aber erhebliche Nachteile für die AKP-Staaten, die durch den Lomé-Vertrag mit der EG verbunden sind und dort bisher erhebliche Handelspräferenzen genießen.
Die Liberalisierung bringt es mit sich, daß die AKP-Staaten die relativen Vorteile dieser Präferenzen verlieren und dem internationalen Wettbewerb stärker ausgesetzt sind. Das gilt z. B. für Zucker, Rindfleisch, mineralische Rohstoffe und viele andere Produkte. Schließlich kommt noch hinzu, daß die afrikanischen Staaten, aber auch die lateinamerikanischen, unter dem Diktat des Internationalen Währungsfonds schon eine weitgehende Liberalisierung ihrer Wirtschaft vorgenommen haben, so daß sie kaum noch zusätzliche Liberalisierungsangebote machen können. Dagegen haben die asiatischen Staaten noch erhebliche Spielräume für eigene Marktöffnungen in den einzelnen Sektoren.

Die größten Verluste der armen Länder aber ergeben sich nach der OECD-Studie aus der Erhöhung der Weltagrarpreise aufgrund des teilweisen Abbaus des Agrarprotektionismus im Norden. 1989 waren von 132 Entwicklungsländern 104 Nettonahrungsmittelimporteure. Diese Importländer gaben jährlich 49 Mrd. US-Dollar für Lebensmittel aus. 69 von ihnen gehören zur Gruppe der am wenigsten entwickelten Länder mit einem Pro-Kopf-Einkommen von weniger als 940 US-Dollar pro Jahr. Eine durchschnittliche Erhöhung der Nahrungsmittelimportpreise von fünf Prozent aufgrund der Ergebnisse der Uruguay-Runde wird diese Länder in enorme Schwierigkeiten bringen. Das Problem der Nettonahrungsmittelimportländer wurde zwar erkannt und auch Verpflichtungen der Industrieländer in das Abkommen mitaufgenommen, spezielle Kompensationen in Form von zusätzlicher Nahrungsmittelhilfe und zusätzlichen Krediten für diese Länder zu gewähren. Die Formulierungen sind aber so weich, daß zweifelhaft bleibt, ob wirklich neue und zusätzliche Mittel fließen werden.
Ein Aspekt, der von der OECD-Studie nicht hinreichend untersucht, aber von einer Studie der UNCTAD (UN-Conference on Trade and Development) genauer unter die Lupe genommen wurde, ist die Liberalisierung der internationalen Märkte für Textilien. Die Uruguay-Runde sieht hierzu vor, daß das jetzt bestehende *Multifaserabkommen* bis zum Jahre 2003 auslaufen soll. UNCTAD rechnet mit einem Exportzuwachs von Textilien aus der Dritten Welt von etwa 50 Prozent, was zu einem Handelsgewinn für die zehn größten Textilexporteure der Dritten Welt von 1,1 Mrd. US-Dollar pro Jahr führen dürfte. Am meisten profitieren davon Bangladesh, Indien und Pakistan. Dabei aber bleibt entscheidend, inwieweit die Industriestaaten bereit sein werden, die Textilliberalisierung entsprechend dem Geist des Vertrags vollständig durchzuführen, oder ob sie auf die auch in dem Vertrag enthaltene Schutzklausel ausweichen werden.

Überraschender Verlauf der Verhandlungen

Der Prozeß der Verhandlungen der Uruguay-Runde verlief völlig unvorhergesehen. Bevor es zu der Runde kam, mußten die Industriestaaten starken Druck auf einige wichtige Entwicklungsländer ausüben, um sie überhaupt an den Verhandlungstisch zu bringen. Das lag vor allem an den sogenannten „neuen Themen", die weit über den bisherigen Charakter von GATT als reinem Zollabbauinstrument hinausgehen, wie z. B. die Verhandlungen über den „Schutz des geistigen Eigentums", „Abbau von Investitionsauflagen", „Liberalisierung der Dienstleistungen" und neue Regelungen einiger Spezialprobleme. Vor allem Brasilien und Indien hatten größte Schwierigkeiten mit diesen Themenbereichen, da sie sich hier ausschließlich auf der Verliererseite sahen. Nur widerwillig kam es zu der Unterzeichnung der Erklärung von Punta del Este (Uruguay), die den vertraglichen Rahmen über Tagesordnung und Inhalte der Verhandlungsrunde festlegte.

Doch im Laufe der sechs Jahre andauernden Verhandlungen ergaben sich wichtige Positionsveränderungen: Die Entwicklungsländer wurden immer mehr zu Verfechtern eines erfolgreichen Abschlusses, während die Industriestaaten blockierten. Das Scheitern der Verhandlungen in Brüssel im Dezember 1990, dem anvisierten Endtermin der Runde, ging ausschließlich auf Konflikte zwischen den USA und der EU vor allem in Agrarfragen zurück. Mehr und mehr scheuten sich die Industriestaaten bei Verhandlungsthemen, die sie selbst durchgesetzt haben, vor absehbaren Strukturverände-

rungen. Ihr Eifer für die Globalisierung der eigenen Volkswirtschaften ließ im Laufe der Verhandlungen deutlich nach. Zunehmend wurden Zugeständnisse vor allem an die Adresse der Entwicklungsländer eingeschränkt. Typisches Beispiel dafür sind die Verhandlungen über die *Liberalisierung der Dienstleistungen*.

Als die Entwicklungsländer vehement forderten, auch die freie Mobilität von Dienstleistungsunternehmen mit unqualifizierter Arbeitskraft, wie z. B. Baufirmen, Mülltransportfirmen usw. zuzulassen, wurde das Verhandlungsmandat plötzlich auf sechs Dienstleistungsbereiche beschränkt, die alle dem High-Tech-Bereich zuzuordnen sind und bei denen die Industriestaaten eindeutige Wettbewerbsvorteile haben. Begründet wurde dies damit, daß die freie Bewegung von unqualifizierten Dienstleistungsanbietern Migration, während die Wanderungsbewegung von z. B. qualifizierten Versicherungskaufleuten, Telekommunikationstechnikern u. ä. Transfer von „Know-how" sei.

Ähnlich erging es den Entwicklungsländern auch im Agrarbereich. Das größte Interesse hatten die meisten Entwicklungsländer am Zugang zu den Märkten der Industriestaaten. Doch die Bedeutung dieses Verhandlungsthemas wurde immer weiter heruntergespielt; bei dem jetzigen Ergebnis kommt kaum eine wirkliche Marktöffnung zustande. Noch bis zur allerletzten Minute wurde um jedes Prozent zulässiger Agrarexportsubventionen gefeilscht und die USA und die EU verwässerten untereinander die sowieso schon sehr schwachen Reduktionsauflagen im Agrarbereich immer mehr.

Strukturelle Anpassungsprogramme für die Industrieländer

Viele Entwicklungsländer haben im Laufe der Verhandlungen erkannt, daß GATT ein Instrument sein könnte, um die ihnen vom Internationalen Währungsfonds auferlegten *strukturellen Anpassungsprogramme* der Deregulierung, Liberalisierung und Privatisierung auch auf die Industriestaaten zu übertragen. Doch die Industriestaaten waren zu weitgehenden Reformen offensichtlich nicht bereit. Im Laufe der Verhandlungen verhärteten sich die Fronten, und die Verärgerung auf seiten der Entwicklungsländer nahm zu. Diese Verärgerung erklärt teilweise, warum viele Entwicklungsländer weitgehende Liberalisierungsforderungen unterstützten und zu den vehementesten Verfechtern der ursprünglichen Intentionen dieser Verhandlungen wurden.

Gleichzeitig erkannten die Entwicklungsländer mehr und mehr, daß bei der Liberalisierung der Dienstleistungen und des Warenhandels die Chancen für sie nur gering seien. Die Uruguay-Runde bot sich aber als ein Rahmen an, um der Welthandelsordnung festere Regeln zu geben, an die sich auch die Industriestaaten zu halten hätten. Viele arme Nationen witterten die Möglichkeit, sich vor politischer und ökonomischer Willkür der Starken zu schützen. Diese Ent-

Zwischen Ohnmacht und Befreiung

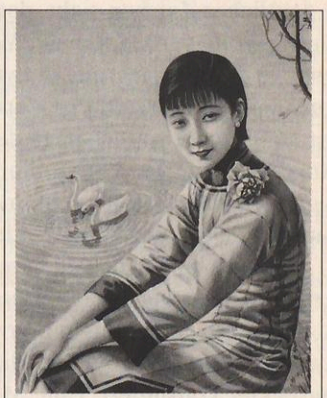


Fatima Mernissi
Der Harem in uns
Die Furcht vor dem Anderen und die Sehnsucht der Frauen

Herder

296 Seiten, gebunden,
DM 39,80 /öS 311,– /SFr 39.80
ISBN 3-451-23213-8

Fatima Mernissi wuchs in einem marokkanischen Harem auf, streng abgeschirmt von der Außenwelt. Anschaulich erzählt sie hier die Geschichte ihrer Kindheit. Sie erzählt von der Kultur und Kompetenz der Frauen, von Gemeinschaft, Zusammenhalt und Alltagssorgen.
Ein Buch über die Befreiung aus patriarchalischen Strukturen und die Wurzeln muslimischer Frauentradition.



Feng Jicai
Drei Zoll goldener Lotus
Roman

Herder

Ein Buch über das Einschnüren der Frau: Feng Jicais unterhaltsam bewegender Roman gibt nicht nur Einblick in die jahrhundertealte Geschichte des gebundenen Fußes, sondern beschreibt mit entlarvender Ironie die Spielregeln und Rituale einer Gesellschaft, in der Frauen von Männern zu Gefesselten und von Frauen zu Konkurentinnen gemacht werden.

256 Seiten, gebunden,
DM 39,80 /öS 311,– /SFr 39.80
ISBN 3-451-23299-5

Jetzt in Ihrer Buchhandlung!

HERDER

deckung führte dazu, daß die Entwicklungsländer zunehmend zu den größten Befürwortern der Schaffung einer neuen *Welthandelsorganisation* wurden, der sogenannten WTO, in die nach Abschluß der Uruguay-Runde das gesamte GATT-Vertragswerk, alle bisherigen GATT-Verträge und alle Verträge, die aus der Uruguay-Runde hervorgehen, überführt werden sollen. Diese WTO, deren Gründung ursprünglich in der Erklärung von Punta del Este überhaupt nicht vorgesehen war, leitet nun den Vertrag der Uruguay-Runde ein.

Über die Mitgliedschaft in der neuen WTO werden die Verträge ratifiziert und völkerrechtlich verbindlich. Unter dem Dach der WTO werden auch alle Streitschlichtungsverfahren integriert, wodurch sie über erhebliche Sanktionsgewalt verfügt. Das Streitschlichtungsverfahren wird verbindlich und die Panelbeschlüsse können in Zukunft nur unter sehr großen Schwierigkeiten angefochten werden. Damit hat die Welthandelsordnung zum ersten Mal eine gewisse Macht, von der sich die Entwicklungsländer versprechen, daß sie die Industriestaaten an die Einhaltung der abgeschlossenen Verträge binden kann. Diese neue *globale Rechtsstaatlichkeit* war den meisten Entwicklungsländern mehr wert als alle Einzelerfolge hinsichtlich ein paar Prozent mehr oder weniger Zollabbau bzw. Marktzugang. Wenn die WTO – und damit die ganze Uruguay-Runde – scheitern sollte, wird das nicht am Widerstand der Entwicklungsländer liegen, sondern am Widerstand des US-Kongresses, der in der WTO ein deutliches Zeichen sieht, daß es mit der selbstherrlichen Führungsrolle der USA in der Weltwirtschaft vorbei ist.

Dennoch zeigten sich die Entwicklungsländer über das Ergebnis und den Prozeß der Verhandlungen sehr enttäuscht, denn im Grunde waren sie an den Rand des Geschehens gedrängt worden. Die Verhandlungen im letzten Jahr fanden so gut wie überhaupt nicht mehr in Genf statt, sondern hauptsächlich in Washington oder Brüssel. Die USA und die EU machten unter sich die wesentlichen Fragen aus. Die Verhandlungen wurden dominiert von ihren Konflikten, und erst wenn sie eine Einigung erzielten, wurden die anderen Industriestaaten und zuletzt die Wortführer der Entwicklungsländer konsultiert. Eine Möglichkeit, noch wesentliche Änderungen im Vertragstext vorzunehmen, wurde den Entwicklungsländern kaum eingeräumt.

Auch für diesen Vorgang sind die Agrarverhandlungen typisch. Im Dezember 1993 kam es im Gästehaus der amerikanischen Bundesregierung zu einer Einigung zwischen EU und USA im Agrarbereich, dem sogenannten „Blair-House-Abkommen". Dieses Abkommen war aber besonders bei der französischen Regierung derart umstritten, daß es in Genf erst gar nicht eingebracht wurde. Ein Jahr lang wurde dann geheim zwischen USA und EU weiterverhandelt, ohne daß irgendein anderes Mitgliedsland von GATT einbezogen war; ein Vertragstext mit den Einzelheiten kursierte nur inoffiziell. Die Verwässerung, die die französische Regierung vor allem an der Einschränkung der Agrarexporte durchsetzen konnte, wurde erst am 13. Dezember 1993 in Genf zusammen mit dem Vertragstext von Blair House eingebracht. Den anderen Ländern blieben nur Stunden, um den Vertragstext zu lesen und eine Position bezüglich der eigenen Landwirtschaft zu erarbeiten.

Nur schwache Vorzugsbehandlung der Entwicklungsländer

Zwar ist der Vertragstext gespickt mit Bekenntnissen zur Vorzugsbehandlung der Entwicklungsländer, einer detaillierten Prüfung halten diese jedoch kaum stand. Obwohl es seit der Tokio-Runde wesentlicher Bestandteil des Vertragswerkes ist, daß den Entwicklungsländern keine Konzessionen zugemutet werden sollen, die mit ihren Entwicklungsbedürfnissen unvereinbar sind, beschränkt sich die Vorzugsbehandlung durch GATT auf relativ stumpfe Instrumente: Es geht um längere Anpassungs- bzw. Übergangsfristen, geringere Zielmargen, Ausschluß- oder Schutzklauseln. Ihnen allen aber liegt die grundsätzliche Annahme zugrunde, daß auch die Entwicklungsländer in der gleichen Richtung wie die Industriestaaten Politikanpassungsmaßnahmen vorzunehmen haben, die sich nur graduell unterscheiden. Kaum werden qualitativ andersgeartete Anpassungsmaßnahmen der Entwicklungsländer zugestanden bzw. definiert.

Damit wird eigentlich unterstellt, daß im internationalen Wettbewerb keine grundsätzlich unterschiedlichen Positionsbestimmungen für Entwicklungsländer oder Industriestaaten auszumachen sind. Das äußert sich z. B. im Agrarbereich, wo es um den Abbau von Subventionen geht. Eine echte Unterscheidung zwischen Subventionen, die in Ländern mit gefährdeter Ernährungssicherheit armen Bauern gewährt werden, um den Selbstversorgungsgrad zu erhöhen, und solchen, die in den Industriestaaten an relativ begüterte kommerzielle Landwirte gezahlt werden, um Überschüsse zu produzieren und Weltmarktanteile zu erobern, fehlt. Was GATT darüber hinaus vor allem fehlt, ist die Möglichkeit, durch Förderungsmaßnahmen in Entwicklungsländern die Akzeptanz bestimmter Bedingungen zu erleichtern. Dieses Manko erweist sich vor allem im Hinblick auf die Harmonisierung von Standards und Rechtsbereichen als großes Hemmnis. Weil viele Entwicklungsländer technologische und finanzielle Schwierigkeiten haben, z. B. höheren Umweltstandards in der Nahrungsmittelproduktion gerecht zu werden, wehren sie sich vehement gegen alle Versuche, weltweite hohe Maßstäbe einzuführen. Die internationale Harmonisierung des Lebensmittelrechts, auch ein Bestandteil des jetzigen GATT-Abschlusses, kann deshalb nur zu einer Senkung der Standards in den Industriestaaten führen. Instrumente des Ressourcen- und Technologietransfers wären eine wichtige und notwendige Ergänzung zu Gatt in der WTO.

Mit Abschluß der Uruguay-Runde traten die Fragen, in welche Richtung die Welthandelsordnung weiterzuentwickeln wäre, in den Vordergrund. Besonders die Themen, die ursprünglich auf die Agenda der Uruguay-Runde gehört hät-

ten, aber sich nicht durchsetzen konnten, sind wieder neu im Gespräch.
Zum Beispiel: Eine funktionierende Markwirtschaftsordnung kann es ohne starkes *Wettbewerbsrecht* nicht geben, denn die Konkurrenz auf den Märkten hat die Tendenz, sich selbst aufzuheben und Monopole herauszubilden. In der ursprünglichen „Havanna-Charta", dem Grundstein für die Schaffung von GATT, gab es ein Kapitel über Prinzipien zur Kontrolle von Marktmacht. Die Charta scheiterte jedoch am Widerstand des US-Kongresses. Eine Reihe von Entwicklungsländern hatten in Punta del Este gefordert, das Thema „Mißbrauch von Marktmacht" in die Uruguay-Runde mitaufzunehmen, konnten sich aber nicht durchsetzen. Der EU-Kommissar, Sir *Leon Brittan*, zuständig für Wettbewerb, und der frühere Generaldirektor von GATT, *Arthur Dunkel*, plädierten gemeinsam dafür, daß das nächste Thema, das GATT aufgreifen sollte, der „Schutz des Wettbewerbs" sein müsse.
Besonders UNCTAD liegt dieses Thema am Herzen. UNCTAD hat eine Reihe von Voruntersuchungen und Verhandlungsvorschlägen entwickelt. Dabei geht es einerseits um Vorschläge für die Ausgestaltung nationaler wettbewerbsrechtlicher Regelungen, denn die meisten Länder dieser Erde haben noch kein nationales Wettbewerbsrecht, andererseits aber auch um eine globale Harmonisierung von Wettbewerbsregeln und um die nationale Verpflichtung, diese Regeln auch durchzusetzen. Darüber hinaus, und das wird besonders schwierig, ist auch eine globale Kontrolle von Marktmacht erforderlich, die durch nationales Recht überhaupt nicht in den Griff zu bekommen ist. Auch die Industriestaaten haben zunehmend Interesse an internationalen Wettbewerbsregeln entwickelt, weil sie erkennen, daß ohne globales Wettbewerbsrecht auch starke Volkswirtschaften zu den Verlierern zählen könnten. Besonders die USA scheinen ihren Widerstand aufzugeben; sie beklagen besonders den Marktmachtmißbrauch durch japanische Firmen. Die EU mit den schärfsten wettbewerbsrechtlichen Regelungen ist an multilateralem Wettbewerbsrecht ebenfalls interessiert, da europäische Unternehmen monieren, daß sie zu scharf kontrolliert werden, während anderswo auf der Welt dem Wachstum von Monopolen und ihrem marktmißbrauchendem Verhalten keine Grenzen gesetzt werden. In der Schlußerklärung von Marrakesch kommt die Idee des internationalen Wettbewerbsrechts explizit aber nicht vor.
Anders verhält es sich beim Thema „Handel und Umwelt", das schon seit geraumer Zeit virulent ist. Auch hier geht es um Wettbewerbsverzerrungen durch ungleiche Umweltregeln, internationale Umweltabkommen und nationale Umweltregelungen, die den GATT-Bestimmungen widersprechen. Die Angst vor einem neuen „grünen Protektionismus" und „Ökodumping" haben Verhandlungen erzwungen. Nach erheblichen Protesten und zähen Verhandlungen ist es immerhin gelungen, daß in die Präambel der Statuten der neuen WTO neben Wirtschaftswachstum auch die „nachhaltige Entwicklung" und der „Schutz der Umwelt" als Ziele aufgenommen wurden. Immerhin wurde in Marrakesch auch eine Ministererklärung verabschiedet, mit der ein Komitee „Umwelt und Handel" ins Leben gerufen wurde. Diese Kommission soll Vorschläge erarbeiten, in welcher Art und Weise die WTO in diesem Themenbereich Verhandlungen aufnehmen soll.

Soziale Standards haben im internationalen Handel Tradition

Als drittes großes „neues Thema" steht die Frage nach den *sozialen Standards* im Raum. Ironie der Geschichte: Es war die US-Regierung, die im März 1993 verlangt hatte, die Gründung der WTO mit der Auflage zu verbinden, daß über die Einführung von sozialen Mindeststandards im internationalen Handel verhandelt werde. Dagegen wehrten sich vor allem die Entwicklungsländer. Es ist auch zu keinem entsprechenden Beschluß gekommen. In den fünfziger Jahren aber hatte gerade die US-Regierung verhindert, daß die sozialen Standards, die bei der ILO (Internationale Arbeitsorganisation) festgelegt sind, mit der Möglichkeit von Handelssanktionen verbunden wurden. Damals fürchteten die Entwicklungsländer, daß die Industriestaaten ihre relativ anspruchsvollen Arbeitsrechtsregelungen zum internationalen Standard machen, um gegen Billigangebote aus Ländern der Dritten Welt anzugehen.
Dabei haben soziale Standards im internationalen Handel Tradition. Wo grundlegende Menschenrechte mißachtet werden, gab es schon immer auch Handelssanktionen, wie z. B. gegen das Apartheidregime Südafrikas oder wie seit kurzem gegen Haiti, Iran oder Serbien. GATT selbst erlaubt im Artikel 20 handelsbeschränkende Maßnahmen gegenüber in Strafvollzugsanstalten hergestellten Waren. Verbote der Sklavenarbeit und des Sklavenhandels, von Zwangsarbeit und Schuldknechtschaft sind die ältesten kodifizierten Texte des modernen Völkerrechts. Die Havanna-Charta betonte ausdrücklich, daß alle Länder das gemeinsame Interesse hätten, verbunden mit der Steigerung der Produktivität auch faire Arbeitsstandards zu errichten und zu sichern.

Da, wo es schon internationale Übereinkommen hinsichtlich sozialer Mindeststandards, der Menschenrechte und Arbeiterrechte gibt, sollte sie auch die WTO anerkennen und über das Prinzip „Freihandel" stellen. Allerdings ist auch hier noch ein langer Weg zu gehen, denn nicht alle Vertragsstaaten von GATT (bzw. neue Mitgliedsstaaten der WTO) sind zugleich Unterzeichnerstaaten solcher internationaler Sozialabkommen. Die Gefahr des Mißbrauchs von Standards ist immer gegeben und schwierig auszuräumen. Marrakesch hat deshalb dieses Thema nicht explizit mitaufgenommen. Es wird aber das beherrschende Zukunftsthema der neuen Welthandelsordnung sein.
Eine abschließende Beurteilung über den entwicklungspolitischen Schaden oder Nutzen der Uruguay-Runde ist heute schwer vorzunehmen. Dazu sind die Regelungen zu abstrakt, die Ergebnisse zum Teil überhaupt nicht absehbar und die

konkreten vorliegenden entwicklungspolitischen Vor- und Nachteile schwer gegeneinander abzuwägen. Auch gibt es unter den Entwicklungsländern Gewinner und Verlierer. Selbstverständlich wird die Uruguay-Runde die Weltwirtschaft ein wenig ölen und durch die Stärkung globaler Regeln die Interessen eines geschmeidigen weltwirtschaftlichen Ablaufes gegenüber nationalen Interessen aufwerten. Vorstellungen von eigenständigen nationalen Entwicklungsmodellen werden ad absurdum geführt und die Globalisierung der Wirtschaft und Politik vorangetrieben. Ein Stück staatlicher Selbstbestimmung geht verloren zugunsten globaler Regelungen, die dann aber kaum noch demokratisch kontrolliert werden können, sich der Einsicht der breiten Bevölkerung entziehen.

Die Entwicklungsländer haben nicht das bekommen, was sie sich von der Uruguay-Runde versprochen hatten. Die Fortschritte und Zugeständnisse in den Verhandlungsbereichen, wo sie am meisten gewinnen konnten, waren sehr mager. Der größte Durchbruch wurde bei den sog. „neuen Themen" erzielt, wobei die Industriestaaten am meisten profitierten. Die Zollsenkungskonzessionen der Entwicklungsländer waren durchschnittlich höher als der Durchschnitt dessen, was die Industriestaaten angeboten haben. Doch blieb den Entwicklungsländern eine andere Chance, als das Vertragswerk zu akzeptieren? Es spiegelt die ungleiche ökonomische Macht auf dieser Welt wider. Der Traum von einer neuen Weltwirtschaftsordnung ist wohl endgültig ausgeträumt.

Rudolf Buntzel

„Das Polnische und das Katholische nicht miteinander identifizieren"

Fragen an Bischof Tadeusz Pieronek

Der Übergang zu demokratischen politischen Verhältnissen wurde für die Kirche in Polen unerwartet problembeladen und turbulent. Unvorbereitet auf die neue Situation wie sie war, macht sie gegenwärtig eine schwierige Phase ihrer Entwicklung durch. Darüber sprachen wir mit dem Generalsekretär der Polnischen Bischofskonferenz und Weihbischof in Sosnowiec, Bischof Tadeusz Pieronek. Das Gespräch fand am Rande eines Symposiums in Bad Iburg statt, das sich Ende Mai auf Einladung des Instituts Kirche und Gesellschaft der Universität Osnabrück (Professor Manfred Spieker) mit der „Interdependenz von Strukturwandel und Einstellungswandel in der ehemaligen DDR und in Polen" befaßte. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Bischof Pieronek, den polnischen Katholizismus assoziiert man im Westen immer noch gerne mit dem Stichwort der „Bastion". Dieser Katholizismus hat sich gleich mehrfach in der Geschichte als für die polnische Nation eminent wichtig erwiesen. So fest gegründet diese Bastion jedoch auch in der Vergangenheit schien, inzwischen scheint sie an Festigkeit eingebüßt zu haben. Wie konnte es dazu kommen?

Pieronek: Die Schwierigkeit der gegenwärtigen Lage in Polen besteht darin, daß sich die äußere Situation der Kirche grundlegend verändert hat, die Kirche aber dieselbe geblieben ist. Die Kirche muß Aufgaben wahrnehmen, die sie immer wahrgenommen hat, sie tut dies aber in einem gänzlich andersartigen äußeren Umfeld, nämlich innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft. Die Kirche braucht daher Zeit, um die neu entstandene Lage richtig einzuschätzen und um überhaupt mit der neuen Situation zurechtzukommen. In dieser Situation, deren Eigenschaften und Besonderheiten wir erst noch erkennen müssen, entstehen neue Haltungen der Menschen zum Glauben und zur Institution der Kirche. Die Kirche war auf einen solchen abrupten und tiefgreifenden Wandel nicht vorbereitet. Auf den ersten Blick könnte es insofern so aussehen, als sei eine Bastion ins Wanken geraten. Ich bin jedoch zutiefst davon überzeugt, daß dieser Eindruck der vielfältigen kirchlichen Wirklichkeit nicht gerecht wird.

„Die Entscheidung für den Religionsunterricht erfuhr eine nachträgliche Bestätigung"

HK: Andererseits könnte man sich doch fragen, ob das Bild von der „Bastion" nicht auch in der Vergangenheit die Wirklichkeit des polnischen Katholizismus nur partiell wiedergegeben hat. Hat die frontale Gegenüberstellung mit dem ideologischen Gegner, dem Kommunismus, den Charakter

als „Bastion" über die kirchliche Wirklichkeit hinaus gewissermaßen künstlich verstärkt?

Pieronek: Man konnte die Kirche in poetischer Sprache durchaus als Bastion beschreiben. Und es stimmte auch: Die Kirche war und ist unzweifelhaft eine wichtige Kraft innerhalb der polnischen Kultur und Gesellschaft. Daß die Kirche tatsächlich eine solche Kraft war, läßt sich leicht daran erkennen, daß sie die Kräfte jener Opposition um sich sammelte, die der Kommunismus zerstört hatte. Darüberhinaus gibt es aber auch noch andere wichtige Gründe dafür, daß die Kirche in Polen bis heute eine zentrale Rolle spielt.

HK: Denken Sie dabei vor allem an die institutionelle Präsenz der Kirche in der Gesellschaft oder ihre weitreichende Einflußnahme auf das Leben der Menschen?

Pieronek: Die Kirche besitzt beispielsweise weiterhin einen großen Einfluß auf das Verhalten der Menschen. Nehmen Sie die Akzeptanz der Wiedereinführung des Religionsunterrichts durch das Volk. 90 Prozent aller Kinder und Jugendlichen nehmen heute am Religionsunterricht teil. Darin drückt sich eine persönliche Entscheidung der Eltern und der Jugendlichen aus.

HK: Aber gerade wegen der sang- und klanglosen Wiedereinführung des Religionsunterrichtes war die Kirche erheblicher Kritik ausgesetzt. Ist der Rückhalt in der Bevölkerung vielleicht doch nicht so groß wie zunächst angenommen?

Pieronek: Möglicherweise war die Art und Weise der Einführung des Religionsunterrichts nicht gut. Dennoch darf man nicht übersehen, daß die Entscheidung für den Religionsunterricht als solche durch die Tatsache eine nachträgliche Bestätigung erfuhr, daß 90 Prozent der Eltern sich für ihn entschieden. Sie taten dies immerhin zu einem Zeitpunkt, als die Kritik in den Medien besonders laut war.

„In Polen werden nicht dieselben Prozesse ablaufen wie im Westen"

HK: Religionssoziologische Untersuchungen in bezug auf Polen unterscheiden zwischen dem individuell praktizierten Alltagsglauben und einem stark kulturell und national geprägten Glauben. Durch die veränderten politischen Verhältnisse entfällt eine wesentliche Grundlage für die Herausbildung eines so stark national eingebundenen Glaubens. Religiosität reduziert sich somit auf Alltagsreligiosität. Welche Folgen hat das für die polnische Kirche?

Pieronek: Im Zuge des politischen Wandels haben sich von der Kirche diejenigen distanziert, die bisher im wesentlichen aus Gründen der politischen Opposition mit ihr verbunden waren und die Kirche einfach für ihre Zwecke instrumentalisierten. Diese Leute bedeuten quantitativ einen Verlust für die Kirche. Als Verluste schlagen auch diejenigen zu Buche, die ihre neue Freiheit benutzen und sich auf die eine oder andere Weise gegen die Kirche entscheiden. Andererseits sollte man diese Verluste auch nicht überschätzen. Die Menschen tun sich einfach schwer, in dieser neuen Situation ihren Ort zu finden.

HK: Als eines der Kennzeichen eines national eingebundenen Glaubens, wie ihn Polen kennt, gilt ein – aufs Ganze gesehen – relativ geringes religiöses Wissen der Gläubigen. Wird die polnische Kirche gerade auf diesem Gebiet besondere Anstrengungen unternehmen?

Pieronek: Ich kenne kein Land, in dem bei allen Gläubigen Glaubenskenntnisse auf einem Universitätsniveau zu erwarten wären. In der katholischen Kirche überhaupt kann man nicht von einer allzu tiefen Glaubensbildung sprechen. Wir leben in einer Zeit, in der allgemein die Kenntnisse über die Glaubensinhalte nicht sonderlich groß sind. Vor diesem Hintergrund wird man der Feststellung zustimmen können, daß auch in Polen die Kenntnisse über die religiösen Wahrheiten zu wünschen übrig lassen. Die Bischöfe erklären sich dies Phänomen in der Regel so: Was den Menschen in unserem Land fehlt, ist ein „sensus ecclesiasticus", ein „kirchliches Bewußtsein". Man bekennt sich zwar zur Zugehörigkeit zur Kirche, zugleich aber vertreten die gleichen Menschen auch solche Meinungen, die mit Positionen der Kirche nicht vereinbar sind. Die Bischöfe sind sich dieser Tatsache durchaus bewußt, und man erarbeitet langfristige Pastoralpläne mit dem Ziel, das kirchliche Bewußtsein der Menschen zu stärken.

HK: Hat das mit einem fehlenden kirchlichen Bewußtsein zu tun oder möglicherweise mehr mit der Tatsache, daß – ähnlich wie in der Gesellschaft insgesamt – vermehrt plurale Verhältnisse auch in die Kirche Polens Einzug halten?

Pieronek: Da möchte ich unterscheiden. Daß vermehrt Pluralität von Meinungen in derselben Kirche und innerhalb desselben kirchlichen Bewußtseins auftreten, kann ich mir durchaus vorstellen. Bis zu einem gewissen Grade ist dies sogar unvermeidlich, ja wünschenswert. Dennoch dürfen wir aber die spezifisch polnischen Voraussetzungen für diese Frage nicht übersehen: Ich kann mir nicht vorstellen, daß in Polen und in der polnischen Kirche notwendigerweise dieselben Prozesse ablaufen werden wie im Westen, daß man die entsprechenden Prozesse, die der Westen bereits hinter sich hat, in Polen unbedingt wiederholen muß.

HK: Woher nehmen Sie die Hoffnung, daß bei Ihnen gänzlich andere Entwicklungen denkbar und wahrscheinlich sind?

Pieronek: Natürlich dürfen und können wir von den Erfahrungen, die die westlichen Ortskirchen gemacht haben, lernen. Andererseits darf man eines nicht übersehen: Die Erfahrungen der westlichen Kirchen sind zweischneidig, sie haben Vor-, aber auch Nachteile, Gewinne und Verluste. Wir beobachten das, möchten jedoch die Verluste bzw. die Fehler vermeiden. Dies schließt allerdings nicht aus, daß wir

auch unsere spezifischen Fehler machen können. Betriebsunfälle dieser Art sind aber bei keiner Arbeit einfachhin auszuschließen.

HK: Die Kirche in Polen hat eine dramatische Wende der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse erlebt. Aber wie bei jeder Wende ändert sich nicht einfachhin alles, vieles bleibt sich gleich. Die überwunden geglaubten Verhältnisse haben gerade auch in manchem Negativen ihre Spuren hinterlassen. Worin sehen Sie die im Fall der Kirche in Polen belastende Seite der Kontinuität zu den alten Verhältnissen?

Pieronek: Die Kontinuität der alten Verhältnisse erlebt man gerade auch in Polen in der Fortdauer mancher negativer Erscheinungen. Man kann diese Erscheinungen beobachten und sich ständig bemühen, korrigierend einzugreifen, was sich aber zuweilen als gar nicht so leicht herausstellt. Als Beispiel möchte ich einen gewissen Autoritarismus nennen, einen Mangel an Kollegialität unter den Bischöfen und allgemein in der Kirche. Das muß man in einem größeren Zusammenhang sehen: Die Kirche agierte innerhalb eines Staates, der ebenso autoritär vorging. Dies erklärt, warum die entsprechenden innerkirchlichen Verhältnisse nicht als besonders empfunden wurden. Heute sieht man dagegen, wie stark das partizipative Element in der Kirche an Bedeutung gewinnt. Die Zusammenhänge zwischen dem Kontext, innerhalb dessen die Kirche lebt, und der Kirche selbst muß man immer deutlicher sehen. Es ist unvorstellbar, daß derselbe Mensch in der Kirche in den Begriffen einer modernen Ekklesiologie denkt, ein modernes kirchliches Bewußtsein hat und zugleich in einem autoritären Staat lebt und sich an diese Verhältnisse angepaßt hat. Oder daß er in einem modernen, pluralistischen Staat lebt und innerkirchlich autoritäre Verhältnisse gutheißt. Der Mensch ist ein und dasselbe Subjekt, das sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft seinen Platz einnimmt. Beides steht in einem dynamischen Zusammenhang, ist als Teil eines einzigen Prozesses zu sehen. Das heißt: der Mensch macht ein und denselben mentalen Prozeß durch – sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft.

„Das Laientum verhält sich zu passiv"

HK: Nicht nur in Polen versucht man jedoch von kirchlicher Seite gegenwärtig diesen Zusammenhang vielfach systematisch zu leugnen. So wird warnend darauf hingeweisen, Tendenzen aus der modernen, säkularen Kultur dürften nicht in die Kirche „überschwappen"...

Pieronek: Das ist kein Widerspruch. Modellösungen kann man nicht von der Gesellschaft automatisch in die Kirche übertragen. Man kann nicht einfach die Demokratie bzw. Modelle der Demokratie auf die Kirche übertragen, wo Kollegialität die angemessene Form darstellt. Demokratie in der Gesellschaft und Kollegialität in der Kirche erfordern eine Umwandlung der geistigen Einstellungen der Menschen. Diese Mentalität muß von einer Offenheit gegenüber Partizipation gekennzeichnet sein, denn weder die Kollegialität noch die Demokratie kann ohne ein solches Bewußtsein auskommen.

HK: Die polnische Kirche gilt seit langem im Westen als ausgesprochen kleruszentriert. Die äußeren politischen Verhältnisse dürften auch diese Eigenschaft eher begünstigt haben. Wird sich daran in absehbarer Zeit etwas ändern?

Pieronek: Auf diesem Gebiet ist leider noch einiges zu tun. Die Kirche in Polen muß in der nächsten Zeit versuchen, in ihren Reihen ein bewußtes Laientum auszubilden. Es geht dabei nicht nur um einzelne Laien, die die ihnen zustehenden Aufgaben eigenverantwortlich wahrnehmen, sondern es geht um das Laientum als eine kollektive Größe. Den Zahlen nach haben wir ein großes Laientum, aber es verhält sich sehr passiv. Dieses Phänomen läßt sich zwar historisch erklären, aber weitergehen darf es in Zukunft so nicht. Wenn wir von einem neuen kirchlichen Bewußtsein sprechen, dann geht es vor allem um das kirchliche Bewußtsein der Laien, das wir erhöhen müssen.

„Es besteht eine verbreitete Sorge um die Orthodoxie"

HK: Welche Rolle spielen dabei die wichtigsten traditionellen kirchlichen Sozialformen wie Pfarrgemeinde und Katholische Aktion einerseits, neue geistliche Gemeinschaften und Bewegungen andererseits? Wird man jetzt mehr auf die Neu- bzw. Wiederbelebung alter Strukturen gehen oder auf die Schaffung neuer?

Pieronek: Beides. Schon seit einigen Jahren arbeitet die Kirche im Rahmen einer gesamtpolnischen Plenarsynode an dieser Frage. Diese Synode ist dabei bemüht, in den Pfarrgemeinden die Bildung kleiner Gemeinschaften anzuregen. Aber man muß ehrlich sagen, daß diese Arbeit nur sehr schwer vorangeht. Es gibt zwar solche Gemeinschaften bereits in ganz Polen, andererseits ist das vorläufig nicht mehr als ein Tropfen im Meer. Dennoch ist dies schon auch ein Ergebnis unserer Arbeit. Inzwischen haben wir einige Erfahrungen gesammelt und wir hoffen, daß wir auf Grund dessen zu noch besseren Ergebnissen kommen werden. Wir haben über 200 Bewegungen und Vereinigungen, einige stammen aus Polen, andere aus anderen Teilen der Welt.

HK: Für eine angestrebte neu gestaltete Präsenz der Kirche in Staat und Gesellschaft in Polen wäre die Katholische Aktion von besonderer Bedeutung...

Pieronek: Wir möchten die Katholische Aktion auf der Basis derjenigen Prinzipien, wie sie vor dem Krieg galten, neu beleben. Zwischen der Entstehung der Katholischen Aktion und heute fand jedoch das Zweite Vatikanische Konzil statt, und daraus sind eine Reihe von Folgerungen zu ziehen.

HK: Ist der Zeitpunkt für eine Verlebendigung des Laienkatholizismus im traditionellen Sinne nicht ausgesprochen schwierig? In anderen Regionen der Weltkirche steckt der verbandliche Laienkatholizismus derzeit in einer ausgesprochenen Krise. Außerdem verwischen sich an verschiedenen Stellen die traditionellen Unterscheidungen und Aufgabenzuordnungen von Klerus und Laien.

Pieronek: Vor einer Verwischung der Grenzen zwischen Klerus und Laien habe ich keine Angst. Ich möchte die Überwindung dieser Grenze sogar fördern. Die Laien in Polen stehen dem Klerus sicherlich sehr nahe. Aber diese Nähe wird im wesentlichen durch einen Befehlsgehorsam bestimmt. Hier muß sich grundlegend etwas ändern. Allzu oft handelt man nach der Devise: Der Pfarrer befiehlt und die Pfarrgemeindemitglieder führen seinen Befehl aus – selbst wenn dies, wie man weiß, im Einzelfall nicht immer alle tun. Unter den Bedingungen des Befehls kommt es nicht zu Verhältnissen von Kollegialität, zu einem Bewußtsein von kirchlichem Konsens, in dem man sich von den unterschiedlichsten Meinungen aus zusammenfindet. Von einem wirklichen Laientum können wir nur sprechen, wenn die Laien Selbstbewußtsein zeigen und eigenverantwortlich sich auf den Gebieten von Kultur, Wirtschaft, Politik engagieren.

HK: Eine weitere Gruppe innerhalb der Kirche, deren Stellung angefragt ist, sind die Theologen. Es gibt offenbar Tendenzen, die Theologen in den osteuropäischen Ländern von der Theologie, wie sie in Westeuropa und Nordamerika gelehrt wird, abzuschotten. Sehen Sie solche Tendenzen und wenn ja, halten Sie das für den richtigen Weg, damit die Theologie in den neuen Verhältnissen die ihr zukommende Rolle entdeckt?

Pieronek: Die polnischen Theologen haben völlige Freiheit. Sie können reisen, Kontakte mit allen Theologen der Welt pflegen. Wenn Sie mit Ihrer Frage auf Behinderungen solcher Art zielen, sind entsprechende Befürchtungen gegenstandslos.

HK: Zwischen der äußeren Verunmöglichung von Kontakten und einer wie immer gearteten Einflußnahme können aber fließende Übergänge bestehen. Also noch einmal gefragt: Bestehen aus Ihrer Sicht solche Abschottungstendenzen?

Pieronek: Man muß natürlich zugeben, daß es eine verbreitete Sorge um die Orthodoxie gibt, und es bestehen Bedenken gegenüber einigen Positionen in der westlichen Theologie, sowohl in der amerikanischen als auch in der deutschen Theologie bzw. in der anderer Länder. Allerdings stoßen die entsprechenden Positionen in Polen kaum auf größere Resonanz. Wenn das Problem überhaupt vorkommt, dann ist es alles in allem ein Randproblem. In der Geschichte der polnischen Kirche hat die Theologie die theologische Diskussion nicht in einem Maße widergespiegelt, daß es zu solchen Auseinandersetzungen gekommen wäre. In der Vergangenheit bestand das Bemühen der polnischen Theologie eher darin, daß man das Denken der Vorreiter mit der Praxis konfrontierte.

HK: Mit den veränderten äußeren Verhältnissen dürfte es aber doch wahrscheinlich sein, daß sich auch in Polen eine zunehmende Pluralisierung in der Theologie kaum wird aufhalten lassen...

Pieronek: Man sollte sich diese sogar wünschen. Die Blütezeiten der Theologie waren immer durch eine Vielfalt an theologischen Schulen gekennzeichnet: Thomisten, Scotisten... Zur Zeit besteht ein Mangel an theologischem Diskurs und echter wissenschaftlicher Auseinandersetzung. Wegen der Überlagerung durch praktische Probleme leidet die polnische Theologie an Theoriedefizit. Die Publikationsmöglichkeiten sind durchaus ausreichend, man sollte aber nicht nur in die Breite, sondern auch in die Tiefe gehen und auch nicht zu schnell Lösungen parat haben.

„Die Kirche kann keine unorganisierte Masse von vielen Menschen sein“

HK: In der Vergangenheit war die institutionelle Stärke der polnischen Kirche gewissermaßen das Pfand, mit dem sie politisch wuchern konnte. Mit Hilfe der Kirche bewahrte sich die Gesellschaft einen Rest an Autonomie dem kommunistischen Staat gegenüber. Inzwischen hat es den Anschein, die institutionelle Stärke der Kirche werde von nicht wenigen Polen geradezu als eine Gefahr empfunden. Wie erklären Sie sich diesen Wandel?

Pieronek: Die Unterstellung, daß die Kirche eine Bedrohung darstellen könnte, entbehrt jeder Berechtigung. Der Kirche wird als Institution oft vorgehalten, sie wolle eine Macht sein. Andere fordern sie auf, sie solle eher dienen als herrschen. Die Dienste, die die Kirche von ihrem ureigensten Auftrag her zu erfüllen verpflichtet ist, kann sie nicht leisten, wenn sie keine Institution ist. In einer organisierten Gesellschaft kann die Kirche keine unorganisierte Masse von vielen Menschen darstellen. Man kann hier nicht auf Träume von „den“ christlichen Verhältnissen bauen. Man muß einfach die historische Tatsachen zur Kenntnis nehmen und auch die Erfahrungen, die die Kirche in der Geschichte gemacht hat. Wenn schon von der Institution die Rede ist, dann sollte man auch berücksichtigen, daß die Institutionen nicht den Menschen gegenüberstehen, sondern diese auch beheimaten und ihnen Geborgenheit geben. Gerade in Polen war die Institution Kirche Stütze und Rückgrat nicht nur für ihre Gläubigen. Freilich muß man sich ernsthaft die Frage stellen, ob es nachher nicht zu einer erheblichen Entfremdung gekommen ist. Die Frage nach den Ursachen muß sich auch die Kirche stellen. Generell meine ich aber: Die institutionellen Strukturen werden von der Kirche auf legitime Weise benutzt, aber man darf sie natürlich nicht mißbrauchen.

HK: Auf Kritik stießen die katholischen Bischöfe in der polnischen Öffentlichkeit in erster Linie im Zusammenhang mit einer Reihe von politischen Vorgängen der jüngsten Zeit:

die Unterzeichnung eines Konkordates ohne vorherige breite Debatte über die Staat-Kirche-Beziehungen, die Festschreibung sogenannter christlicher Werte in der Mediengesetzgebung, die Einflußnahme auf die Verabschiedung eines neuen Abtreibungsstrafrechts. Hat es hier kirchlicherseits an einem dialogischeren Vorgehen gefehlt?

Pieronek: Es ist internationale Praxis, daß Konkordate von den Regierungen ausgehandelt und unterzeichnet werden. So war es auch in Polen. Aber das heißt nicht, daß es nicht eine Diskussion geben sollte über die im Konkordat enthaltenen Inhalte. Im Fall des Abtreibungsstrafrechts kann die Kirche gar nicht anders, als für das Recht des ungeborenen Lebens einzutreten. Die Kirche hat das Recht und die Pflicht, in dieser Angelegenheit Fragen zu stellen. Die Demokratie läßt verschiedene Optionen zu und über diese muß gestritten werden. In einigen polnischen Kreisen wird gerne darauf hingewiesen, daß es ein Recht zu sprechen und ein Recht zu schweigen gebe. Wenn jemand spricht, darf man ihn nicht dafür kritisieren, daß er spricht, mit Verweis darauf, daß er schweigen könnte.

HK: Aber woran kann es gelegen haben, daß das Handeln der Kirche in Teilen der polnischen Öffentlichkeit allzu sehr als Ausdruck von angemaßter bzw. angestrebter Macht wahrgenommen wurde?

Pieronek: Manche polnischen Priester haben den Eindruck erweckt, als betreibe die Kirche in einem eng verstandenen Sinne Politik. Das mußte negative Reaktionen hervorrufen. Der Kirche geht es aber um etwas anderes. Schon Kardinal Wyszyński verstand politisches Handeln der Kirche im Sinne einer Sorge um das Gemeinwohl. Das Defizit der Kirche besteht gerade darin, daß sie sich zu wenig im Sinne des Gemeinwohls geäußert hat. Andererseits muß man auch sagen, daß der Eindruck, die Kirche mische sich allzu sehr in die Tagespolitik, deutlich zurückgeht.

„Die Formel vom ‚katholischen Polen' kommt in offiziellen Texten nicht mehr vor"

HK: Dennoch bleibt die Frage, auf welche Weise die Kirche ihre öffentliche Rolle wahrnehmen wird. Wird dies eine Kirche sein, die vor allem unmittelbar auf die Politik einwirkt im Sinne einer Einflußnahme auf laufende Gesetzesvorhaben, oder müßte es nicht sehr viel stärker eine Kirche sein, die mittelbarer das Ethos der Menschen argumentativ zu beeinflussen sucht?

Pieronek: Beide von Ihnen genannten Möglichkeiten muß man benutzen, da gibt es kein Entweder – Oder. Die Frage, welche dieser Methoden anzuwenden ist, kann sich in einer jeweiligen konkreten Situation sehr verschieden stellen. Dabei kommt es immer auf die Proportionen an, in denen man sich für das eine oder das andere Vorgehen entscheidet. Die Proportionen waren gestern andere, in Zukunft werden sie noch anders aussehen. Neu ist die heutige Situation insofern, als das partizipative Element, die kommunikative Dimension eine zwingende Notwendigkeit darstellt. Die kirchliche Verkündigung wendet sich an die Gesellschaft, darunter freilich auch an die Politiker. Auf dieser Basis – über die Bildung des Gewissens und des Verantwortungsbewußtseins – wirkt sie auf das Profil des Staates ein, möchte es jedenfalls. Das ist von ihrem Heilsauftrag her bestimmt und gegeben.

HK: Wie konkret soll die Kirche denn auf das Profil des Staates einwirken?

Pieronek: Ihrem Auftrag entsprechend müssen die Bischöfe manchmal auch zu konkreten Problemen, auch politischer Natur, Stellung nehmen, natürlich innerhalb ihrer geistlichen Kompetenz und im Bewußtsein der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, auch des Politischen. Die Kirche kann und soll keine Lösungen anbieten, doch die geistliche und ethische Dimension muß sie immer klarlegen und betonen. Manchmal muß sie dies mit hoher Dringlichkeit tun, etwa wenn z. B. die Würde des Menschen, sein Leben und seine Freiheit bedroht sind. Sie muß sich dabei hüten, in Interessenkonflikte hineingezogen zu werden. Wichtig ist dabei erstens die Sprache, die nicht aggressiv sein darf, und zweitens die Transparenz der Leitvorstellungen. Die Kirche kann ja nur auf Überzeugungen einwirken.

HK: Welche Rolle spielt in dem Zusammenhang das Verhältnis der Kirche zu den Medien?

Pieronek: Die Öffentlichkeit zerfällt für die Kirche in zwei Bereiche: Dort, wo die Kirche einen allgemeinen Dialog der Gesellschaft stimulieren möchte, findet keine Diskussion statt, während dort, wo sie keinen Einfluß auf die Kritik hat, Diskussionen stattfinden. Wir meinen oft, die Kritik in den Medien an der Kirche sei unverantwortlich und überzogen, aber solche Vorwürfe werden den Medien gegenüber von allen erhoben, am meisten von den Politikern.

HK: Eine der Fragen, die nicht erst seit dem politischen Wandel in Polen für Auseinandersetzung sorgt, ist das Verhältnis von Kirche und Nation, mit anderen Worten: die Gleichsetzung bzw. Unterscheidung von „polnisch" und „katholisch". Wenn dies in kommunistischen Zeiten schon zum Problem wurde, dann erst recht unter pluralistischen Verhältnissen. Zeichnet sich in dieser Frage ein Konsens innerhalb der Kirche ab?

Pieronek: In offiziellen Texten der Kirche kommt die Formel vom „katholischen Polen" nicht mehr vor. Darin ist bereits ein Ergebnis der Diskussion der letzten Jahre zu sehen. Noch vor wenigen Jahren war dies in Teilen des Episkopates noch anders. Man kann natürlich nicht ausschließen, daß diese überholten Vorstellungen noch im Denken des einen oder anderen Bischofs fortbestehen. Auch manche kirchlichen Gruppierungen operieren immer noch mit solchen Begriffen. Aber die Entwicklungsrichtung insgesamt ist dadurch nicht zu verändern.

HK: Dennoch wurde aber auf die Verabschiedung von Mediengesetzen gedrängt, in denen explizit „christliche Werte" als für Massenmedien maßgeblich festgeschrieben wurden.

Pieronek: Wenn man darauf besteht, daß das Polnische und Katholische nicht identifiziert werden darf, bedeutet das nicht, daß das Christentum nicht eine enge Verbindung mit unserer Kultur eingegangen ist. Wir können uns doch nicht von der Kultur abtrennen. Ganz scharf gesagt: Nicht die Muslime haben unsere Kultur gebildet. Diese Kultur ist christlich, es gibt in Polen keine andere. Eine Akzeptanz dieser Kultur hat nichts mit Integralismus zu tun.

„Das Bestreben, christdemokratische Parteien zu gründen, ist nicht vom Tisch"

HK: Andererseits wird man doch alles vermeiden müssen, was den Anschein erwecken könnte, man finde sich mit den weltanschaulich pluralen und zunehmend pluraler werdenden Verhältnissen nicht ab...

Pieronek: Es ist durchaus legitim anzunehmen, daß diese christliche Kultur plural ist und daß das einzelne Subjekt sich auf unterschiedliche Weise dieser Kultur gegenüber verhält. Die Position des Subjekts darf aber nicht mit Subjektivismus verwechselt werden. Es ist das Recht des Subjekts, Subjekt zu sein und Subjekt zu werden im Verhältnis zu dem, was es als Wahrheit anerkennt. Und zwar in dem Sinne: Die Wahrheit definiert den Menschen und nicht der Mensch die Wahrheit.

HK: Christlich-demokratische Parteien sind im derzeitigen Sejm nicht vertreten. Mancher sah in den Ergebnissen der Parlamentswahlen vor Jahresfrist eine eklatante Niederlage der Kirche. Halten Sie Bestrebungen zur Bildung einer christlich-demokratischen Partei in der Mitte des polnischen Parteienspektrums ein für alle Mal für gescheitert?

Pieronek: Das Bestreben, christlich-demokratische Parteien zu gründen, ist nicht vom Tisch. Anstrengungen, solche Parteien zu bilden, werden weiter unternommen, bisher jedoch ohne größeren Erfolg. Man darf sich nicht gleich enttäuschen lassen, sondern muß in den Bemühungen fortfahren. Ich sehe für Polen durchaus die Möglichkeit, daß eine starke christdemokratische Partei entsteht oder mehrere kleinere. Aber man muß sie erst organisieren. Das kann man nicht von oben dekretieren, es muß langsam von unten aus einem politischen Bewußtsein und aus einem christlichen Verantwortungsbewußtsein heraus wachsen. Es gibt durchaus einen bestimmten Teil der polnischen Wählerschaft, der es wünscht, durch eine christliche politische Partei vertreten zu werden. Der Episkopat würde sich freuen, wenn solche Tendenzen stärker gefördert würden und vor allem zu besseren Ergebnissen kämen. Aber das bedeutet nicht, daß eine dieser Parteien die Kirche oder den Episkopat vertreten würde. Keine Partei darf sich anmaßen, für die Kirche sprechen zu können.

HK: Wie entschieden ist eigentlich bis heute die Bejahung des liberalen demokratischen Systems durch die polnische Kirche? Zuweilen entstand in Polen selbst in den letzten Jahren der Eindruck, als sei für die Kirche der Feind des Kommunismus durch den Feind des Liberalismus ersetzt worden, so als bestehe fast so etwas wie eine Äquidistanz dem alten wie dem neuen System gegenüber...

Pieronek: Von Äquidistanz kann keine Rede sein. Die Kirche hat sich ganz deutlich gegen den Kommunismus und sein Wirtschaftssystem ausgesprochen. Zur Marktwirtschaft verhält sie sich positiv, weil sie hier Vorteile für den Menschen sieht. Wenn wir von Liberalismus sprechen, dann müssen wir genau definieren, was wir darunter verstehen. Es gibt viele verschiedene Liberalismen. Hier müßte genau gesagt werden, welche Position im einzelnen die Kirche kritisiert. Vor allem muß man die Theorie mit der Praxis in Beziehung setzen und insofern verifizieren.

„Die neuen Möglichkeiten für die Kirche und für jeden einzelnen positiv beurteilen"

HK: Der Wunsch nach klaren Unterscheidungslinien gegenüber neueren politischen Kräften durch die polnische Kirche, also zur eigenen Identitätsbildung in unübersichtlicheren Zeiten, wäre psychologisch durchaus verständlich...

Pieronek: Die Unterstellung, die polnische Kirche suche ihre eigene Identität über neue Feindbilder, geht an der kirchlichen Wirklichkeit vorbei. Die Kirche in Polen nimmt ihre gesellschaftliche Rolle in der Suche nach Partnern und nicht nach Feinden wahr. Daß sie positive Partner sucht, beweist sie beispielsweise dadurch, daß sie nun auch im Staat ihren Partner sieht und deshalb ein Konkordat schließen möchte.

HK: Abschließend gefragt: Was hat sich für Sie persönlich im Zuge des politischen Wandels in Ihrem Land verändert?

Pieronek: In meiner Lebenssituation sehe ich vor allem die erhebliche Zunahme der Notwendigkeit, ständig zu lernen, in einer Situation der Freiheit immer tiefer zu glauben, immer besser Priester und Bischof zu sein. In dieser neuen Situation muß man ständig frei neue Entscheidungen treffen. Das ist sowohl meine persönliche Aufgabe, aber zugleich genau auch die Aufgabe der polnischen Kirche. Die neue Situation wird einerseits in mancher Hinsicht durchaus als eine Bedrohung erlebt, aber andererseits mehr noch als eine Herausforderung, um neue Wege zu gehen. Vor allem müssen die neuen Möglichkeiten für die Kirche wie für jeden einzelnen positiv beurteilt werden. Die Kirche möchte die Freiheit für sich so erfahren und auch dem anderen in der Freiheit so helfen, daß die Entwicklung einen guten Verlauf nimmt. Die guten Erfahrungen, die die Kirche in den westlichen Ländern gemacht hat, möchten wir in dem Zusammenhang kennen und davon lernen.

Eine notwendige Spannung

Das „Kirchenasyl", die Grundrechte und die Demokratie

Der Streit um das Kirchenasyl, wie er derzeit in der Bundesrepublik ausgetragen wird, ist ein beispielhafter Konflikt im Verhältnis von Grundrechten einerseits und Demokratie andererseits. Diese These entfaltet der Augsburger Politologe Hans-Otto Mühleisen im folgenden Beitrag. Ein solcher Konflikt ist für ihn eine notwendige Auseinandersetzung, die durch ihre Inhalte wie durch ihren Stil dem politischen System und seinen Trägern wichtiges Orientierungswissen liefert.

„Das kirchliche Asylrecht, ursprünglich allgemein anerkannt,...von den Bischöfen entschieden verteidigt, ward im Laufe der Zeit und bei fortschreitender Entwicklung der Staatsidee und Staatsgewalt vielfach unbequem befunden und bekämpft" (*Joseph Hergenröther*, Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart, Freiburg 1872, S. 537). Diese Feststellung aus dem Jahr 1872, also aus der Zeit des schärfer werdenden Kulturkampfs, erhielt eine eigene, neue Aktualität, als Bischof *Karl Lehmann* im Mai dieses Jahres feststellte, es könne „durchaus sein, daß ein Christ, seinem Gewissen folgend, in Konflikt gerät mit staatlichen Regelungen und Flüchtlinge bei sich beherbergt" (SPIEGEL, 16. 5. 94). Und Bischof *Franz Kamphaus* bekräftigte: „Kirchenasyl ist ein Zeichen dafür, daß bei aller Geltung der staatlichen Rechtsordnung auch das Recht des Gewissens gilt" (WamS, 23. 5. 94). Innenminister *Manfred Kanther* hielt dagegen, daß die Durchsetzung von Recht und Gesetz gegenüber jedermann gelte. Er forderte die Kirchen auf, „anzuerkennen, daß es kein Kirchenasyl gibt im Sinne der Unmöglichmachung von Abschiebung".

Kirchenasyl im traditionellen Sinn kann es im Rechtsstaat nicht geben

Aufgeschreckt über die Resonanz, über mögliche Weiterungen und die Wirkung auf die Öffentlichkeit (im Wahljahr!), wenn „christliche Politiker" Kirchen durch Polizei räumen ließen, rief der Innenminister dazu auf, „diese Eskalation nicht fortzusetzen". Eben darum bemühten sich mit nachgeschobenen Erläuterungen redlich und rasch die Kirchenleitungen: „Aussagen erheblich verkürzt", „kein Aufruf zum Kirchenasyl", „kein rechtsfreier Raum Kirche" (Bad. Zeitung, 17. 5. 94). Dennoch, ein Hauch von Kulturkampf war in diesen Pfingsttagen zu spüren, wenn Bischof Kamphaus mahnte: „Christliche Gemeinden, die sich in begründeten Einzelfällen vor Menschen stellen, die abgeschoben werden sollen, sind nicht von allen guten Geistern verlassen....Mit Pfingsten ist nicht zu spaßen. Es sitzt viel drin in diesem Fest, die ganze Dynamik des völkerverbindenden Gottes."
(Zu) schnell waren auch bekannte Deutungen des Konflikts zur Hand: die – wie bei den Streitfällen Natodoppelbeschluß oder Kernenergie – unangemessene Einmischung der Kirchen in die Politik von der einen Seite, das Recht und die Pflicht der Kirchen zum Engagement in Fragen der Grundwerte, wozu auch die Bewahrung des Friedens und der Schöpfung gehörten, von der anderen. Daß beide Seiten dabei von denselben Gegenständen sprechen, sie jedoch auf verschiedenen Ebenen der Konkretion verhandeln und so auch zu unterschiedlichen Konfliktmustern kommen, wird dabei nicht bedacht. Eine nachhaltige, die eigentlichen Konflikte jedoch nur überdeckende Trennlinie hatte schon in der Grundwertediskussion der 70er Jahre *Helmut Schmidt* gezogen: „Der Staat... hat die Grundrechte der Menschen zu wahren....Wo es aber die Grundwerte zu wahren gilt,... ist dies Sache der Kirche" (vgl. ders., Ethos und Recht in Staat und Gesellschaft, in: *Günter Gorschenek* (Hg.), Grundwerte in Staat und Gesellschaft, München 3/1978, S. 26). So wurde je nach Blickwinkel und Interesse das sog. „Kirchenasyl" denn auch eher moralisch („Besser als daß die Menschlichkeit unter die Räder kommt") oder eher unter rechtsstaatlichen Gesichtspunkten („Auch die Kirche ist kein rechtsfreier Raum") traktiert. Selbst das Beamtenrecht („Konflikte zwischen Diensteid und Kirchenmoral") kam ins Spiel.

Vorab zur Klarstellung: ein Kirchenasyl im traditionellen Sinn des Eingriffs in das Strafrecht, d. h. des Rechts, straffällig Gewordene der Justiz zu entziehen, kann es in einem Rechtsstaat mit Strafmonopol *nicht geben.* Darum geht es jedoch bei der zeitweiligen Aufnahme von – nicht straffälligen – Asylsuchenden in Kirchengemeinden nicht. Hier soll im folgenden die These vorgestellt werden, daß es sich bei dem Streit um das „Kirchenasyl" um einen beispielhaften Konflikt auf der widersprüchlichen Seite des Verhältnisses von Grundrechten und Demokratie handelt, die z. B. auch bei Fragen des Demonstrationsrechts tangiert wird. Zu dieser These gehört, daß ein solcher Konflikt weder im einen oder anderen Sinn lösbar, noch durch einen Mittelweg als Kompromiß beilegbar wäre. Im Gegenteil: Es handelt sich um eine *notwendige Auseinandersetzung,* die über ihre Inhalte – aber auch über den Stil – dem politischen System und dessen Trägern notwendiges Orientierungswissen liefert.

Wenn die beiden skizzierten Positionen, die Höherrangigkeit des individuellen Gewissens gegenüber dem Staat einerseits und der Anspruch auf absolute Respektierung demokratisch zustande gekommener Rechtssetzung und Rechtsanwendung andererseits, ihre je eigene, theologische bzw.

rechtssystematische Stimmigkeit haben, so wird man den Konflikt auch nicht nach mehr oder weniger Richtigkeit hin auflösen können. Er wird vielmehr „normaler" Bestandteil einer Politik, deren Aufgabe es ist, sich bei der Lösung realer Probleme – hier der angemessenen Reaktion auf die Zunahme der Flüchtlinge und Asylsuchenden – auch an normativen Grundlagen des Staates zu orientieren. Auf einer abstrakten Ebene ist die Vorrangigkeit der Grundrechte gegenüber demokratisch zustandegekommenen Gesetzen unserem System immanent und vom Bundesverfassungsgericht immer wieder bestätigt. Die Erfahrung und das Bewußtsein, daß, je konkreter die Anwendung dieser Regel wird, sich immer kompliziertere, letztlich nicht auflösbare Widersprüche zwischen Grundrechten und durch demokratische Verfahren ergeben können, führen zu einem realistischeren Bild von Demokratie als die stereotype, aber illusionäre Annahme der Identität von Grundrechten und Demokratie.

Auch ein Rückblick auf das „Asyl an heiligen Orten" zeigt, daß dieses als eines der ältesten Freiheitsrechte notwendigerweise immer umstritten war. Das Christentum als Staatsreligion griff im frühen Mittelalter mit diesem Recht auf antike Vorbilder zurück. Schon bei Griechen, Römern und insbesondere im Judentum gab es die „Freistätte", an denen Verbrecher, Sklaven und Schuldner vor der Verfolgung der staatlichen Obrigkeit bzw. der Schuldner geschützt wurden. Nie bedeutete das Asyl einen gänzlichen Schutz vor Strafverfolgung, sondern es war immer darauf angelegt, einer *mangelhaften Rechtspflege entgegenzuwirken* und staatliche oder auch private Maßnahmen abzumildern. So wurden vor allem diejenigen, die eine fahrlässige Tötung begangen hatten, zunächst der Blutrache entzogen, bis die Gemeinde über eine Auslieferung entschieden hatte. Immer aber übernahmen die Träger der Freistatt nicht nur die Verantwortung für eine angemessene Bestrafung, sondern sie mußten selbst für die Schulden des von ihnen Geschützten aufkommen.

Während die Kirche im Mittelalter zunächst versuchte, das Asylrecht möglichst weitreichend wahrzunehmen, war sie seit der frühen Neuzeit mehr und mehr gezwungen, durch die Ausweitung der casus excepti, also der Fälle, in denen es kein Asylrecht gab, das Recht *selbst zu beschränken.* Die Päpste nutzten diese Beschränkungen freilich auch im Sinne des eigenen Asylrechts, indem diejenigen, die selbst am heiligen Ort Verbrechen begingen oder das Asylrecht brachen, von diesem nicht geschützt wurden. Im 18. Jahrhundert wurde das Asylrecht durch Maria Theresia und Joseph II. weiter beschränkt, aber erst durch das Hofdekret von 1787 formell aufgehoben, wonach „jeder Priester und Geistliche den wissentlichen Aufenthalt eines Staatsverbrechers anzuzeigen und deren Verheimlichung auf keinerlei Art zu begünstigen verpflichtet sei". Dennoch findet sich das Asylrecht auch noch 1917 im CIC, can. 1179; der Codex von 1983 verzichtet auf die ausdrückliche Erwähnung, betont jedoch: „Die kirchliche Autorität übt die heilige Gewalt an heiligen Orten frei aus (can. 1213). Der Anspruch der katholischen Kirche „auf freie Ausübung der sacrae potestatis" ist insofern geltendes Kirchenrecht. Der aktuelle Streit wird demnach auch gefördert, wenn der Staat für sich beansprucht, die Grenzen der Aufgaben kirchlicher Autorität festzulegen.

Der Blick auf die Geschichte kann dennoch die Perzeption dieses Konflikts entschärfen, da deutlich wird, daß das Asylrecht nie ein Widerstand gegen die grundsätzlich anerkannte Befugnis des Staates zur Rechtsetzung und Rechtdurchsetzung war; vielmehr ging es immer um eine Korrektur der Rechtsanwendung, die der Menschlichkeit und oft auch den geltenden Gesetzen zuwiderlief. Mehr kann und will auch das heute umstrittene Kirchenasyl nicht. Neu an diesem ist, daß es nicht mehr Verbrecher oder Schuldner in Schutz nehmen will, sondern im Gegenteil eben solche Menschen, an denen in anderen Ländern Verbrechen verübt wurden oder werden könnten. Somit verschieben sich auch die Akzente des Schutzes: Korrigiert werden soll nicht in erster Linie das Verhalten des Staates, der Menschenrechtsverletzungen begeht, obwohl auch dies durch Asylgewährung angestrebt wird; beeinflußt wird das Verfahren zur Gewährung des Asylschutzes in einem Staat, der sich in besonderer Weise dem Schutz der Grundrechte einschließlich des Asylrechts verpflichtet hat. Insofern geht es auch hier nicht um ein Widerstandsrecht. Die Frage ist mehr, wieviel Teilnahme an der Realisierung der Grundrechte in unserer Demokratie

Walter Kerber (Hrsg.)

Wie tolerant ist der Islam?

(Fragen einer neuen Weltkultur; Bd. 6)

152 S., Engl. Broschur, DM 24,80/öS 173,-/sFr 26,-

ISBN 3-925412-11-5

Der Islam wird am Ende dieses Jahrtausends die numerisch stärkste Weltreligion sein. Die iranische Revolution, das Todesurteil gegen Salman Rushdie, die Golfkrise und das Erstarken radikaler fundamentalistischer Strömungen haben das Unbehagen vieler Europäer gegenüber dem Islam verstärkt.

Wie löst der muslimische Glaube die Spannung zwischen der Absolutheit des religiösen Wahrheitsanspruchs und der humanen Forderung nach Toleranz? Erlaubt es der Islam, Andersdenkenden eine vergleichbare Toleranz entgegenzubringen wie jene, zu der sich die abendländische Welt selbst erst spät durchgerungen hat?

In diesem Buch geben Islamwissenschaftler Einblick in die Hintergründe der Toleranzbereitschaft einer Religion, die das Gesicht der Erde in den kommenden Jahrzehnten prägen wird.

Kindt Verlag

Albert-Roßhaupter-Straße 73a, 81369 München

Tel. (089) 7 60 62 07 Fax (089) 7 60 94 64

zulässig und dieser förderlich ist. Ein Maßstab, wie ernst es den Kirchen mit ihrem diesbezüglichen Beitrag ist, ist die andere, die Geschichte des Asylrechts begleitende Eigenheit: die Gemeinden, die einen Asylsuchenden aufnahmen, waren in vollem Umfang für ihn verantwortlich.

Grundrechte und Demokratie sind aufeinander angewiesen

Das „Kirchenasyl" ist nicht ein einfacher Konflikt zwischen einem Grundrecht und demokratischer Legalität, sondern eine juristisch komplizierte Gemengelage, in der das Grundrecht auf Asyl von Dritten unter Berufung auf die Gewissensfreiheit gegenüber staatlichen Institutionen geltend gemacht wird. Dem stehen zwei Einwände entgegen: erstens, daß gegen Grundrechtsverletzungen nur von den direkt Betroffenen und nicht von Dritten vorgegangen werden kann, und zweitens bleibt unsicher, inwieweit die im Grundgesetz verbürgte Freiheit des Gewissens auch ein diesem entsprechendes Handeln schützt. Als Hilfskonstruktion ließe sich das sozialstaatliche Grundrechtsmodell anführen, nach dem mit der Gewährung der Grundrechte in der modernen Demokratie auch die Verpflichtung des Staates gegeben ist, die von einem Grundrecht potentiell Begünstigten auch dazu in die Lage zu setzen, es wahrzunehmen. Dies läßt sich nachdrücklich illustrieren, indem die Herstellung von Chancengleichheit zu den vornehmsten Aufgaben eines Staates gehört, will er das Grundrecht auf Bildung nicht durch ökonomische/gesellschaftliche Vorgaben beschränken lassen. Für das Kirchenasyl hieße dies, daß Gemeinden, die Asylsuchende aufnehmen, um eine genauere oder nochmalige Einzelfallprüfung zu erreichen, die Aufgabe des Staates substituieren und so für eine angemessene Wahrnehmung des Grundrechts Sorge tragen. Das Problem läßt sich zuspitzen auf die Frage, ob die gegenwärtig praktizierte, teilweise schematisierte, Überprüfung von Asylgründen den Grundsätzen demokratischer Rechtsstaatlichkeit genügt oder ob erst das Verhalten der Kirchengemeinden eine der Rechtsstaatlichkeit entsprechende Einzelfallprüfung provoziert.

Diesen mehr rechtssystematischen Fragen soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Im folgenden geht es vornehmlich unter demokratietheoretischen Gesichtspunkten um den Widerspruch zwischen Grundrechten und Demokratie, dessen Struktur vor der Folie ihrer tatsächlich ja weitgehenden Übereinstimmungen deutlicher wird. In der politischen Theorie (wie in der politischen Bildung) wird herausgestellt, daß es sich hier um zwei Phänomene handle, die sich nicht nur gegenseitig ergänzten, sondern die bis zur Abhängigkeit wechselseitig aufeinander angewiesen seien: Die am Beginn des Grundgesetzes festgeschriebenen Grundrechte konstituieren unsere Demokratie – und unser demokratisches System gewährleistet seinerseits die Grundrechte. Ein kursorischer Überblick zunächst über wichtige Grundrechtstheorien (vgl. *Hans-Otto Mühleisen,* Grundrechte, Inf. z. pol. Bildung, H. 239, 1993), dann über einige Grundlagen der Demokratietheorie soll diesen Befund erhärten.

Das *liberale Grundrechtsmodell* ist Teil der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts. Ausgehend von der Idee, daß der Mensch die Fähigkeit und somit auch das Recht habe, über sich selbst zu bestimmen (Autonomie), sollte ihm der Staat einen prinzipiell unbegrenzten Freiraum zur Gestaltung seines Lebens gewähren. Das Recht des Staates zu Eingriffen in die Sphäre des einzelnen war demgegenüber prinzipiell begrenzt und mußte durch Notwendigkeiten des Gemeinwohls oder des Individualschutzes legitimiert sein. In seiner „reinen" Form ist dieses Modell nicht auf eine bestimmte staatliche Ordnung oder Regierungsform festgelegt, sofern nur die Freiheitsrechte gesichert, einzelne und Gruppen also vor staatlichen Eingriffen geschützt sind. Dennoch ist nach der Erfahrung totalitärer Herrschaft heute allgemein anerkannt, daß dieses, auch bürgerlich-rechtsstaatlich genannte Modell am ehesten unter den Bedingungen demokratischer Willens- und Entscheidungsfindung realisiert werden kann.

Das *konstitutionelle Grundrechtsmodell* bringt zum Ausdruck, daß mit der Ausdehnung des Anspruchs auf Selbstbestimmung auf das politische Leben ein Freiheiten gewährender Staat allein nicht mehr genügte. Vielmehr mußte dieser selbst eine Gestalt annehmen, die den Menschen die Möglichkeit gab, auf politische Entscheidungen Einfluß zu nehmen, letztlich die Ordnung des Staates selbst zu bestimmen. Freiheit und Gleichheit werden so selbst zu staatsgestaltenden Prinzipien; Institutionen und politische Prozesse sind an ihnen zu messen. Der Maßstab für die „Qualität" des Staates ist die Sicherheit, mit der er die Realisierung der Grundrechte gewährleistet. Grundrechte sind in diesem Modell demnach keine Abwehrrechte, sondern Prinzipien einer (objektiven) politischen Ordnung.

Mit diesem konstitutionellen Modell korrespondiert die Vorstellung, daß die Grundrechte insgesamt eine Wertordnung bilden, die die normative Grundlage des demokratischen Staates ist (vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde,* Staat, Verfassung, Demokratie, Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1991, hier bes.: Grundrechte als Grundsatznormen, S. 159–199). Diesem Modell liegt die Annahme zugrunde, daß ein politisches Gemeinwesen auf gemeinsamen Wertvorstellungen gegründet ist und nur bei deren Respektierung auf Dauer existieren könne.

Schließlich hebt das *funktionale* als viertes Grundrechtsmodell hervor, daß Grundrechte in modernen sozialstaatlichen Demokratien unerläßliche Funktionen erfüllen. Die Garantie einer freien politischen Artikulation, einer nicht kontrollierten pluralistischen Medienlandschaft oder der Vereinigungsfreiheit zur organisierten Durchsetzung politischer und ökonomischer Interessen sind heute notwendige Bestandteile einer lebendigen Demokratie. Im Unterschied zum liberalen und konstitutionellen Modell, innerhalb deren die Grundrechte zunächst gewährt und dann gewährleistet wurden, d. h. Aufgabe, Folge und schließlich Bestandteil staatli-

chen Handelns waren, werden sie im funktionalen Modell zu einer notwendigen Voraussetzung, ohne die der moderne pluralistische Staat nicht mehr funktionieren kann.
In der Synopse dieser Modelle, die durch das oben erwähnte sozialstaatliche Grundrechtsmodell oder die Ideen über die universelle Gültigkeit der Grundrechte ergänzt werden könnten, zeigt sich eine enge und in der geschichtlichen Entwicklung zunehmende Integration von Grundrechten und Demokratie. Die dennoch fortdauernden Widersprüche lassen sich zwar in vielen Entscheidungen des Verfassungsgerichts nachweisen, sie finden sich jedoch kaum im öffentlichen Bewußtsein als Zugang zur Deutung von Konflikten wie z. B. dem um das „Kirchenasyl". Ähnliches läßt sich feststellen, wenn man dieses Verhältnis von seiten demokratietheoretischer Konzepte (hierzu: *Gunnar Folke Schuppert,* Grundrechte und Demokratie, in: Europ. Grundrechtezeitschrift, 1985, H. 18, S. 525–532) her in den Blick nimmt.

Der Streit geht nicht um das Grundrecht auf Asyl

Versteht man Demokratie als Herrschaftsform, so heißt dies, daß Demokratie nicht Abschaffung von Herrschaft, sondern Legitimation der Staatsgewalt durch das Volk ist. So sind Grundrechte auch in dieser Form der Herrschaft von Menschen über Menschen zunächst Abwehrrechte, da selbst vom Volk legitimierte Gewalt mißbraucht werden kann. Der Bürger bleibt auch angesichts einer rechtmäßig eingesetzten Regierung oder Verwaltung potentiell schutzbedürftig.
Bezeichnet man die Demokratie als eine Staatsform, in der Herrschaft zeitlich, sachlich und (durch Föderalismus) räumlich begrenzt ist, so sind die Grundrechte zunächst Grenzmarken, wenn Freiheiten in Gefahr geraten. Ihre Funktion geht aber darüber hinaus, indem durch sie schon vorab, d. h. durch die Verfassung Verfahren festgelegt werden, die die Staatsgewalt beschränken. Dazu gehören z. B. Gewaltenteilung, Verfassungsbindung oder Rechtsweggarantie. Grundrechte sind in diesem Sinne nicht etwas anderes als Demokratie, stehen also auch nicht in einem „Verhältnis" zu ihr, sondern sind vielmehr deren integraler Bestandteil. Gerade diese enge Verbindung bietet Anlaß für Spannungen zwischen Grundrechtsverwirklichung und demokratischer Entscheidungsfindung.
Demokratie bedeutet desweiteren ein „Verfahren der Legitimation, der Kontrolle und der Kritik politischer Herrschaft". Zu ihr gehören wesentlich diese Kommunikationsvorgänge, die man auch als politische Willensbildung bezeichnet und zu der die gesellschaftlichen Gruppierungen aufgefordert sind. Damit aber kommt den Grundrechten, die diese Kommunikation schützen und fördern, eine für die Demokratie konstitutive Aufgabe zu.
Demokratie ist in einem nächsten Schritt als entweder plebiszitäres oder repräsentatives Verfahren zur Gewinnung von Recht anzusehen. Für die Bundesrepublik wurde ein weitgehend parlamentarischer Weg gewählt. Im Hinblick auf das Verhältnis von Grundrechten und Demokratie wird man die Parlamente als rechtsetzende Instanzen durchaus zwiespältig einschätzen können: einerseits schaffen sie die rechtlichen Grundlagen für die Realisierung der Grundrechte, andererseits aber sind sie auch Einrichtungen, die Grundrechte gesetzlich beschränken.
Diese Synopse der Modelle und Theorien belegt nachdrücklich die *Verzahnung von Grundrechten und Demokratie.* Wenn ihnen aber in der Demokratie eine solch fundamentale Bedeutung zugemessen wird, erhält auch ihre Förderung bei solchen Personen, denen die Wahrnehmung der Grundrechte schwerer fällt, einen neuen Stellenwert. Demokratie bleibt als Ordnungsform nur lebendig, wenn die sie tragenden Statusrechte von allen Bürgern real im politischen und gesellschaftlichen Alltag wahrgenommen werden. Unterstützt wird dies durch das historische Argument, daß es gerade die Bürgerrechte waren, die dazu beigetragen haben, den absolutistischen Staat zu stürzen und den Weg zu Volkssouveränität und Demokratie freizumachen.
Der Zusammenhang von Grundrechten und Demokratie, wie er in den skizzierten Theorien angenommen wird, war jedoch nicht immer so selbstverständlich. Der Stein des Anstoßes besteht darin, daß die Grundrechte „die Sphäre des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens systematisch dem staatlichen Zugriff (entziehen), während die mit der Demokratie gegebene Souveränität des Volkes darin besteht, für ihre Gestaltungsmaterien auf keine Schranken zu stoßen". Schon in der Französischen Revolution gab es Bestrebungen, die Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte durch eine Bestimmung über den allgemeinen und souveränen Willen des Volkes zu ersetzen. Die Diskussion reicht in der Gegenwart bis zu der Ansicht, daß „Grundrechtsfreiheit und Volksherrschaft polare Legitimationsprinzipien" seien. Das „Kirchenasyl" macht die Spannung zwischen Grundrechten und Demokratie wie unter einem Brennglas sichtbar: Während gängige Theorien besagen, daß in der Demokratie Grundrechte und staatliches Handeln versöhnt seien, zeigt sich an diesem Beispiel, daß auch in der Demokratie die Grundrechte kritischer und somit konfliktträchtiger Maßstab staatlichen Handelns bleiben.
Das (demokratietheoretische) Muster dieses Konflikts ergibt sich zunächst aus den *unterschiedlichen Legitimationsprinzipien:* Während die Kirchen für sich in Anspruch nehmen, ihr Verständnis von der Würde des Menschen und das hierdurch geforderte Verhalten aus einem transzendent vorgegebenen Naturrecht herzuleiten, kann sich der demokratische Staat allenfalls auf eine der menschlichen Natur möglichst entsprechende Ordnung sowie die hieraus abgeleiteten Verfahren berufen. (Zur Diskussion um „Gott im Grundgesetz" vgl. *Hans-Otto Mühleisen,* Gott im Grundgesetz?, wieder abgedr. in: *Wolfgang Greive* (Hg.), „Gott im Grundgesetz?", Loccumer Protokolle, 14/1993, S. 302–305.) Zwar wird man bei der abstrakten Formulierung der Grundrechte Freiheit und Gleichheit leicht übereinstimmen; je konkreter aber deren Übersetzung wird, umso mehr zeigt sich deren dynamische Seite, die Spannung zwischen unveräußerlichen und zeitbedingten Elementen, die Bruchlinien zwischen ver-

schiedenen Grundrechten, die Notwendigkeit ihrer zeitgemäßen Ausgestaltung oder eben ihre mit demokratischen Verfahren letztlich nicht erreichbare Verbindlichkeit.

Das Grundgesetz muß als lebendige Verfassung erfahren werden

Gerade das *Asylrecht* ist ein Beleg, wie sich mit der Geschichte der Bundesrepublik auch Ausgestaltung und Realisierung der Grundrechte veränderten. War die sehr weitreichende Formulierung des Art. 16, Abs. 2 Grundgesetz „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht" im Jahr 1949 auch ein Stück Wiedergutmachung und Nachweis der neuen Staatsqualität und war die fast prüfungslose Asylgewährung an „Ostblockflüchtlinge" ein Ausfluß des Kalten Kriegs, so war die Änderung des Asylrechts und dessen Handhabung in den letzten Jahren wiederum zeitbedingte Reaktion auf die quantitative Veränderung der Asylproblematik. Der Streit zwischen Kirche und Staat geht demnach nicht grundsätzlich um das Grundrecht auf Asyl, sondern darum, ob durch die gegenwärtige staatliche Asylpraxis bereits der Wesensgehalt dieses Grundrechts „angetastet" (Art. 19, Abs. 2, GG) wird oder ob es sich dabei noch um im Sinne des Gemeinwohls hinnehmbare, demokratisch legitimierte Restriktionen handelt.

Peter Ehlen (Hrsg.)
Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten
(Fragen einer neuen Weltkultur; Bd. 11)
223 S., Engl. Broschur, DM 36,-/öS 252,-/sFr 38,-
ISBN 3-925412-16-6

Das russische philosophische Denken steht derzeit im Zeichen der geistigen Bewältigung einer von totalitärer Ideologie und Politik bestimmten Vergangenheit. Eine weitere, damit zusammenhängende Herausforderung liegt in der mit dem Zerfall der marxistisch-leninistischen Ideologie sich ausbreitenden ethischen und weltanschaulichen Orientierungslosigkeit.

Im Zentrum des dieser Veröffentlichung zugrundeliegenden deutsch-russischen Symposions stand die Frage nach dem Absoluten, die in der Debatte um die Begründung einer philosophischen Anthropologie und Ethik gegenwärtig neu gestellt wird. Die neun Beiträge befassen sich mit verschiedenen Aspekten dieser Frage: mit der Erfassung des Absoluten in Religion und Philosophie, dem Zusammenhang mit Grundfragen der Ethik, der Bedeutung des Absoluten für Menschenwürde und Menschenrechte und mit der Frage, wie Absolutes ausgesagt werden kann.

Kindt Verlag
Albert-Roßhaupter-Straße 73a, 81369 München
Tel. (089) 7 60 62 07 Fax (089) 7 60 94 64

Die Kirchen machen demnach aus ihrer Sicht gleich mit zwei guten Gründen ihr Recht geltend, sich durch das „Kirchenasyl" in die staatliche Handhabung des 1993 geänderten Art. 16a Grundgesetz einzumischen. Auf einer abstrakten Ebene vertreten sie ein vorstaatliches Recht, das durch die im Grundgesetz garantierte Gewissensfreiheit dem Individuum eben nicht nur Gedanken-, sondern auch Handlungsfreiheiten zuspricht. Insofern ist der Kern der aktuellen Auseinandersetzung nicht das Asylrecht, sondern die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Daher rührt auch die Schärfe des Streits, den es in dieser Form, als es „nur" um die Änderung des Asylrechts ging, so nicht gab. Auf einer viel konkreteren Ebene können die Kirchen ins Feld führen, daß es bei ihrer praktischen Kritik nicht um eine grundsätzliche Infragestellung demokratisch legitimierten Handelns gehe, sondern daß sie lediglich an der Diskussion um die zeitgemäße Ausgestaltung dieses Grundrechts teilhätten – ein Recht, das auch Gruppen zustehe, die kein transzendentes Naturrecht als Orientierungswissen anführen könnten.

Die Kirchen verdeutlichen diese Position, indem sie „Kirchenasyl" nicht als Gegensatz, sondern als Korrektiv (Hinweis auf Berücksichtigung zusätzlicher Gründe im Einzelfall) staatlichen Handelns verstehen: Während staatliche Behörden abwägend über Gewährung und Beschränkung von Asyl entscheiden (müssen), vertreten die Kirchen einseitiger den Schutz des Menschen als traditionelles Abwehrrecht gegen staatliches Handeln. Sie nehmen dabei für sich weniger eine Einsicht in höhere moralische Qualität in Anspruch, sondern oft nur eine bessere Kenntnis der Menschenrechtssituation in den Ländern, aus denen Asylsuchende kommen.

Die Organe der staatlichen Gewalt wären im Sinne einer lebendigen politischen Kultur gut beraten, wenn sie gegen die Versuche einzelner (Kirchengemeinden), vor allem das Verwaltungshandeln im Sinne der Achtung des Wesensgehalts des Grundrechts auf Asyl zu beeinflussen, nicht die geballte Ladung etatistischen Gedankenguts in Stellung brächten. Der von vielen als Mittel sowohl gegen Neonationalismus als auch gegen Abwendung vom Staat geforderte „Verfassungspatriotismus" hat eine bessere Chance, wenn das Grundgesetz als eine lebendige Verfassung erfahren wird; d. h. man wird sich mit ihr nur und genau dann identifizieren, wenn zur Teilhabe an ihrer Realisierung und Ausgestaltung ermuntert wird, nicht dagegen, wenn die dabei – notwendigerweise – entstehenden Konflikte nach staatlichem Legalitätsprinzip zu unterdrücken gesucht werden. Weder kann sich die Staatsgewalt darauf berufen, daß die von ihr derzeit praktizierte Handhabung des Asylrechts die einzige mit Recht und Gesetz übereinstimmende sei, noch können die Kirchen aus ihrem im Grundgesetz verbürgten Sendungsauftrag eine bestimmte Form der Asylpraxis als einzig mögliche verbindlich ableiten. Das Verhältnis von Grundrechten und Staatsgewalt behält auch in der Demokratie seine spannungsreiche und somit eine für die Lebendigkeit beider wichtige Seite.

Hans-Otto Mühleisen

Keine Priesterweihe von Frauen

Das Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis"

Am 30. Mai wurde das Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" veröffentlicht. Darin bekräftigt Johannes Paul II. die Auffassung, die Kirche habe keine Vollmacht, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und erklärt, alle Gläubigen müßten sich „endgültig" an diese Entscheidung halten. Wir dokumentieren den Text des Schreibens sowie die im „Osservatore Romano" (30./31.5.94) mit dem Schreiben abgedruckte offiziöse Erläuterung zu seinem lehramtlichen Stellenwert.

Das Schreiben Johannes Pauls II.

Verehrte Brüder im Bischofsamt!

1. Die Priesterweihe, durch welche das von Christus seinen Aposteln anvertraute Amt übertragen wird, die Gläubigen zu lehren, zu heiligen und zu leiten, war in der katholischen Kirche von Anfang an ausschließlich Männern vorbehalten. An dieser Tradition haben auch die Ostkirchen getreu festgehalten.

Als die Frage der Ordination von Frauen in der anglikanischen Gemeinschaft aufkam, war Papst Paul VI. darauf bedacht, in Treue zu seinem Amt, die apostolische Überlieferung zu schützen, und ebenso in der Absicht, ein neues Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen zu vermeiden, den anglikanischen Brüdern in Erinnerung zu rufen, worin der Standpunkt der katholischen Kirche besteht: „Sie hält daran fest, daß es aus prinzipiellen Gründen nicht zulässig ist, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Zu diesen Gründen gehören: das in der Heiligen Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche, die in der ausschließlichen Wahl von Männern Christus nachahmte, und ihr lebendiges Lehramt, das beharrlich daran festhält, daß der Ausschluß von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche".[1]

Da die Frage jedoch auch unter Theologen und in manchen katholischen Kreisen umstritten war, beauftragte Paul VI. die Kongregation für die Glaubenslehre, die diesbezügliche Lehre der Kirche darzulegen und zu erläutern. Das geschah durch die Erklärung „Inter Insigniores", deren Veröffentlichung der Papst nach Bestätigung des Textes anordnete.[2]

2. Die Erklärung wiederholt und erläutert die von Paul VI. dargelegten Gründe dieser Lehre, wobei sie schlußfolgert, daß die Kirche für sich nicht die Vollmacht in Anspruch nimmt, „Frauen zur Priesterweihe zuzulassen".[3] Zu solchen fundamentalen Gründen fügt jenes Dokument noch theologische Gründe hinzu, die die Angemessenheit jener göttlichen Verfügung für die Kirche erläutern, und es zeigt deutlich, daß die Handlungsweise Christi nicht auf soziologischen oder kulturellen Motiven der damaligen Zeit beruhte. So führte Papst Paul VI. dann erläuternd aus, „der wahre Grund liegt darin, daß Christus es so festgelegt hat, als er die Kirche mit ihrer grundlegenden Verfassung und ihrer theologischen Anthropologie ausstattete, der dann in der Folge die Tradition der Kirche stets gefolgt ist".[4]

In dem Apostolischen Schreiben „Mulieris dignitatem" habe ich selbst diesbezüglich geschrieben: „Wenn Christus nur Männer zu seinen Aposteln berief, tat er das völlig frei und unabhängig. Er tat es mit derselben Freiheit, mit der er in seinem Gesamtverhalten die Würde und Berufung der Frau betonte, ohne sich nach den herrschenden Sitten und nach der auch von der Gesetzgebung der Zeit gebilligten Tradition zu richten".[5]

In der Tat bekunden die Evangelien und die Apostelgeschichte, daß diese Berufung gemäß dem ewigen Plan Gottes erfolgte: Christus erwählte die, die er wollte (vgl. Mk 3,13–14; Joh 6,70), und er tat das zusammen mit dem Vater „durch den Heiligen Geist" (Apg 1,2), nachdem er die Nacht im Gebet verbracht hatte (vgl. Lk 6,12).

Darum hat die Kirche bei der Zulassung zum Amtspriestertum[6] stets als feststehende Norm die Vorgehensweise ihres Herrn bei der Erwählung der zwölf Männer anerkannt, die er als Grundsteine seiner Kirche gelegt hatte (vgl. Offb 21,14). Sie übernahmen in der Tat nicht nur eine Funktion, die dann von jedem beliebigen Mitglied der Kirche hätte ausgeübt werden können, sondern sie wurden in besonderer Weise und zutiefst mit der Sendung des fleischgewordenen Wortes selbst verbunden (vgl. Mt 10,1.7–8; 28,16–20; Mk 3,13–15; 16,14–15). Die Apostel taten das gleiche, als sie Mitarbeiter wählten[7], die ihnen in ihrem Amt nachfolgen sollten.[8] In diese Wahl waren auch jene eingeschlossen, die durch die Zeiten der Geschichte der Kirche hindurch die Sendung der Apostel fortführen sollten, Christus, den Herrn und Erlöser zu vergegenwärtigen.[9]

3. Im übrigen zeigt die Tatsache, daß Maria, die Mutter Gottes und Mutter der Kirche, nicht den eigentlichen Sendungsauftrag der Apostel und auch nicht das Amtspriestertum erhalten hat, mit aller Klarheit, daß die Nichtzulassung der Frau zur Priesterweihe keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihr gegenüber bedeuten kann, sondern die treue Beachtung eines Ratschlusses, der der Weisheit des Herrn des Universums zuzuschreiben ist.

Auch wenn die Gegenwart und die Rolle der Frau im Leben und in der Sendung der Kirche nicht an das Amtspriestertum gebunden ist, so bleiben sie doch absolut notwendig und unersetzbar. Wie von der Erklärung „Inter Insigniores" herausgestellt wurde, wünscht die Heilige Mutter Kirche, „daß die christlichen Frauen sich der Größe ihrer Sendung voll bewußt werden: ihre Aufgabe ist heutzutage von höchster Bedeutung sowohl für die Erneuerung und Vermenschlichung der Gesellschaft als auch dafür, daß die Gläubigen das wahre Antlitz der Kirche wieder neu entdecken".[10] Das Neue Testament und die ganze Kirchengeschichte erweisen umfassend die Präsenz von Frauen in der Kirche, als wahre Jüngerinnen und Zeugen Christi in der Familie und im bürgerlichen Beruf oder in der vollkommenen Weihe an den Dienst für Gott und das Evangelium. „In der Tat hat die Kirche, indem sie für die Würde der Frau und ihre Berufung eintrat, Verehrung und Dankbarkeit für jene zum Ausdruck gebracht, die – in Treue zum Evangelium – zu allen Zeiten an der apostolischen Sendung des ganzen Gottesvolkes teilgenommen haben. Es handelt sich um heilige Märtyrerinnen, Jungfrauen, Mütter, die mutig ihren Glauben bezeugt und dadurch, daß sie ihre Kinder im Geiste des Evangeliums erzogen, den Glauben und die Überlieferung der Kirche weitergegeben haben."[11]

Auf der anderen Seite ist die hierarchische Struktur der Kirche vollkommen auf die Heiligkeit der Gläubigen ausgerichtet. Daher ruft die Erklärung „Inter Insigniores" in Erinnerung, „das einzige höhere Charisma, das sehnlichst erstrebt werden darf und soll, ist die Liebe (vgl. 1 Kor 12–13). Die Größten im Himmelreich sind nicht die Amtsträger, sondern die Heiligen".[12]

4. Obwohl die Lehre über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe sowohl von der beständigen und umfassenden Überlieferung der Kirche bewahrt als auch vom Lehramt in den Dokumenten der jüngeren Vergangenheit mit Beständigkeit gelehrt worden ist, hält man sie in unsrer Zeit dennoch verschiedenenorts für diskutierbar oder man schreibt der Entscheidung der Kirche, Frauen nicht zu dieser Weihe zuzulassen, lediglich eine disziplinäre Bedeutung zu.
Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.
Während ich auf euch, verehrte Brüder, und auf das ganze christliche Volk den beständigen göttlichen Beistand herabrufe, erteile ich allen den Apostolischen Segen.

Aus dem Vatikan, am 22. Mai, dem Pfingstfest des Jahres 1994, dem 16. meines Pontifikates.

Johannes Paul II.

Anmerkungen

[1] Vgl. Paul VI., „Antwortschreiben an Seine Gnaden den Hochwürdigsten Herrn Dr. F. D. Coggan, Erzbischof von Canterbury, über das Priestertum der Frau", 30. November 1975: AAS 68 (1976), 599–600: „Your Grace is of course well aware of the Catholic Church's position on this question. She holds that it is not admissible to ordain women to the priesthood, for very fundamental reasons. These reasons include: the example recorded in the Sacred Scriptures of Christ choosing the Apostels only among men; the constant practice of the Church, which has imitated Christ in choosing only men; and her living teaching authority which has consistently held that the exclusion of women from the priesthood is in accordance with God's plan for his Church" (S. 599). [2] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „Inter Insigniores" über die Frage der Zulassung von Frauen zum Amtspriestertum, 15. Oktober 1976: AAS 69 (1977), 89–116. [3] Ebd., 100. [4] Paul VI., Ansprache über „Die Rolle der Frau im Heilsplan", 30. Januar 1977: „Insegnamenti", Bd. XV, 1977, 111. Vgl. auch Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Christifideles Laici", 30. Dezember 1988, Nr. 51: AAS 81 (1989), 393–521; „Katechismus der katholischen Kirche", Nr. 1577. [5] Apostolisches Schreiben „Mulieris dignitatem", 15. August 1988, Nr. 26: AAS 80 (1988), 1715. [6] Vgl. Dogmatische Konstitution „Lumen gentium", Nr. 28; Dekret „Presbyterorum Ordinis", Nr. 2. [7] Vgl. 1 Tim 3, 1–13; 2 Tim 1, 6; Tit 1, 5–9. [8] Vgl. „Katechismus der Katholischen Kirche", Nr. 1577. [9] Vgl. Dogmatische Konstitution „Lumen gentium", Nr. 20 und Nr. 21. [10] Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „Inter Insigniores", VI: AAS 69 (1977), 115–116. [11] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Mulieris dignitatem", Nr. 27: AAS 80 (1988), 1719. [12] Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „Inter Insigniores", VI: AAS 69 (1977), 115.

Die Erläuterungen im „Osservatore Romano"

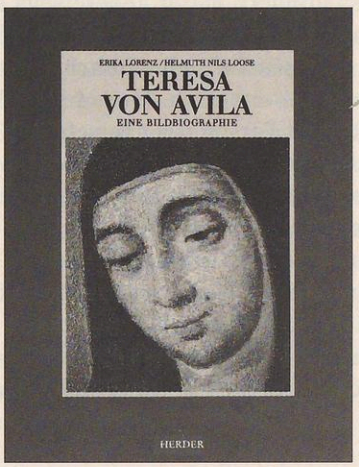
Papst Johannes Paul II. wollte mit dem Apostolischen Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis", das das Datum des Pfinstfestes (22. Mai) trägt, seiner Aufgabe als Nachfolger Petri nachkommen und kraft seines apostolischen Amtes die Lehre bestätigen, nach der die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, sowie erklären, daß diese Lehre in definitiver Weise von allen Gläubigen zu befolgen ist.
Der Heilige Vater erinnert insbesondere daran, daß diese Lehre, die auf der beständigen und umfassenden Überlieferung beruht, die von Anbeginn an die Priesterweihe den Männern vorbehalten hat, durch die Kongregation für die Glaubenslehre mit der Erklärung „Inter Insigniores" über die Frage der Zulassung der Frauen zum Amtspriestertum maßgeblich dargestellt und erläutert wurde, die am 15. Oktober 1976 durch Verfügung und nach der Approbation Papst Pauls VI. veröffentlicht wurde.
Unter Bezugnahme auf diese Erklärung ruft der Papst die Hauptgründe in Erinnerung, aus denen heraus die Kirche sich bewußt ist, daß sie nicht die Autorität besitzt, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen: diese liegen im Beispiel Christi, der die zwölf Apostel unter Männern auswählte, in der Praxis der Apostel und im beständigen Lehramt der Kirche.
Im vorliegenden Schreiben wird auch an die anderen neue-

ren Dokumente des Lehramtes erinnert, die die gleiche Lehre vertreten: das Apostolische Schreiben „Mulieris dignitatem“ (Nr. 26), das Apostolische Schreiben „Christifideles Laici“ (Nr. 51) und der „Katechismus der Katholischen Kirche“ (Nr. 1577).
Niemand also, auch nicht die höchste Autorität der Kirche, kann diese Lehre außer acht lassen, ohne den Willen und das Beispiel Christi selbst sowie das Offenbarungsgeschehen zu verfälschen, das – wie die Dogmatische Konstitution „Dei verbum“ des II. Vatikanischen Konzils lehrt – „sich in Tat und Wort ereignet, die innerlich miteinander verknüpft sind“ (Nr. 2) in der Weise, daß nicht nur die Worte, sondern auch die Werke Offenbarungsquellen sind und im lebendigen Gedächtnis der Kirche zu Worten werden.
„Ordinatio Sacerdotalis“ hebt jedoch hervor – trotz der beständigen und umfassenden Überlieferung der Kirche und der Doktrin des Lehramtes, die in den erwähnten jüngsten Dokumenten wiedergegeben ist –, daß man verschiedenenorts weiterhin die Frage als Diskussionsgegenstand betrachtet oder auch dieser Lehre einen rein disziplinären Wert beimißt. Diese verbreitete Unsicherheit erklärt und rechtfertigt das Einschreiten des Päpstlichen Lehramtes mit dem ausdrücklichen Ziel, „damit jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit beseitigt wird“ (Nr. 4), die das rechte Verständnis der katholischen Lehre über das Amtspriestertum betrifft.

Gewiß hat die Erkenntnis von seiten der Kirche, nicht über die Vollmacht zu verfügen, Frauen das Amtspriestertum zu übertragen, auch Rückwirkungen auf die Disziplin des Weihesakramentes, doch besitzt die Vorschrift deswegen noch keinen rein disziplinären Charakter, insofern sie die Wahrheit ausdrückt, nach der Jesus Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern die Vollmacht übertragen hat, das Amtspriestertum nur an die Männer weiterzugeben. Da das Amtspriestertum außerdem eine der wesentlichen Wirklichkeiten der Struktur der Kirche darstellt, ergibt sich als Konsequenz daraus, daß die Frage des Subjektes der Priesterweihe „die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft“ (Nr. 4).

Indem das Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis“ formell den endgültig verbindlichen Charakter dieser Lehre erklärt, der sich vom Willen Christi und von der Praxis der apostolichen Kirche ableitet, bestätigt es eine Gewißheit, die von der Kirche beständig aufrechterhalten und gelebt wurde. Es handelt sich also nicht um eine neue dogmatische Formulierung, sondern um eine vom ordentlichen päpstlichen Lehramt in endgültiger Weise gelehrte Doktrin, daß heißt nicht eine Lehre, die als Vorsichtsmaßnahme getroffen wurde, auch nicht als die wahrscheinlichste Hypothese oder als einfache disziplinäre Verfügung, sondern als eine mit Sicherheit wahre Lehre. Da es sich also nicht um eine in Freiheit bestreitbare Angelegenheit handelt, verlangt diese Lehre immer die volle und bedingungslose Zustimmung der Gläubigen; das Gegenteil zu lehren käme einer Verführung ihres Gewissens zum Irrtum gleich. Diese Erklärung des Papstes

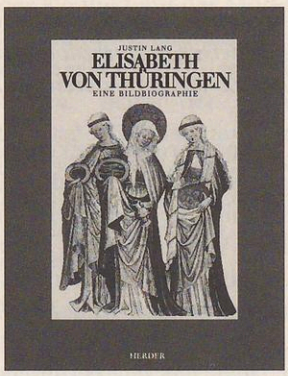
Kunstvolle Bildbände



NEU!

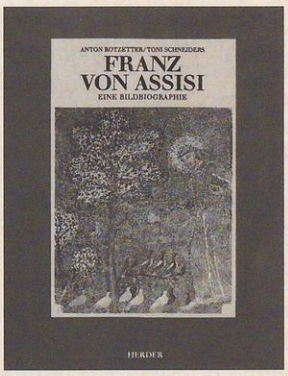
Die lebendige Begegnung mit einer Frau, deren spirituelle und literarische Wirkung auch nach fast einem halben Jahrtausend ungebrochen ist. In großformatig wiedergegebenen Darstellungen, verbunden mit zeitgenössischen Texten und einem einführenden Essay, zeichnet dieser Band den faszinierenden Lebensweg der Teresa von Avila nach.

112 Seiten mit rund 40 farbigen Abbildungen
von Helmuth Nils Loose,
DM 49,80 /öS 389,– /SFr 49.80
ISBN 3-451-23446-7



Justin Lang
Elisabeth von Thüringen
Eine Bildbiographie

112 Seiten mit Farbbildern
von Toni Schneiders, geb.,
DM 49,80 /öS 389,– /SFr 49.80
ISBN 3-451-23304-5



Anton Rotzetter / Toni Schneiders
Franz von Assisi
Eine Bildbiographie

112 Seiten mit Farbbildern
von Helmuth Nils Loose, geb.,
DM 49,80 /öS 389,– /SFr 49.80
ISBN 3-451-22992-7

Jetzt in Ihrer Buchhandlung!

HERDER

ist ein Akt des Hörens auf Gottes Wort und des Gehorsams gegenüber dem Herrn auf dem Weg der Wahrheit.
Wenn Johannes Paul II. diesbezüglich an die Erklärung „Inter Insigniores" erinnert, hat er andererseits auch die heutzutage in besonderer Weise empfundenen Erfordernisse gegenwärtig, in der Kirche jede Diskriminierung zwischen Mann und Frau zu vermeiden. Der Heilige Vater erinnert diesbezüglich an die Person der allerseligsten Jungfrau Maria, Mutter Gottes und Mutter der Kirche: die Tatsache, daß sie „nicht den eigentlichen Sendungsauftrag der Apostel und auch nicht das Amtspriestertum erhalten hat, zeigt mit aller Klarheit, daß die Nichtzulassung der Frau zur Priesterweihe keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihr gegenüber bedeuten kann" (Nr. 3).
Das Amtspriestertum hängt vom Geschehen des Geheimnisses Christi und der Kirche ab. Da es sich um ein Sakrament und nicht um eine Bestimmungsform sozialer Organisation handelt, kann es nur im Licht der Offenbarung Christi verstanden werden, die von der durch die Überlieferung ausgelegten Schrift weitergegeben wurde. Dies beinhaltet keine Minderung der Frau, deren Gegenwart und deren Aufgabe in der Kirche, obwohl nicht an das Amtspriestertum gebunden, absolut notwendig und unersetzbar sind, wie dies in beispielhafter Weise von der Gestalt der Jungfrau Maria bezeugt wird.
Was schließlich den ökumenischen Dialog betrifft, der ein Dialog in der Wahrheit ist, stellt das Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" in keiner Weise ein Hindernis dar, sondern es bietet eine günstige Gelegenheit für alle Christen, das Verständnis vom Ursprung und von der theologischen Natur des Bischofs- und des Priesteramtes, die durch das Weihesakrament übertragen werden, zu vertiefen.

Schwierige Identitätssuche

Die lateinamerikanische Diskussion über Moderne und Postmoderne

Auch wenn man das Stichwort „Postmoderne" inzwischen fast nicht mehr hören kann: Die Diskussion darüber ist ein deutliches Anzeichen für die krisenhafte Situation von Kultur und Gesellschaft in westlichen Industrieländern. Auch in Lateinamerika wird heute intensiv über Moderne und Postmoderne diskutiert. Die Debatten und Deutungsversuche kreisen vor allem um die Frage nach der lateinamerikanischen Identität im Spannungsfeld zwischen vorkolonialem Erbe, kolonialer Prägung und wissenschaftlich-technischer Zivilisation, deren Schattenseiten sich massiv bemerkbar machen.

Die Postmoderne – auch in Lateinamerika angekommen: Überall sprießen Seminare, Diskussionszirkel aus dem Boden, die die Postmoderne-Diskussion, ihre Thesen, Begriffe wie ein neues Outfit den einzelnen Wissenschaften auferlegen, sie in die journalistische Alltäglichkeit eingehen lassen. Wie in Europa oder den Vereinigten Staaten wird das Phänomen der „Postmoderne" vor allem mit dem Ende der sogenannten „Meta-Erzählungen", jeglicher das gesellschaftliche, wirtschaftliche oder politische Zusammenspiel legitimierender Diskurse in Verbindung gebracht. Ideologien, Utopien, Geschichtsprojekte theologischer und säkularer Provenienz werden ihres falschen universalen Anspruchs entlarvt, kritisiert wird ein einliniges okzidentales Vernunftkonzept, das in der Gestalt einer technischen, instrumentalen Rationalität zur Auflösung von Werten und sinnstiftenden Lebenskontexten führt, Pluralität – nationale Heterogenität, kulturelle, soziale und religiöse Vielfalt – wird bejaht. Der positiv verstandenen Pluralität wird auf der anderen Seite angesichts der fortschreitenden Internationalisierung, der Ausbreitung von Markt und Konsumismus, nihilistischer Lebenshohlheit und Beliebigkeit der Spiegel einer Unmöglichkeit vor Augen gehalten. Das, was bleibt: der alles verschlingende „Gott" Markt, und das Ziel: eine Teilnahme, koste es, was es wolle.
Die Postmoderne in Lateinamerika – eine Mode? Und vor allem: nichts anderes als ein erneuter kultureller Kolonialismus, der, in der postmodernen Pluralität scheinbar verbrämt, nichts anderes ist als ein subtil wirkender Universalismus europäisch-nordamerikanischer Provenienz, der der „Kehrseite der Geschichte" auferlegt wird?

Der Blick von der „anderen Seite" der Geschichte

Wird die Postmoderne als Reflex europäisch-nordamerikanischer Diskussionen, als Mode-Phänomen, wahrgenommen, zeigen sich schnell Ironie, gar Sarkasmus einer solchen Diskussion, die der Realität eines zerrissenen, prämodernen-modernen Kontinents ihren Ernst nimmt und letztlich mit der Etikettierung „postmodern" den Status quo von Armut, Kindersterblichkeit, Kriminalität, Drogen, instabilen Demokratien, der gewaltsamen Unterdrückung der Emanzipationsbestrebungen der eingeborenen Völker usw. bestätigt.

In einer Gesellschaft, in der die Errungenschaften der „Moderne" – Demokratie, Menschenrechte, Gleichberechtigung... – noch lange nicht in die Wurzeln der Alltagserfahrung eingesickert sind, scheint die Postmoderne-Diskussion ein inhaltsleeres „post" mit sich zu tragen, das „Nach" einer Moderne, die nie oder nur gebrochen da gewesen ist.

Die Diskussion um die Postmoderne in Sozial- und Politikwissenschaften, in Philosophie und letztlich auch Theologie hat jedoch mit einer größeren Tiefendimension eingesetzt. Mehr als Reflex europäischer Diskussionen ist sie eine kreative Rezeption, die die Bestimmung der Moderne letzlich als Prozeß einer einlinigen okzidentalen Interpretation aufweist. Gerade das „Projekt Lateinamerika" kann, steht es doch am Anfang der europäischen Moderne, deren Gebrochenheit und Janusköpfigkeit deutlich werden lassen: der „Widerstreit" in den Postmodernediskussionen wird an den Anfang dieser Moderne selbst verlegt. Die Moderne in ihrem universalen Anspruch wird „von der Kehrseite der Geschichte" als die partikuläre Errungenschaft eines europäischen Logos griechisch-mittelalterlichen Erbes verstanden, in deren Projekt das „Andere" der Moderne vergessen bzw. bewußt ausgeschlossen worden ist.
In der Postmoderne-Diskussion in Lateinamerika bündeln sich die Diskussionen, die anläßlich der Erinnerung an die 500 Jahre Präsenz „Europas" auf dem Kontinent angestoßen wurden: Der Blick „von der anderen Seite" der Geschichte macht diese als eine Geschichte der europäischen Expansion deutlich, deren universaler Anspruch in einer Relektüre aus der Perspektive einer geschichtlichen und kulturellen Pluralität in Frage gestellt wird. Lateinamerikanische Postmoderne ist die neue Erfahrung einer Moderne im Plural, in Differenz und Andersartigkeit, einer „Radikalmoderne", die die Differenz in der eigenen Geschichte aufdeckt und sich dabei gleichzeitig als Andersartigkeit und darin Herausforderung der europäisch-nordamerikanischen Moderne behauptet.

Das Zerrbild der Moderne – Marginalisierung, soziale Ungleichgewichte, ökologische Katastrophen, Armut, Gewalt, Tod – ist in weitaus größerem Ausmaß als in Europa oder den Vereinigten Staaten in Lateinamerika und anderen Ländern der sogenannten Dritten Welt zu greifen; das moderne Paradigma der Technik enthüllt hier seine teuflischen Kräfte im Sinne einer Logik der Ausbeutung. Gerade indem das „Andere" der Moderne in den Blick kommt, eröffnen sich aber auch Möglichkeiten, diese Moderne neu zu bedenken im Blick auf ihre eigene grundsätzliche Pluralität, Gebrochenheit und Unvollendetheit.
Die Radikalität des Neuanfangs, die im cartesischen Projekt der Moderne liegt, kann sich angesichts des „Projektes Lateinamerika" des Sündenfalles in diesem Neuanfang bewußt werden. In den Diskussionen um die Postmoderne in Lateinamerika, die eng mit Fragen der geschichtlichen und kulturellen Identität verknüpft sind, spiegelt sich die Suche nach einem Ort in der Geschichte wider, nach einer lateinamerikanischen Moderne. Der Weg aus dem „Labyrinth der Einsamkeit" (*Octavio Paz*) heraus ist postmodern im Sinne von „posteuropäisch". So wird in der Frage nach der eigenen Identität das Ende der „Metadiskurse" positiv gedeutet und Postmoderne zu einer bleibenden, vergeblichen, aber aufgegebenen Suche nach dem verlorenen Paradies. Vor allem auf der Ebene der Kunst, der Literatur, der Poesie ist eine lateinamerikanische Moderne im Entstehen begriffen, die um diese *bleibende Gebrochenheit ihres Charakters* weiß: Der Blick in den Spiegel wird nie die Unschuld des Paradieses enthüllen können, er wird aber in der Akzeptanz des Konflikts in der Geschichte die Utopie der Zukunft wahren. Traditionen der eingeborenen Kulturen, der Volkskulturen, ihre Ansätze einer Ethik der Gemeinschaft und Gegenseitigkeit, des Austausches, der Liebe zum Leben, unterschiedliche Gestalten der Volksreligiosität werden als eine kulturelle Matrix erarbeitet, die wert- und sinnstiftend ist und die lebensnotwendigen Utopien in sich trägt, die ein geschichtliches Kontinuum gewähren.

Gefangen in den Regeln eines von außen auferlegten Spiels

Wenn im Kontext der Postmoderne-Diskussion in Lateinamerika von „Moderne" die Rede ist, so gewiß nicht im Sinne einer „Selbstgewißheit" des Denkens, die sich im Zuge der Aufklärung auf struktureller Ebene in der Ausbildung von Autonomie, Menschenrechten, Demokratie, modernem Rechtsstaat usw. niederschlägt. Genau der Eintritt in eine so verstandene Moderne wird für Lateinamerika bestritten, habe der Kontakt mit der Moderne doch allein in einer Kolonialisierung durch den politischen, juridischen und wirtschaftlichen Machtapparat der spanischen Barockmonarchie stattgefunden, nach der Unabhängigkeit dann in einer kritiklosen Übernahme französischer und englischer Verwaltungsstrukturen und Rechtssysteme, seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in einer angestrebten Kopie der durch die Vereinigten Staaten vorgeführten Modernisierungsprozesse.

In Lateinamerika habe ein Modernisierungsprozeß eingesetzt, der Siegeszug technisch-instrumenteller Rationalität, eines positivistischen Wissenschaftskonzeptes, von Computerisierung, Informatik, Macht und Simulation von Realitäten durch die Medien usw., dies jedoch nicht auf dem Fundament einer an den Ideen der französischen Aufklärung und dem demokratischen Rechtsstaat als Organisationsmodell der modernen Gesellschaften orientierten Moderne, sondern auf dem Boden einer „Prämoderne". Die Konsequenz: ein Fehlen an juridisch-politischen Institutionen, die zwischen den verschiedenen materiellen, ökonomischen, ideologischen und intellektuellen Interessen vermitteln und die Verteilungsprobleme im Sinne sozialer Gerechtigkeit lösen können.
Die lateinamerikanischen Gesellschaften funktionieren, folgen den Regeln des von außen auferlegten Spiels von Rationalisierung, Differenzierung, Professionalisierung in der In-

dustriegesellschaft, laufen aber gerade darin letztlich ins Blinde, und, was schlimmer ist, die Abhängigkeit schafft Marginalisierungen ungeheuren Ausmaßes. Ein Drittel der Gesamtbevölkerung in Lateinamerika ist aus dem formalen Arbeitsmarkt ausgeschlossen, lebt unter dem Subsistenzminimum. Eine duale Gesellschaft hat sich ausgebildet, deren Polarität nicht mehr die Konkurrenz von traditionalem Agrarsektor und modernem Sektor widerspiegelt, vielmehr zwischen denen, die das wirtschaftliche, politische, technische Geschehen bestimmen, und den Ausgeschlossenen, die vom Modernisierungsprozeß nicht erfaßt werden. Wenn transnationale Integration und Internationalisierung angestrebt werden, wenn Anschluß an die weltweite wirtschaftliche Entwicklung gesucht wird, müssen – so die Analysen von *Norbert Lechner* im Anschluß an *Osvaldo Sunkel* – nationale Desintegration und Marginalisierung als notwendige Kosten des Modernisierungsprozesses einkalkuliert werden. Lateinamerika: eine „Gesellschaft der Segregation, des Ausschlusses" (*Alain Touraine*).
Wie ist hier von Moderne zu reden, „von welchem Schritt zur Postmoderne ist gar die Rede, wenn wir noch prämodern sind?" (*Anibal Edwards*). Das Leben: eine Lüge, eine schlechte Kopie nordamerikanischer Blütenträume, die bei Tageslicht das Gesicht von Armut, Abhängigkeit, politischer Instabilität tragen? „Vivimos de copiado" („Wir leben als Kopie"): „Amerindia" – nur die Chronik einer Chimäre? (*Carlos E. Gili*).

Die Postmoderne-Diskussion in den Sozialwissenschaften, die in den letzten Jahren auf dem Hintergrund dieses Modernisierungsparadigmas einsetzt, hält den Modernisierungsprozessen den Spiegel ihrer Häßlichkeit vor, ist „Entzauberung" – „ese desencanto llamado posmoderno" (Norbert Lechner) –, hinter der jedoch mehr als die Akzeptanz der Lüge der Moderne eine neue Suche nach einer „lateinamerikanischen Moderne" deutlich wird, in der das Ende der Modernisierungstheorien nicht ein „Ende der Geschichte" und ein Abschied von jedem Weg in die Zukunft bedeutet. Entzauberung verschärft den Blick auf die ungeschönte, harte und heterogene Realität des Alltags.

Immer mehr wird deutlich, daß der europäische Maßstab der Modernisierungstheorien, nach dem die Moderne als Ausgang aus einer traditionalen Gesellschaft europäischen Zuschnitts verstanden wird, auch an den Modernisierungsprozeß in Lateinamerika angelegt wurde und genau in diesem Sinn nicht greifen kann. In den Mittelpunkt des Interesses treten Analysen der „Kultur", der unterschiedlichen und ungleichzeitigen kulturellen Realitäten in Lateinamerika, die Suche nach einer lateinamerikanischen Moderne in der Annäherung an die Frage nach der kulturellen Identität und der Rolle, die hier Christentum, Volksreligiosität, autochthone Religionen spielen.
Ob und welche Bedeutung der neuzeitliche *Säkularisierungsprozeß* in Lateinamerika hat, ob aus der lateinamerikanischen Perspektive nicht neu das Verhältnis von Religion und Moderne zu bedenken sei, steht zur Diskussion. Gerade das Element der Volksreligiosität kann die postmoderne „Wiederverzauberung" der Welt (*Morris Berman*) hinterfragen: Es geht nicht um ein „reencantamiento" („Wiederverzauberung") der Welt, vielmehr um ein Aufdecken des „encanto" („Zaubers"), der die Alltagsrealität vor allem der Volkskulturen bestimmt. Die mit der Säkularisierung übereingehende „Sinnfrage", die typisch okzidentale Frage nach dem Warum von Werten usw. ist in Lateinamerika falsch gestellt: Es geht vielmehr um ein Bewußtwerden der Werte, die im religiösen und kulturellen Ethos, in den unterschiedlichen, auch ungleichzeitigen Realitäten der Volkskulturen gegeben sind und deren Praxis bestimmen.

Auf der Suche nach einer lateinamerikanischen Identität

Die Frage nach der kulturellen Identität – „Wer sind wir überhaupt?" – öffnet eine Vielfalt von möglichen Antworten, deren unterschiedliche Schattierungen zwischen Verleugnung der Identität und offener Betonung der Andersheit liegen. Auch wenn eine „lateinamerikanische Kultur" als Mythos (*José Comblin*) erscheint, der Blick in den Spiegel kein eindeutiges Bild des Lateinamerikanischen zurückwirft, so ist trotz allem die Frage gestellt und in den Debatten um die Postmoderne in Lateinamerika präsent. Die unterschiedlichen, einander auch widersprechenden Antwortversuche sind je für sich Auseinandersetzungen mit der Geschichte: Die Ortsbestimmung in der Gegenwart der „Postmoderne" wird aus der Interpretation der Geschichte „Abya Yalas", „Amerindias", Latein- oder Hispanoamerikas gewonnen. Schlüsseldatum ist das Jahr 1492, der Moment der „Conquista" – Eroberung, Entdeckung, Verdeckung – im Aufeinanderprall von Europa mit der „Neuen Welt".

Im Blick der „Indigenisten", die Differenz und Alterität betonen, sind die präkolumbinischen Kulturen, das spanische Kolonialprojekt, der „Barockkatholizismus" identitätsstiftende Größe für die Verteidiger einer als „Mestizierung" („mestizaje") verstandenen Identität. Die Unabhängigkeitskriege, die Ausbildung der Republiken im 19. Jahrhundert bilden den Raster für die „Modernisten", für die sich „lateinamerikanische" Identität im Anschluß an die europäische und nordamerikanische Moderne ausbildet, über den Weg aus der „Barbarei" in eine okzidental verstandene „Zivilisation".
Die einzelnen Interpretationen können je für sich, werden sie verabsolutiert, Ausgang zu ideologischen Geschichtsanalysen und -projekten sein; ihr Wert ist aber ein anderer: je relativ bleibende Fragmentsplitter einer immer komplexeren Identitätssuche zu sein. Die Suche nach einer lateinamerikanischen Identität ist auf das Kreuz der Suche nach den „Wurzeln" und einer Ortsfindung in der Moderne bzw. Postmoderne gespannt, Identität bildet sich in der Akzeptanz des Widerspruchs aus: „Wir sind Europäer und sind es nicht. Wir sind Mestizen, sind es aber nur, wenn wir dabei Europäer

sind und es gleichzeitig nicht sind, wenn wir dabei Indios sind und es nicht sind. Mehr noch: wir sind Lateinanerikaner, wenn wir sind, was wir sein werden." (*Juan Noemi*).

Der *Rückgriff auf die präkolumbinischen Traditionen* und die Affirmation der Identität als Andersheit gegenüber jeder europäisch-nordamerikanischen Verfremdung hat große Konjunktur, kann aber wohl eher als populäre Postmoderne-Welle gelten, in der sich die unterschiedlichsten Vertreter einer radikalen Kritik an der Moderne in Lateinamerika sammeln. „América profunda" („das tiefe Amerika") ist das verlorene Paradies, das es wiederzuentdecken gilt. Indigenisten (die auf die Tradition eines *L. E. Valcárel, J. C. Mariátegui, H. Castro Pozo, V. R. Haya de la Torre* zurückgreifen können), Literaten, Ökologen, postchristliche Feministen verbinden sich in der Suche nach den „Wurzeln" in einer magisch-realen Welt, die in den religiösen und kulturellen Traditionen der präkolumbinischen Völker, der Eingeborenen-Kulturen gesucht werden. Daß es sich um „pasos perdidos" („verlorene Spuren", *Alejo Carpentier*), auf immer verlorene Wege in eine scheinbar heile Vergangenheit handelt, daß ein Überspringen der Moderne und ihrer Brüche Illusion ist, bleibt bewußt aus dem Blick.

Von Bedeutung sind in diesem Kontext dagegen philosophische Versuche, die Gestalt eines indigenen und volkstümlichen Denkens zu erarbeiten, ein lateinamerikanisches Philosophieren. Der Argentinier *Rodolfo Kusch* stellt das lateinamerikanische „estar" („sein") dem okzidentalen „ser" („sein") gegenüber: Das Verhaftetsein in der Erde, die Ruhe, gegen den Aktivismus der Moderne; das einfache Dasein, Ritus, Subjektivität, das Weibliche, die Welt der „campesinos" gegen die Welt der Marginalisierung, des Konkurrenzkampfes, die Stadt, das Maskuline, die Objektivität und Vereinzelung.

Lateinamerika und sein „katholisches Substrat"

Der Ansatz von Kusch wird in den Arbeiten von *Carlos Cullen, Juan Carlos Scannone* und *Lucio Gera* aufgegriffen, die um die Ausarbeitung einer lateinamerikanischen (argentinischen) Philosophie und Theologie bemüht sind. Durch den Rückgriff auf Volkskulturen, Volksweisheit, symbolische Dimensionen des Lebens – Fest und Spiel, Gemeinschaft, Solidarität, Gegenseitigkeit, Unentgeltlichkeit – wird die okzidentale Rationalität um ein „sapientiales", weisheitliches Moment erweitert. Eine Brücke ist in diesen Ansätzen in die Kolonialzeit geschlagen: Ein reiner Rückgriff auf vorspanische Momente ist Illusion, von Bedeutung ist das Moment der Begegnung zwischen Europa und der „América profunda": die „Mestizierung". Kulturelle Grenzen und Differenzen können nur durch Mestizierung, Rassenmischung, überwunden werden; das „Lateinamerikanische" ist ein Prozeß, der sich in der Begegnung des Differenten ausbildet (ebenso *Jorge Amado*, Brasilien).

Ein wichtiger Vertreter der These der Mestizierung ist der Mexikaner *Octavio Paz*. Neuspanien ist für ihn das Modell der kulturellen Synthese, sein Barock, die Kolonialliteratur, die synkretistische und katholische Religiosität sind identitätsstiftende Momente, Prototyp ist der Mestize. Symbol der Mestizierung, der neuen Identität, ist Maria, die Jungfrau von Guadalupe, Maria/-Tonantzin, die Erdgöttin der Altmexikaner: Sie ist die „natürliche und übernatürliche Mutter, aus der Erde Lateinamerikas und der europäischen Theologie hervorgegangen". Mit der Bezugnahme auf Neuspanien ist für Paz jedoch gleichzeitig eine radikale Kritik an jeglicher Moderne in Lateinamerika verbunden: Lateinamerika trägt nicht die modernen Züge der Reformation, sondern der spanischen Monarchie, des Geistes der Gegenreformation.

Zu einer wirklichen politischen und demokratischen Revolution ist es nie gekommen: Die Unabhängigkeit von Spanien Anfang des 19. Jahrhunderts ist zwar ein Prozeß der Selbstbehauptung, gleichzeitig aber der Selbstverleugnung. Die jungen Republiken sind nichts als oberflächliche Nachahmungen des französischen Republikanismus und nordamerikanischen Föderalismus. Unter dem Mantel der Demokratie leben Diktatur und Kazikismus weiter, eine Modernisierung setzt ein, aber auf Kosten der eigenen Geschichte. So ist die

Walter Kerber (Hrsg.)

Die Wahrheit der Religionen

(Fragen einer neuen Weltkultur; Bd. 10)

248 S., Engl. Broschur, DM 36,-/öS 252,-/sFr 38,-

ISBN 3-925412-15-8

Was hat Religion mit Wahrheit zu tun? Viele sehen den Kern des Religiösen in irrationalen Entscheidungen und unbestimmten Gefühlen. Alle Religionen gelten als irgendwie gleichberechtigt. Eine solche Einstellung erscheint sogar als notwendige Voraussetzung für eine menschliche Welt. Aber erheben die Religionen selbst nicht Anspruch auf absolute Wahrheit? Gehört dieser Anspruch nicht zum Wesen der Religion?

In Band 10 der Reihe *Fragen einer neuen Weltkultur* werden das Spezifische religiöser Wahrheit, ihre Vielfalt und der unterschiedliche Stellenwert von Sprache und Wahrheit in polytheistischen und monotheistischen Religionen untersucht. Zu Wort kommen Vertreter der Religionswissenschaft (Hubert Seiwert, Hannover, und Burkhard Gladigow, Tübingen), der Religionsphilosophie (Richard Schaeffler, Bochum) und der systematischen Theologie (Hans Schwarz, Regensburg).

Kindt Verlag

Albert-Roßhaupter-Straße 73a, 81369 München

Tel. (089) 7 60 62 07 Fax (089) 7 60 94 64

scheinbare Moderne des 19. Jahrhunderts nichts anderes als der Beginn einer großen Inauthentizität, nichts den präkolumbinischen Kulturschöpfungen oder denen Neuspaniens Vergleichbares wird hervorgebracht, „weder Pyramiden noch Konvente, weder kosmogonische Pyramiden noch die Gedichte einer Sor Juana Inés de la Cruz."

Die Analysen des chilenischen Soziologen *Pedro Morandé* knüpfen an Paz und seine Kritik der Moderne an, werden jedoch auf eine Kritik der Moderne in Form der Aufklärung, ihrer technisch-instrumentellen Rationalität, hin differenziert und die für Paz verlorene Identität wird neu bekräftigt. An seiner Akzentuierung der kulturellen Synthese, die sich im 17. und 18. Jahrhundert in Neuspanien durch die Begegnung des spanischen Barockkatholizismus mit den amerindischen und schwarzen Kulturen ausgebildet hat, wird deutlich, daß kulturelle Identität sich heute nicht in einer – zwar kritischen – Fortschreibung aufklärerischen Erbes ausbildet, sondern im Rückgriff auf einen Idealtypus voraufklärerischer Gestalt, das sogenannte „Barockethos".
Im Prozeß der Mestizierung Neuspaniens habe sich eine kulturelle Identität, ein lateinamerikanisches Ethos ausgebildet, das auch heute in seinen symbolischen Ausdrucksformen von Ritus und Fest, seinen spezifischen Ethosformen identitätsstiftend ist. Hier knüpft Morandé an Formulierungen der 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) an, die von einem „katholischen Substrat" der lateinamerikanischen Kultur sprechen, das wichtiger Anknüpfungspunkt für die Evangelisierungsaufgabe der Kirche sei. Auf diesem Hintergrund sei, so Morandé, die katholische Kirche auch in der Gegenwart ein identitätsstiftender Faktor auf dem lateinamerikanischen Kontinent über die einzelnen nationalen, kulturellen usw. „korporativen Identitäten" hinaus; christliche Werte seien gerade angesichts der Krise der Aufklärung ein reales Identitätsprinzip für die lateinamerikanischen Völker.
Die These des „katholischen Substrats" kann sicher auch leicht ideologisch vereinnahmt werden kann zugunsten möglicher „neokonstantinischer" politischer Machtansprüche der Kirche und integralistischer Tendenzen, die einer postmodernen, der Vergangenheit zugekehrten und die Wiederkehr eines christlichen Zeitalters beschwörenden Nostalgie der Ganzheit entgegen kommen, und sie darf gewiß nicht angesichts eines faktischen Säkularismus, Kulturverlusts, gar Kulturvandalismus im Lateinamerika der Gegenwart verabsolutiert werden. Dennoch kann sie eine innere Beziehung von Kultur und Religion deutlich machen, die die Diskussion des – notwendigen und unhintergehbaren – Säkularisierungsprozesses der Moderne bereichern kann.

Die Analysen der *Volksreligiosität*, die in den 70er Jahren bereits eingesetzt haben und in den letzten Jahren verstärkt an Bedeutung gewinnen, weisen gerade auf den bedeutenden Beitrag der Religion zur Ausbildung des kulturellen Ethos in aller Vielgestaltigkeit aus – sei es in ländlichen Gemeinden, in der Stadt, in Einwanderergruppen, in einzelnen autochthonen Gemeinschaften. Lag der Schwerpunkt zunächst auf konkreten religiösen Ausdrucksformen der Volksreligiosität (Wallfahrten, Heiligenverehrung, Marienfrömmigkeit usw.), so wird in den theologischen Arbeiten der letzten Jahre ihr Beitrag zu einer „Ethosbildung", zur Ausformung der „neuen, anbrechenden Moderne und aufbrechenden Kultur" (Juan Carlos Scannone), zur Ausbildung einer „anderen Logik der Moderne" (*Cristián Parker*), einer unter den Armen „entstehenden Moderne" (*Clodovis Boff*) aufgegriffen.
Die Volksreligiosität, die in den unteren Gesellschaftsschichten vor allem auch ein „Widerstand gegen die Religion der Sieger" ist, hat sich, auch in ihrer jeweiligen Transformation, durch die unterschiedlichen Epochen der lateinamerikanischen Geschichte hindurch als identitätsstiftendes Moment bewährt. Gebündelt werden die Erfahrungen im Symbol der „Virgen de Guadalupe": Laut dem „Nican Mopohua" erscheint zehn Jahre nach der Eroberung von Tenochtitlán, im Jahre 1531, Maria auf dem Tepeyac, dem heiligen Ort der Alt-Mexikaner, an dem die Erdgöttin Tonantzin verehrt wurde; es beginnt in der Marienverehrung ein Prozeß der Mestizierung, eine Verbindung und Transformation christlicher und autochthoner Symbolismen, eine gelungene Inkulturation des Evangeliums, die für das Neue offen ist, ohne dabei die Tradition zu leugnen.
Die daraus erwachsene „andere Logik der Moderne", die der chilenische Soziologe Parker („Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista", Santiago 1993) anhand von langjährigen Felduntersuchungen in den Randzonen Santiagos erhoben hat, ist eine „Logik des Lebens, der Emotivität, der Gleichzeitigkeit, des Symbols und des Sensiblen". Sie äußert sich in einem neuen Verhältnis des Menschen zur Natur, in solidarischen Formen des Zusammenlebens, in einer vom Geschenk der Liebe und gegenseitiger Achtung geprägten Alltäglichkeit. Angesichts einer Logik des Marktes, die für einen großen Teil der Gesellschaft, der sich nicht in diese Logik von Kauf und Verkauf eingliedern kann, ausschließenden Charakter hat, öffnen sich in den verschiedenen Volkskulturen neue Räume der Teilhabe und der Gemeinschaft. Gespeist wird dieses Ethos durch einen tiefen Sinn des „Heiligen" in den Begegnungen der Alltäglichkeit.
Auf die positiven Ansätze, die in Volkskultur, Volksreligiosität und dem Gedanken der „Mestizierung" als Anknüpfungspunkte für die Ausbildung von Identität, eines kulturellen Ethos liegen, greifen Theologen zurück, die das positive Erbe einer Theologie der Befreiung als Gestalt lateinamerikanischer Theologie in der Postmoderne fortschreiben wollen (*Diego Irarrázaval*, *Enrique Dussel*), oder kritische sozialwissenschaftliche Ansätze (*Jorge Larrain* z. B.) in der Tradition aufklärerischen Erbes. Beide scheuen dabei vor dem Rückgriff auf ein in der Geschichte verankertes statisches Identitätskonzept zurück, warnen vor einer Idealisierung der Volkskulturen und einer falschen, allein an ihnen festgemachten Utopie. Identität hat zuhöchst geschichtlichen Charakter und muß sich angesichts des beständigen Kulturwandels, der faktischen Zerstörung von Le-

bensräumen traditioneller Kulturen und der Gebrochenheit der einzelnen kulturellen Ethosformen je neu affirmieren.

Wenn von einer „Postmoderne" in Lateinamerika die Rede sein soll, dann nur im Sinne einer lateinamerikanischen „Moderne", die im Entstehen begriffen ist, die in aller Nüchternheit und mit großem Realitätssinn den faktischen Modernisierungsprozeß mit all seinem zerstörerischen Potential wahrnimmt (darin sicher auch kritisiert) und erst auf dem Hintergrund dieser Realität die „andere Logik" der Volkskulturen zu Wort bringt. Insofern können auch die Errungenschaften von Aufklärung und Unabhängigkeit nicht durch den nostalgischen Rückblick auf ein „Barockethos" geleugnet werden.
Modernisierungsprozesse sind zum großen Teil unhintergehbar; in aller Nüchternheit gilt es, Abhängigkeiten, die sie schaffen können, zu erkennen, ihre Folgen abzuwägen. De facto hat die ländliche Welt an Bedeutung verloren, es dominiert eine städtische Elite, die Lebensnormen, Moden usw. vorgibt; eine massive Alphabetisierung ersetzt in den autochthonen Kulturen die mündlichen Traditionen; über die Schulbildung und die Kulturindustrie der Medien werden „moderne" Werte eingeführt, die zu den Werten und Traditionen der authochthonen Kulturen in Konflikt stehen, sie gar auflösen.

Sinn stiften in der Erinnerung an die eigenen Traditionen des Lebens

Modernisierung ist ein Faktum, und in ihrer Folge wandeln sich die verschiedenen Volkskulturen auf der Ebene der Werte, der Symbole beständig und grundsätzlich. Es ist aber hier wichtig, die Werte und Ethosformen, die sich in den Volkskulturen ausgebildet haben, bewußt zu machen, sie als einen wesentlichen, bereichernden Mosaikstein in der schwierigen Geburt einer „lateinamerikanischen Moderne" einzusetzen. „Das Neue", so Juan Carlos Scannone, „besteht in der Verbindung von traditionellen Werten (Gemeinschaft, Solidarität, Unentgeltlichkeit, weisheitlicher und religiöser Sinn) mit modernen Elementen: historische Praxis, Rationalität, Effektivität; ökonomisch effiziente und selbstbestimmte Formen, in denen der Faktor ‚Gemeinschaft' eine neue, von der des Marktes und des Staates unterschiedene Logik entwickelt; politischer Pluralismus, funktionale Leitungsrollen, neue Arten des Umgangs mit Autorität und partizipativer und solidarischer Organisation; auf religiösem Gebiet: Erneuerung der Volksfrömmigkeit durch den Kontakt mit dem geschriebenen Wort Gottes und mit sozialem und politischem Bewußtsein und Praxis. So scheint aus der sozialen und kulturellen Kreativität des lateinamerikanischen Volkes und den modernen Eliten, die aus ihm wachsen oder sich in es integrieren, eine neue kulturelle Synthese zu entstehen... Die lebendige Synthese zwischen der schon bestehenden Moderne und der entstehenden Volkskultur, wie sie sich in Lateinamerika andeutet, ist eine eigenständige Antwort aus der Praxis auf die gegenwärtige Auseinandersetzung über die Moderne."
Gerade angesichts ihrer auf der letzten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo gestellten Aufgabe einer Inkulturation des Glaubens in der Vielfalt der Kulturen sind sich die *lateinamerikanischen Ortskirchen* der Schwierigkeit bewußt, die „Zeichen der Zeit" zu deuten: Der postmoderne Augenblick wird, in Anbetracht des „Scheiterns des reduktionistischen Anspruchs der modernen Vernunft", eher positiv, voll neuer Möglichkeiten und als Chance interpretiert, als ein „für die Transzendenz offener Raum" (SD 252). Hier können die Bemühungen um eine Neuevangelisierung vielleicht auf empfänglichen Boden fallen, „einen neuen Lebensraum zu schaffen", ein „neues Pfingsten", in dem „das Evangelium in aktivem Dialog mit der Moderne und dem Postmodernen steht, sei es um diese anzufragen oder sich selbst durch diese anfragen zu lassen." (SD 24).
Angesichts der noch immer offenen Anfrage durch die moderne Vernunft muß für die Kirche eine Ortsbestimmung in der „postmodernen Moderne" heißen, in der Überwindung jedes Anti-Modernismus modern zu werden (*Juan Noemi*), und das bedeutet: mit ihrem „Ruf zur Umkehr und zur Hoffnung" (SD 24) eine tiefe und ehrliche Begegnung von Evangelium und Kultur zu fördern. In ihrem Impuls zur Inkulturation des Glaubens ist sich die Kirche ihrer Verantwortung bei der Ausbildung eines Ethos in einer sich rasch wandelnden, pluralen und fragmentarischen Moderne bewußt.
Die Anerkennung einer Pluralität von Lebenswelten, ein Wahrnehmen der Vielfalt der Kulturen bedeutet dabei nie Beliebigkeit: Gerade der Indio-Aufstand im mexikanischen Chiapas und der Einsatz von Bischof *Samuel Ruiz* (vgl. HK, März 1994, 147ff.) haben deutlich gemacht, welches moralische Potential die Kirche hat, wenn sie selbst zu ihrer Option steht, „Stimme der Stimmlosen" zu sein. Hier wurde deutlich, daß das Wahrnehmen der Kulturen nichts mit Folklore zu tun hat, daß es um das Überleben, um die Schaffung von „Lebensräumen" geht, um die Ermöglichung eines „Aufenthaltes im Sein", der sinnstiftend ist. Nicht über Modernisierungsprojekte kann Sinn gestiftet werden, vielmehr in der lebendigen Erinnerung an die eigenen Traditionen des Lebens.
Angesichts der Pluralität, Fragmentarität, Ungleichzeitigkeit und auch Widersprüchlichkeit von Lebenswelten kann der Kirche vielleicht die Aufgabe zukommen, Räume der Begegnung, des Dialogs, der Kommunikation zu schaffen, in denen sich die für den Weg in die Zukunft notwendigen Hoffnungen und Utopien bilden können. Begegnung ist wesentlich, bildet sich Identität doch erst in der Begegnung, im Prozeß, auch im Konflikt aus. Indem in der Erinnerung an das Wort des Lebens jede einzelne Begegnung in ihrer Einzigartigkeit auf die Begegnung mit Jesus Christus hingeordnet wird, wird in der Evangelisierung ein Ethos der Hoffnung gestiftet, das die auch aller Gebrochenheit und Erlösungsbedürftigkeit zutiefst eigene Hoffnungsgestalt sichtbar werden läßt.

Margit Eckholt

Die Konfliktlinien verlaufen anders

Zur Entwicklung der Bürgerkriegsländer Ruanda und Burundi

Die Weltöffentlichkeit wird seit Monaten mit beispiellosen Ungeheuerlichkeiten aus dem Bürgerkrieg in Ruanda konfrontiert. Die jüngste Ermordung des Erzbischofs von Kigali, Vincent Nsengiyumva, und anderer Geistlicher rückt die Rolle der Kirche in diesem Konflikt erneut in den Vordergrund. Marianne Weiß, Mitarbeiterin des Hamburger Instituts für Afrikakunde, resümiert die Entwicklung der beiden Länder Ruanda und Burundi und skizziert Vorgeschichte und Hintergrund des gegenwärtigen Konfliktes.

Die grauenhaften Bilder des Mordens und der Flucht von mehreren hunderttausend Menschen nach dem gewaltsamen Tod der beiden Staatschefs von Ruanda und Burundi, *Juvénal Habyarimana* und *Cyprien Ntaryamira,* im April 1994 ließen die Weltöffentlichkeit aufschrecken. Wie konnte dies geschehen? War dieser Ausbruch hemmungsloser Gewalt abzusehen? Manche, die so fragten, hatten auch gleich eine Erklärung bereit: danach handelte es sich um einen jahrhundertealten Konflikt zwischen den zwei wichtigsten ethnischen Gruppen, den Ackerbau treibenden *Hutu*, die in beiden Staaten die Bevölkerungsmehrheit bilden, und den später zugewanderten Vieh züchtenden *Tutsi,* die sich als Herrscher über die Hutu etablierten. Diese Stereotypen, die als Ergebnis kolonialer Interpretation der gesellschaftlichen Strukturen die Vorstellungen teilweise noch heute bestimmen und auch das gegenseitige Feindbild der Hutu und Tutsi prägten, griffen jedoch zu kurz und werden der Komplexität der politischen und sozialen Verhältnisse in keiner Weise gerecht.

Ruanda: Soziale Gegensätze und mangelnde politische Partizipation

Zudem verlief die politische Entwicklung in Ruanda und in Burundi seit dem 19. Jahrhundert trotz augenscheinlicher Gemeinsamkeiten in unterschiedlicher Richtung, auch wenn beide Staaten seit ihrem Weg in die völkerrechtliche Unabhängigkeit am 1.7.1962 und dem damit einhergehenden Aufbau eines neuen politischen Systems immer wieder von ethnischen Auseinandersetzungen erschüttert wurden, wobei die Ereignisse in dem einen Land nicht ohne Rückwirkung auf das andere Land blieben.

Die unbeschreibliche Gewalt, mit der die Konflikte ausgetragen wurden, ist umso unverständlicher, da Hutu und Tutsi in jedem der beiden Länder seit Jahrhunderten in einem *gemeinsamen staatlichen Gebilde* zusammenlebten und durch eine *gemeinsame Sprache und Kultur* miteinander verbunden waren. Die Herausbildung eines ethnischen Bewußtseins und als Korrelat dazu die Entwicklung eines ethnisch begründeten Feindbildes beruht dementsprechend nicht primär auf Abstammungskriterien, sondern hat seine Wurzeln in *sozialen Gegensätzen* und unterschiedlichen Möglichkeiten *politischer Partizipation* als Folgen historischer Entwicklungen.

In Ruanda hatte sich in vorkolonialer Zeit ein stark zentralisiertes Tutsi-Königreich herausgebildet, dessen wirtschaftliche und soziale Basis ein ausgeklügeltes Lehenswesen bildete, das die Hutu-Bauern in eine immer drückender werdende Abhängigkeit von den Tutsi-Feudalherren brachte. Die soziale Kluft wurde während der deutschen und belgischen Kolonialherrschaft durch die einseitige Förderung der Tutsi noch verschärft. Der Hutu-Bauernaufstand 1959, bei dem erstmals Tutsi gezielt verfolgt und Tausende in die Flucht getrieben wurden, war vor allem eine soziale Revolte. Die marginale Stellung der Hutu im sozio-politischen System führte bei einer nach dem Zweiten Weltkrieg herangebildeten kleinen Schicht von Hutu-Evolués aber auch zur Entstehung eines *ethnisch orientierten Identitätsbewußtseins,* das seinen ersten politischen Ausdruck 1957 im „Manifest der Bahutu" fand, in dem das politische, wirtschaftliche und soziale Monopol der Tutsi scharf verurteilt und die Gleichberechtigung der Hutu gefordert wurde.

Die weiteren Schritte bestanden in der Gründung einer politischen Partei, der MDR-PARMEHUTU („Mouvement Démocratique Républicain Parti du Mouvement de l'Emancipation des Bahutu"), die sich die Befreiung von der Tutsi-Herrschaft zum Ziel setzte, und schließlich 1961 in der Abschaffung der Monarchie und der Gründung einer Republik unter Hutu-Führung. Die Machtverhältnisse waren damit zwar umgedreht, gleichzeitig verfestigte sich aber das *ethnische Feindbild.* Versuche der vor allem nach Burundi geflüchteten Tutsi, die Herrschaft zurückzuerobern, führten in den folgenden Jahren wiederholt zu blutigen Repressionen, denen über 10000 Tutsi zum Opfer fielen, während mehrere hunderttausend in die Flucht getrieben wurden.

Präsident Habyarimana, der nach anhaltenden ethnisch und politisch motivierten Unruhen 1973 durch einen Militärputsch die Macht übernommen hatte, bemühte sich um einen Ausgleich zwischen den ethnischen Gruppen und konnte, gestützt auf einen starken Sicherheitsapparat, für längere Zeit die innere Ruhe wieder herstellen. Seine gemäßigte Politik stieß jedoch auf wachsende Kritik extremer Hutu-Kreise. Durch rassistische Propaganda und Polemik in privaten Presseorganen, die seit 1989 aus dem Boden schossen, und in dem privaten Rundfunksender „Radio Télévision Libre Mille Collines" wurden ethnische Feindbilder neu belebt und offen zum Rassenhaß aufgerufen. Der Krieg gegen die vorwiegend aus in Uganda lebenden Tutsi-

Flüchtlingen bestehende „Ruandische Patriotische Front" (RPF), die im Oktober 1990 mit Waffengewalt in Ruanda einfiel, verhärtete die ethnischen Fronten zusätzlich, obwohl die RPF auch Hutu in ihren Reihen hatte und ihr Vorsitzender, *Alex Kanyarengwe,* ein ehemaliger Innenminister Habyarimanas, der 1980 eines Putschversuches verdächtigt wurde und deshalb ins Ausland flüchtete, ebenfalls Hutu war.

Der ethnische Faktor wurde von radikalen Hutu nunmehr gezielt als politische Waffe eingesetzt. Zu Tutsi-Komplizen und damit zu Komplizen der RPF wurden alle, also auch die interne Hutu-Opposition erklärt, die eine Änderung der bestehenden Machtstrukturen anstrebten. Mit der CDR („Convention pour la Défense de la République") schufen die extremistischen Hutu 1992 eine eigene Partei und bauten eine Parteimiliz auf, die im Einvernehmen zumindest mit einem Teil der Staatsführung für viele der bereits 1993 begangenen ethnisch und politisch motivierten Gewalttaten verantwortlich war und die damit letztlich das Klima von Mißtrauen und Gewaltbereitschaft schuf, das die Massaker 1994 möglich machte. Die erste Welle der Gewalt unmittelbar nach dem Tod Habyarimanas ging bezeichnenderweise von der Präsidentengarde aus und war offensichtlich vorbereitet gewesen. Die Ermordung der Hutu-Premierministerin *Agathe Uwilingiymana* und weiterer prominenter Hutu-Politiker der Opposition deuten darauf hin, daß es sich dabei zunächst um eine Maßnahme der konservativen Führungsschicht zu ihrem *Machterhalt* handelte, die dann in ein allgemeines Chaos und in ein von Angst, Haß und Verzweiflung geprägtes ethnisches Gemetzel überging.

Burundi: Machtkämpfe der einflußreichen Clans

Im Gegensatz zur zentralistischen Monarchie in Ruanda hatten sich in *Burundi* im 19. Jahrhundert *dezentrale Machtstrukturen* herausgebildet, in denen die als „Ganwa" bezeichneten Herrschaftsgeschlechter, die den König stellten, in ihren Territorien weitgehend autonom waren und eine entscheidende politische Rolle spielten. Der König, der ihnen gegenüber machtpolitisch relativ schwach war, benötigte zur Absicherung seiner Herrschaft die Unterstützung sowohl der Tutsi als auch der Hutu, die in hohe Positionen am Hof aufsteigen konnten. Die Herausbildung neuer politischer Strukturen zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit war dementsprechend nicht durch ethnische Konflikte, sondern durch Machtkämpfe der beiden einflußreichsten Ganwa-Clans geprägt. Nicht zuletzt unter dem Einfluß der Entwicklungen in Ruanda nahmen die innenpolitischen Spannungen jedoch *zunehmend ethnischen Charakter* an. Ein Putsch von Hutu-Offizieren, die sich gegen die wachsende Diskriminierung der Hutu auflehnten, im Oktober 1965, löste die ersten landesweiten ethnischen Gewaltausbrüche aus, die durch brutale Vergeltungsmaßnahmen an den Hutu gerächt wurden. Mit der wenige Monate später erfolgten Machtübernahme durch das Militär unter Hauptmann *Michel Micombero* und der Abschaffung der Monarchie wurde eine über ein Vierteljahrhundert andauernde Tutsi-Herrschaft unter Kontrolle des Militärs eingeleitet. Ein Hutu-Aufstand 1972 wurde von der Armee grausam unterdrückt, wobei die gesamte Hutu-Elite einschließlich der Sekundarschüler umgebracht wurde. Rund 150 000 Hutu flüchteten ins Ausland.

Das Blutbad, dem über 100 000 Hutu zum Opfer fielen, trug entscheidend zur Identitätsbildung der Hutu bei, die sich nun als Gruppe von Märtyrern sahen, während die Tutsi als grausame unterdrückerische Minderheit wahrgenommen wurde. Diese Konzeption bildet den Kern der politischen Ideologie der von extremistischen Hutu im Exil in Tansania 1980 gegründeten PALIPEHUTU („Parti de la Libération du Peuple Hutu"), die eine gewaltsame Veränderung der Machtverhältnisse in Burundi anstrebt, wo sie verstärkt seit 1989 im Untergrund tätig ist. Die traumatischen Erlebnisse des selektiven Völkermordes 1972 und die Omnipräsenz eines alles kontrollierenden Partei-, Staats- und Sicherheitsapparates unter Staatschef *Jean-Baptiste Bagaza,* der 1976 durch einen Militärputsch an die Macht gekommen war, verhinderten für viele Jahre weitere ethnische Gewaltausbrüche.

Daß sich an der fatalen Spirale ethnischer Diskriminierung, ethnisch ausgerichteten gewaltsamen Protests und brutaler Vergeltungsmaßnahmen durch die fast ausschließlich aus Tutsi bestehende Armee nichts geändert hat, zeigen die Massaker seit 1988. Einen erschütternden Höhepunkt erreichten die machtpolitisch motivierten ethnischen Auseinandersetzungen als nach dem Wahlsieg *Melchior Ndadayes,* der als erster Hutu im Juli 1993 Staatschef wurde, Teile der Armee, die um ihre Machtposition fürchteten, putschten und Ndadaye sowie mehrere hohe Hutu-Politiker grausam ermordeten. Der Mechanismus von Gewalt und Repression im ganzen Land wurde dadurch erneut in Gang gesetzt und machte die Hoffnung auf einen dauerhaften friedlichen Wandel des politischen Systems zunichte. Auch wenn der Putsch oberflächlich betrachtet scheiterte, so war es dem Gegner eines ethnischen Ausgleichs doch gelungen, das Land tiefgreifend zu destabilisieren und damit für weitere Gewaltausbrüche äußerst anfällig zu machen.

Flüchtlinge drohen soziales Gefüge zu destabilisieren

Über die Zahl der *Flüchtlinge aus Ruanda und Burundi,* die vor den ethnischen Pogromen in den Nachbarstaaten Schutz suchten, liegen unterschiedliche Angaben vor. Nach den Statistiken des UNHCR lebten Ende 1992 245 600 ruandische Flüchtlinge in Burundi, 85 000 (nach anderen Schätzungen 200 000) in Uganda, 50 900 in Zaire, 50 000 in Tansania. Die Gewaltausbrüche im April 1994 lösten einen weiteren Flüchtlingsstrom von mehreren hunderttausend Menschen

aus, die insbesondere in Tansania Zuflucht suchten. Die Zahl der burundischen Flüchtlinge wurde von UNHCR 1992 mit 149 500 in Tansania, 25 200 in Ruanda, 9500 in Zaire angegeben. Vor den Massakern im Oktober 1993 flohen rund 700 000 Burunder in die Nachbarstaaten. Die Flüchtlinge bedeuteten nicht nur eine Destabilisierungsgefahr für die gesamte Region; Status und Existenzgrundlage der teilweise seit Jahrzehnten im Ausland lebenden Flüchtlinge waren keineswegs gesichert. Die ruandischen Flüchtlinge forderten daher mit wachsenden Nachdruck das Recht auf Rückkehr in ihre Heimat.

Habyarimana lehnte dies lange Zeit mit dem Hinweis auf die *Überbevölkerung* des Landes ab. Tatsächlich ist Ruanda mit durchschnittlich 270 Einwohnern pro km² *das am dichtesten besiedelte Land Afrikas.* Die landwirtschaftlichen Betriebsgrößen lagen großteils unter einem Hektar, was zur Existenzsicherung einer Familie kaum ausreichte. Bei einem Bevölkerungswachstum von über drei Prozent jährlich wurde die Bodenknappheit immer bedrohlicher, zumal es kaum Beschäftigungsmöglichkeiten außerhalb der Landwirtschaft gab. Das Nachlassen der Bodenqualität und eine hohe Erosion der Hanglagen verschärften das Landproblem zusätzlich.

Die Überbevölkerung stellte trotzdem nur die eine Seite für die Ablehnung einer Rückkehr der Flüchtlinge dar. Der tiefere Grund lag in der *Angst vor einer Destabilisierung des sozialen Gefüges* sowie der politischen Machtstrukturen. Erst als sich die Lösung des Flüchtlingsproblems nicht mehr aufschieben ließ, unternahm die Regierung 1989 erste Schritte, um eine Rückkehr der Flüchtlinge in die Wege zu leiten. Inzwischen hatten diese mit der RPF eine schlagkräftige Organisation aufgebaut, deren Einfall in Ruanda 1990 zu einem trotz internationaler Bemühungen um eine Konfliktlösung anhaltenden Guerillakrieg mit der ruandischen Armee führte. Die Kampfhandlungen lösten eine Massenflucht der Bevölkerung aus den betroffenen Regionen im Norden Ruandas aus. Die Gesamtzahl der Vertriebenen wurde im April 1993 mit 900 000 angegeben, die unter höchst unzulänglichen Bedingungen in Flüchtlingslagern innerhalb Ruandas lebten. Die Probleme wurden durch den Zustrom von über 350 000 Burundern, die vor den Massakern in Burundi im Oktober 1993 nach Ruanda flüchteten, noch verschärft.

Die 1975 von Habyarimana als Einheitspartei gegründete MRND („Mouvement Révolutionaire National pour le Développement") wurde in Ruanda im Laufe der Zeit zum alles beherrschenden Machtinstrument einer kleinen Führungsclique, dem gegenüber Parlament und Regierung nur Vollzugsorgane waren. Alle Entscheidungen lagen beim Parteivorsitzenden, der gleichzeitig das Amt des Staatspräsidenten innehatte. *Korruption* und *Vetternwirtschaft* nahmen immer mehr zu und hatten eine wachsende Kluft zwischen Arm und Reich zur Folge. Die internen Gegensätze ließen sich auf Dauer jedoch weder unterdrücken noch durch die Parteiideologie verschleiern. Die Konfliktlinien verliefen dabei nicht zwischen den ethnischen Gruppen, sondern einerseits zwischen den Hutu im Zentrum und im Süden, die unter Staatschef Kayibanda die intellektuelle Elite des Landes gebildet hatten und sich seit der Machtübernahme Habyarimanas benachteiligt fühlten, und den Hutu im Norden, der Herkunftsregion Habyarimanas, deren Machtstellung sich auf Clanzugehörigkeit gründete und die über politischen Einfluß und wirtschaftliche Ressourcen verfügten; andererseits zwischen extremistischen Hutu, die jegliche Zugeständnisse an Tutsi ablehnten, und Hutu, die eine gemäßigte Haltung einnahmen. Hinzu kam eine an westlichen Vorstellungen orientierte Schicht von Intellektuellen, die sich für eine demokratische Öffnung einsetzten und mit ihrer Kritik am Regime Habyarimanas nicht zurückhielten.

Den Machthabern fehlte der politische Wille zur Machtteilung

Der wachsende innenpolitische Druck führte 1990 zur Einleitung eines Demokratisierungsprozesses, der durch den Einfall der RPF erheblich beschleunigt wurde, da sich Habyarimana durch *Zugeständnisse an die Opposition* eine Entspannung der innenpolitischen Situation erhoffte. Zu den wichtigsten Parteien, die sich nach der Verabschiedung einer neuen Verfassung am 10.6.1991 und der Einführung eines Mehrparteiensystems konstituierten, gehörten die MDR (Mouvement Démocratique Républicain), die sich als Nachfolgepartei der 1973 aufgelösten MDR-PARMEHUTU verstand und in Zentralruanda ihren Schwerpunkt hatte. Sie trat vor allem für einen politischen Machtwechsel ein; – die PSD („Parti Social-Démocrate"), deren Anhängerschaft überwiegend aus der intellektuellen Elite im Süden bestand; – die PL („Parti Libéral"), die als Tutsi-Partei galt und sich vor allem an den Mittelstand und an Wirtschaftstreibende wandte.

Die MRND wurde entsprechend den veränderten politischen Rahmenbedingungen reformiert und in „Mouvement Républicain National pour la Démocratie et le Développement" umbenannt, hatte jedoch keine einigende Kraft mehr. Habyarimana, der die Partei offensichtlich nicht mehr vollständig unter Kontrolle hatte, legte den Parteivorsitz am 30.3.1993 nieder. Bereits im März 1992 hatte sich die CDR von der MRND abgespalten.

Unter dem Druck der Oppositionsparteien, die sich im September 1991 zu einem Bündnis zusammengeschlossen hatten, mußte Habyarimana im April 1992 in die Bildung einer Mehrparteien-Übergangsregierung unter einem MDR-Premierminister einwilligen, deren vorrangige Aufgabe es sein sollte, einen Friedensschluß mit der RPF herbeizuführen. Nach langwierigen Verhandlungen unter tansanischer Vermittlung, die wegen des mangelnden Konsenses innerhalb der Regierungskoalition wiederholt unterbrochen wurden, andererseits jedoch unter starkem internationalem Druck standen, konnte am 4.8.1993 in Arusha (Tansania) ein Friedensabkommen mit der RPF unterzeichnet werden. Dieses sah neben der Wiederansiedlung der Flüchtlinge und Ver-

triebenen die Beteiligung der RPF an den Institutionen der staatlichen Machtausübung vor.
Während des Verhandlungsprozesses war zunehmend klar geworden, daß es einerseits der RPF vor allem um die Errringung der Macht ging, daß andererseits jedoch den bisherigen Machthabern der politische Wille zur Machtteilung fehlte. Die Bildung der gemeinsamen Institutionen (Regierung, Parlament, Armee), die bis Mitte September 1993 erfolgen sollte, verzögerte sich, teilweise auch auf Grund von Machtstreitigkeiten innerhalb der Oppositionsparteien, immer wieder. Der Tod Habyarimanas und das damit gegebene Machtvakuum bot der RPF schließlich die Gelegenheit, mit Waffengewalt zu erobern, was sie trotz Verhandlungen nicht bekommen hatte.

In Burundi war es unter Präsident Bagaza verboten worden, von Ethnien zu sprechen. Die Bevölkerung wurde zum einheitlichen Volk der Barundi erklärt, was allerdings die Diskriminierung der Hutu nicht ausschloß. Die ethnischen Massaker im August 1988 führten zur Erkenntnis, daß sich das ethnische Problem nicht tabuisieren ließ. Staatschef *Pierre Buyoya,* der im September 1987 durch einen Militärputsch an die Macht gekommen war, berief im Oktober 1988 mit *Adrien Sibomana* einen Hutu zum Premierminister, der eine paritätisch von Hutu und Tutsi besetzte Regierung bildete. Die *Herstellung der nationalen Einheit* wurde zum obersten politischen Ziel erklärt und eine eigene, ebenfalls paritätisch besetzte Kommission mit der Ausarbeitung einer „Charta der nationalen Einheit" beauftragt, die einen ethischen Verhaltenskodex zur Überwindung der gesellschaftlichen Spaltung darstellen und über den Gesetzen und der Verfassung stehen sollte.

Ein ungeheures Ausmaß an ethnischer Gewalt und militärischer Repression

1992 wurde mit der Verabschiedung einer neuen Verfassung und eines Parteiengesetzes ein Mehrparteiensystem eingeführt. Parteibildung auf ethnischer Basis wurde ausdrücklich untersagt und damit die Anerkennung der PALIPEHUTU ausgeschlossen. Als wichtigste Oppositionspartei kristallisierte sich die FRODEBU („Front pour la Démocratie au Burundi") unter ihrem Vorsitzenden Melchior Ndadaye heraus. Sie erwies sich bald als gefährliche Konkurrenz zur bisherigen Einheitspartei UPRONA (Union pour le Progrès National"), in der viele Hutu die Partei des Tutsi-Regimes sahen. Die UPRONA reagierte mit dem Vorwurf, die FRODEBU betreibe Mitgliederwerbung auf ethnischer Basis, was zu einer gefährlichen Polarisierung führte.
Obwohl die „Charta der nationalen Einheit" und der Verfassungsentwurf landesweit mit den verschiedenen Bevölkerungsgruppen diskutiert und in Referenden im Oktober 1991 bzw. im März 1992 darüber abgestimmt wurde, konnte eine Bewußtseinsänderung in der kurzen Zeit nicht erwartet werden. Das Abstimmungsergebnis (89 Prozent Zustimmung für die Charta, 90 Prozent für die Verfassung bei einer Beteiligung von jeweils rund 97 Prozent der Stimmberechtigten) war weitgehend dem bisher üblichen Akklamationsritual zuzuschreiben. Von der Hutu-Elite wurde der von oben in die Wege geleitete Demokratisierungsprozeß mit großer Skepsis beurteilt.
Als größtes Hindernis für eine wirkliche Änderung der politischen Verhältnisse galt die *Armee,* die als reine Tutsi-Bastion für Vergeltungsschläge und Massaker an Hutu bei allen gewaltsamen ethnischen Auseinandersetzungen verantwortlich war. Obwohl mit rund 7000 Mann relativ klein, bildete sie den eigentlichen Machtfaktor im Staat und entzog sich weitgehend staatlicher Kontrolle.
Bei den Präsidentschaftswahlen am 1.6.1993 errang Ndadaye als Kandidat der FRODEBU bereits im ersten Wahlgang mit 65 Prozent der abgegebenen Stimmen die absolute Mehrheit, während Buyoya, mit dessen Wahlsieg allgemein gerechnet worden war, nur 32 Prozent erhielt, wenn auch sein Anteil erheblich über dem Anteil der Tutsi an der Bevölkerung (rund 14 Prozent) lag. Die Parlamentswahlen am 29.6.1993, zu denen sechs der insgesamt zehn Parteien angetreten waren, brachten einen überwältigenden Sieg der FRODEBU (71 Prozent der abgegebenen Stimmen und damit 65 von 81 Mandaten) gegenüber der UPRONA (21 Prozent, 16 Mandate). Die übrigen Parteien blieben unter der 5-Prozent-Hürde. Zwölf Abgeordnete (acht FRODEBU, vier UPRONA) waren Tutsi.
Ndadaye, der versprach, die Versöhnungspolitik seines Vorgängers fortzusetzen, berief mit Frau *Sylvie Kinigi* eine Tutsi, die UPRONA-Mitglied war, zur Premierministerin. In der am 11.7.1993 gebildeten Regierung, die neun Tutsi und vierzehn Hutu umfaßte, waren neben der FRODEBU und der UPRONA auch zwei kleinere Parteien vertreten. Dennoch wurde der Sieg der FRODEBU von Tutsi-Extremisten vor allem unter der Tutsi-Intelligenz und in der Armee, die von der Änderung der Machtverhältnisse am meisten zu befürchten hatten, mit einem Sieg der Hutu gleichgesetzt, der in ihren Augen zur Tyrannei einer ethnischen Mehrheit führen würde. Diese Befürchtungen wurden durch die Ernennung neuer Provinzgouverneure und neuer Stabschefs der Armee und der Gendarmerie sowie durch einen Plan Ndadayes zu einer Reform der Armee verstärkt.
Nachdem ein erster Putschversuch am 2. Juli 1993 gescheitert war, putschten Teile der Armee am 21. Oktober 1993 erneut, wobei Ndadaye, der Parlamentspräsident und weitere hochrangige FRODEBU-Politiker grausam ermordet wurden. Die Nachricht darüber löste ein *ungeheures Ausmaß an ethnischer Gewalt und militärischer Repression* im ganzen Land aus, dem, von der Weltöffentlichkeit kaum zur Kenntnis genommen, 50000–100000 Menschen zum Opfer fielen, während fast eine Million die Flucht ergriffen. Dennoch kam es nicht zu einer Machtübernahme durch das Militär. Die dezimierte Regierung blieb allerdings wochenlang handlungsunfähig. Nach heftigen internen Auseinandersetzungen wählte das Parlament am 13.1.1994 den bisherigen Landwirtschaftschaftsminister Cyprien Ntaryamira, der wie sein

Vorgänger der FRODEBU angehörte, zum neuen Staatschef, Ntaryamira kam zusammen mit Habyarimana am 6.4.1994 ums Leben.
Bereits bei der Bildung der neuen Regierung im Februar hatte sich gezeigt, daß sich die FRODEBU dem Druck der Opposition beugen und nicht nur den Anteil der UPRONA-Minister erhöhen, sondern auch einen Vertreter der extremen Tutsi-Partei RADDES („Ralliement pour la Démocratie et le Développement Economique et Social") in die Regierung aufnehmen mußte. Ethnische Auseinandersetzungen und Zusammenstöße zwischen bewaffneten Hutu und der Tutsi-Armee verschärften sich erneut im März, insbesondere in den Vororten von Bujumbura, wo eine „ethnische Säuberung" durch die Armee stattfand. Ein neuerlicher Putschversuch des Militärs am 24.4.1994 konnte zwar vereitelt werden, doch änderte dies nichts daran, daß die Regierung mittlerweile zum Handlungsgehilfen der Armee geworden war. Der Kampf extremistischer Gruppen um den Machterhalt stürzte Burundi ebenso wie Ruanda ins Chaos.

Die Kirche rang sich nur vorsichtig Kritik an den politischen Mißständen ab

Als der Papst im September 1990 Burundi und Ruanda besuchte, kam er in zwei Staaten, die einen für Afrika ungewöhnlich hohen Anteil der Katholiken an der Bevölkerung aufwiesen (Burundi 65 Prozent, Ruanda 45 Prozent). Beide Staaten befanden sich infolge des beginnenden Demokratisierungsprozesses in einer politischen Umbruchsituation, in der die Kirche vor besonderen Herausforderungen stand. Das Verhältnis von Kirche und Staat hatte sich entsprechend der unterschiedlichen politischen Entwicklung der beiden Staaten allerdings in unterschiedlicher Weise gestaltet.

In Ruanda hatten die europäischen Missionare, die 1900 ins Land gekommen waren, zunächst die Tutsi-Oberschicht gefördert, sich jedoch in den 50er Jahren für den sozialen Aufstieg und die Emanzipation der Hutu eingesetzt und damit die Machtübernahme durch die Hutu vorbereitet. Der Einfluß der Kirche blieb auch nach der Unabhängigkeit groß, insbesondere durch ihre Aktivitäten im *sozialen Bereich* (Bildungs-, Gesundheits-, Genossenschaftswesen, caritative Einrichtungen) und auf dem Gebiet des *Presse- und Informationswesens.* Eine enge Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche erfolgte nach der Machtübernahme Habyarimanas. Der Erzbischof von Kigali gehörte bis 1985 dem Zentralkomitee der Einheitspartei MRND an und nahm damit an den Sitzungen des Ministerrats teil. Dies trug der Kirche den Vorwurf ein, *Dienerin des Staates* zu sein und vor Mißständen zu schweigen. Die Übereinstimmung in wichtigen Fragen schlug sich noch Ende 1990 in einem Schreiben an die ausländischen Hilfswerke nieder, das Hintergrundinformationen über den Einfall der RPF bot und dabei die offizielle Darstellung der Regierung bis in sprachliche Formulierungen übernahm.

Ein Hirtenbrief vom November 1990 war allerdings bereits darüber hinausgegangen und hatte *vorsichtige indirekte Kritik am Fehlverhalten staatlicher Autoritäten und der Beamtenschaft* geübt. Die wachsenden innenpolitischen Auseinandersetzungen führten zumindest bei einem Teil des Klerus zu einem Umdenken. Der Priesterrat der Diözese Kabgaye, die als älteste Diözese des Landes über hohes Prestige verfügt, veröffentlichte am 1.12.1991 ein vom Bischof von Kabgaye eingeleitetes Dokument, in dem in bisher ungewohnter Weise Selbstkritik geübt und die Unterwerfung der Kirche unter die zeitliche Macht beklagt wurde. In ihrem Hirtenbrief zum Jahresbeginn 1992 nahmen die Bischöfe in deutlicher Form zu politischen Mißständen Stellung. Darüber hinaus setzten sie sich bei den politisch Verantwortlichen mit Nachdruck für die Herbeiführung des Friedens mit der RPF ein.
Zu den wichtigsten pastoralen Anliegen gehörte die *Vorbereitung auf die Demokratisierung,* die *nationale Versöhnung* und die *Sorge für die Flüchtlinge und Vertriebenen.* Innerhalb der Kirche hatte ein Teil der intellektuellen Elite seit 1990 immer deutlicher die Forderung nach einem demokratischen System erhoben und in kirchlichen Presseorganen auf Mißstände des bestehenden Regimes und soziale Ungerechtigkeit hingewiesen. Dies führte zum Konflikt mit der Staatsgewalt und zur Verhaftung und gerichtlichen Verurteilung von Journalisten, in einigen Fällen auch zu deren gewaltsamem Tod. Die Ermordung von Priestern und Ordensangehörigen in der Jesuitenmission in Kigali durch das Militär kurz nach dem Tod Habyarimanas dürfte, abgesehen von der ethnischen Komponente, ihren Grund in deren Tätigkeit zur Bewußtseinsbildung haben. Während der ethnischen Verfolgungen und Massaker haben viele Menschen in Kirchen und kirchlichen Einrichtungen Schutz gesucht. Mit einem Anteil von 70 Prozent Tutsi am ruandischen Klerus und den Ordensangehörigen ist allerdings auch die Kirche durch ethnische Auseinandersetzungen besonders gefährdet.

Staatliche Schikanen als Reaktionen auf erfolgreiche Tätigkeit der Kirche

In Burundi, wo die katholische Kirche im sozialen Bereich eine ebenso bedeutende Rolle spielte wie in Ruanda – 1970 besuchten 70 Prozent der Primarschüler und 63 Prozent der Sekundarschüler eine katholische Schule, im Gesundheits- und Genossenschaftsbereich war ihr Einfluß nicht weniger groß – verfolgte Präsident Bagaza seit 1977 eine zunehmend *antikirchliche Politik,* die mit der Ausweisung ausländischer Missionare begann. Es folgten das Verbot kirchlicher Basisgemeinschaften, die Verstaatlichung der katholischen Schulen, das Verbot der sehr erfolgreichen Alphabetisierungszentren auf dem Land, schließlich das Verbot von Gottesdiensten an Werktagen und andere Schikanen. Einer der Gründe für dieses Vorgehen lag in der erfolgreichen Tätigkeit unter den Hutu auf dem Land und der Angst vor deren politischer Mobilisierung.

Während die Bischöfe Burundis, fünf Tutsi und zwei Hutu, einer Auseinandersetzung mit dem Staat aus dem Wege gingen und sehr zurückhaltend reagierten, führte die antikirchliche Politik innerhalb der Tutsi-Elite in Regierung und Armee zum Dissens und bildete einen der Gründe für den Putsch vom September 1987. Kurz danach wurden viele der gegen die Kirche gerichteten Maßnahmen aufgehoben. Zur Durchführung seiner Politik der nationalen Einheit war für Buyoya, der zwei katholische Bischöfe in die Kommission zur Ausarbeitung der „Charta der nationalen Einheit" berief, die Unterstützung der Kirche wichtig.
Die politische Übergangsphase wurde durch mehrere eindringliche Botschaften der Bischöfe zur Demokratisierung begleitet. Auch nach dem Machtwechsel setzten sie die Mitarbeit in politischen Beratungsgremien fort: in dem von Präsident Ndadaye am 30. September 1993 ernannten „Rat der nationalen Einheit" übernahm der Vorsitzende der katholischen Bischofskonferenz das Amt des Vizepräsidenten. Die Reaktion der Bischöfe auf den Putsch vom Oktober 1993 und die darauf folgenden Massaker ließen erkennen, daß in der Kirchenführung inzwischen ein Haltungswandel stattgefunden hatte. In der gemeinsamen Erklärung der christlichen Kirchen Burundis wurden erstmals von höchster kirchlicher Seite ausdrücklich die Sicherheitskräfte angeklagt und die Ausschreitungen des Militärs gegen die Bevölkerung verurteilt. Auf Gebets- und Besinnungstagen der katholischen Bischofskonferenz im Februar 1994 gestanden die Verantwortlichen der Kirche ein, das ethnische Problem zu zaghaft behandelt und seine Verquickung mit der Machtfrage zu wenig beachtet zu haben. Das drängende Anliegen, aus der Spirale der Gewalt und ihrer Ursachen auszubrechen, machte der Kirche ihre politische Verantwortung mehr denn je bewußt.

Marianne Weiß

Wie weit geht der Wandel?

Vietnam zwischen Aufbruch und Stagnation

Wie in der benachbarten Volksrepublik China hält auch in Vietnam die kommunistische Partei an ihrem Machtmonopol fest, während sie wirtschaftlich auf Liberalisierung setzt. Erfolge der wirtschaftlichen Reformpolitik kontrastieren mit ideologisch-politischer Stagnation. Die Religionsgemeinschaften in Vietnam unterliegen nach wie vor staatlicher Aufsicht und können sich nur begrenzt entfalten. Probleme zwischen Regime und katholischer Kirche gibt es vor allem im Zusammenhang mit Bischofsernennungen.

Der Flughafen von Ho-Chi-Minh-Stadt bzw. Saigon, wie die größte Stadt Vietnams von den meisten Einheimischen immer noch genannt wird, kann zwar noch lange nicht mit den modernen Airports in der Region konkurrieren. Inzwischen sind aber die ersten neuen Abfertigungsgebäude fertiggestellt und weitere Modernisierungsmaßnahmen in Angriff genommen worden. Der erste Eindruck, den der Besucher bei der Fahrt vom Flughafen in die Stadt von Vietnam bekommt, ist der einer großen Baustelle, auf der mit Hochdruck Neubauten errichtet werden. So entstehen z. B. auf dem riesigen Gelände des ehemaligen US-Stützpunkts Bien Hoa im Osten von Ho-Chi-Minh-Stadt viele neue Industrieanlagen. Was an dieser Stelle noch nach einer zentralen Planung für einen geordneten Aufbau neuer Industrien erscheint, erhält ein anderes Gesicht, wenn man die vielen offensichtlich unkoordinierten Anstrengungen sieht, neue Geschäfte, kleine Manufakturbetriebe und viele andere Formen von Gewerbe zu eröffnen.
Der Gesamteindruck, in ein im Aufbruch befindliches Land zu kommen, wird durch die teilweise schrille Werbung für die unterschiedlichsten Produkte ausländischer Firmen verstärkt. Großflächige Werbeplakate bestimmen das Bild der großen Avenues und verunzieren es auf unerträgliche Weise. Nach anfänglicher Großzügigkeit hat die Regierung seit 1992 Erlaubnisse für das Aufstellen weiterer großflächiger Werbetafeln nicht mehr erteilt.

Wachsende Bedeutung des privaten Sektors

Vietnam hat eine gewisse Zeit gebraucht, um sich nach dem Zusammenbruch der UdSSR aus seiner dadurch resultierenden außenpolitischen Isolation zu befreien. Die starke Anlehnung an das russische Imperium durch die Überlassung militärischer Stützpunkte, in der politischen Zusammenarbeit und den wirtschaftlichen Beziehungen hatte in den letzten Jahren für Vietnam immer weniger Vorteile erbracht. Die Umorientierung der außenpolitischen Optionen des Landes brachte zunächst eine größere Öffnung zu den in der ASEAN zusammengeschlossenen Staaten, vor allem Thailand, Singapur, Malaysia und den Philippinen. Durch die Beendigung des vietnamesischen Engagements in Kambodscha war für die Staaten der Region eine generelle Entspannung eingetreten, die die weitverbreitete Angst vor weiteren militärischen Unternehmungen Vietnams abbauen half.
Auch die seit langem eher schlechten Beziehungen zum ehe-

maligen sozialistischen Bruderland, der *Volksrepublik China*, haben sich weitgehend normalisiert. Die gemeinsam empfundene Verpflichtung, das Banner des Sozialismus hochzuhalten, erweist sich als Kitt dieser nicht immer leichten Partnerschaft. Bleibende Belastungen für das Verhältnis zur VR China, aber auch zu anderen ASEAN-Staaten, bringt das ungeklärte Problem der Spratley-Inseln mit sich. Neben Vietnam erheben mehrere anliegende Staaten Gebietsansprüche auf diese kleinen Inseln, auf denen bzw. in deren nächster Umgebung sich große Ölvorräte befinden sollen.

Die Kurswende in der *Wirtschaftspolitik* Vietnams geht auf den sechsten Parteitag der kommunistischen Partei im Dezember 1986 zurück, als die sog. Erneuerungspolitik (doi moi) eingeführt wurde. Zwei Jahre später erging das sog. „Dokument 10" des Politbüros, in dem die grundsätzliche Vereinbarkeit der Marktwirtschaft mit einer sozialistischen Wirtschaft erklärt wird. In der *Landwirtschaft* wurde die Vertragswirtschaft eingeführt: Grund und Boden bleiben im Staatsbesitz, aber einzelne Parzellen werden Bauern überlassen, die eine Abgabe als Miete leisten, im übrigen aber den erwirtschafteten Gewinn für sich behalten können. In der *Industrie* wurden ausländische Investitionen aus nichtkommunistischen Ländern zugelassen und private Firmen neben den Staatsbetrieben erlaubt. Nur die sog. Schlüsselindustrien sollen in Staatsbesitz verbleiben.
Erfolge sind ohne Zweifel in der Landwirtschaft zu beobachten. Von den 73 Millionen Einwohnern leben immer noch 80 Prozent auf dem Land. Hier hat die Reformpolitik zu einer vollständigen Privatisierung geführt. Zusammen mit dem landwirtschaftlichen Sektor werden gegenwärtig bereits zwei Drittel des Bruttosozialprodukts im privaten Sektor erwirtschaftet; allerdings behindern die bestehenden Gesetze und bürokratischen Vorschriften immer noch die Wirtschaftsentwicklung. 1993 erreichte die Reisernte mit 22 Millionen Tonnen einen in der Geschichte des Landes noch nie dagewesenen Höchststand; nach Thailand und den USA ist Vietnam so zum drittgrößten Reisexporteur der Welt avanciert.

Der Außenhandel mußte nach dem Zusammenbruch der alten UdSSR und des COMECON sehr schnell umorientiert werden, was Vietnam überraschend glatt gelungen ist. Der Handel mit dem Ausland, vornehmlich mit den ASEAN-Staaten, stützt sich in erster Linie auf den Export von Erdöl, von Reis und Fischprodukten. Hinzu kommen noch die Ausfuhr von Naturkautschuk und der Verkauf von Textilien, die in Kontraktarbeit für westliche Firmen, vor allem aus der Europäischen Union, hergestellt werden. Mit einem Pro-Kopf-Jahreseinkommen von 230 US-$ für 1993 liegt Vietnam immer noch weit hinter den meisten anderen asiatischen Ländern zurück. Die stetigen Steigerungen, die seit 1986 erzielt wurden, machen aber deutlich, daß Vietnam dabei ist, die durch die Isolierung in der Region seit 1975 eingetretene wirtschaftliche Stagnation zu überwinden.
Verschiedene Faktoren lassen eine relativ optimistische Einschätzung der langfristigen Aussichten für die wirtschaftliche Entwicklung des Landes realistisch erscheinen: Die wirtschaftliche Reformpolitik der vietnamesischen Regierung selber, die in eine Zeit der politischen Entspannung in Südostasien fällt, trägt dazu ebenso bei wie das Vertrauen, das ausländische Investoren dem Land und seiner Politik entgegenbringen. Die vorhandenen natürlichen Ressourcen sowie der Fleiß und die Arbeitsfähigkeit der Bevölkerung sind ebenfalls positive Pfunde. Als Negativposten sind allerdings nicht zu unterschätzende Probleme einer sich verschlechternden sozio-ökonomischen Infrastruktur zu nennen, verstärkt durch große Mängel in den Verkehrsbedingungen, da der Straßenbau, der Unterhalt und Ausbau der Seehäfen und die Entwicklung der Eisenbahnen sowie der Fluglinien mit dem Wirtschaftswachstum nicht Schritt halten können. Beim Ausbau der elektronischen Medien steht Vietnam ganz am Anfang. Es fehlen eine internationale Börse und ein offener Kapitalmarkt, der die Abwicklung von ausländischen Investitionen begünstigen würde. Die Bausubstanz in den großen Städten ist oft weitgehend verfallen und müßte von Grund auf erneuert werden.

Hohe Arbeitslosigkeit – allgegenwärtige Korruption

Hinzu kommt die weit verbreitete *Arbeitslosigkeit*: Von den etwa 30 Millionen Vietnamesen im arbeitsfähigen Alter sind gegenwärtig 20 Prozent ohne Arbeit und annähernd 40 Prozent unterbeschäftigt. Soziale Folgen sind ein florierender Schwarzmarkt, weitverbreitete Korruption und ein Wiedererwachen von Prostitution, Bettelei, Jugendkriminalität und Drogenmißbrauch. In den Großstädten Ho-Chi-Minh-Stadt, Hanoi und Hue wird die Zahl der Kinder und Jugendlichen immer größer, die mit dem Verkauf von Postkarten und anderen Tourismusartikeln sich ihren Unterhalt zu verdienen versuchen. Sie sind nur zu leicht bereit, auch in der Kinder- und Jugendprostitution zu „arbeiten". Auch wenn einige Berichte über Prostitution in Vietnam übertrieben sind und das Phänomen größer und greller darstellen, als es ist, so ist im Gefolge der zunehmenden sexuellen Freizügigkeit AIDS ein Problem der Gesundheitsbehörden geworden.
Die *Korruption* betrifft die vietnamesische Bevölkerung genauso wie die ausländischen Investoren oder auch Touristen. Da sind die Polizisten, die sich über Verkehrskontrollen und großzügige Vergabe von Protokollen zusätzliche Einnahmen verschaffen, oder die Beamten, die bei der Erteilung der verschiedenen amtlichen Genehmigungen für den Import, den Aufenthalt und die Eröffnung von Geschäften ihre eigenen Gebührentarife haben, die von den offiziellen weit abweichen. Die offiziell gezahlten Gehälter sind bei dem katastrophalen Wechselkurs des vietnamesischen Dong und der galoppierenden Inflation im Land viel zu niedrig, als daß jemand nur davon leben könnte. Zusatzeinnahmen braucht man nicht nur, um besser, sondern um überhaupt leben zu können. Nebengeschäfte aller Art sind daher an der Tagesordnung.

Seit dem Ende des Vietnam-Kriegs 1975 waren die Beziehungen zwischen den USA und dem wiedervereinten Vietnam unterbrochen, und bis zum 3. Februar 1994 bestand ein *Handels-Embargo*, das US-Firmen jede Form von kommerziellen Austausch mit Vietnam verbot. Lange Jahre beschäftigte die US-Regierung und vor allem die betroffenen Familien das Schicksal der vielen amerikanischen Piloten und Armeesoldaten, die in Vietnam vermißt werden. Es gab und gibt immer neue Gerüchte, daß sich auch weiterhin US-Soldaten als Gefangene der Regierung in Vietnam befinden. In den letzten Jahren hat sich Hanoi etwas kooperativer gezeigt, um über das Schicksal einzelner amerikanischer Kriegstoten zu informieren und die Rückführung von sterblichen Überresten zu gestatten.

Nach der Aufhebung des Handelsembargos sind die USA noch nicht ohne weiteres auch ein für Vietnam bedeutsamer Handelspartner. Die Zeit des Embargos hat andere Konkurrenten um Marktanteile in Vietnam begünstigt. Die großen Investitionen, die allerdings auch erst in den letzten Jahren getätigt wurden, kamen und kommen aus Taiwan, Japan, Südkorea, Singapur und Hong-Kong. Ein anderer wichtiger Faktor für den Aufschwung in der Wirtschaft und im Handel sind Vietnamesen, die im Ausland, etwa in den USA, Kanada oder Australien zu Geld gekommen sind und jetzt mit ihrem ersparten Kapital zurückkehren, um in Vietnam Geschäfte zu machen. Ihr Vorteil ist die Vertrautheit mit dem Land und seinen Gebräuchen. Die *Bundesrepublik* ist dabei, sich stärker für die Region zu interessieren. Gegenwärtig liegt sie jedoch erst an 27. Stelle unter den Investoren auf dem vietnamesischen Markt.

Die kommunistische Ideologie hat abgewirtschaftet

Die *kommunistische Partei* Vietnams hat ihren politischen Kredit, den sie zumindest in größeren Teilen der Bevölkerung aufgrund ihrer revolutionären Verdienste genoß, gründlich verspielt. Es ist bezeichnend, wenn ein kommunistisches Parteimitglied ausländischen Journalisten mitteilte, daß er den groß angekündigten erstmaligen Zwischenparteitag der kommunistischen Partei im Januar 1994 in Hanoi nicht habe verfolgen können, da er mit seinen eigenen wirtschaftlichen Aktivitäten zu sehr ausgelastet gewesen sei. Der Generalsekretär der Partei, *Do Muoi*, bekräftigte auf dem Parteitag, daß Vietnam unbeirrt am marxistischen Kurs festhalten werde, aber auch die Politik der wirtschaftlichen Öffnung konsequent weiterzuverfolgen gedenke. Das Zentalkomitee wurde durch die Zuwahl von 15 neuen Mitgliedern erweitert, die weitgehend dem wirtschaftlichen Erneuerungskurs gegenüber positiv eingestellt sind.

An der Zusammensetzung in der Staatsspitze hat sich aber nichts geändert: Der farblose General *Le Duc Anh* (73) wurde im Amt des Staatspräsidenten bestätigt; Ministerpräsident blieb *Vo Van Kiet* (71), der eigentliche Motor der wirtschaftlichen Reformen, und die Führung der Partei behielt *Do Muoi* (76). Auch die Feierlichkeiten um den 40. Jahrestag der Eroberung von Dien Bien Phu am siebten Mai 1994 konnten nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Nostalgie der Großtaten der nationalen Befreiung heute ziemlich verblaßt ist. Es gab in den Zeitungen und im Fernsehen Interviews mit dem legendären General *Vo Nguyen Giap*, der mit seinen jetzt 83 Jahren bei relativ guter Gesundheit ist und sich der damaligen Ereignisse noch gut erinnert. Die Veteranen mit ihren ordensgeschmückten Brüsten paradieren wohl noch durch die Straßen, aber es ist deutlich, daß dies für die meisten Vietnamesen nur noch Pflichtübungen sind, die mehr oder weniger beiläufig miterledigt werden. Die drängenden Probleme des gesellschaftlichen Umbruchs beschäftigen die Menschen weit intensiver, wobei die Kompetenz zur Lösung dieser Fragen immer weniger von den kommunistischen Kadern erwartet wird.

Der Wandel von einer gelenkten Wirtschaft zu einer immer stärker den Marktgesetzen gehorchenden kapitalistischen Gesellschaft macht den herrschenden Kadern Angst. Sie sehen die zunehmende Diskrepanz zwischen einer ideologischen Beharrung auf sozialistischen Prinzipien und einer immer ungezügelter verlaufenden Investitionspolitik, die nicht nur wirtschaftliche Veränderungen, sondern über kurz oder lang auch ideologische und politische Folgen mit sich bringen muß. Die Schwierigkeit der kommunistischen Partei, weiterhin nicht nur die faktische politische Macht auszuüben, sondern auch intellektuell für ihre Ideologie die führende Rolle zu beanspruchen, wird immer offensichtlicher. Die Jugend ist desillusioniert, was die Tragfähigkeit der kommunistischen Idee für die Zukunft des Landes angeht. Die Angebote der Religionen, der buddhistischen und auch der christlichen, werden von immer mehr Jugendlichen als echte Alternative verstanden und genutzt. Manche Maßnahmen von Partei und Regierung gegenüber den Religionsgemeinschaften sind Reaktionen auf deren wachsende Anziehungskraft.

Die Religionsgemeinschaften sind noch nicht frei

Diese Stimmungslage bedeutet nicht, daß die Stunde einer politisch organisierten Opposition geschlagen hätte. Es ist auffällig, daß es eine solche Opposition nicht gibt. Das hat sowohl mit dem kommunistischen System der inneren Sicherheit als auch mit der konfuzianistisch geprägten Gesellschaftsauffassung zu tun. Demokratie im westlichen Verständnis hat in Vietnam noch nie funktioniert und es sieht nicht danach aus, als ob sich daran bald etwas ändern würde. Andererseits hat die vietnamesische kommunistische Partei dasselbe Problem, ihre fortdauernde Herrschaft zu legitimieren, wie die kommunistische Partei in China. Wenn immer deutlicher wird, daß die kommunistische Ideologie nicht imstande ist, die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Probleme des Landes zu lösen, warum ist dann bei der Übernahme von immer mehr Elementen einer Marktwirt-

schaft, mag sie auch das Etikett sozialistisch erhalten, ihre fortdauernde Herrschaft noch legitim?

Das nationale Büro für religiöse Angelegenheiten hat am 23. Juli 1993 Richtlinien veröffentlicht, mit denen das einschlägige Dekret von 1991 präzisiert werden sollte. Am 4. Dezember 1993 wurde den lokalen Stellen die Durchführung dieser Direktiven noch einmal ans Herz gelegt (vgl. EDA, Dossier et Documents no. 9/93, Suppl. no. 165, Doc. no. 9 F/93; EDA, 16. Februar 94, No. 170, 13f.). Es geht darin z. B. um die Frage der evtl. Rückgabe von Gebäuden und Grundstücken, die früher den verschiedenen Religionsgemeinschaften gehörten. Dabei legt die Regierung Wert darauf, ausschließlich von *Kultstätten* zu sprechen und nicht von *religiösen Einrichtungen*, wie dies die Vertreter der Religionsgemeinschaften tun. Sie möchte die Rückgabe- bzw. Reparationsforderungen der Religionsgemeinschaften möglichst gering halten.

Probleme gibt es auch mit der Publikation religiöser Schriften wie Gebetbücher und Katechismen, aber auch der Herausgabe eigener Zeitschriften. Die katholischen Bischöfe hatten um die Erlaubnis gebeten, einen eigenen Verlag zu errichten und eine katholische Zeitschrift herauszugeben. Die Regierung besteht darauf, daß alle Publikationen der Religionen in Staatsdruckereien zu erscheinen haben und der Zensur seitens der Regierung unterliegen. Auch bei der Ausbildung von Religionsdienern (Priestern, Mönchen, Bonzen etc.) will sich die Regierung die Kontrolle über die Zulassung, Erteilung von Weihen und Ernennungen in Leitungsfunktionen vorbehalten. Das Dokument enthält auch Warnungen vor einem Mißbrauch der Religion durch reaktionäre Kräfte, die die Religionsfreiheit zur Sabotage der staatlichen Politik mißbrauchen wollten und streng bestraft werden müßten.

Im Zusammenhang mit dem ersten Besuch einer Delegation des Apostolischen Stuhls in Vietnam rief das Büro für religiöse Angelegenheiten im November 1990 und dann wieder im November 1991 die Bischöfe Vietnams zusammen, um eine Erklärung zur Religionspolitik abzugeben, die zum ersten Mal von den Religionen in positiver Weise spricht: Religion sei kein Epiphänomen, sondern eine Realität, mit der zu rechnen sei. Partei und Staat erkennen an, daß die Rolle der Religion zur Bewahrung und Entwicklung des ethischen Verhaltens der Bürger in der Gesellschaft positiv zu bewerten sei (vgl. Une Nouvelle Approche de la Religion dans le Parti Communiste Vietnamien, in: Eglises d'Asie, no. 171, Februar 1994, 1). Schon 1989 hatte der Historiker *Tran Quoc Vuong*, kommunistisches Parteimitglied, darauf hingewiesen, daß eine totale Desakralisierung gefährlich sei, da sie zu Anarchie, Gewalt und Blutvergießen führen könne. Auch der siebte Parteikongreß im März 1990 mußte einräumen, daß die kommunistische Partei Vietnams sich zwar aus Atheisten rekrutiere, die Mehrzahl der Bevölkerung aber immer noch einer religiösen Überzeugung anhänge und sich daran so schnell nichts ändern werde. Fast widerwillig wird zugestanden, daß die Religionen zum Aufbau des gesellschaftlichen Lebens in manchen Bereichen durchaus einen positiven Beitrag leisten (vgl. Dossiers et documents No 2/94, Suppl. Eglises d'Asie, no. 171).

In der kommunistischen Zeitschrift „Tap Chi Cong San" erschien im September 1993 ein Artikel des Historikers *Ngo Phuong Ba*, in dem die „Toleranz und die Versöhnung im Denken von Präsident Ho Chi Minh" (so der Titel) beschrieben wird. Besonderes Gewicht legt der Autor dabei auf die lobenden Äußerungen von Ho Chi Minh über die katholische Kirche. In der im Dezember 1993 veröffentlichten großen Enzyklopädie zur vietnamesischen Kultur werden die Verdienste einer Reihe von katholischen Missionaren, allen voran Alexandre de Rhodes, sowie herausragender vietnamesischer katholischer Laien überraschend positiv gewürdigt.

Der Anteil der Katholiken an der vietnamesischen Bevölkerung beläuft sich auf 8,5 Prozent, d. h. sechs Millionen Katholiken bei einer Bevölkerung von 72 Millionen. Vietnam zählt drei Erzdiözesen und 22 Diözesen, in denen 31 Bischöfe wirken. Die Zahl der Priester wird mit 1573 angegeben, davon 1273 Diözesan- und 300 Ordenspriester. Die Zahl der Ordensschwestern ist mit 6226 ziemlich hoch, wenn man die jahrelangen Behinderungen der Aufnahme neuer Mitglieder in Rechnung stellt. Erstmals hat jetzt die Regierung wieder die Erlaubnis für die Einreise ausländischer Schwestern erteilt: Unter der Bedingung, daß die Schwestern in staatlichen Institutionen arbeiten und keine Novizinnen annehmen, wurde es den „Missionaries of Charity", der von Mutter Teresa gegründeten Schwestergemeinschaft, gestattet, in Ho-Chi-Minh-Stadt und in Hanoi zwei Gemeinschaften zu errichten.

Auf dem Gebiet der Erziehung der Slumbevölkerung gibt es viele von der Regierung geduldete Privatinitiativen. Die katholische Kirche unterhält im Großraum von Ho-Chi-Minh-Stadt eine Reihe von *Kindergärten* und *Grundschulen*, an denen Ordensschwestern unterrichten. Diese Schulen bieten gewöhnlich auch ein kostenloses Mittagessen für die Schülerinnen und Schüler. Seitens der Regierung steht offiziell einer Beteiligung von katholischen Diözesen und der Ordensgemeinschaften an Ausbau und Erhalt sowie dem Unterricht an Schulen, die „vom Volk" gegründet wurden, d. h. den staatlichen Schulen keine Konkurrenz machen, nichts entgegen. So heißt es jedenfalls im Schreiben von *Vu Quang*, dem Direktor des Religionsbüros, in Antwort auf eine Anfrage der Vietnamesischen Bischofskonferenz vom 17. Februar 1994.

Probleme mit Bischofsernennungen

Die derzeitigen Schwierigkeiten zwischen der vietnamesischen Regierung und der Kirche wurden ausgelöst durch die schwere Erkrankung des 84jährigen Erzbischofs von Ho-Chi-Minh-Stadt, *Paul Nguyen Van Binh*, der nicht mehr in der Lage ist, die Erzdiözese weiter zu leiten. Die Regierung hat die Ernennung von *Nicolas Huynh Van Nghi*, Bischof von Phan Tiet zum *Apostolischen Administrator* durch den

Apostolischen Stuhl als ein mit ihr nicht abgesprochenes eigenmächtiges Vorgehen abgelehnt. Dahinter steckt eine grundsätzlichere Auseinandersetzung zwischen dem Vatikan und der vietnamesischen Regierung. Letztere behauptet, daß der Vatikan durch die Ernennung eines Apostolischen Administrators weiterhin den Anspruch des 1975 kurz vor dem Fall Saigons ernannten Erzbischofs *Francis Xavier Nguyen Van Thuan* offenhalten wolle, der nach 13 Jahren Arbeitslager ausgewiesen wurde und heute in Rom lebt. Die Behörden von Ho-Chi-Minh-Stadt haben Nicolas Huynh Van Nghi „ungesetzliche Aktivitäten" vorgeworfen, da er religiöse Handlungen ohne ihre Genehmigung vorgenommen habe. Auch Regierungschef Vo Van Kiet schaltete sich mit einem Interview im Februar 1994 in die Debatte ein. Er lobte den alten Erzbischof Nguyen Van Binh und zeigte sich besorgt darüber, daß die Stabilität im Lande durch das Vorgehen des Vatikan in der Ernennung des Apostolischen Administrators gefährdet werden könne. Die Regierung erwarte, daß ein Nachfolger für Nguyen Van Binh in Ho-Chi-Minh-Stadt keine Richtung einschlagen dürfe, die von der seines Vorgängers abweiche. Die Regierung lege Wert darauf, daß das „Komitee der Einheit der Katholiken" und deren Zeitung „Katholizismus und Nation" auch in Zukunft eine wichtige Rolle spielten (vgl. Eglises d'Asie No. 173, 16. März 1994, 13-15).

Um den Besuch von *Claudio Celli*, Untersekretär im Staatssekretariat und *Nguyen Van Phuong*, Offizial der Kongregation für die Evangelisierung, in Vietnam gab es im Vorfeld lange Auseinandersetzungen. Nach längerer Zeit des Wartens konnte der Besuch schließlich vom 6. bis 13. März 1994 stattfinden. Einvernehmliche Regelungen konnten für Hanoi und Hue getroffen werden, wo der Apostolische Administrator, *Paul Joseph Pham Dinh Tung*, als Erzbischof die Nachfolge von Kardinal *Trinh Van Can* (gest. am 18. Mai 1990) antreten konnte. Darüber hinaus wurde *Le Dac Trong*, bisher Generalvikar, zum Weihbischof für Hanoi bestimmt. In Hue wurde *Etienne Nguyen Nhu The* zum Apostolischen Administrator ernannt und tritt damit die Nachfolge von *Nguyen Kim Dien* an, nach dessen Tod die Erzdiözese fünf Jahre verwaist war. Ferner wurde der Errichtung eines Priesterseminars in Hue zugestimmt. Die Errichtung zweier weiterer Seminare in Thai Binh und in Xuan Loc wird die Regierung „prüfen".

Nach Abreise der Delegation stimmte die Regierung am 23. April 1994 der Ernennung von *Nguyen Son Lam* zum Bischof von Thanh Hoa zu. Der neu ernannte Bischof stammt zwar aus dem Norden, hatte aber im Süden gearbeitet. Es ist das erste Mal, daß die Regierung der Versetzung eines Bischofs oder Priesters aus dem Süden zum Einsatz im Norden des Landes zugestimmt hat. Für die Diözese Bac Ninh, wo der neue Erzbischof *Pham Dinh Tung* Bischof war, wurde *Paul Nguyen Van Tuyen* zum Bischof ernannt. Die Diskrepanzen um die Ernennung des Apostolischen Administrators für Ho-Chi-Minh-Stadt konnten jedoch nicht ausgeräumt werden. In den Gesprächen der vatikanischen Delegation im März 1994 wurde zwar einvernehmlich festgehalten, daß Erzbischof Nguyen Van Thuan in Rom eine „andere Funktion" erhalten soll, die seiner Stellung entspricht. Beide Seiten blieben jedoch bei ihren Standpunkten, die vietnamesische, daß der Vatikan einseitig gehandelt habe, und der Vatikan, daß die Ernennung eines Administrators überall auf der Welt ohne Zustimmung der betroffenen Regierung erfolge.

Gegenwärtig bestehen in Vietnam fünf Priesterseminare: in Ho-Chi-Minh-Stadt, in Hanoi, in Vinh, in Nha Trang, in Cantho. Die staatlichen Vorgaben und Kontrollen des Lehrbetriebs in den Priesterseminaren erschweren den Ablauf des Studiums nicht unerheblich. Bei der Zulassung zum Seminar wollen verschiedene Partei- und Staatsorgane gefragt sein, das Gleiche gilt für die Erteilung einer Weiheerlaubnis am Ende der Studien. Die Zahl der offiziell aufgenommenen Seminaristen beläuft sich auf über 800. Es gibt drei Klassen von Seminaristen: Zum einen diejenigen, die in der langen Wartezeit schon zu Priestern geweiht wurden und erst jetzt eine theologische Ausbildung erhalten können. Zum anderen die älteren Seminaristen, die schon Jahre auf eine Zulassung zum Studium gewartet haben, und schließlich die Gruppe der jüngeren Studienanfänger.

Der theologische Studienbetrieb an den Seminaren leidet darunter, daß es nur wenige qualifizierte theologische Lehrer gibt und daß Bibliotheken, soweit sie überhaupt vorhanden sind, nur veraltete Bücher besitzen. Die Situation im Süden ist natürlich wesentlich besser, da dort bis 1975 Verbindungen zu den anderen aisatischen Kirchen bestanden und der durch das Zweite Vatikanum erfolgte Wandel noch mitvollzogen werden konnte. Jahre hindurch hat die Regierung einen Austausch von kirchlichem Personal zwischen dem Süden und dem Norden Vietnams wegen der zu *großen Unterschiede in der Mentalität* unterbunden. Erst vor kurzem wurde es möglich, daß die Seminare Professoren austauschen. 1993 hat die Regierung erstmals wieder die Erlaubnis für theologische Studien im Ausland unter der Bedingung erteilt, daß diese Studien „wirklich notwendig" sind und die Kandidaten vorher auf ihre Eignung geprüft wurden: Sechs junge Priester erhielten die Ausreisegenehmigung zu Doktoratsstudien am Institut Catholique in Paris.

Spannungen innerhalb der buddhistischen Gemeinden

Von einem eigenständigen vietnamesischen Beitrag zur *Theologie* oder gar von einer eigenständigen vietnamesischen Theologie zu sprechen, verbietet sich beim gegenwärtigen Stand des theologischen Unterrichtes in den Priesterseminaren. Allerdings gibt es innerhalb des Komitees patriotischer Katholiken eine Gruppe, die sich des Anliegens einer einheimischen Theologie für Vietnam angenommen hat. Wegen ihrer Nähe zur Regierung und der mit dieser Gruppierung verbundenen Spaltungsabsichten ist sie innerhalb der katholischen Kirche eher isoliert. Seitens der Hierarchie

gibt es erhebliche Widerstände gegen sie und entsprechende Verbote an den Klerus, sich hier zu engagieren.
Immerhin hat dieses Komitee im November 1992 eine größere Konferenz in Ho-Chi-Minh-Stadt durchgeführt, bei der die protestantische Untergruppe der Christlichen Konferenz in Asien (CCA), das „Programm für Theologie und Kulturen in Asien" (PTCA), mitwirkte. Dabei ging es im Rahmen des laufenden Programms der PTCA, *Theologie auf asiatische Weise zu betreiben*, darum, einen Ansatz für eine kontextuelle Theologie in Vietnam zu entwickeln (vgl. Theologie im Kontext, 14/1993, 2, 118–120). Diese Form einer ökumenischen Zusammenarbeit wirft ein bezeichnendes Licht auf die Situation, bei der aus politischen Gründen einer bestimmten, innerhalb der katholischen Kirche umstrittenen Gruppierung die internationale Zusammenarbeit gestattet wird, die man der offiziellen Kirche verweigert. An den verschiedenen Konferenzen der Gremien der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) dürfen vietnamesische Vertreter immer noch nicht teilnehmen. Die Regierung steht auf dem Standpunkt, daß zwar die südvietnamesische Bischofskonferenz Mitglied der FABC gewesen sei, die gesamtvietnamesische Bischofskonferenz aber nie offiziell die Mitgliedschaft angetreten habe.

Die *protestantischen Gemeinschaften* in Vietnam sind eine kleine Minderheit von etwa 200000 Gläubigen, die in der Mehrheit zu den ethnischen Minderheitengruppen der sog. „Montagnards" gehören. Ende 1993 richtete die protestantische Kirche ein Gesuch an die Regierung, in der um die Rückgabe dreier Kirchen in Ho-Chi-Minh-Stadt gebeten wurde. Diese Kirchen waren Anfang der 80er Jahre geschlossen worden und zwei der Pastoren wurden 1990 zur Ausreise *überredet*, nachdem sie zuvor einige Jahre im Gefängnis waren. Die relative Öffnung in der Religionspolitik der Regierung hatte bisher noch keine Auswirkungen auf die protestantischen Gemeinden. Immer sind noch 284 Kirchen und Kultstätten geschlossen (EDA No. 171, 16. Februar 1994, 11f.).

Offizielle Religionsstatistiken sind in Vietnam nicht zu erhalten. Schätzungen gehen davon aus, daß der Anteil der *Buddhisten* an der vietnamesischen Bevölkerung bei etwa 80 Prozent liegt. Wie auch bei den anderen Religionen hat die kommunistische Regierung großes Gewicht darauf gelegt, die einflußreichen buddhistischen Mönche unter strikter Kontrolle zu halten. Dies geschieht einmal mit Hilfe der „Vietnam Buddhist Church", einer vom Staat anerkannten und gelenkten Organisation, die ähnlich wie das für die Katholiken gegründete „Solidaritätskomitee vietnamesischer Katholiken" oder die „Vereinigung patriotischer Priester" die Kontrolle durch den Staat sicherstellen soll. Die kommunistische Regierung ist sich bewußt, daß die buddhistischen Mönche in der jüngeren Geschichte des Landes eine große politische Rolle gespielt haben. Eine 1993 gebildete sog. „Gemeinschaft von Mönchen und Nonnen (Sangha) der Provinz Hue", die der offiziellen buddhistischen Vereinigung kritisch gegenübersteht, wurde von der Regierung aufgefordert, sich aufzulösen, da keinerlei offizielle Erlaubnis für ihre Gründung erteilt worden sei. Dieser Vorfall macht deutlich, daß es interne Spannungen innerhalb der buddhistischen Gemeinden gibt und der Geist des Widerstandes gegen die offizielle Regierungspolitik unter den buddhistischen Ordensleuten verbreitet ist.

Die Ende der dreißiger Jahre im Mekong-Delta entstandene *Hoa-Hao-Sekte* ist eine aus dem Buddhismus hervorgegangene Reformgruppe, die im Widerstand gegen die japanische Besatzung in den vierziger Jahren militärische und politische Bedeutung erreichte. Die gegenwärtig etwa 1,5 Millionen Anhänger zählende Gemeinschaft wurde nach 1975 von der Regierung strikt überwacht, hat aber inzwischen weitgehend ihre Bewegungsfreiheit wieder erlangt. Über etwa 2 Millionen Anhänger soll heute auch die synkretistische *Caodai-Religion* haben, die mit ihren bunten Tempeln, farbenfrohen liturgischen Gewändern und ihrer dem Katholizismus entsprechenden hierarchischen Struktur auf ausländische Touristen großen Eindruck macht. *Georg Evers*

Kurzinformationen

Irritationen um ein Vatikandokument zum Holocaust

Am Rande der 15. Tagung des Internationalen Verbindungskomitees zwischen dem International Jewish Commitee for Interreligious Consultations (IJCIC) und der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum in Jerusalem entstand einige Verwirrung um einen Entwurf zu einem seit einiger Zeit angekündigten vatikanischen Dokument zum Holocaust. Ohne die Mißverständnisse bzw. Falschmeldungen im einzelnen zu wiederholen, ging es dabei um folgenden Sachverhalt: Der Präsident des vatikanischen Einheitsrates, Kardinal *Edward Cassidy,* hatte vor vier Jahren die Abfassung eines vatikanischen Dokuments auf einer früheren Tagung des genannten Verbindungskomitees angekündigt (vgl. HK, Oktober 1990, 492f.). Vor zwei Jahren war daraufhin der Aachener Akademiedirektor *Hermann Henrix,* der auch Mitglied des Verbindungskomitees ist, von vatikanischer Seite neben dem französischen Dominikaner *Bernard Dupuy* gebeten

worden, einen Entwurf für dieses Dokument zu erarbeiten. Henrix beteiligte daran die Arbeitsgruppe „Fragen des Judentums" der Deutschen Bischofskonferenz, deren Mitglied er gleichfalls ist. Auf der Jerusalemer Tagung erstattete Henrix Zwischenbericht über den Stand der Arbeiten. Dieser Bericht wurde durch Indiskretion der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Auf jüdischer Seite wurde der Bericht ausgesprochen positiv aufgenommen, z. T. aber auch voreilig als Äußerung des Vatikans ausgegeben. Der deutsche Entwurf schlägt dem Vatikan eine weitreichende Anerkennung von Mitverantwortung und Schuld der Kirche im Zusammenhang mit dem Holocaust vor, die – würde sie denn tatsächlich ausgesprochen – von historischer Tragweite wäre.

ZdK-Erklärung zur Bundestagswahl

In einer politischen Erklärung aus Anlaß der kommenden Bundestagswahl unternimmt das Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine knappe Sichtung der politischen Mentalität in Deutschland und benennt einige aus seiner Sicht unverzichtbare Eckpunkte künftiger deutscher Politik. Verbunden mit der Rüge aller Nichtwähler kritisiert das Laiengremium unter anderem eine überzogene Erwartungshaltung gegenüber Politik und staatlichem Handeln, die Neigung politisch Verantwortlicher, zu lange zu „diskutieren" und mit gebanntem Blick auf die Demoskopie das sachlich Gebotene zu vernachlässigen. Solle der Sozialstaat als Netz für die Schwachen auch mit begrenzten Mitteln lebendig erhalten werden, müsse nach dem Maßstab der sozialen Gerechtigkeit neu entschieden werden, wie und wo geholfen werden muß. Gleichzeitig müßten sich einzelne und Gruppen neu auf ihre Selbsthilfemöglichkeiten besinnen. Bei den *sozialen Leistungen* sei größere Durchsichtigkeit erforderlich. Bezüglich der drängenden *Arbeitslosigkeit* mahnt das ZdK, wirtschaftliches Wachstum sei nötig, Investitionshemmnisse müßten abgebaut und Verfahrensvereinfachungen durchgesetzt werden. Neben der Forderung nach mehr sozial abgesicherter *Teilzeitarbeit* greift das ZdK erneut – gerade mit Blick auf den Wirtschaftsaufbau in den Neuen Bundesländern – den Gedanken des *Investivlohnes* auf. Weiter plädiert das Laiengremium für Stärkung und Förderung der Familie, durch einen konsequenten Ausbau familienbegleitender Hilfen ebenso wie durch eine familienfreundliche Gestaltung der Arbeitszeit. Die Erklärung mahnt, den immer noch zu geringen deutschen Beitrag zur Entwicklungszusammenarbeit konsequenter zur Armutsbekämpfung einzusetzen; in der Rüstungsexportpolitik solle sich die Bundesregierung für strengere Standards im europäischen Rahmen einsetzen.

Tagsatzung der Bündner Katholikinnen und Katholiken eröffnet

In Chur wurde am 4. Juni mit ihrer ersten Session die „Tagsatzung der Bündner Katholikinnen und Katholiken" eröffnet. Entstanden war diese Initiative aus der Notsituation im Bistum Chur heraus, wesentlich angestoßen wurde ihre Verwirklichung durch drei der fünf Dekane des Kantons Graubünden und unterstützt wird sie vom „Corpus Catholicum", der Exekutive der öffentlich-rechtlichen Körperschaft der Bündner Katholikinnen und Katholiken. Die Initianten berufen sich für ihr Vorhaben auf das freie Versammlungsrecht der Gläubigen gemäß CIC mit der Absicht, „ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen" (can 212,3). Der Bischof von Chur selber steht dieser Initiative zwiespältig gegenüber: Zum einen kann er die „Entstehung, Zielsetzung, Vorgehensweise, Zusammensetzung und Fragestellung dieser Versammlung" nicht gutheißen, zum andern läßt er sie von Weihbischof *Paul Vollmar* dennoch begleiten. Zudem versicherte er, „alle echten und sachgerechten Bemühungen der Bündner Katholikinnen und Katholiken zum Aufbau des Glaubenslebens und zum Wohl unserer Kirche" mit seinem Gebet zu begleiten. Die Tagsatzung soll während zwei Jahren zu jeweils zwei Sessionen zusammenkommen und die pastorale Lage im Bistum Chur und die dringlichen seelsorgerlichen Anliegen im Kanton Graubünden besprechen. Als vordringliche Themen gelten die Sicherstellung der Seelsorge, die Weitergabe des Glaubens, die Sakramentenpastoral, die Ökumene und die Diakonie. Die Tagsatzung kann nur Vorschläge machen und Anregungen geben, weil sie sich an das kirchliche und staatliche Recht halten will. Ihre Mitglieder sind Delegierte der Dekanate, der Ordensgemeinschaften und der Kirchgemeinden sowie von der Vorbereitungskommission Kooptierte. Von den 131 Kirchgemeinden (mit 86 000 Kirchengliedern) haben 100 (mit 76 000 Kirchengliedern) Delegierte bestimmt, 14 Kirchgemeinden (mit 6000 Kirchengliedern) hatten sich gegen die Tagsatzung ausgesprochen und 17 Kirchgemeinden (mit 3600 Kirchengliedern) hatten nicht Stellung bezogen.

Justitia et Pax zur europäischen Sicherheitspolitik

Die unlängst veröffentlichte Stellungnahme zu „Perspektiven und Problemen einer europäischen Friedensordnung nach dem Ende des Kalten Krieges" bildet den Abschluß eines Projektes der Arbeitsgruppe Sicherheitspolitik der Deutschen Kommission Justitia et Pax. Im Juni 1992 legte die Arbeitsgruppe im Zusammenhang mit dem gleichen, als Dialog zwischen Friedensethik, Staats- und Völkerrecht, Politik- und Wirtschaftswissenschaft angelegten Projekt eine *grundlegende friedensethische Reflexion* vor mit dem programmatischen Titel „Vom ‚gerechten Krieg' zum ‚gerechten Frieden'". Das jetzige Papier, in dem Grundelemente einer europäischen Friedensordnung entwickelt werden, versteht sich als deren *Konkretisierung*. Ein erster Teil widmet

sich dabei prinzipiellen Überlegungen zu einem System kollektiver Sicherheit, den Grundbedingungen für eine Institutionalisierung zwischenstaatlicher Kooperation, als dem entscheidenden Element einer europäischen Friedensordnung. Dabei wird ein Kriterienkatalog aufgestellt zur Beantwortung der Interventionsproblematik, etwa bei ethnonationalen Konflikten. Mit Blick auf die gegenwärtige Situation und die grundsätzliche Problematik der Durchsetzung des Gewaltverbots innerhalb eines kollektiven Sicherheitssystems stellt die Arbeitsgruppe fest: Für die vorhersehbare Zukunft werde die zwischenstaatliche Institutionalisierung der europäischen Sicherheit weiterhin aus verschiedenen Elementen bestehen, sowohl aus nationalstaatlicher Interessenpolitik und Allianzen, als auch aus sich entwickelnden Strukturen eines *gesamteuropäischen Sicherheitssystems.* Die vordringlichen Aufgaben und zentralen Problemkomplexe, die auf dem Weg zu einer europäischen Friedensordnung zu bewältigen sind, werden in einem zweiten Teil skizziert: Minderheiten- und Nationalkonflikte, Flüchtlings- und Wanderungsbewegungen und die militärische Sicherheit, mit den Brennpunkten neuer regionaler Konflikte, dem Nord-Süd-Konflikt und dem Waffenhandel. Der dritte Teil des Papiers befaßt sich mit der Institutionalisierung der angezielten Kooperation, deren organisatorischer Struktur: vor allem mit den gegenwärtigen Schwächen und Stärken der KSZE, die zu einem System kollektiver Sicherheit entwickelt werden solle.

Vatikanisches Schreiben zur Präsenz der Kirche an der Universität

Die Präsenz der Katholiken an der Universität sei zwar in vielen Ländern quantitativ stark, bleibe aber dennoch von relativ bescheidener Wirksamkeit, heißt es in einem von der vatikanischen *Kongregation für das katholische Bildungswesen* gemeinsam mit dem *Päpstlichen Rat für die Laien* und dem *Päpstlichen Rat für die Kultur* herausgegebenen und am 7. Mai der Öffentlichkeit vorgestellten Schreiben. Den Grund für diese mangelnde Wirksamkeit sieht man u. a. darin, daß Professoren und Studenten ihren Glauben als strikte Privatsache betrachteten oder den Einfluß ihres universitären Lebens auf ihre christliche Existenz nicht begriffen. Allgemeinen Bemerkungen über die Situation der Universität und des Wissenschaftsbetriebs folgt in dem Schreiben eine Darstellung der unterschiedlichen Formen kirchlicher Präsenz an den Universitäten (Präsenz in den Strukturen der Universität, Rolle der katholischen Universität, Hochschulseelsorge, Förderung des Dialogs zwischen den Wissenschaften u. a. m.). In einem dritten Abschnitt werden pastorale Vorschläge und Orientierungen gegeben. Die kirchliche Präsenz auf diesem Gebiet, das „zu den vielversprechendsten, aber auch zu den schwierigsten" Teilen des Apostolats zähle, müsse als „Einpflanzung" der christlichen Gemeinschaft in das universitäre Milieu verstanden werden. Man spricht sich für die Entwicklung und Förderung einer „katechetischen Pädagogik von ‚gemeinschaftsstiftendem' Charakter", einer „Pädagogik der persönlichen Begleitung" sowie einer „Pädagogik der Vertiefung des Glaubens und des geistlichen Lebens" aus. An verschiedenen Stellen werden die besonderen Chancen und Möglichkeiten kirchlicher Gruppen und Bewegungen für die Hochschulseelsorge hervorgehoben.

Bücher

EBERHARD SCHOCKENHOFF, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 461 S., 54,– DM.

Daß die Würde des Menschen unantastbar ist, steht in Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes. Aber was daraus vor allem in Grenzsituationen für den Umgang mit dem menschlichen Leben folgt, darüber kann und muß in einer offenen Gesellschaft ohne verbindliches religiös-weltanschauliches Fundament immer wieder gestritten werden. Die Lebensethik des Freiburger Moraltheologen Schockenhoff bietet eine doppelte Hilfestellung für die einschlägige Diskussion: Sie behandelt philosophisch-theologische Grundfragen der Lebensethik, wobei neben dem Umgang mit dem menschlichen Leben auch das Verhältnis zur außermenschlichen Kreatur einbezogen wird, und sie geht auf verschiedene konkrete Problemfelder ein, die heute auf die eine oder andere Weise im Blickpunkt stehen (pränatale Diagnostik, Organtransplantation, Abtreibung, Euthanasie, Bevölkerungswachstum und Familienplanung, Tierversuche). Im Untertitel wird das Buch als „theologischer Grundriß" bezeichnet, aber Schockenhoff argumentiert nicht direkt theologisch. Vielmehr arbeitet er sowohl im allgemeinen wie im auf konkrete Problemfelder bezogenen Teil Maßstäbe und Kriterien für den Umgang mit dem Leben heraus, die unsere Kultur und Gesellschaft in ihrem Selbstverständnis unabhängig von einer spezifischen religiös-weltanschaulichen Begründung voraussetzt bzw. voraussetzen muß. Schockenhoff setzt sich mit den neueren Ansätzen einer Bioethik aus dem angelsächsischen

Raum auseinander, die die Anerkennung des Menschen als Person an bestimmte Voraussetzungen binden und damit den Lebensschutz auf gefährliche Weise relativieren. Deutlich bezieht er auch gegenüber Denkrichtungen Position, die die in Freiheit und Verantwortung begründete Sonderstellung des Menschen in der Natur einebnen. Das Buch mündet in eine knappe Skizze von christlichen Grundhaltungen der Lebensethik anhand der Leitwörter Ehrfurcht und Staunen, Mitleid und Fürsorge sowie Selbstbegrenzung und Maß. Sowohl durch die Aufarbeitung eines vielfältigen Materials wie durch sein entschiedenes Argumentieren bietet Schockenhoffs Entwurf einer Lebensethik Hilfen zur eigenen Urteilsbildung auf einem so wichtigen wie schwierigen Feld. *U. R.*

SÜDAFRIKA – die Konflikte der Welt in einem Land. Kirchen – Anwälte für Gerechtigkeit und Versöhnung. Verlag Dienste in Übersee, Hamburg 1994, 272 S. 29,50 DM.

Im Mittelpunkt des ersten Bandes zum Thema „Südafrika – die Konflikte der Welt in einem Land", erschienen 1993, stand das „Damaskus-Dokument": die Verantwortung von Christen in Krisensituationen. Im jetzt vorliegenden zweiten Band erörtern namhafte Theologen aus den Reihen und dem Umfeld des Südafrikanischen Kirchenrats die Verantwortung und Hauptaufgaben der Kirchen im *neuen* Südafrika nach dem Machtwechsel. Übereinstimmend heben alle Autoren hervor, mit dem Ende der Apartheid habe die Stellvertreterrolle der Kirchen für die bis 1990 verbotenen politischen Parteien ein Ende gefunden. Die zukünftigen Aufgabenfelder der Kirchen seien Eindämmung der Gewalt, Einsatz für Gerechtigkeit, Versöhnung und Wiedergutmachung, Erziehung zur Demokratie und auch in Zukunft Ausübung des prophetischen Amtes. Wie schwierig diese Aufgaben sein werden, weil die Apartheid tiefe Wunden hinterlassen hat, belegen vor allem Darstellungen von Geistlichen, die auf Gemeindeebene arbeiten. Die pointiertesten Stimmen gegen die Ungerechtigkeiten des Apartheidsystems kamen über Jahre aus den Reihen der Südafrikanischen Katholischen Bischofskonferenz und des Südafrikanischen Kirchenrats. Auch ihnen fällt es nicht leicht, ihre Rolle im *neuen* Südafrika zu bestimmen. Programme und Projekte lassen eine entschieden praktische Orientierung erkennen: Wählerschulung, Einsatz internationaler kirchlicher Beobachter, Hilfe bei der Rückkehr von Opfern von Zwangsumsiedlungen und Ausbildung kirchlicher Mitarbeiter. Die präzise und knappe Einführung Kistners in die Geschichte der Mission und der verschiedenen Kirchen in Südafrika, sowie in ihr Auftreten gegen das Apartheid-System und ein chronologischer Abriß über politische und kirchliche Ereignisse von 1989 bis 1993 sind eine hilfreiche Ergänzung für den Leser. Der vorliegende Band bietet einen breiten Überblick über die Vielfalt der theologischen Positionen und praktischen Aufgaben der Kirchen im Südafrika der Gegenwart. Es hätte dem Sammelband nicht geschadet, wenn auch die religiösen Minderheiten zu Wort gekommen wären. *H. D.*

CLEMENS THOMA, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung. Pattloch-Verlag, Augsburg 1994, 478 S.

Der Gründer und Direktor des Instituts für Jüdisch-christliche Forschung innerhalb der Theologischen Fakultät Luzern, Schriftleiter der „Neuen Folge" des „Freiburger Rundbriefes", Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille 1994, bringt in diesem Werk die Ernte seiner wissenschaftlichen Lehrtätigkeit auf dem Gebiet der Judaistik ein. Zugleich denkt der Verfasser aber auch als christlicher Theologe, der seit vielen Jahren im jüdisch-christlichen Dialog engagiert ist und sich deshalb verpflichtet fühlt, Brücken der Verständigung in *messianischer Weggemeinschaft* zu schlagen. In 14 Kapiteln stellt der Verfasser die entscheidenden Wesenszüge des jüdischen Glaubensbewußtseins im großen Spannungsfeld von Eingedenksein und Zukunft dar. Das Hauptgewicht des Buches liegt im Unterschied zu Franz Mußners „Traktat über die Juden" (1979) *nicht* auf einer *christlichen* Theologie des Judentums, sondern es handelt sich hier vielmehr um die sorgfältige und äußerst kenntnisreiche Exposition jüdischer Glaubenskraft, Existenz- und Weltdeutung, nicht nur im Gegenüber zum Christentum, denn: „Unter Berufung auf Paulus darf man so viel Kühnheit an den Tag legen, die geschichtlichen Entwürfe Christentum und Judentum in einem einzigen Projekt vereinigt zu sehen: im ‚Messiasprojekt'". Dieser Leitbegriff enthält einen programmatischen Anspruch: „Juden und Christen sind von der Hoffnung geprägt, daß das Gottesvolk Israel und die Kirchen den Auftrag haben, an der Heilung der zwischen ihnen klaffenden Risse mitzuarbeiten." Dieser hohe, zeitfällige Anspruch wird in diesem Buch durch eine Phänomenologie der Glaubensgeschichte des Judentums als Bundesgeschichte des erwählten Israel eingelöst. Es vermittelt auf eingängige Weise das historische und religiöse Grundwissen als allererste Voraussetzung einer christlichen Begegnung mit dem Judentum. Durch die Analyse und Interpretation von Texten und Ereignissen werden Vorurteile und Mißverständnisse abgebaut, bösartige Entstellungen von Religion auf beiden Seiten eliminiert, historische und theologische Gründe des Judenhasses erläutert und der *unverwüstliche Kern* der situativ bezeugten Offenbarung freigelegt. In kompromißloser Ehrlichkeit stellt sich Thoma im Schlußteil der Katastrophe der nationalsozialistischen Judenvernichtung: Die Bundestreue Gottes, bestehe für das gläubige Judentum auch nach der Schoa weiter. Die Gründung des Staates Israel sei eine urjüdische Hoffnungsantwort auf das unfaßbare Leidensgeschehen. Dieses Buch ist ein Eckstein im jüdisch-christlichen Gespräch, indem es *zu wissen gibt,* was *jüdisches Glaubensverständnis* in seiner geschichtlichen Entfaltung und Bewährung an der Seite und gegenüber dem Christentum ist. *W. S.*

Notizen

Mit einer Erklärung erstellt von der Kommission „Bildung und Kultur", hat sich Mitte Juni das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in die gegenwärtige Diskussion um Schulkrise und Schulreform eingeschaltet. Darin wird ein Katalog unverzichtbarer Anforderungen an das Bildungssystem „Schule" genannt: Sie dürfe nicht in die Rolle der gesellschaftlichen Reparaturwerkstatt gedrängt werden, zwischen Eltern und Schule müsse eine „Erziehungspartnerschaft" bestehen; die Jugendlichen sollten in ihr zu freiheitlicher und begründeter Stellungnahme, zu einer „Streitkultur", zu sozialem Handeln und Bindungsbereitschaft befähigt werden. Ein solides Grundwissen, Allgemeinbildung müsse vermittelt, der personale Bezug im Verhältnis zwischen Lehrern und Schülern weiter gestärkt werden. Das Ansinnen, Schule nur nach ihrem Beitrag zur beruflichen Entfaltung und der Ermöglichung von sozialem Aufstieg zu beurteilen, wird zurückgewiesen, eine Anpassung der Schule an die veränderten Zeitrhythmen der Familien- und Erwerbswelt gefordert.

Im Vorfeld der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo hat die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) eine Studie veröffentlicht, die von ihrer Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst erarbeitet wurde: „Wie viele Menschen trägt die Erde – Ethische Überlegungen zum Wachstum der Weltbevölkerung". Darin wird jede auf Zwang beruhende „technokratische" Bewältigung des Problems abgelehnt, auf den engen Zusammenhang von Armut und Bevölkerungswachstum verwiesen und ein ökologischer Kurswechsel in den Industrieländern gefordert. Dringend erforderliche Maßnahmen zur Beschränkung des Bevölkerungswachstums müßten die freie und verantwortliche Entscheidung von Eltern respektieren und neben der Armutsorientierung besonders der Förderung der Frauen in den Entwicklungsländern Rechnung tragen. Eine Unterscheidung von natürlicher und künstlicher Geburtenregelung wird abgelehnt. Ausdrücklich betont die EKD-Kammer, in weiten Passagen stimme die Studie mit den Empfehlungen der von der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegten Schrift: „Bevölkerungswachstum und Entwicklungsförderung" überein (vgl. HK, Januar 1994, 12 ff.).

Nach den Verträgen über die Errichtung der Bistümer Magdeburg und Görlitz wurde jetzt am 14. Juni auch der entsprechende Vertrag für das neue Bistum Erfurt unterzeichnet. Abgesehen von einem kleinen Gebiet an der Grenze zwischen Hessen und Thüringen ist das neue Bistum Erfurt territorial deckungsgleich mit dem bisherigen Bischöflichen Amt Erfurt-Meiningen. Wie für Magdeburg und Görlitz findet auch bei der Besetzung des Erfurter Bischöflichen Stuhls das Preußenkonkordat von 1929 Anwendung (das Domkapitel wählt den Bischof aus einer vom Heiligen Stuhl vorgelegten Dreierliste). Zum Bistum Erfurt gehören etwa 220 000 Katholiken, die sich ungleichmäßig verteilen: Neben dem fast rein katholischen Eichsfeld im Norden der Diözese stehen die großen thüringischen Diasporagebiete. Derzeitiger Apostolischer Administrator in Erfurt ist Bischof Joachim Wanke.

Nach einer Hochrechnung des Deutschen Zentralinstitutes für soziale Fragen ist die Spendenbereitschaft der Deutschen ungebrochen. Etwa 4,1 Milliarden Mark sind demnach 1993 für humanitäre Zwecke gespendet worden, etwa gerade so viel wie 1992. Allerdings haben der Deutsche Caritasverband und die Deutsche Welthungerhilfe einen Spendenrückgang beklagt. Der Caritas standen für internationale Hilfsaktionen 1993 nur noch 43,5 Millionen Mark an Spendengeldern zur Verfügung, 1992 waren es 65,4 Millionen gewesen. Der Leiter der Caritas-Auslandshilfe, Günter Hölter, macht für diesen Rückgang einen Bewußtseinswandel verantwortlich: es gebe immer weniger Bereitschaft, für Krisengebiete zu spenden, in denen, wie z. B. in Ruanda, die Notsituation von den Menschen dort selbst verursacht worden sei. Auch die Deutsche Welthungerhilfe befürchtet, mit einer steigenden Zahl von Bürgerkriegen könne die Hilfsbereitschaft nachlassen. Gegenüber 1992 ist deren Spendenaufkommen (1993 waren es 44 Millionen Mark) um 15 Prozent zurückgegangen.

Ein Plädoyer für „Solidarität am Standort Deutschland" haben 135 Sozialwissenschaftler unter Federführung des Frankfurter Nell-Breuning-Institutes für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik veröffentlicht. Angesichts einer zunehmenden sozialen Spaltung in Deutschland, wo eine Mehrheit in großem Wohlstand lebe, eine wachsende Minderheit aber immer stärker von Armut bedroht sei und in Opposition zum bisherigen Verlauf der Standortdebatte sollen der bundesdeutsche Sozialstaat sowie seine Bedeutung für eine soziale Demokratie in Erinnerung gerufen werden. Die Sozialwissenschaftler fordern wirksame beschäftigungspolitische Maßnahmen zur Bekämpfung der Massenarbeitslosigkeit, die Ankurbelung privater Nachfrage durch die Verbesserung der Kaufkraft niederer Einkommen und die Eindämmung des Armutsrisikos durch finanzielle Umverteilung zugunsten der Bezieher von Niedrig- und Sozialeinkommen.

Ein halbes Jahr nach Abschluß eines Grundlagenvertrags zur Regelung der beiderseitigen Beziehungen (vgl. HK, Februar 1994, 62 ff.) haben Israel und der Apostolische Stuhl am 15. Juni volle diplomatische Beziehungen aufgenommen. Beide Seiten kündigten den bevorstehenden Austausch von Botschaftern an. Der Apostolische Stuhl hatte den bisherigen Delegaten für Jerusalem und Palästina, Erzbischof Andrea Cordero Lanza di Montezemolo, vor einem halben Jahr zum Sondergesandten für Israel ernannt, Israel den Diplomaten Shmuel Hadas zu seinem Sondervertreter mit dem Titel Botschafter. Es wird erwartet, daß diese beiden Diplomaten auch die beiden ersten offiziellen Botschafter sein werden.

Die US-Kardinäle Hickey, Bernardin, Law, O'Connor, Bevilacqua und Mahony sowie der Vorsitzende der US-amerikanischen Bischofskonferenz, Erzbischof Keeler von Baltimore, haben in einem Brief an Präsident Clinton das Vorbereitungsdokument für die UN-Bevölkerungskonferenz in Kairo scharf kritisiert (Wortlaut in: Origins, 9. 6. 94, S. 58). Mit der Unterstützung der USA befürworte das Dokument die weltweite Verbreitung künstlicher Mittel zur Empfängnisregelung und die zunehmende Anwendung der Sterilisierung. Dadurch werde eine egozentrierte Sicht von Sexualität gefördert, ein „für das Familienleben und das moralische Rückgrat der Gesellschaft destruktives Vorgehen".

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. Verlag. C. H. Beck, München 1994, 470 S., 68,– DM.

Ulrich Bach, „Gesunde" und „Behinderte". Gegen das Apartheidsdenken in Kirche und Gesellschaft. Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1994. 128 S. 19,80 DM.

Uwe Backes / Eckhard Jesse, Politischer Extremismus in der Bundesrepublik Deutschland. Propyläen Verlag, Berlin 1993. 543 S. 58,– DM.

Bernard Besret, Lieber Bruder Papst. Offener Brief an Johannes Paul II., der uns die absolute Wahrheit in ihrer ganzen Herrlichkeit um die Ohren hauen will. Walter Verlag im Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 136 S. 24,80 DM.

Eugen Biser, Hat der Glaube eine Zukunft? Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 236 S. 29,80 DM.

Axel Freiherr von Campenhausen, Staat und Kirche unter dem Grundgesetz. Eine Orientierung. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1994. 95 S. 9,80 DM.

Gary Doore, Gibt es ein Leben nach dem Tod? Neue Antworten auf alte Fragen. Kösel-Verlag, München 1994. 269 S. 38,– DM.

Irenäus Eibl-Eibesfeldt, Wider die Mißtrauensgesellschaft. Streitschrift für eine bessere Zukunft. Verlag R. Piper, München 1994. 254 S. 29,80 DM.

Winfried Gebhardt / Georg Kamphausen, Zwei Dörfer in Deutschland. Mentalitätsunterschiede nach der Wiedervereinigung. Verlag Leske + Budrich, Opladen 1994. 189 S. 28,– DM.

Robert Hughes, Nachrichten aus dem Jammertal. Kindler Verlag, München 1994. 272 S. 38,– DM.

Walter Kerber (Hg.), Die Wahrheit der Religionen. Peter Kindt Verlag, München 1994. 248 S. 32,– DM.

Siegfried König, Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant. Verlag Alber, Freiburg 1994. 364 S., 89,– DM.

Walter Krämer, Wir kurieren uns zu Tode. Die Zukunft der modernen Medizin. Campus Verlag, Frankfurt 1993. 150 S., 17,80 DM.

Christoph Krummacher, Musik als praxis pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik. Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 194 157 S. 58,– DM.

Ingeborg Kruse, Und Priska ließ sich nicht beirren. Frauengeschichten aus dem frühen Christentum. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 160 S. 19,80 DM.

Gilles Martinet, Le Réveil des Nationalismes Français. Editions du Seuil, Paris 1994. 138 S. 70,– fFr.

Helmut Merklein, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1994. 246 S. 49,80 DM.

Gabriele Niekamp, Christologie nach Auschwitz. Kritische Bilanz für die Religionsdidaktik aus dem christlich-jüdischen Dialog. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 370 S. 68,– DM.

Hermann Ringeling, Freiheit und Liebe. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik III. Universitätsverlag, Freiburg i. Ue. + Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 213 S. 44,– DM.

Ralf Schmidt, Was tun gegen Gewalt unter Kinder und Jugendlichen. Analyse – Konzept – Hilfen. Verlag Wirtschaft und Verwaltung Hubert Wingen, Essen 1994. 120 S. 16,80 DM.

Harald Schweizer, Joseph. Urfassung der alttestamentlichen Erzählung (Genesis 37–50). Verlag Klöpfer & Meyer, Tübingen 1993. 139 S. 39,80 DM.

Naftali Herz Tur-Sinai, Die Heilige Schrift in jüdischer Übersetzung – Altes Testament. Hänssler Verlag, Neuhausen a. d. F. 1994. 1436 S. 39,95 DM.

Hans Joachim Veen u. a., Eine Jugend in Deutschland? Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1994. 211 S. 24,– DM.

Matthias Wanitschke / Guido Erbrich, „...auf die innere Stimme hören". Die Frage nach Gott und dem Sinn des Lebens im Werk von Václav Havel. Benno Verlag, Leipzig 1994. 98 S.

Dietrich Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Quaestiones disputatae Band 151. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 214 S. 54,– DM.

Manfred Wöhlcke, Der ökologische Nord-Süd-Konflikt. Verlag C. H. Beck, München 1993. 126 S. 17,80 DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 7/1994

Roman Bleistein SJ: 150 Jahre „Struwwelpeter" – *Bernhard Fraling:* Schwangerschaftsberatung durch kirchliche Beratungsstellen – *Manfred Entrich OP:* Zwischen Graffiti und Kreuz. Gottes Sprache auf der Straße – *Marion Wagner:* Sind neue Katechismen notwendig? – *Ulrich Lüke:* „Im Anfang schuf Gott". Naturwissenschaftsphilosophische, evolutionsbiologische und theologische Überlegungen zu Zeit und Ewigkeit – *Harald Schützeichel:* Homosexualität. Ein Diskussionsbeitrag.

KONTRASTE
Heft 2/1994

Thema: Reisen

Editorial: Wofür ist das Reisen gut? – Urlaubsalbum: Es muß nicht immer Nippes sein – Literatur: Die Kunst, falsch zu reisen – Historisch: Kleine Geschichte der Fort-Bewegung – Reise-Knigge: Mißverständnisse mit Hand und Fuß – Hintergund: Schönes Tirol, schlimmes Tirol – Reportage: Gebirgstour ohne Lastenausgleich – Bücher zum Thema, Cartoons, Zitate.

Verlag Herder

Starke Themen



Band 4314, DM 13,80
öS 108,- / SFr 14.80

Heiter-ironisches über die Kunst und Scheinkunst des Wahrsagens. Mit zahlreichen Illustr.



Band 4300, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80

Die Geschichte eines autistischen Kindes und seiner Familie, die lernt, mit der Behinderung zu leben.



Band 4298, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80

Endlich kann frau selbst entscheiden...
Ein heiteres Tagebuch über die zweite Hälfte des Lebens.



Band 4301, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80

Körperbewußt leben auch im Alter: Die erfahrene Tanztherapeutin hilft mit konkreten Übungen.



Band 4299, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80

In Scheidungsfällen wird oft der Vorwurf des sexuellen Mißbrauchs erhoben. Immer zu recht?



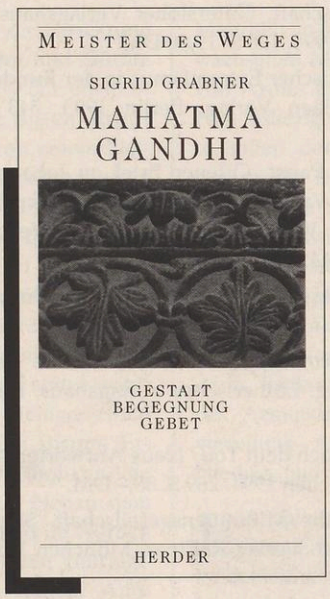
Band 4289, DM 15,80
öS 123,- / SFr 16.80

Kinder– ohne Wissen der Eltern zur Adoption freigeben - Unvorstellbar? Nicht in Südamerika.

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

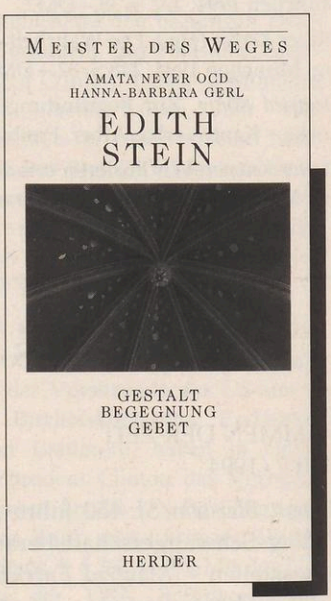
HERDER/SPEKTRUM **Das Taschenbuch mit Linie.**

Neu in der Reihe „Meister des Weges“



120 Seiten, gebunden,
DM 24,80 /öS 194,– /SFr 25.80
ISBN 3-451-23322-2

Dieses Buch zeichnet das geistliche Profil des großen Inders nach. Es gibt den Blick frei auf seine Motive, seine Ziele und die inneren Quellen seiner Kraft. Hier spricht ein Pilger und Prophet, ein Beter und Gottsucher, für den, ohne daß er selbst Christ war, die Botschaft der Bergpredigt zum Prinzip seines Lebens und Handelns wurde.



Dieser Band spiegelt die Fragen und Überzeugungen, die Geistigkeit und Geistlichkeit und die von beispielhaftem Vertrauen durchdrungene Lebenshaltung einer außergewöhnlichen Frau. In leidenschaftlichem Sehnen, Suchen und Finden ist sie dem Heute in bewegender Weise nahe.

120 Seiten, gebunden,
DM 24,80 /öS 194,– /SFr 25.80
ISBN 3-451-23321-5

In jeder Buchhandlung !

HERDER

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 8 48. Jahrgang August 1994

Soziale Konflikte haben ihre Ursache weit eher im Verschweigen oder Verzögern fälliger politischer Zielvorgaben als in ihrem Gefolge.

Richard von Weizsäcker

Schwierige Profilsuche

Zweieinhalb Monate vor den Wahlen zum Deutschen Bundestag befindet sich Deutschland in einer merkwürdig unentschiedenen politischen Stimmungslage. Die Zeit, in der es ausgemacht schien, daß die Sozialdemokraten im Oktober die Regierungsverantwortung an sich ziehen würden, ist längst vorüber. Daß die konservativ-liberale Regierungskoalition unter Bundeskanzler *Helmut Kohl* die kommende Bundestagswahl überstehen wird, kann indes auch nicht als wirklich ausgemacht gelten. Die Rückkehr der Freien Demokraten in den Bundestag ist nach den letzten Wahlen nicht hundertprozentig sicher, auch wenn man sich Mut zuspricht mit dem Hinweis, Bundestagswahlen folgten anderen Gesetzen als Landtagswahlen. Die Erfolge der PDS in den neuen Bundesländern gestalten die Lage zusätzlich unübersichtlich. Wenn es zwischen Schwarz-Blau und Rot-Grün eng werden sollte, könnte dies der SED-Nachfolgepartei einen Einfluß verschaffen, den sich in Bonn – außer ihr selbst – eigentlich niemand wünscht. Als große Unbekannte hat sich nach Sachsen-Anhalt die Wahlbeteiligung als ein möglicherweise wahlentscheidender Faktor zurückgemeldet.

Das Erbe der Volksparteien

Aber es sind nicht nur diese Unwägbarkeiten in bezug auf den Ausgang der Wahl, die die Stimmung prägen. Die Erwartung, daß je nach Wahlausgang die zukünftige Entwicklung der Bundesrepublik Deutschland sehr unterschiedlich ausfallen wird, hegt kaum jemand. Verbreiteter ist demgegenüber der Eindruck, die großen Volksparteien seien sich in ihren Perspektiven noch nie so ähnlich gewesen wie heute.

Unterscheidungen wie „rechts" und „links" sagen nur mehr wenig aus. Schon die Volksparteien der Nachkriegszeit entzogen sich ein gutes Stück der schroffen Entgegensetzung der klassischen weltanschaulich-politischen Milieus. Volkspartei wurden sie nur dadurch, daß sie je auch Elemente der anderen Seite in sich integrierten, also bei den Sozialdemokraten die größere Wirtschaftsnähe und die Sozialdemokratisierung bei den Konservativen. Was ist von der Unterscheidung in „rechts" und „links" geblieben? Der tendenzielle Gegensatz zwischen Leistungsorientierung bzw. Selbsthilfe des einzelnen einerseits und Minderung sozialer Gegensätze und gesellschaftlichen Unfriedens durch Unterstützung des einzelnen durch die Gemeinschaft andererseits?

Der frischgebackene SPD-Parteivorsitzende *Rudolf Scharping* versuchte vor Monaten internationale Befürchtungen gegenüber einer sozialdemokratisch geführten künftigen Bundesregierung dadurch zu zerstreuen, daß er sich weithin hinter die Außen- und Sicherheitspolitik der Regierung Kohl stellte. Die Zeit, als man sich in bezug auf die politischen Kontakte zu den kommunistisch regierten Staaten Osteuropas ins Gehege kommen konnte, gehört der Vergangenheit an. Mit dem „Volksfront"-Vorwurf wird versucht, an Zeiten mit klaren ideologischen Unterscheidungslinien wiederanzuknüpfen; ob er allerdings verfängt, bleibt abzuwarten.

Und was – erst recht nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 12. Juli (vgl. ds. Heft, S. 382) – künftige Einsätze der Bundeswehr im Rahmen von UNO-Einsätzen angeht, sind die Dinge noch allzu sehr im Fluß und ist inner-

halb der SPD die Diskussion wohl auch zu kontrovers, als daß sich zwischen Regierungskoalition hier und SPD dort ein stabiler und damit die jeweilige politische Unverwechselbarkeit fördernder Gegensatz aufbauen würde. Sowohl die internationalen Erwartungen als auch die transnationale Verflechtung in der Außen- und Sicherheitspolitik werden jedenfalls allen Tendenzen, als Deutsche auf diesem Gebiet eigene Wege gehen zu wollen, enge Grenzen setzen.
Schon durch die Vorgaben des Bundesverfassungsgerichts bedingt, können die Vorstellungen selbst beim Paragraphen 218 in Regierungskoalition und der größten Oppositionspartei nicht sonderlich weit auseinanderliegen. Und welcher Sozialdemokrat bedauert schon ernsthaft, daß seine Partei vor Jahresfrist zu einer einschneidenden Änderung des Asylrechts Ja gesagt hat, selbst wenn er manches an der konkreten Anwendung der Gesetzesregelung kritisieren mag?
Der Eindruck, daß die großen politischen Parteien in Deutschland sich immer ähnlicher werden, konnte sich auch deshalb einstellen, weil weniger denn je eindeutig zu sagen ist, welches politische Lager an der Regierung und welches in der Opposition ist. Beide politische Lager sind im Grunde dauernd an der Macht: die einen in Bundesregierung und Bundestag, die anderen über die Mehrheit der Länder im Bundesrat. Verschiedenste Koalitionsformen in den Ländern einschließlich der viel geschmähten Großen Koalition schmieden „rechts" und „links" aneinander. Zur Profilierung bleibt da wenig Spielraum. Und ein Bundeskanzler, der sich auf europäischer Ebene mit Sozialisten bzw. Sozialdemokraten ausnehmend gut versteht, läßt sich daheim nur schwer zum Sozialdemokratenschreck aufbauen.

Gründerzeiten eignen sich offenbar nicht für Nachdenklichkeit

Wenn die Gegensätze in den großen Fragen also offenbar erheblich zusammengeschmolzen sind, bedeutet dies jedoch nicht, daß man nicht weiterhin in zahlreichen Detailfragen unterschiedliche Akzente und erst recht rhetorisch-publizistisch eigene Duftmarken setzt. Ob die Vorstellungen, wenn es zum Schwur kommt, dann so weit auseinanderliegen, ist eine andere Frage. Was *Ehe und Familie* bei der Union, ist die *Armut* bei den Sozialdemokraten. Dennoch ist die Union in sozialen Belangen nicht einfachhin unsensibel und die Sozialdemokraten wissen sehr wohl den Wert stabiler familiärer Beziehungen zu schätzen. Auf den weiteren Klärungsprozeß zum Thema Lebensformen in der Union darf man gespannt sein, während das Klischee, ihre „soziale Ader" mache aus Sozialdemokraten automatisch schlechte Haushalter, gerade für eine jüngere Generation an Politikern und Politikerinnen nicht mehr ohne weiteres verfängt.
Zwischen der rhetorischen Verve, mit der die großen Parteien „ihre" Themen im Gespräch zu halten suchen, und der konkreten Umsetzung dieser Themen in Gesetzgebungsverfahren, liegt jedenfalls ein weiter Weg. Außerdem wirken sich systembedingte Sachgesetzlichkeiten und finanziell äußerst begrenzte Gestaltungsmöglichkeiten profilmindernd aus. Wenn die Parteien selbst aus unterschiedlichen Gründen feststellen, daß sie im übrigen sich möglicherweise selbst schaden, träten sie dem Eindruck der Ähnlichkeit nicht entschieden entgegen, heißt dies nicht, daß sie sich nicht tatsächlich ähnlicher geworden sind.

Natürlich hat diese Stimmungslage auch mit dem Fortfall des Ost-West-Gegensatzes und dessen Rückwirkungen auf die politischen Psychologie eines Landes wie Deutschland zu tun. Auch wenn der Osten schon seit langem keine wirkliche Systemalternative mehr bot, nur schon seine bloße Existenz markierte einen ideologischen Antagonismus, der als solcher auf das politische Bewußtsein einwirkte. Im Zuge von Individualisierung bzw. Ent-Ideologisierung schmolzen die ideologischen Milieus zwar auch schon vor dem Fall der Mauer, aber seither hat sich diese Tendenz noch weiter beschleunigt. Auch das Stichwort von der „Politikverdrossenheit" gehört in diesen Zusammenhang.
Zu fragen wäre jedoch etwa, ob sich die Politik hierzulande nicht durch die Probleme des deutschen Einigungsprozesses den Blick auf einige grundlegende Anfragen an die moderne technisch-industrielle Zivilisation versperren und insofern wertvolles Profilierungsgelände ungenutzt läßt. Deutschland schaut seit Jahren wie gebannt auf die Vollendung der Einheit, was vor allem heißt: die Verringerung des wirtschaftlichen Abstandes zwischen den neuen Bundesländern und Westdeutschland. Die Gelegenheit und die Notwendigkeit, das Wirtschaftswunder gewissermaßen wiederholen zu können, hat Zweifel an der ökologischen Verträglichkeit der Wachstumsorientierung der Marktwirtschaft wie weggeblasen. Gründerzeiten eignen sich offenbar nur wenig für Nachdenklichkeit.

Es wächst der „Abstand zwischen dem, was zu tun wäre und dem, was getan wird, zwischen dramatischen Überlebensfragen und einem oft selbstgefälligen und häufig phantasielosen Vollzug wirklicher oder angeblicher Sachzwänge, die Kluft zwischen einer Welt voller Risiken und einem Politikverständnis, das sich auf Wirtschaftswachstum und seine Verteilung konzentriert und sich im taktischen Geplänkel um Macht zu erschöpfen scheint", schrieb *Erhard Eppler* vor zwei Jahren. Und Sachsens Ministerpräsident *Kurt Biedenkopf* löckte unlängst mit seiner Kritik am Wachstumsfetichismus wider den Stachel – ausgerechnet in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung": „Wegen seiner vermeintlichen Unverzichtbarkeit hat der Glaube an die Allmacht des Wachstums – gegen alle offensichtliche wirtschaftliche Vernunft – pseudoreligiöse Formen angenommen..."
Bundespräsidenten, Kirchen und einige Politiker in einer gewissen innerparteilichen Oppositionsrolle bzw. im Ruhestand scheinen gegenwärtig die einzigen zu sein, die profilierter reden, mit anderen Worten: die nötige Freiheit besitzen, grundlegende Umorientierungen in Wirtschaft und Staat im nachkommunistischen Europa einzufordern, die noch andere Visionen mit sich herumtragen als diejenige, daß das Bruttosozialprodukt in Ostdeutschland dem in

Westdeutschland angeglichen werden soll. Bezeichnend für die gegenwärtige Lage war es beispielsweise, daß der scheidende wie der neue Bundespräsident, beide aus der CDU hervorgegangen, in ihren Ansprachen aus Anlaß des Amtswechsels das Thema Einwanderungspolitik ansprachen, von der jedoch die gegenwärtige Regierungskoalition bisher nichts wissen will.

In seinem neuesten Buch fordert der Vorsitzende der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, *Wolfgang Schäuble,* die Politik müsse „heute (allzuoft) nach Lösungen für Probleme suchen, für die es noch kein richtiges Problembewußtsein gibt". Welche Konsequenz er daraus zieht, sagt er nicht: Sind Politiker nur in der Lage, Lösungen für Probleme zu suchen, für die bereits ein ausreichendes Problembewußtsein besteht? Besteht nicht gerade der Vorteil der repräsentativen im Unterschied zur direkten Demokratie darin, daß Politiker zwar dem Volk gegenüber rechenschaftspflichtig, ihm aber auch nicht in jeder Detailentscheidung auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind? Will Schäuble gar dem Wähler die Schuld daran geben, daß die Politik nicht in der Lage ist, die tatsächlich brennenden Gegenwartsprobleme anzugehen?

Daß sich die Marktwirtschaft als das effektivere Wirtschaftssystem herausgestellt hat, bezweifelte auch vor dem Fall der Mauer kaum jemand ernsthaft. Wer das Hohelied auf die Marktwirtschaft heute jedoch allzu häufig und ungefragt singt, setzt sich dem Vorwurf aus, er wolle die vielfältigen Probleme den Arbeitsmarkt betreffender, sozialpolitischer, ökologischer, entwicklungspolitischer Art nicht sehen. Auch von einem wünschenswerten prospektiven Realismus in bezug auf zentrale weltpolitische Herausforderungen scheint man gegenwärtig in Deutschland weiter denn je entfernt zu sein. Nur schon das sichere Wissen darum, daß der Lebensstandard des Westens auf die Dauer nicht weltweit die Meßlatte abgeben kann, und zwar, weil dies die natürlichen Ressourcen der Erde nicht hergeben, müßte auf allen politischen Ebenen die Alarmglocken schrillen lassen. Der Zusammenbruch von Berliner Mauer, Weltkommunismus und Apartheid bietet keine weltpolitische Verschnaufpause, kein Erfolgsgefühl, auf dem man sich ausruhen könnte. Dafür sind die sich abzeichenden Verwerfungen zwischen fortdauernder Unterentwicklung, neu erwachtem Nationalismus, Flüchtlingsproblematik und dem Erhalt der natürlichen Lebensbedingungen des Menschen viel zu brisant.

Der Vorwurf des Moralisierens, in dem Zusammenhang gerne zur Hand, verfängt nicht. Schon aus einem wohl verstandenen Eigeninteresse heraus ist es angezeigt, sich darüber Gedanken zu machen, wie es weltweit angesichts der fortbestehenden sozialen Gegensätze weitergeht. Daß es im Interesse des friedlichen Zusammenlebens in einem Land angezeigt ist, die sozialen Gegensätze ein bestimmtes Maß nicht übersteigen zu lassen, sieht jeder ein. Daß die weltweit fortbestehenden bzw. zunehmenden Gegensätze ein erhebliches Unsicherheitspotential in sich bergen, gilt in Mitteleuropa bis heute als ein politisches Thema der Güteklasse „soft". Statt im Zusammenhang mit solchen Fragen gerät in Deutschland ein Parteivorsitzender wie Rudolf Scharping über das Tempolimit auf Autobahnen ins Straucheln.

Eine zweite verbreitete Reaktionsweise ist die Suche nach Scheinantworten, mit denen man glaubt, alle Probleme dieser Gesellschaft in den Griff zu kriegen. Man kann es inzwischen nicht mehr hören, das „Gejammere über Individualisierung..." *(Ulrich Beck).* Wohin man auch schaut, von der demographischen Entwicklung in Deutschland bis zum Gesundheitswesen, von der Freizeit bis zum Arbeitsethos – endlich glaubt man die Kategorie gefunden zu haben, mit der sich alle Schwachstellen bewältigen lassen.

Werden die alten ideologischen Unterscheidungen wieder hervorgeholt?

Gebetsmühlenartig müssen die Deutschen gegenwärtig über sich ergehen lassen, wie von Individualismus bis Selbstverwirklichung die ganze Litanei an Versäumnissen heruntergebetet und der politischen Seite in die Schuhe geschoben wird, die man bis heute für 1968 und die Folgen haftbar macht. So als bedürfe es nur eines Federstrichs und schon seien die Schattenseiten – deren Existenz als solche niemand ernsthaft bestreitet – des Individualisierungsprozesses abgestellt. Als sei es bereits damit getan zu beschwören, man sei für die Familie, für Gemeinschaftsformen wie Nachbarschaft und Vereine, für mehr Bürgersinn und Pflichtgefühl, für etwas mehr Solidarität.

Individualisierung, die Einbuße an gesellschaftlichem Konsens, an Bindungskräften in Gemeinschaften und Milieus werden als Grundübel der Gesellschaft ausgegeben und zugleich wird der Eindruck erweckt, mit etwas Populär-Kommunitarismus ließe sich dem entscheidend entgegenwirken, anstatt nüchtern festzustellen, daß diese Phänomene, ambivalent, wie sie sind, im Ergebnis von dem herrühren, was alle wenn schon nicht im Kern bejahen, so doch wenigstens in seinen vorteilhaften Seiten nutzen: die Dominanz wirtschaftlichen Effektivitätsdenkens, der naturwissenschaftlich-technische Fortschritt, die zunehmende berufliche, geographische und soziale Mobilität der Menschen, auch der Sozial- und Wohlfahrtstaat, nicht zuletzt die Bildungsexplosion der letzten 30 Jahre.

Ob man zentrale Herausforderungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts lieber mit Schweigen übergeht oder Scheinlösungen für Lösungen ausgibt – parteipolitisches Profil läßt sich auf diese Weise kaum erzielen. Die alten ideologischen Unterscheidungslinien wieder neu aufladen zu wollen, mag zwar bestimmte bereits vergessen geglaubte Wir-Gefühle in den Parteien wiederbeleben und für die verunsicherte Parteiseele wärmende Erinnerungen bereithalten. Beiträge zu heutigen Problemlösungen sind dies nicht. Wie ähnlich die Parteien sich dann schließlich in ihren Lösungen und Lösungsansätzen tatsächlich sind, wird sich im übrigen nicht am parteitaktischen Planungstisch vor den Wahlen herausstellen, sondern im politischen Alltag nachher. *Klaus Nientiedt*

Tretminen

Wie wichtig sind die zweitwichtigsten Dinge in der Kirche?

Bei Großveranstaltungen wie Evangelischen Kirchentagen und Katholikentagen gibt es Themen, die nicht ausdrücklich Gegenstand einer Forumsveranstaltung, als solche im Programm nicht zu finden sind, die einem aber dennoch wiederholt in Referaten und Diskussion begegnen, so daß man spürt: Hier wird ein Thema berührt, das vielen auf den Nägeln brennt und das für die gegenwärtige Stimmungslage in besonderer Weise kennzeichnend ist.

Mit *Kirchenreform* oder *Konzentration auf das Wesentliche* könnte man eine Handlungsalternative bezeichnen, wie sie jetzt in Dresden verschiedentlich diskutiert wurde. Nicht als ob dieses Thema völlig neu wäre, und doch erhält es in der Dynamik eines solchen Großtreffens und angesichts des sich kaum wirklich abbauenden Problemstaus, mit dem die katholische Kirche sich seit Jahrzehnten konfrontiert sieht, sein eigenes Gewicht. Es geht um die Aufforderung, man solle sich als Kirche auf das Wesentliche des Glaubens konzentrieren und nicht ständig von *Zölibat* und *Zentralismus*, *künstlichen Mitteln zur Empfängnisregelung* und der *Stellung der Frau in der Kirche* – und wie die gegenwärtig diskutierten oder z.T. auch schon nicht mehr wirklich diskutierten Themen alle heißen – sprechen. Die Kirche habe eine Botschaft zu verkünden. Von daher stünde es ihr gut an, nicht ständig um sich selbst zu kreisen.

Daß diese Ansicht, wenn der Eindruck nicht täuscht, immer wieder gerne von Leuten vertreten wird, die nicht vordringlich an einer Änderung des *status quo* interessiert sind, ist selbstredend kein Zufall. Andererseits kann man sie nicht nur damit abtun, daß sie ausschließlich von Leuten vertreten werde, die ohnehin gegen Reformen in der Kirche eingestellt sind. Wer wollte leugnen, daß dem Einwand, es müsse deutlicher unterschieden werden zwischen Wichtigem und weniger Wichtigem, auch einiges abzugewinnen ist: Sind die Hinführung heutiger Zeitgenossen zum christlich-jüdischen Gottesglauben und die Weitergabe des Glaubens an die künftigen Generationen nicht tatsächlich zentraler als das endlose Pro und Contra in bezug auf vergleichsweise sekundäre Lehrauffassungen zur priesterliche Ehelosigkeit, über die richtige Methode bei der Familienplanung und über die Frage, was Frauen in der Kirche dürfen und was nicht, aber auch kirchliche Strukturfragen? Und ist man nicht tatsächlich manchmal versucht sich zu wünschen: Wenn nur ein Bruchteil des öffentlichen Interesses für Fragen des Zölibates für Wichtigeres aufgewendet würde…

Stellt sich diese Alternative aber tatsächlich so? Man mag es bedauern, daß die zentralen Fragen so wenig und die alles in allem sekundären Fragen so viel Aufmerksamkeit erlangen. Daß die im Grunde von allen als nicht zentral eingestuften Themen mehr im Mittelpunkt öffentlichen Interesses stehen, liegt jedoch nicht nur an denen, die für Reformen eintreten, sondern mindestens ebensoviel an denen, die die geforderten Reformschritte verweigern. Die Unterscheidung von „wesentlich" und „weniger wesentlich" ist andererseits im Umfeld einer Kirche schwierig, die Elemente ihrer eigenen amtlichen Struktur, die von vielen innerhalb der eigenen Kirche, wie aber erst recht außerhalb von ihr als historisch kontingent und insofern als nicht wesentlich betrachtet werden, als zu ihrem Wesen gehörig auffaßt.

In Dresden wurde darauf hingewiesen, daß zahlreiche dieser bestenfalls zweitwichtigen Fragen vielen Zeitgenossen den Zugang zum Wesentlichen gerade verstellen. Der Paderborner Pastoraltheologe *Norbert Mette* brachte diesen Gesichtspunkt auf die Formel, die Sekundärfragen seien die Tretminen, die den Zugang zum Glauben verhinderten. Da mögen Theologen und Kirchenmänner noch so sehr den Sekundärcharakter manchen kirchenreformerischen Anliegens herausstreichen, faktisch erfährt der Glaube manche Ablehnung, die „eigentlich" dem Zweitwichtigen an der Kirche gilt. Zu viele ziehen sich aus einem kirchlich-gemeindlich praktizierten Glauben heraus, weil sie die Spannung zwischen dem, was sie an der Kirche ablehnen, und dem, was sie als für den Glauben wesentlich erkannt haben, nicht aushalten. Insofern kommt man nicht umhin, dafür zu plädieren, die zweitwichtigen Fragen auf jeden Fall wichtig genug zu nehmen.

Im übrigen ist es gar nicht so sicher, daß man zwischen den wesentlichen und weniger wesentlichen Fragen so leichthin trennen kann. Wenn *Johann Baptist Metz* immer wieder darauf hinweist, die Kirchenkrise sei zutiefst eine Gotteskrise, so bedeutet dies gerade nicht eine Leugnung oder Relativierung der kircheninstitutionellen Krise, sondern die Aufforderung, die Überwindung dieser Krise nicht zu kurzatmig kirchenstrukturell anzugehen. Das vorrangig strukturkonservativ gewendete Argument der Besinnung auf das Wesentliche könnte sich so letztlich als Basis und Ausgangspunkt grundlegenden Wandels erweisen. *nt*

Kriterien

Kirchliche Friedensethik nach dem Urteil vom 12. Juli

Der Friedenshirtenbrief der deutschen Bischöfe vom April 1983 (vgl. HK, Juni 1983, 260ff.) befaßte sich zwar ausführlich mit den verschiedenen Wegen, auf denen der Frieden gefördert werden kann und ging dabei auch auf die wünschenswerte Entwicklung einer *Weltfriedensordnung* ein. Daß aber deutsche Soldaten bei friedenssichernden oder -schaffenden Maßnahmen unter UN-Mandat im Dienst an einer solchen Weltfriedensordung eingesetzt werden könnten, dieser Gedanke lag

seinerzeit völlig außerhalb jeder Vorstellung. Die Aussagen des Hirtenbriefs über Friedenssicherung und Sicherheitspolitik konzentrierten sich damals verständlicherweise auf den Ost-West-Konflikt, vor allem auf die *nukleare Abschreckung* bzw. deren ethische Bewertung.

Kirchliche Friedensethik erlebte in den frühen achtziger Jahren eine aus der politisch-militärischen Situation heraus verständliche *Konjunktur*, die sich in einer Vielzahl von Friedenshirtenbriefen, -denkschriften und -appellen äußerte und ganzen Kirchen- oder Katholikentagen ihren Stempel aufdrückte. Dann kamen der Fall der Mauer und der ideologisch-politische Zusammenbruch des kommunistischen Systems in Mittel-, Ost- und Südosteuropa. Europa stand noch ganz unter dem Eindruck dieser epochalen Umwälzung, als die irakische Besetzung Kuwaits den Golfkrieg auslöste, und kaum war Kuwait zurückerobert, brachen die Kämpfe im ehemaligen Jugoslawien aus, die immer noch nicht zu Ende sind.
Die Entwicklungen der vergangenen Jahre bildeten auch für die kirchliche Friedensethik eine deutliche *Zäsur*. Im speziellen Fall der Bundesrepublik wird dieser Einschnitt jetzt mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 12. Juli voll wirksam, das verfassungsrechtlich den Weg zu Auslandseinsätzen der Bundeswehr als Teil der Einbindung Deutschlands in kollektive Sicherheitssysteme freimacht: „Das Urteil ändert die gesamte deutsche Außen- und Sicherheitspolitik" (*Heribert Prantl* in der „Süddeutschen Zeitung", 13.7.94) – und damit auch die Koordinaten für deren Begleitung durch die Kirchen bzw. die kirchliche Friedensethik.

Natürlich steckt das Urteil vom 12. Juli zunächst nur einen Rahmen ab, von dem derzeit noch nicht absehbar ist, wie er im einzelnen gefüllt wird. Zum einen steckt die Bundeswehr noch mitten in ihrer *Umstrukturierung*, deren Hauptelement die Aufteilung in Hauptverteidigungs- und Krisenreaktionskräfte darstellt. Bis die Bundeswehr das ganze Spektrum an Aufträgen wirklich erfüllen kann, das ihr nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts jetzt grundsätzlich offensteht, werden noch einige Jahre ins Land gehen.
Zum anderen werden sich die westlichen Staaten nach den Erfahrungen der letzten Jahre vermutlich sehr genau überlegen, wann, wo und wie ein militärischer Einsatz zur Friedenssicherung oder Konfliktentschärfung sinnvoll und erfolgversprechend ist oder nicht. Ob die neue Handlungsfreiheit der Bundesrepublik schon demnächst konkret unter Beweis gestellt werden muß, ist also alles andere als sicher.

Bei der konkreten politisch-militärischen Abwägung des Für und Wider von Auslandseinsätzen der Bundeswehr haben Kirche und kirchliche Friedensethik keine originäre Kompetenz. Ihre Aufgaben liegen im Vorfeld, sind aber gerade als solche wichtig. Zu Zeiten der Ost-West-Konfrontation haben kirchliche Stellungnahmen Kriterien für die sittliche Erlaubtheit der Abschreckung mit Massenvernichtungswaffen aufgestellt und immer wieder daran erinnert, daß militärische Mittel in ein überzeugendes Gesamtkonzept von Friedens- und Sicherheitspolitik eingebettet sein müssen. Unter den veränderten Bedingungen gelten die gleichen Grundsätze: Es muß alles getan werden, um Konfliktherde schon im Vorfeld gewaltsamer Auseinandersetzungen zu entschärfen, alle friedlichen Mittel der Konfliktbewältigung müssen versucht werden, bevor militärisch interveniert wird.

Im Friedenshirtenbrief der deutschen Bischöfe hieß es seinerzeit, der ethisch-normative Kerngehalt der Lehre „gerechter Verteidigung" innerhalb einer umfassenden Friedensethik der Kirche sei eine „beschränkte, im konkreten Fall schwierige, dennoch für die ethische Orientierung bis jetzt unersetzliche" Funktion. Analog zu dieser Aussage aus der Zeit des Ost-West-Konflikts und der nuklearen Abschreckung muß kirchliche Friedensethik heute Kriterien für „gerechte Interventionen" entwickeln, nicht im Sinn eines pauschalen moralischen Freibriefs für jetzt mögliche internationale Bundeswehreinsätze, vielmehr als Beitrag zur Urteilsbildung im Interesse einer Friedenspolitik, die diesen Namen auch weiterhin wirklich verdient.

Der *innerkirchlichen Diskussion* über die vom Evangelium her gebotenen Wege der Friedensförderung und -sicherung wird der Stoff auch in den nächsten Jahren nicht ausgehen. Das gilt in besonderem Maß für die evangelische Kirche, in der durch das Votum des Rates der EKD jetzt eine Vorentscheidung im Streit um die Neugestaltung der Militärseelsorge gefallen ist: Der Rat favorisiert wie auch die Mehrzahl der gliedkirchlichen Synoden das Modell B, das den bisherigen staatlichen Beamtenstatus der Militärpfarrer aufheben möchte und eine Änderung des Militärseelsorgevertrags erforderlich macht.
Aber auch auf katholischer Seite werden auf dem Hintergrund des Urteils vom 12. Juli und seiner absehbaren Konsequenzen neue friedensethische Diskussionen nicht ausbleiben. Es ist zu hoffen, daß sie konstruktiv, realitätsbezogen und ohne gegenseitige Verketzerungen geführt werden. *ru*

Realistisch

Klassische deutsche Reiseziele sind unsicher geworden

Die Reiselust der Deutschen bleibt ungebrochen, trotz hoher Arbeitslosigkeit und einer höchstens sehr schüchtern auffrischenden Wirtschaftsflaute. Am Urlaub, glaubt man den euphorischen Berichten gerade der großen Pauschalreiseveranstalter, wird nicht gespart. Auch weltweit gilt der Tourismus immer noch als die Wachstumsbranche Nummer eins, auch wenn gleichzeitig der Konkurrenzkampf immer härter wird und bereits jetzt höchst problematische Überkapazitä-

ten in vielen Ferienländern bestehen. Dennoch erwarten optimistische Prognosen die Verdoppelung der touristischen Umsätze bis zum Jahr 2005.

Wer von dem Kuchen allerdings ein großes Stück abbekommt und wer sich mit Krümeln zufriedengeben muß, das bleibt eine ebenso spannende wie schwer zu beantwortende Frage. Bei den mittlerweile ganzjährigen Wanderungsbewegungen der Sonnenhungrigen, der Erholungsbedürftigen, Action-Besessenen und Kulturbeflissenen handelt es sich um eine hochsensible Angelegenheit.
Im Reisesommer 1994 bekommt dies beispielsweise der shooting star unter den Ferienländern, die *Türkei,* besonders zu spüren. Glaubte man noch, die Splitterbomben im Touristik-Paradies Antalya im Juni des vergangenen Jahres würden bald vergessen sein, haben die Anschläge im Frühjahr in Istanbul und Anfang Juli in den westtürkischen Urlaubszentren Fethiye und Marmaris – die Ermittlungsbehörden machen auch dafür die PKK verantwortlich – solche Hoffnungen radikal zerstört. Weniger als die Hälfte der erwarteten Deutschen, die traditionell größte Gästegruppe an der türkischen Mittelmeerküste, werden in diesem Jahr in die Türkei reisen.

Bislang genoß die Türkei den Ruf, eines der sichersten Ferienländer zu sein. Künftig aber wird man nun den Faktor politisch motivierter Terrorismus ins touristische Angebot und in die Urlaubspläne miteinberechnen müssen – ebenso wie in *Ägypten*, wo radikale Islamisten Reisebusse beschießen. Und auch auf Rhodos oder Kos werden sich Antiterroreinheiten unter die Sonnenanbeter mischen, werden Reiseanbieter künftig besonders überzeugend die „absolute Sicherheit" beschwören müssen, in welchem Verhältnis auch immer die Anschläge auf der griechischen Ferieninsel zu den jüngsten Bomben in der Türkei stehen. In puncto Sicherheit im Urlaub kommen aber auch Horrormeldungen aus Übersee. In Florida werden auf offener Straße und am hellichten Tage Touristen überfallen.

Der erschreckte Urlauber aber sucht sich neue Ziele, da helfen wie im Falle der Türkei auch die Beteuerungen und Versprechen der Ministerpräsidentin höchstselbst nicht mehr, erst recht keine Schuldzuweisungen an die Medien, ungerechtfertigt Panik geschürt zu haben. Schließlich gibt es genügend Ausweichmöglichkeiten, öffnen sich immer noch auch ganz neue Länder den Touristenströmen. Wer aber erst mal woanders war, kommt nur höchst zögerlich zurück. Eine Erfahrung, die man gegenwärtig beispielsweise in der einstigen Touristikhochburg Dubrovnik machen muß. Längst schlagen keine serbischen Granaten mehr ein, hat man mit Feuereifer die schlimmsten Schäden beseitigt – nicht alle jedoch: das erschütterte Vertrauen in drei sorgenfreie Wochen an der blauen Adria ließ sich bisher nicht wieder aufbauen.

Wer aber wollte dem Sonnen- und Erholungshungrigen sein doch mehr als legitimes Sicherheitsbedürfnis, den Wunsch nach Ordnung und Ruhe für die „schönste Jahreszeit" vorwerfen? Oder ist ihm wirklich zu verübeln, daß der Wunsch, dem Alltag und seinen Problemen zu entfliehen, auch die Sehnsucht nach etwas Gegenwelt, eben Ferienwelt entstehen läßt? In dieser heilen Welt möchte man sich dann eben auch nicht mit ethnischen oder sozialen Spannungen und Konflikten auseinander-, erst recht sich diesen nicht aussetzen.

Allzu moralinsauer schmeckt da manche Tourismuskritik, die im Gegenschlag zur Realitätsflucht den Tourismus heillos überfrachten will: Ausreisegenehmigung sollte es demnach nur für den „bewußten", kultur- und bildungsbeflissenen, polyglotten Individualtouristen geben, der als Umwelt- und Außenpolitiker, als Botschafter in Sachen Völkerverständigung all das ausbügeln möchte, was das ganze Jahr über im eigenen Land, im Reiseland und im internationalen Dialog insgesamt versäumt wurde. Wer sich von ethnischen oder sozialen Spannungen und Konflikten vertreiben läßt, bietet nur erneut die Möglichkeit, das Lied vom genußsüchtigen, realitätsblinden und überaus dummen Massen- und Trampeltouristen zu intonieren.

Das legitime Bedürfnis nach Erholung und Entspannung, nach einer möglichst großen Portion Gegenwelt hat aber seine unbestreitbar problematische Seite: die Dynamik hin zu total überzogenen Ansprüchen auf drei Wochen „Schöne neue Welt" im Pauschalangebot, wenn nötig auch möglichst abgeschirmt vom traurigen Rest des Reiselandes oder dessen durchaus bedauerten Einwohnern. Müßig bleibt dabei zu fragen, was zuerst da war, Henne oder Ei, die übersteigerte Erwartungshaltung der Reisenden oder die Suggestion der Veranstalter, die heile, perfekte und sorgenfreie Welt, die Welt im Format der Hochglanzprospekte tatsächlich im Angebot zu haben.

Zwischen totaler Miesmacherei oder strikter Realitätsverweigerung, zwischen Katastrophentourismus oder nur noch Urlaub auf dem Balkon und im Bayrischen Wald aber muß es doch noch Platz geben für einen realistischeren Umgang mit dem Thema Urlaub, Ferien und Tourismus, für mehr Ehrlichkeit gegenüber der sozialen, politischen und wirtschaftlichen, eben oft auch unsicheren Situation der Reiseländer. Vor dieser Realität die Augen nicht zu verschließen, aber auch ehrlich gegenüber den eigenen Urlaubsmotiven und -interessen zu sein und diese auch rücksichtsvoll wahrzunehmen, das macht wohl die Kunst des Reisens in der kleiner, aber deswegen nicht besser gewordenen Welt aus. *fo*

Wirkungslos

Frankreich betreibt auf gesetzlichem Wege Sprachreinigung

Der deutsche Zeitungsleser reibt sich die Augen, er kann es kaum glauben. Nur schon der Versuch, sich vorzustellen, der Deutsche Bundestag könnte ein ähnliches Gesetz aushecken, kä-

me ihm unvorstellbar vor – und zeigt möglicherweise nicht mehr als den begrenzten Wert eines solchen Vergleiches.

Kurz vor der Sommerpause verabschiedete das französische Parlament in zweiter Lesung ein Gesetz, das Frankreich nicht nur außerhalb der eigenen Grenzen einige Verwunderung und manchen Spott einbrachte. Die „Loi Toubon", wie das Gesetz nach seinem Initiator und eifrigsten Befürworter, des gaullistischen Kulturministers *Jacques Toubon*, genannt wird, ist ein erneuter Versuch, die französische Sprache gegenüber allerlei englischsprachigen Einflüssen abzuschotten. Bereits 1975 gab es einen ersten Versuch dieser Art, allerdings mit nur mäßigem Erfolg. Seitdem hat sich die Zahl der Wörter wie „week-end" und „air-bag", „tea-room", „sandwich" und „cool" weiter sprunghaft erhöht. Geht es nach dem Willen der Loi Toubon, sollen solche Begriffe nunmehr aus der französischen Öffentlichkeit verbannt werden, sofern ein entsprechendes französisches Äquivalent vorhanden oder eine andere Übersetzung möglich ist.

Das Gesetz geht jedoch über die Zurückweisung des „Franglais", wie man diese englischen Importwörter zusammenfassend nennt, hinaus: bestimmte Textgattungen wie Arbeitsverträge, Stellenanzeigen, Gebrauchsanweisungen müssen demnach in Französisch oder zumindest *auch* in Französisch abgefaßt sein. Auf wissenschaftlichen Kongressen muß das Französische zugelassen, Programme müssen auf Französisch abgefaßt sein.

Darüber, was die Anwendung dieses Gesetzes in Zukunft bedeuten wird, rätselt man derweil in Frankreich. Werbefachleute und Informatiker, um nur einige zu nennen, sehen sich in der Wahrnehmung ihrer Aufgaben massiv behindert. Sich vorzustellen, daß jemand wegen der Verwendung eines englischen Wortes eine Gefängnisstrafe absitzen oder eine Geldstrafe zahlen soll, fällt schwer. Jacques Toubon bemühte sich in einem Le-Monde-Artikel (24. 2. 94), dem gesamten Gesetzesvorhaben einen auch im Ausland plausiblen Anstrich zu geben: Das zentrale Anliegen dieses Gesetzes sieht er im Entgegenwirken gegen eine *zunehmende weltweite sprachliche Vereinheitlichung* zugunsten des Englischen. Sein Gesetz über den „Gebrauch der französischen Sprache" soll helfen, *Vielfalt zu sichern*. Von daher auch seine Aufforderung an andere europäische Länder, es ihm gleichzutun.

Soviel Besorgnis um Sprachenvielfalt – nach außen wohlgemerkt; von den sonstigen Sprachen auf französischem Territorium ist keine Rede – kann jedoch den Eindruck nicht ausräumen, daß hier ein gehöriges Stück *Sprachchauvinismus* eine Rolle spielt: Daß das Französische unter anderen geschichtlichen Bedingungen einmal eine ähnliche Rolle wie heute das Englische gespielt hat, davon ist auffallend wenig zu lesen.

Das Problem, auf das dieses Gesetz eine Antwort sein will, ist zwar nicht auf Frankreich bzw. den französischsprachigen Raum begrenzt, die Art und Weise aber, damit umzugehen, mutet *sehr französisch* an. Seit Jahrhunderten kennt Frankreich eine in hohem Maße staatlich gelenkte Sprachenpolitik. Die Geschichte der französischen Sprache ist die Geschichte von Versuchen, sie nach normativen Gesichtspunkten reinzuhalten von vermeintlich verfremdenden Einflüssen und sie gegenüber konkurrierenden Sprachen zu privilegieren. Die 1635 von Kardinal Richelieu gegründete *Academie française* wurde hierfür zu einem wichtigen Instrument. Daß sich die Eingriffsversuche de facto immer auch als schwieriger erwiesen, als es die Sprachpuristen gerne sahen, gehört indes gleichfalls zur Geschichte dieser Bemühungen.

Die Auseinandersetzung um eine erhoffte Rückenstärkung für das Französische mag in seiner Art ein Extremfall sein, im Kern handelt es sich um einen Konflikt, der kennzeichnend für die Gegenwart in verschiedensten Teilen der Welt ist. So multikulturell man sich auch immer wieder vielerorts geben mag, die weitreichenden Folgen ist man noch längst nicht überall bereit zu tragen.

Für Frankreich stellt das neueste Sprachgesetz darüber hinaus ein weiteres Glied in der Kette jener Versuche dar, einer vielerorts beklagten *Amerikanisierung der Kultur* einen Riegel vorzuschieben. Gerade nach dem Zusammenbruch des Ost-West-Gegensatzes sieht sich Frankreich herausgefordert, die eigene, über die „France métropolitaine" hinausreichende weltpolitische Bedeutung neu unter Beweis zu stellen. Dazu paßt es nicht, daß man sich seit langem gegenüber dem Englischen in der Defensive befindet. Anstatt sich in dieser Situation gelassen in das Unvermeidliche zu fügen, versucht man sich an den eigenen Haaren aus dem Sumpf des unbewältigten eigenen Bedeutungsverlustes zu ziehen. Oder wie es einmal ein französischer Kommunikationswissenschaftler ausdrückte: „Je mehr wir uns zurückziehen, umso mehr fallen wir zurück" (*François-Bernard Huyghe*, in: Le Monde des débats, Juli-August 1993, S.23). Ob die positive Umkehrung dieses Satzes auch gilt, ist mehr als ungewiß.

Die Gewißheit, mit Hilfe des genannten Gesetzes den Gebrauch der französischen Sprache wenigstens im Hexagone nachhaltig fördern zu können, scheint aber selbst bei Toubon durchaus nicht grenzenlos zu sein. Sein Gesetz solle kein Gesetz sein, von dem *Zwang* ausgehe, sondern eines, das *diene*, lautet ein bemerkenswerter Satz von ihm, mit dem er zu erkennen gibt, daß ihm gewisse Zweifel an der Durchsetzbarkeit geblieben sind.

Toubons neuestes Sprachengesetz soll ein Zeichen für eine erhoffte Trendwende setzen, mehr nicht. Ob es sich als juristisch anwendbar erweisen wird, ob der Wille besteht, es auch tatsächlich anzuwenden, bzw. ob im Lande überhaupt Konsens darüber besteht, daß das Franglais zurückgedrängt werden müsse, dies alles bleibt unklar. Den Beweis jedenfalls, mit juristischen Mitteln aktive Sprachbeeinflussung im gewünschten Sinne betreiben zu können, muß Toubon jedenfalls noch erbringen. Es wäre nicht das erstemal, wenn Festlegungen des „bon usage" wirkungslos blieben. *nt*

Umwelt: Sachverständigenrat legt Gutachten vor

In seinem ersten gesamtdeutschen Umweltgutachten widmet sich der Rat der Sachverständigen für Umweltfragen der Erarbeitung eines integrativen, den nur „nachsorgenden Umweltschutz" überwindenden Ansatzes der Umweltpolitik: dem Konzept einer „dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung". Charakteristisch dafür ist der Versuch, soziale, ökonomische und ökologische Erfordernisse in Einklang zu bringen.

Befürchtungen, unter den gegenwärtigen Bedingungen wirtschaftlicher Rezession könne es zu einer „ökologischen Gegenreformation" kommen, ließen sich nicht leicht von der Hand weisen, in jedem Fall aber blase der Umweltpolitik ein kräftiger Gegenwind ins Gesicht. Besorgniserregend sei der teilweise zu beobachtende Rückfall auf alte Denkpositionen, die sich in der These zusammenfassen ließen, „Umweltschutz schadet dem Wirtschaftsstandort Deutschland". Die sechs „Umweltweisen", beauftragt von der Bundesregierung, im Abstand von zwei Jahren ein Umweltgutachten vorzulegen, machen sich keine Illusionen.

Ein beängstigendes ökologisches Schuldenkonto

Eine wahlkampfbewegte Zeit, die ganz im Zeichen von Standortdebatte und Arbeitsplatzsicherheit steht, scheint auch nicht gerade günstig für die Veröffentlichung einer umweltpolitischen Grundlagenreflexion, die das Umweltgutachten 1994 zu leisten beansprucht. Die Resonanz der (Medien-)Öffentlichkeit war insgesamt eher spärlich; zumindest stand sie in keinem Vergleich zu der Breitenwirkung, derer sich die „weisen" Kollegen von der Wirtschaft jedesmal neu sicher sein dürfen.

Gegen die erneut drohende Marginalisierung der Umweltpolitik und deren Vertröstung auf bessere Zeiten richtet sich die zentrale Forderung des Sachverständigenrates: Umweltpolitik muß verstärkt auf die Integration der ökologischen Frage in alle Bereiche von Politik und Gesellschaft hinwirken. Mit seiner Forderung orientiert sich dabei der Umweltrat an dem umweltpolitischen Leitbild einer „dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung". Dessen umweltethische und -rechtliche Grundlagen werden in dem im April vorgelegten und 350 engbedruckte Seiten starken Gutachten zunächst reflektiert. Die in weiteren Schritten skizzierten Eckdaten umweltpolitischer Zielsetzung, Zielfindungsstrategien und Indikatoren zur Erfassung der Umweltqualität werden dann auf zwei konkrete umweltpolitische Brennpunkte hin entfaltet: den Verkehr und die Landwirtschaft.

Ausgangspunkt und Zentrum dieses umweltpolitischen Leitbildes bildet dabei das Konzept des „sustainable development". Dieses wurde – zuerst 1987 im sogenannten „Brundtland-Bericht" der „World Commission on Environment and Development" formuliert – vor allem bei der Umweltkonferenz in Rio zum zentralen Gedanken (vgl. HK, September 1992, 419ff.). Die Kernüberlegung hinter dem längst zum Schlagwort gewordenen Begriff des „sustainable development" lautet, daß „Nachhaltigkeit" (Dauerhaftigkeit) nur dann gewährleistet ist, wenn Entwicklung immer schon zugleich die soziale, die ökonomische und die ökologische Dimension in sich vereint.

Der Sachverständigenrat entfaltet zwei ethische Prinzipien, die diesem Konzept einer „dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung" entsprächen: Zum einen das der *Personalität*, womit sich die sechs Gutachter – darunter auch der katholische Münchner Sozialethiker *Wilhelm Korff* – zugunsten einer „anthropologischen" Umweltethik entschieden gegenüber „biozentrisch" argumentierenden Konzepten abgrenzen; etwa solchen, die von der „Rechtsgemeinschaft mit der Natur" sprächen und diese damit als moralische Größe einführten, oder anderen, die eine Quasi-Personalisierung der Natur vornähmen.

Das andere Schlüsselprinzip ist das der „Retinität, der Gesamtvernetzung": Wolle der Mensch seine personale Würde als Vernunftwesen im Umgang mit sich selbst und mit anderen wahren, so könne er der darin implizierten Verantwortung für die Natur nur dann gerecht werden, wenn er der ‚Gesamtvernetzung' all seiner zivilisatorischen Tätigkeiten und Erzeugnisse mit dieser ihn tragenden Natur zum Prinzip seines Handelns mache. Aus diesem Prinzip aber ergibt sich zugleich, daß die Tragfähigkeit der Natur die Grenzen für umweltgerechte Entwicklung festlegt.

Deutlich betont der Umweltrat aber auch, Umweltethik müsse ebenso prinzipienstark wie *anwendungsorientiert* angelegt sein, über richtungsgebende Prinzipien hinaus muß sie immer auch „generell handhabbare Vorzugsregeln und Handlungsmaximen" entwickeln. Als solche werden die „Übelminimierung" und die „Übelabwägung" genannt, wobei beide aufeinander bezogen bleiben sollen. Die häufig in politischen und ökonomischen Entscheidungsprozessen anzutreffende Scheu vor der „Zumutung der Übelabwägung" sei nicht hinzunehmen.

Gerade in dem grundlegenden ersten Teil ist an vielen Stellen bemerkbar, daß sich die Sachverständigen deutlich gegenüber allen Tendenzen allzu idealistischer, dogmatischer oder auch falsche Harmonie suggerierender Argumentation in Umweltethik und -politik abzugrenzen suchen: in ihrer Warnung vor der Illusion konfliktfreier

Moral ebenso wie in der Kritik an der mangelnden Beachtung der Belastungsgrenzen des ökonomischen Systems; in der Forderung, das Ausmaß der staatlichen, ökologisch motivierten Intervention auf das ökonomisch Machbare zu reduzieren wie in dem Diktum: „Ein per se konfliktfreies Verhältnis zwischen Ökonomie und Ökologie könne es nicht geben." In diesem Duktus erfolgt auch die Mahnung, die Ökologie nicht über ihre unverzichtbare deskriptive Funktion hinaus durch „überzogene Erwartungen" und „Verklärungen" zur normativen Leitwissenschaft, zur Heilslehre zu stilisieren.

Dennoch: Die geforderte Ausrichtung der wirtschaftlichen wie der sozialen Entwicklung an der Tragekapazität der natürlichen Umwelt sowie die grundsätzliche Orientierung am Schutz der Gesundheit des einzelnen wie der Sicherung der natürlichen Grundlagen für die künftige Generation (dem sogenannten „Vorsorgegebot" bisheriger Umweltpolitik) führe zwangsläufig zu einem entsprechenden Wandel des Verständnisses von wirtschaftlichem Fortschritt und ökonomischer Rationalität. Das entscheidende Merkmal solchermaßen geläuterten, „gereiften" wirtschaftlichen Fortschritts ist die „Entkoppelung von wirtschaftlicher Entwicklung einerseits, Ressourcenverbrauch und Beeinträchtigung der Umweltfunktionen andererseits".

Unter dem Leitbegriff der „zirkulären Ökonomie" skizziert der Sachverständigenrat die Grundanforderungen zukunftsfähigen, umweltgerechten Wirtschaftens: Bei insgesamt höherer *Ressourceneffizienz* müßten die Produktionsprozesse von Anfang in die natürlichen Kreisläufe eingebunden bleiben. Keineswegs aber ist mit dem Plädoyer für „zirkuläre Ökonomie" eine grundsätzliche Absage an die weitere Steigerung wirtschaftlicher Produktivität verbunden.

Die Forderung nach der Einbindung wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung in das tragende Netzwerk der Natur verlangt auch die Überprüfung und Neuformulierung der *umweltpolitischen Ziele*. Die Festlegung solcher konkreten Handlungsmaßstäbe, „handlungsorientierte Beschreibungen der sachlich, räumlich und zeitlich angestrebten Umweltqualität", die ihrerseits Grundlage für Gesetze und Regelungen werden müßten, seien unverzichtbare Voraussetzung der Umweltpolitik. Von diesen Zielen hänge der Erhalt der Funktionsfähigkeit des ökologischen Systems ebenso wie die Gesundheit des Menschen als ein Bestandteil dessen ab. Da aber auch mit der Bestimmung angestrebter Umweltqualität die als zulässig erachtete Umweltnutzung beziehungsweise Reduzierung der Umweltnutzung festgelegt werde, seien diese Ziele zugleich ein entscheidender Bestimmungsfaktor der aus dem Umweltschutz entstehenden gesellschaftlichen Kosten, von der Einschränkung der konsumtiven Nutzung bis zur Implementierung von Umweltschutztechnologien.

Präferenz des ökonomischen Instrumentariums

Für die (Neu-)Bestimmuung solcher Umweltsqualitätsziele machen die „Umweltweisen" zwei Grundanliegen geltend: Zum einen müsse den ökologischen, ökonomischen und soziokulturellen Interdependenzen Rechnung getragen werden. Zum anderen sei aber eine deutliche *Akzentverlagerung* erforderlich: Weg von den Zielen und Schwerpunkten bisheriger deutscher (durchaus auch erfolgreicher) Umweltpolitik, die sich bei der „Zielfindung" vorwiegend nach dem technisch Möglichen und dem wirtschaftlich Vertretbaren richtete, hin zu „schutzgutorientierten" Umweltqualitätszielen.

Eine konzeptionelle Neuorientierung der Umweltpolitik betrifft aber nicht nur deren Zielsetzung, sondern ebenso die Ebene der *Instrumente* und *Institutionen*. Der Prämisse verpflichtet, alle Instrumente sollen grundsätzlich dort ansetzen, wo Reduktions- und Entlastungspotentiale am leichtesten zu aktivieren und bei knappen Mitteln maximale Entlastungseffekte zu erreichen seien, führt der Umweltrat einen ganzen Katalog solcher Einschränkungsmöglichkeiten auf: Bei der Umstellung von überwiegend additivem Umweltschutz auf einen „produktionsintegrierten Umweltschutz" könnten Emissionen deutlich reduziert werden; Einschränkungen wären auch beim Einsatz umweltbelastender Stoffe in einer immer noch hohen Anzahl von Produkten möglich. Beim Energieverbrauch setzt der Rat neben der Effizienzsteigerung durch neue Technik vor allem auf die breitere Nutzung regenerativer Energiequellen. Besondere Bedeutung mißt er auch der Neuorientierung an der Langlebigkeit von Produkten bei; im Bereich der Landnutzung richten sich die Hoffnungen auf einen ökologisch orientierten Raumplanungs- und Landnutzungsplan.

Mit dem Konzept einer „dauerhaft-umweltgerechten Entwicklung" gehe eine Erweiterung der staatlichen Umweltaufgaben und damit auch eine Beschränkung persönlicher Freiheitsrechte einhergehe. Um diese Entwicklung zu kompensieren, drängt der Umweltrat zuerst auf entschiedenen Vorrang ökonomischer, sogenannter „weicher" Instrumente der Umweltpolitik und eine weitgehende *Privatisierung des Umweltschutzes* und fordert zugleich dessen Deregulierung des Umweltschutzes und ein Zurückdrängen des Ordnungsrechtes. In dem begonnenen Prozeß des Investitionserleichterungs- und Wohnbaulandgesetzes erkennen die Sachverständigen bereits wichtige Weichenstellungen in diesem Sinne ebenso in der Einführung des Haftungsrechtes, das erlaube, eine Aktivität nicht pauschal zu sanktionieren, sondern nur dann, wenn sie zu tatsächlichem Schaden führe.

Bei den bisherigen *ordnungsrechtlichen Maßnahmen* beklagen die „Umweltweisen" besonders deren Orientierung am Bestandsschutz alter Anlagen, alter Produkte und der ausgeübten Landnutzung sowie die Diskrepanz zwischen intensiver Eröffnungskontrolle technischer Anlagen

und der mangelnden Überwachung nach der Inbetriebnahme.

Mit der grundsätzlichen Abneigung der Gutachter gegen jede Form der Polarisierung in der Umweltdebatte wird aber auch der Verlauf der bisherigen Diskussion um den Einsatz ökonomischer Instrumente kritisiert. Zu lange sei man von der unrealistischen Annahme ausgegangen, marktwirtschaftliche Instrumente könnten das über Jahre gewachsene Umweltrecht ersetzen – was gerade zur Vernachlässigung der ökonomischen Mittel in der Umweltpolitik geführt habe.

Der Umweltrat dagegen plädiert für *Arbeitsteilung* bzw. für „Mischinstrumente": Demnach sind sind ökonomische Anreizsysteme notwendig, da eine rein ordnungsrechtlich ausgerichtete Umweltpolitik unter chronischen Vollzugsdefiziten leide und ökonomisch ineffizient sei. Das Potential ökonomischer Instrumente sieht der Sachverständigenrat besonders in den vom Ordnungsrecht bisher nicht abgedeckten Bereichen: Bei der Landwirtschaft, dem Klimaschutz und dem Verkehr. Im dritten Kapitel des Gutachtens lautet für den Bereich Verkehr die zentrale Forderung: „ökologisch ehrliche Transportpreise". Mit ihrer Präferenz für ökonomische Instrumente wollen die Umweltgutachter jedoch keineswegs den Staat aus seiner Verantwortung für den Umweltschutz entlassen. Der Staat dürfe sich auch aus dem weitgehend entstaatlichten Umweltschutz nicht zurückziehen, die Ökodiktatur, der „Umweltüberwachungsstaat", der gerne beschworen wird, droht dennoch nicht. Konsequent sprechen sich die Umweltgutachter für die Aufnahme der Staatszielbestimmung „Umweltschutz" ins deutsche Grundgesetz aus.

Alle politischen-strukturellen Maßnahmen blieben aber auf die Dauer wirkungslos, betont der Sachverständigenrat, wenn sie nicht auch die *subjektive Bereitschaft* der Menschen zur Mitgestaltung der Ziele gewinnen könnten. Die Herausbildung eines Ethos sei gefordert, das den Sinn und das Gespür für das Ganze der menschlichen Entfaltungsbedingungen zur Geltung zu bringen vermöge, ein Ethos der „integrierten Verantwortung". Dabei möchte der Sachverständigenrat dieses Ethos nicht von vornherein als „Gegenethos *zum* technischen Weltverhältnis" verstehen. Ihm gehe es um vielmehr um eine Haltung, die das technische Vermögen des Menschen wesenhaft integriert.

Der springende Punkt aber ist: Die skizzierte Neuorientierung der Umweltpolitik gibt es *nicht zum Nulltarif*. Die Folgeschäden technisch-industrieller Entwicklung könnten nicht mehr auf dem Wege der bloßen Verbesserung einzelner technischer Verfahren oder Produkte behoben werden. Da Technik, Ressourcen und Substitutionsmöglichkeiten ihre Grenzen hätten, technische Verbesserungen zugleich durch steigende Ansprüche und Bevölkerungswachstum kompensiert würden, bleibe als einziger Ausweg die Reduktion, das Zurückfahren der bisherigen Möglichkeiten. Eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung ist demnach ohne die gleichzeitige Akzeptanz auch von Restriktionen, ohne ein „spezifisch asektisches Element humaner Daseinsgestaltung" nicht zu realisieren.

A.F.

Ökumene: Lutherisch-katholische Verständigung über die Kirche

Die dritte Phase des lutherisch-katholischen Dialogs ging mit der Verabschiedung eines umfangreichen Dokuments über Rechtfertigung und Kirche zu Ende, das jetzt veröffentlicht wurde. Es will durch grundsätzliche Klärungen konkrete Schritte zur Einheit ermöglichen.

Seit 1967 gibt es einen offiziellen lutherisch-katholischen Dialog auf Weltebene, für den der Lutherische Weltbund (LWB) und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen (früher Einheitssekretariat) verantwortlich zeichnen. Mit einer Tagung im Herbst 1993 in Würzburg wurde die dritte Phase des Dialogs abgeschlossen, die um die Themen Rechtfertigung und Kirche kreiste (vgl. dazu: *Heinz-Albert Raem*, Der lutherisch-katholische Dialog in seiner dritten Phase, in: Catholica, Jhg. 1994, Heft 2, S. 81–99). In der zweiten Dialogphase wurden mehrere Dokumente erarbeitet und veröffentlicht: 1978 die Studie über das Herrenmahl, 1981 das Dokument über das geistliche Amt in der Kirche und zum Abschluß 1985 das Dokument „Einheit vor uns" (vgl. HK, Juni 1985, 259ff.). In der dritten Dialogphase beschränkte man sich auf ein Dokument, allerdings ist es das umfangreichste, das je in einem ökumenischen Dialog auf Weltebene erarbeitet wurde.

Das Dokument „Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre" (in Buchform erschienen bei Bonifatius/Paderborn und Lembeck/Frankfurt) holt weit aus und entfaltet eine Lehre von der Kirche, die von der Erwählung Israels als bleibender Voraussetzung der Kirche bis zur eschatologischen Vollendung der Kirche reicht. Die Erörterung von traditionellen Kontroversfragen bzw. von besonderen Akzentsetzungen der lutherischen oder katholischen Tradition ist eingebettet in ein *breitangelegtes ekklesiologisches Panorama*, das sich zum einen auf die Heilige Schrift, zum anderen auf Grunddokumente der lutherischen und katholischen Lehre von der Kirche stützt. In großem Umfang wird auch auf die bisherigen Ergebnisse des lutherisch-katholischen Dialogs auf Welt- wie auf nationaler Ebene (Deutschland, USA) zurückgegriffen.

Der neue Text aus dem lutherisch-katholischen Dialog fügt sich in den

Hauptstrom der gegenwärtigen ökumenischen Bemühungen um ein gemeinsames Kirchenverständnis ein, indem er Kirche als trinitarisch begründete Koinonia/Communio darstellt. Die anglikanisch-katholische Dialogkommission hat vor wenigen Jahren ein Dokument über Kirche als Gemeinschaft veröffentlicht (vgl. den Text, HK, Juli 1991, 317ff.); die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im Sommer 1993 (vgl. HK, September 1993, 473) stand unter dem Motto „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis".
Jetzt heißt es in „Kirche und Rechtfertigung": „Lutheraner und Katholiken sind sich aufgrund des neutestamentlich-altkirchlichen Communio-Begriffs darin einig, daß die Kirche Koinonia/Communio ist, die im Geheimnis des dreifaltigen Gottes gründet." In den lutherischen Bekenntnisschriften und im Zweiten Vatikanum werde das von beiden Kirchen bezeugt. Gleichzeitig macht der Text aber auf katholisch-lutherische Unterschiede bei der strukturellen Konkretion kirchlicher Gemeinschaft aufmerksam: „Für Lutheraner ist die Ortsgemeinde in vollem Sinn Kirche, für Katholiken die von einem Bischof geleitete Ortskirche."

Kein Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Kirche

Das Dokument erwähnt bei seinen Ausführungen über das katholische Verständnis von Ortskirche nicht ausdrücklich das vieldiskutierte Schreiben der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio von 1992 (vgl. HK, Juli 1992, 319ff.). Aber es setzt mit seinen differenzierten Überlegungen zum Verhältnis von Ortskirche und Gesamtkirche (Nr. 102) indirekt einen gewissen Gegenakzent. In Nr. 105 heißt es, auch der Primat Roms sei auf die Koinonia der Ortskirchen angewiesen. Bei allem katholischen Festhalten am Prinzip eines Dienstes an der Einheit an der Gesamtkirche könne die durch den ökumenischen Dialog entstandene Herausforderung zur Selbstkritik nicht unbeachtet bleiben: „Die Primatslehre bedarf einer weiteren Entwicklung, und die Primatspraxis muß entsprechend gestaltet werden."
Hauptthema des Dokuments sind aber nicht die Communio-Ekklesiologie und ihre ökumenischen Implikationen, sondern ist das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung. Im Hintergrund steht dabei vor allem die Diskussion über eine „Grunddifferenz" zwischen katholischem und reformatorischem Kirchen- bzw. Glaubensverständnis. In der Formulierung des Dokuments (Nr. 166): „Katholiken fragen, ob das lutherische Verständnis von Rechtfertigung nicht die Wirklichkeit der Kirche schmälere; Lutheraner fragen, ob das katholische Verständnis von Kirche nicht das Evangelium, wie die Rechtfertigungslehre es expliziert, verdunkele."

Zur Klärung dieser für den Weg zur Einheit entscheidenden Frage formuliert „Kirche und Rechtfertigung" zunächst gemeinsame Grundüberzeugungen, die von der Rechtfertigungslehre in die Ekklesiologie hineinführten (Das Evangelium ist eine Botschaft „von außen"; es ist schöpferisches Wort; Gott verwirklicht seine erhaltende Treue auch durch Strukturen geschichtlicher Kontinuität in der Kirche). Konkret durchgespielt wird das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung als lutherisch-katholisches Problem dann an vier Fragebereichen: der institutionellen Kontinuität von Kirche, dem ordinierten Amt als kirchlicher Institution, der lehramtlichen Funktion des kirchlichen Amtes und schließlich seiner jurisdiktionellen Funktion.

In allen vier Punkten arbeitet das Dokument *Gemeinsamkeiten* heraus, wie sie sich im bisherigen lutherisch-katholischen Dialog ergeben haben, weist auf die noch nicht bewältigten *Differenzen* zwischen den Kirchen hin und versucht, Wege zu deren Überwindung aufzuzeigen. So heißt es etwa, die Differenz in der theologischen und ekklesiologischen Bewertung des *Bischofsamtes* sei nicht so tiefgreifend, daß dieses auf katholischer Seite als unverzichtbar angesehen, lutherischerseits dagegen abgelehnt oder mit Gleichgültigkeit betrachtet würde: „Es geht vielmehr um eine klare Abstufung in der Bewertung dieses Amtes." Die Perspektive einer möglichen Wiedergewinnung der vollen lutherisch-katholischen Gemeinschaft im Bischofsamt wird allerdings nur sehr vorsichtig und vage beschrieben.

Brückenschlag bei Lehramt und Jurisdiktion

Um eine differenzierte Aufarbeitung der Probleme ist der Text nicht zuletzt bei der Frage nach der *Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* und der Lehrfunktion des kirchlichen Amtes bemüht. Zum einen wird festgehalten, reformatorisches Denken werde durch die Rechtfertigungslehre keineswegs zu einer Abwertung oder gar Ablehnung verbindlichen kirchlichen Lehrens und eines kirchlichen Lehramtes geführt. Zum anderen macht das Dokument deutlich, daß das Problem einer Spannung von Verbindlichkeitsanspruch und Verbindlichkeitsvorbehalt sich auch für Katholiken stellt. Zur katholischen Sicht heißt es in diesem Zusammenhang: „Das Bleiben in der Wahrheit des Evangeliums schließt nicht den mühsamen Weg der Wahrheitssuche aus und ist auch nicht von einer Instanz in der Kirche allein zu verwalten, sondern letztlich dem Beistand und der Führung des Gottesgeistes zu verdanken, der sich im gemeinsamen Miteinander des ganzen Gottesvolkes durchsetzt" (Nr. 221).

Einen ähnlichen Brückenschlag versucht die lutherisch-katholische Kommission auch beim Problem *Jurisdiktion*: In dem durch die Rechtfertigungslehre abgesteckten Rahmen gebe es nach lutherischer Überzeugung eine legitime jurisdiktionelle Funktion auch des kirchlichen Amtes. Gleichzeitig verweist man bei der Beschreibung der katholischen Position darauf, daß eine Diskrepanz zwischen der Verpflichtung eines kirchlichen Gesetzes und

der Gewissensentscheidung des einzelnen Gläubigen und somit ein Konfliktfall möglich sei. Die kirchlich verpflichtende Norm setze die freie Glaubensentscheidung voraus.

Der Schlußteil des Dokuments ist *der Sendung und Vollendung der Kirche* gewidmet, wobei festgehalten wird, Katholiken und Lutheraner müßten gemeinsam ihre missionarische Berufung in der Nachfolge Jesu Christi wahrnehmen und sich den Herausforderungen einer ständigen Erneuerung ihrer Kirchen stellen. Beachtung verdienen die Ausführungen zur lutherischen theologisch-sozialethischen Tradition der Lehre von den „zwei Regimenten" Gottes (Zwei-Reiche-Lehre): Diese Lehre sei heute gegenüber dem 16. Jahrhundert in mancher Hinsicht zu modifizieren, sei aber nach wie vor darin wegweisend, „daß sie es erlaubt, sowohl die eschatologische Existenz des Glaubenden, als auch seine Zugehörigkeit zur und Verantwortung für die Welt, in der noch das Böse herrscht, die aber Gottes Schöpfung bleibt, unvermischt und ungetrennt festzuhalten" (Nr. 270).

Der Dialog tritt in eine neue Phase

Im Vorwort zu „Rechtfertigung und Kirche" bittet die Kommission, ihr neues Dokument im Zusammenhang mit den Dokumenten der zweiten Dialogphase zu betrachten. Gleichzeitig fragt sie, „ob diese Dokumente zusammen genommen den hinreichenden Konsens bilden, der unsere Kirchen befähigt, die immer dringender gewordenen konkreten Schritte zur sichtbaren Einheit einzuleiten."
Diese Frage richtet sich jetzt an die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes und an die katholische Kirche. Offizielle katholische Stellungnahmen entsprechend denen zu den Ergebnissen des anglikanisch-katholischen Dialogs liegen zu den verschiedenen Dokumenten der lutherisch-katholischen Kommission bislang nicht vor. Auf der Tagesordnung steht derzeit für die lutherische wie für die katholische Seite vor allem die förmliche Rezeption der Studie über die gegenseitigen Verwerfungen, zu der ein vorläufiges Gutachten aus dem vatikanischen Einheitsrat vorliegt (vgl. HK, April 1993, 177ff.). Der LWB zielt eine Erklärung zu den Verwerfungen für seine nächste Vollversammlung in Hongkong 1997 an.
Inzwischen sind die Weichen für eine neue lutherisch-katholische Kommission und damit für eine vierte *Dialogphase* gestellt. Die neue Kommission soll „Lutherisch-katholische Einheitskommission" heißen und sich nach den Vorstellungen eines Planungstreffens vom Frühjahr 1993 auf die Themen konzentrieren, bei denen noch ein ausreichender Konsens fehlt, also etwa Bischofsamt und Papsttum, Mariologie und Heilige, Schrift und Tradition sowie die Zahl der Sakramente. Ziel dieses Vorhabens soll sein, „die verbleibende Tagesordnung kirchentrennender Lehrfragen abzuschließen" und einen hinreichenden Konsens für weitere konkrete Schritte zur Einheit zu ermöglichen. Gleichzeitig soll geklärt werden, inwieweit ethische Fragen zwischen Lutheranern und Katholiken kirchentrennend sind. *U. R.*

Schweiz: Familienforschung und Familienpolitik

Wer die Familie stärken und fördern möchte, muß zunächst einmal ihre faktische Situation zur Kenntnis nehmen. In der Schweiz wurden jetzt verschiedene Untersuchungen zur Lage von Familie und Familienpolitik vorgelegt.

Gleichsam als Zwischenbilanz zum Jahr der Familie haben die Nationale Kommission für das internationale Jahr der Familie, der Schweizerische Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, das Bundesamt für Statistik und der Dachverband der Familienorganisationen der Schweiz Pro Familia unlängst verschiedene Forschungen vorgestellt, die namentlich über „Leistungen der Familien an die Gesellschaft und der Gesellschaft an die Familien" Auskunft geben.

Eine erste Studie, eine Auswertung der Volkszählung 1990 durch das Bundesamt für Statistik mit dem Titel „Familien heute", untersucht die verschiedenen Typen der Familienhaushalte in der Schweiz, die Stellung der Kinder und die Arbeitsteilung zwischen Vätern und Müttern. Die traditionelle Kleinfamilie ist nach wie vor stark verbreitet; fast 60 Prozent der Bevölkerung lebten 1990 in einem Familienhaushalt mit Kindern: 52,2 Prozent im Haushalt eines verheirateten Paares, 5,5 Prozent in einem Einelternhaushalt und nur 1,4 Prozent im Haushalt eines unverheirateten Paares. Zwischen 1980 und 1990 haben sich durch die starke Zunahme bei den Singles, nichtehelichen Lebensgemeinschaften und Paaren ohne Kinder die Familienformen allerdings deutlich gewandelt. Die Zahl der nichtehelichen Lebensgemeinschaften hat um das Dreifache zugenommen, die Zahl der Ehepaare mit Kind bzw. Kindern hat trotz des starken Bevölkerungswachstums um 0,8 Prozent leicht abgenommen, und die Zahl der Einelternhaushalte hat im Gefolge der gestiegenen Scheidungsrate um 16,6 Prozent zugenommen.

Vom Rückgang der Ehepaarhaushalte mit Kindern ist ausschließlich der schweizerische Bevölkerungsteil betroffen; die Zahl der *ausländischen* Ehepaarhaushalte mit Kindern ist zwischen 1980 und 1990 um 25 Prozent angewachsen; 1990 hatten 24 Prozent aller Familienhaushalte mit Kindern

mindestens einen ausländischen Haushaltsvorstand. Auch *geographisch* sind die Haushaltstypen ungleich verteilt. In den fünf größten Städten der Schweiz sind die Familienhaushalte ausnahmslos untervertreten, besonders stark die Ehepaare mit Kindern, aber auch die nichtehelichen Gemeinschaften und die kinderlosen Ehepaare. In diesen Städten machen die Einpersonenhaushalte und die Nichtfamilienhaushalte 53 Prozent aller Haushalte aus. In Gemeinden mit weniger als 2000 Einwohnern sind die Verhältnisse umgekehrt: Nur ein Viertel der Haushalte sind Einpersonenhaushalte und Nichtfamilienhaushalte; in 47 Prozent aller Haushalte leben Familien mit Kindern. Insgesamt jedoch bildeten 1990 die Einkindhaushalte mit 43,3 Prozent erstmals die größte Gruppe; dazu beigetragen hat der wachsende Anteil der Einelternhaushalte und der nichtehelichen Gemeinschaften mit Kindern, lebt doch in über 60 Prozent dieser Haushaltstypen nur ein Kind.

Familiale Werte und familienpolitische Wünsche

Die Studie „Bevölkerung und Wohlfahrt", mit der sich das Soziologische Institut der Universität Zürich an zwei international vergleichenden und von den Vereinten Nationen (UN-ECE) geförderten Untersuchungen beteiligt, gibt Auskunft über Einstellungen der Schweizer Bevölkerung zu Familie und Familienpolitik. Grundlage ist eine repräsentative Erhebung nach einem geschichteten Zufallsverfahren. Gefragt wurde zunächst nach der Lebenssituation und der Bedeutung familienbezogener Wertvorstellungen. Dabei ergab sich die Notwendigkeit, die These der zunehmenden Pluralisierung familialer Lebensformen zu differenzieren: Ab ungefähr dem 30. Altersjahr vermag die traditionelle Kleinfamilie der Konkurrenz durch neue Lebensformen durchaus standzuhalten; sowohl für frühere, aber auch für spätere Lebensabschnitte kann indes eine Vervielfältigung der Lebensformen nachgewiesen werden.

In bezug auf die Überzeugungen der Befragten stellt die Studie tendenziell eine zweifache Polarisierung fest: „Wir finden einerseits Personen, die traditionelle Werte betonen, ferner der Ehe, Kindern und der Religion einen hohen Stellenwert einräumen. Diese Gruppe steht indes der Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie dem familialen Wandel deutlich weniger aufgeschlossen gegenüber. Andererseits hat sich der Anteil jener, die für Toleranz, Gleichberechtigung und moderne Werte plädieren, gerade unter den jüngeren Befragten vergrößert. Innerhalb dieser Gruppe deutet sich eine weitere Spaltung an. Die einen streben ausdrücklich eine Verbindung von familialen und modernen Wertvorstellungen an, während die anderen weit stärker einen Konflikt zwischen Gleichberechtigung und familialen Werten wahrnehmen und sich häufiger ausschließlich für Beruf und Karriere entscheiden. Die erste dieser Subgruppen vertritt denn auch häufiger die Ansicht, daß die schweizerische Familienpolitik einen Beitrag zur Gleichstellung zwischen Mann und Frau leistet oder leisten sollte."

Diesen unterschiedlichen Gruppen entsprechen *unterschiedliche familienpolitische Präferenzen und Bedürfnisse*. Traditionelle Werthaltungen und bzw. oder eine traditionell organisierte Familienform gehen mit der stärkeren Gewichtung finanzieller Beihilfen, aber auch mit einer ausgeprägteren Präferenz für infrastrukturelle Maßnahmen einher. Moderne Wertvorstellungen und nicht-konventionelle Lebensformen (nichteheliche Partnerschaften, Singles oder Wohngemeinschaften) hingegen begünstigen den Wunsch, daß Frauen ihre Bildungsressourcen ausnützen und einer außerhäuslichen Erwerbstätigkeit nachgehen können. Dieser Gruppe erscheint folglich das Problem der Harmonisierung von beruflichen und familialen Interessen vordringlich, so daß sie für einen Ausbau an erwerbsbezogenen familienpolitischen Maßnahmen wie für ein verbessertes Betreuungsangebot plädieren. Unabhängig von den persönlichen Wertvorstellungen bedeutet die Geburt eines Kindes für die überwiegende Mehrheit der Frauen indes die Aufgabe oder zumindest eine Einschränkung der Erwerbstätigkeit. Einzig jene, für die Beruf und Karriere zentrale Werteinhalte darstellen, verbinden Familie und Beruf deutlich häufiger. Die Mutterschaft erfordert somit auch von jüngeren Frauen – anders als von den Männern – eine Neuorientierung.

Wie die Volkszählung 1990 ergeben hat, zieht sich die Mehrheit der Mütter nach der Geburt eines Kindes nach wie vor aus dem Erwerbsleben zurück; kommen die Kinder ins Schulalter, nimmt die Erwerbsbeteiligung der Mütter wieder zu, hauptsächlich als Teilerwerbstätigkeit. In allen Altersgruppen sind nur etwas mehr als 10 Prozent der Schweizerinnen in Paarhaushalten mit Kindern vollerwerbstätig; bei Ausländerinnen sind es 35–40 Prozent. In Haushalten mit mehreren Kindern herrscht immer noch die traditionelle Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau vor; zwischen 1980 und 1990 ist jedoch der Anteil des traditionellen „Ernährermodells" von 64 Prozent auf 51 Prozent zurückgegangen.

Eine zentrale Fragestellung der Studie betrifft die Auswirkungen familienpolitischen Handelns bzw. den Wunsch nach einer zeitgemäßen Familienpolitik in der Schweiz. Hierbei ergaben sich drei bemerkenswerte Befunde: Erstens lehnten die Befragten ein Eingreifen in das persönliche familiale Verhalten ab; einer bevölkerungspolitisch motivierten Familienpolitik wird somit eine deutliche Absage erteilt. Zweitens sind mehr als neun von zehn Personen der Meinung, die gewünschten familienpolitischen Einrichtungen sollten eine Selbstverständlichkeit sein, auch wenn sie höchstens eine geringfügige geburtenfördernde Wirkung haben. Drittens fällt die Beurteilung der aktuellen schweizerischen Familienpolitik sehr ernüchternd aus; eine überwiegende Mehrheit der Be-

fragten vertritt die Ansicht, daß die bestehenden Maßnahmen und Einrichtungen ungenügend sind und keine bemerkbaren Auswirkungen zeitigen.
Im Rahmen eines Projektes, das zu einer umfassenden, international vergleichbaren Übersicht zu den Einnahmen und Ausgaben aller Zweige der sozialen Sicherheit führen soll, erstellte das Institut de Hautes Études en Administration Publique der Universität Lausanne eine Studie über das System der Familienzulagen in der Schweiz und andere finanzielle Leistungen zugunsten der Familien. Das Ergebnis ist *mehr als ernüchternd:* Zum einen ist das schweizerische System der Familienzulagen das heterogenste in ganze Europa, und zum anderen sind die Gesamtaufwendungen im Umfang von ein Prozent des Bruttoinlandproduktes im europäischen Vergleich bescheiden; um internationale Vergleiche anstellen zu können, orientiert sich die Studie an dem vom Statistischen Amt der Europäischen Gemeinschaft entwickelten Konzept der integrierten Statistik (Eurostat).

Bescheidene Leistungen für die Familie

1990 machten die Leistungen für die Familie in der Schweiz 3,052 Mrd. Franken aus; auf die Familienzulagen entfielen 94,7 Prozent aller Aufwendungen, 4 Prozent waren Verwaltungskosten und nur 1,3 Prozent waren Auslagen für Alimentenbevorschussung und Mutterschaft (ohne Krankenversicherungen). Die Staaten der Europäischen Union wendeten im Durchschnitt 1,7 Prozent des Bruttoinlandsproduktes auf, Deutschland beispielsweise 1,9 Prozent. Unter Berücksichtigung der Wirtschaftskraft des Landes sind die Leistungen der Schweiz für die Familie besonders bescheiden. Diesem Sachverhalt entspricht, daß der Aufwand der Schweiz im Sozialbereich im allgemeinen vergleichsweise niedrig ist. Die Aufwendungen für den Sozialschutz beliefen sich in der Schweiz 1990 auf 23,2 Prozent des Bruttoinlandproduktes, während er in Deutschland bei 26,9 Prozent und im Durchschnitt der EU bei 25,5 Prozent lag. Zudem ist die Schweiz das einzige Land unter den EU- und EFTA-Staaten, welches keine obligatorischen Leistungen im Fall der Mutterschaft vorsieht.

Mit Bedacht wählte die Soziologin *Annelies Debrunner* für ihren Bericht den doppeldeutigen Begriff „unschätzbar": Damit wollte sie ansprechen, daß Familien wertvolle gesellschaftliche Leistungen erbringen, ohne die die Gesellschaft nicht funktionieren würde, daß die familialen Leistungen in ihren verschiedenen Formen indes gesellschaftlich oft kaum entsprechend gewürdigt werden. Im familialen Rahmen – namentlich von Müttern – würden umfangreiche Betreuungs- und Erziehungsarbeiten geleistet, die heute sehr anspruchsvoll, zeitaufwendig und kostspielig geworden seien. Kinder seien in wirtschaftlicher Hinsicht zu einem wesentlichen *Kostenfaktor* geworden: „Um den gleichen Lebensstandard wie ein Ehepaar ohne Kinder zu erhalten, muß eine Familie mit einem Kind im Durchschnitt 20 Prozent mehr verdienen. Bei Einelternfamilien sind es sogar gut 29 Prozent. Bei zwei Kindern betragen die notwendigen Einnahmen – zur Erhaltung des Lebensstandards eines Paares ohne Kinder – schon 40 Prozent, und bei drei Kindern sind es durchschnittlich 54 Prozent.

Zur gesellschaftlichen Geringschätzung der Familien- und Hausarbeit dürfte beitragen, daß diese als unbezahlte Arbeit nicht in die üblichen volkswirtschaftlichen Berechnungen einbezogen wird. Studien zum wirtschaftlichen Wert dieser Arbeit zeigen, „daß die unbezahlte Haushaltsproduktion in hochindustrialisierten Ländern zwischen 30 Prozent und 50 Prozent des offiziellen Bruttosozialproduktes beträgt". Für die Schweiz schätzt eine ökonomische Studie über „die monetäre Bewertung der Haushalts-, Erziehungs- und Betreuungsarbeit", daß der wirtschaftliche Wert der unbezahlten Haus- und Familienarbeit 34–37 Prozent der ausgewiesenen Wirtschaftsproduktion ausmacht und daß über 70 Prozent dieser unbezahlten Arbeitsleistungen von Frauen erbracht werden. So werde auch in der Schweiz ein wesentlicher Teil der Hilfe und Pflege für Betagte durch Angehörige geleistet, für Alzheimer-Patienten in privaten Haushalten schätzungsweise 70–80 Prozent.

Die „unschätzbaren" Leistungen der Familie

Thesenartig ging abschließend der an der Universität Konstanz wirkende Schweizer Soziologe *Kurt Lüscher* den Fragen nach, welches die Grundzüge des Bildes von Familie und Familienpolitik sind, das sich aus den vorgestellten Studien gewinnen läßt, und welche Folgerungen daraus abgeleitet werden können. Die mehrfache Vielfalt der tatsächlich gelebten Familienformen ist für ihn zum einen Ausdruck des Bemühens vieler Menschen, unter den heutigen zivilisatorischen und gesellschaftlichen Bedingungen Familie zu leben. „‚Familie' ist vielen Menschen wichtig und teuer; allerdings beanspruchen sie Freiräume zur persönlichen Entfaltung, und viele möchten, daß diese politisch anerkannt und gefördert werde. Wir erkennen also immer besser, wie sehr die Gestaltung der Familienbeziehungen und die Bewältigung von Familienaufgaben von den gesellschaftlichen Umwelten der Familien abhängt."
Zum andern verlange die „multiple Pluralität" ein neues Verständnis von Familienpolitik, das heißt eine Vielfalt familienpolitischer Aktivitäten. Diese wiederum bedinge eine Vielfalt der Träger, so daß Familienpolitik aus dem engen Umfeld der Sozialpolitik immer mehr in den Horizont von Gesellschaftspolitik rücke. Die kirchlichen Organisationen der freiwilligen Sozialarbeit sollten sich wie bisher insbesondere jener Bereiche annehmen, die unmittelbar für die Gestaltung familialer Beziehungen von Belang sind wie Bewußtseinsbildung, Bildung, Beratung, Therapie, Förderung von Selbsthilfegruppen. *R.W.*

Ökumenischer, pluraler, kleiner

Der 92. Deutsche Katholikentag in Dresden

Vom 29. Juni bis 3. Juli fand zum ersten Mal ein Katholikentag in den neuen Bundesländern, in Dresden, statt. Weit über das Thema der schwierigen Einheit in Deutschland hinaus setzte dieser Katholikentag eigene Akzente. In dem ersten Beitrag würdigt Klaus Nientiedt den 92. Deutschen Katholikentag als Gesamtereignis. Im zweiten Beitrag stellt Alexander Foitzik den thematischen Ertrag des Treffens dar.

Daß der 92. Deutschen Katholikentag in Dresden ganz im Zeichen der deutschen Einheit stehen würde, war vorauszusehen und konnte schon des Veranstaltungsortes wegen nicht anders sein. Mit der Wahl Dresdens wollte der Katholikentagsveranstalter, das *Zentralkomitee der deutschen Katholiken*, seinen Beitrag leisten zur geistigen Vereinigung der beiden Teile Deutschlands. Um dies tun zu können, nahm man eine Reihe von Risiken und Schwierigkeiten in Kauf. Die Entscheidung für eine Stadt in den neuen Bundesländern und die damit verbundene organisatorische Leistung des deutschen Laienkatholizismus wurde denn auch von protestantischer Seite – so etwa vom derzeitigen Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchentags, *Ernst Benda*, gleich zu Beginn des Katholikentags – „neidlos anerkannt". Der nächste Evangelische Kirchentag wird 1995 in Westdeutschland, in Hamburg, stattfinden, erst 1997 wagt man sich nach Ostdeutschland, und zwar nach Leipzig.

Am Ort des Katholikentreffens von 1987

Der Dresdner Katholikentag war zwar der dritte Katholikentag nach dem Fall der Mauer, aber der erste, der wesentlich von ostdeutscher Seite mitgestaltet wurde. In Berlin 1990 (vgl. HK, Juli 1990, 316ff.) war man von dem Zusammenbruch der Mauer überrascht worden, profitierte vom Zufall, sich zu einem Zeitpunkt, an dem noch nichts auf den unmittelbar bevorstehenden Zusammenbruch des Ostblocks hindeutete, innerhalb von zehn Jahren erneut für die alte und neue Hauptstadt Deutschlands als Veranstaltungsort entschieden zu haben. Damals mußte man es bei leichten Retuschen am Programm bewenden lassen, während Karlsruhe 1992 (vgl. HK, August 1992, 371ff.) dann zum ersten von Katholiken aus Ost und West gemeinsam veranstalteten Katholikentag wurde.

Gerade für die ostdeutschen Teilnehmer stand der Dresdner Katholikentag jedoch nicht nur in der Tradition der westdeutschen Katholikentage. Mit Dresden, darauf wiesen u.a. die beiden Vizepräsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken aus den neuen Bundesländern, *Maria Luise Blazejewski* und *Hans Joachim Meyer,* hin, verbindet sich für die Katholiken der ehemaligen DDR die Erinnerung an die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR von 1973 bis 1975 (vgl. HK, Januar 1976, 33ff.), vor allem aber an das Katholikentreffen von 1987 (vgl. HK, August 1987, 363ff., 379ff.) sowie die ökumenische Versammlung für „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung" 1988 und 1989 (vgl. HK, Juni 1989, 249ff.).

Wenn zum Katholikentreffen von 1987 ungleich mehr Teilnehmer kamen als zum Dresdner Katholikentag Teilnehmer aus den neuen Bundesländern, zeigt dies andererseits auch den begrenzten Wert eines solchen Vergleiches: Unter DDR-Bedingungen mehrere zehntausend Katholiken zum „Feierteil" des Katholikentreffens von 1987 in Dresden zu versammeln, war etwas anderes, als unter den Bedingungen einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft zu einem viertägigen Katholikentag einzuladen, dies zu einem Zeitpunkt, an dem die Bürger in den neuen Bundesländern schlicht andere Sorgen haben. Und selbst der Berliner Katholikentag von 1990 profitierte noch von einem Neuigkeitseffekt der gewandelten politischen Verhältnisse, den Dresden 1994 schon längst nicht mehr besaß: Aus der noch existierenden DDR kamen damals etwa soviele Katholikentagsteilnehmer wie jetzt der gesamte Dresdner Katholikentag Dauerteilnehmer hatte: 35 000.

Zu den Höhepunkten dieses Katholikentags zählten in diesem Zusammenhang wiederum verschiedene Veranstaltungen, in denen *persönlich erlebte und erzählte Geschichte* im Mittelpunkt stand. Ganz offensichtlich handelt es sich dabei um ein Genus, das sich für eine Großveranstaltung wie einen Katholikentag sehr eignet. Veranstaltungen dieser Art gaben möglicherweise weniger für nachrichtliche Auswertung auf den ersten Seiten der Tageszeitungen her. Dennoch geschah hier Notwendiges und für das Lebensgefühl der Menschen in ganz Deutschland von heute Kennzeichnendes. Daß der Anteil von Teilnehmern aus den neuen Bundesländern in Veranstaltungen zu deutscher Geschichte wie Zeitgeschichte vergleichsweise hoch war, überraschte nicht.

Für manchen Teilnehmer aus dem „Westen" schien demgegenüber bereits die Reise nach Dresden als solche ein Beitrag zum Thema Einheit zu sein. Nicht wenige nahmen den Katholikentag zum Anlaß, in einen Teil Deutschlands zu reisen, den sie lange nicht mehr gesehen oder noch gar nie kennengelernt hatten. Das vergleichsweise etwas höhere Durchschnittsalter der Teilnehmer am Dresdner Katholikentag könnte hier eine seiner Ursachen haben. Die zuweilen ausgesprochen langen Wege innerhalb Dresdens zu den unterschiedlichen Veranstaltungsorten, zumeist protestantische Kirchengemeinden, wurden nicht nur in Kauf genommen, sie boten die Gelegenheit, sich der Wirklichkeit der in

gigantischem Umbau begriffenen Elb-Metropole auszusetzen.
Wenn insofern Dresden als Veranstaltungsort dieses Katholikentags bereits Programm war, heißt das jedoch nicht, daß sich alles um den Osten Deutschlands gedreht hätte. Nicht selten wirkte das Treffen in Dresden wie ein in seinen Themen wie Teilnehmern *westdeutscher Katholikentag vor ostdeutschen Kulissen*. Obwohl dieser Katholikentag wesentlich von ostdeutschen Katholiken geplant und organisiert wurde, erlebten ihn Teilnehmer aus den neuen Bundesländer vielfach wie ein ihnen fremdes Unternehmen aus dem Westen, mit dem sie sich nur zögerlich vertraut machten. Im übrigen erwies sich das nüchterne Motto dieses Katholikentages „Unterwegs zur Einheit" auf überraschend vielfältige Weise übertragbar auf Sachverhalte außerhalb des deutsch-deutschen Vereinigungsprozesses.

Ein westdeutscher Katholikentag vor ostdeutschen Kulissen?

Etwa in bezug auf die *kirchliche Einheit*. Der Bischof von Fulda, Erzbischof *Johannes Dyba*, strapazierte die kirchliche Einheit im Rahmen einer Forumsveranstaltung zum sogenannten „Dialogpapier" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (vgl. HK, November 1992, 497ff.) auf eine auch für seine Verhältnisse überaus drastische Weise. Sieht man einmal von Äußerungen ab, die man an dieser Stelle besser nicht wiederholt und die für die anwesenden Mitglieder der für das Dialogpapier verantwortlichen Kommission 8 des ZdK schlicht *verletzend* waren, bestand die zentrale Aussage von Dyba in dem Satz: Wer alles Katholische an der katholischen Kirche als so entsetzlich empfinde, der könne daraus doch die Konsequenzen ziehen, sprich: austreten. Als mögliche Alternativen verwies er die Betroffenen auf die über 300 Kirchen des Genfer Weltkirchenrates. *Walter Bayerlein*, Kommissionsmitglied und ehemaliger ZdK-Vizepräsident antwortete mit der Frage an Dyba, ob das, was er für so katholisch halte, dies auch tatsächlich sei.
Dybas Auftritt gestaltete sich zu einem Kapitel *drastischer Dialogverweigerung* auf diesem Katholikentag. Der Anlaß und Gegenstand der Veranstaltung, das Dialogpapier, geriet in den Hintergrund. Alles drehte sich um Dybas Rolle in der Veranstaltung, die – ein für das Thema durchaus passender, weil symbolisch ausdrucksstarker Ort – im *Sächsischen Landtag* stattfand. Die Teilnehmer redeten sich über weite Strecken ihre Konsterniertheit über diesen Auftritt eines Bischofs von der Seele. Daß Dyba von einer Minderheit unter den Teilnehmern demonstrativ beklatscht wurde, machte die Situation nur beklemmender. Besonders schockiert zeigten sich Teilnehmer aus den neuen Bundesländern – in ihrem Kirchenbild kommen Konflikte in dieser Zuspitzung nicht vor. Wenn diese Veranstaltung ein Vorgeschmack gewesen sein sollte auf künftige innerkirchliche Auseinandersetzungen, dann ist die katholische Kirche in Deutschland von einer wünschenswerten Einheit *weiter denn je entfernt*.
Selbst wenn man die verbale Entgleisung von Dyba nicht überbewertet, bleibt in der Sache der Eindruck, daß sich der deutsche Katholizismus *zunehmend weniger uniform* zeigt. Die ZdK-Verantwortlichen mochten es als Erfolg verbuchen, daß der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann*, auf einer Pressekonferenz sich betont positiv zum Dialogpapier äußerte – er nannte es eine „Bereicherung" –, es bleibt jedoch der Eindruck, daß sich innerkirchlich die Fronten verhärten, die Bereitschaft, aufeinander zu hören, sich in ein Gespräch einzubringen, aus dem man möglicherweise anders herauskommt, als man hineingekommen ist, geringer zu werden scheint. Und selbst wenn die Ansichten der Parteigänger Dybas alles in allem im organisierten deutschen Laienkatholizismus und auch unter Amtsträgern nicht mehrheitsfähig sein dürften, so heißt dies nicht, daß nicht Teile des Katholizismus mit dieser Position sympathisieren. Die Teilnehmer eines Katholikentages, das weiß man von früheren, sind nicht einfachhin repräsentativ für *die* Katholiken in Deutschland.

Kirchliche Uneinigkeit dokumentierte auf andere Weise noch ein zweites Thema, das gleichfalls von der Presse mangels sonstiger großer Themen begierig aufgegriffen wurde. Die Diskussion über die Stellung der *Frau in der Kirche* nahm auch in Dresden einen ausgesprochen breiten Raum ein, was aber für Katholikentage keine neue Erscheinung war. Mit „Ordinatio sacerdotalis" (vgl. den Beitrag des Tübinger Dogmatikers *Peter Hünermann* in ds. Heft, S. 406; Hünermann war auch Referent auf der zentralen Katholikentagsveranstaltung zu diesem Thema) hatte der Papst wenige Wochen vor dem Katholikentag dieser Frage zusätzlichen Schub verliehen. Auch in Dresden zeigte sich, daß im Grunde weniger der Ausschluß von Frauen vom Weiheamt als solcher die Gemüter erhitzt, als vielmehr der Anspruch des Papstes, diese Frage heute vermeintlich „endgültig" entscheiden zu können. Ins Bewußtsein breiter Schichten des deutschen Laienkatholizismus ist die Forderung nach der Zulassung von Frauen zur Priesterweihe noch gar nicht so weit vorgedrungen, wie es unter dem Eindruck des Papstschreibens in diesen Tagen zuweilen erscheinen mochte, auch wenn man sich diese Option mittel- bis langfristig durchaus offenhalten will.

Der deutsche Katholizismus zeigte sich uneiniger denn je

Es bleibt abzuwarten, ob sich die Haltung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz in dieser Frage befriedend auswirkt: Bischof Lehmann bezeichnete vor Journalisten viele Argumente, die in früherer Zeit die Tradition des Ausschlusses von Frauen von der Priesterweihe begründet hätten, als aus heutiger Sicht „nicht mehr brauchbar". In Dresden wurde außerdem bekannt, daß sich deutsche Bischöfe im Vorfeld dafür eingesetzt haben, daß „Ordinatio sacerdo-

talis" nicht veröffentlicht würde. Weniger gelassen reagierte Lehmann indes gegenüber einer vom *Bund der deutschen katholischen Jugend* initiierten Unterschriftenaktion gegen das Papstschreiben.

Der Dresdner Katholikentag ließ insofern den *deutschen Katholizismus in einem Maße uneinig* erscheinen, daß man unwillkürlich an den Essener Katholikentag vom Herbst 1968, wenige Wochen nach der Veröffentlichung von „Humanae vitae" durch Paul VI. denken mußte (vgl. HK, Oktober 1968, 441ff.). Allerdings resultierte dieser Eindruck von Uneinigkeit nicht nur von den tatsächlichen Verhältnissen in der Gesamtkirche her, sondern hatte gerade auch mit der besonderen Form dieses Katholikentags zu tun. Die Veranstalter in Dresden ließen deutlicher, als dies auf früheren Katholikentagen in Westdeutschland der Fall war, diese Vielstimmigkeit zum Ausdruck kommen. Und es sollte nicht der einzige Bereich sein, in dem sich das Dresdner Treffen von früheren Katholikentagen auf bemerkenswerte Weise unterschied.

Anders war Dresden schon in bezug auf seine *äußeren Strukturen*. Änderungen gegenüber früheren Katholikentagen waren schon aufgrund der örtlichen Verhältnisse unumgänglich. In einer Stadt mit vier Prozent Katholiken kann man keinen Katholikentag veranstalten, wie man ihn im Westen Deutschlands gewohnt war. Ohne eine enge Zusammenarbeit mit der Sächsischen Landeskirche wäre dieses Treffen nicht möglich gewesen. Räumlichkeiten standen nur begrenzt zur Verfügung. Der Dresdner Katholikentag mußte kleiner ausfallen als frühere Treffen. An einem Katholikentag unter freiem Himmel führte so kein Weg vorbei – das hochsommerliche Wetter brachte es mit sich, daß dies kein Nachteil wurde.

Der Dresdner Katholikentag umfaßte zwar über 1000 Veranstaltungen, dennoch war er – schon was die Teilnehmerzahlen anging – der kleinste Katholikentag seit langem. Von den 33 000 Dauerteilnehmern kamen 6000 aus den neuen Bundesländern, am Schlußgottesdienst zwischen Hofkirche und Semperoper nahmen 50 000 Besucher teil. Der Wert dieses Katholikentags läßt sich andererseits nicht einfachhin an Zahlen ablesen. Es gab Veranstaltungen, die wegen Überfüllung geschlossen werden mußten, aber das bei Räumen, bei denen es zumeist nicht viel brauchte, damit sie voll waren. Andererseits waren zahllose Veranstaltungen auch nur mäßig bis gering besucht, was z. T. in einem erheblichen Mißverhältnis zu den behandelten Themen und zur Besetzung der Podien stand. Die *großen Entfernungen zu einer Reihe von Zentren und Werkstätten* verhinderten jedes „Flanieren" von Veranstaltung zu Veranstaltung und setzten ein hohes Maß an *gezielter Entscheidung* für bestimmte Themen und Referenten voraus. So kam es, daß nicht wenige Foren und Diskussionsrunden allenfalls den Charme mäßig besuchter Pfarreiveranstaltungen aufwiesen.

Was für die Verantwortlichen vor Ort und im Zentralkomitee der deutschen Katholiken zunächst als pragmatische Antwort auf die besonderen äußeren Bedingungen in der sächsischen Landeshauptstadt gedacht gewesen war, wurde im Laufe der Tage geradezu zum Markenzeichen dieses Katholikentages. Die sogenannte „Kirchenmeile", bestehend aus Zelten von 180 katholischen Verbänden, kirchlichen Institutionen, geistlichen Gemeinschaften und ökumenischen Initiativen, zog sich wie ein *endloses buntes Band durch die Dresdner Innenstadt* vom Hauptbahnhof südlich der Altstadt bis zum Albertplatz in der Neustadt. Selbst wenn das erklärte Ziel, mit den nichtchristlichen Dresdner Bürgern auf diese Weise ins Gespräch zu kommen, nur in begrenztem Maße verwirklicht werden konnte, hat sich die „Kirchenmeile" für spätere Katholikentage empfohlen: Die Vielgestaltigkeit des Katholizismus trat auf diese Weise ungleich anschaulicher hervor, als dies bei früheren Katholikentagen fein säuberlich sortiert und in gewisser Weise versteckt in Messehallen der Fall war.

Die Protestanten traten wie Mitveranstalter auf

Der Dresdner Katholikentag war indes nicht nur äußerlich, sondern *auf noch grundsätzlichere Weise „anders"* als seine Vorgänger. Kein Katholikentag kannte bisher eine ähnlich starke *protestantische Präsenz*. Stellenweise hatte man den Eindruck, die Sächsische Evangelische Landeskirche trete wie ein *Mitveranstalter* auf. Die Mitwirkung der Protestanten bestand dabei in mehr als nur der praktischen Bereitstellung von Infrastruktur, sprich: Kirchenräumen und Gemeindehäusern. Durch die erhebliche nichtkirchliche Beteiligung auf den Podien sowie die offenbar unvermeidlichen Moderatoren aus den elektronischen Medien gleichen sich Katholikentage und protestantische Kirchentage obendrein zunehmend einander an.

So ökumenisch dieser Katholikentag in konfessioneller Hinsicht war, so plural war er innerkirchlich. Der Programmteil „Konziliarer Prozeß" wirkte z.T. so, als habe man den *Kirchentag von unten* gleich komplett geschluckt: in der Zusammensetzung der Podien wie auch in seinen thematischen Akzenten. Auf den unterschiedlichsten Podien waren Referenten zu finden, denen man keine ausgeprägte Nähe zum deutschen Laienkatholizismus nachsagen kann. Mit *Hans Küng* und *Wolfgang Bartholomäus* waren zwei katholische Theologen vertreten, die aus unterschiedlichen Gründen ihren Lehrstuhl aufgeben mußten. Daß der trotz stärkerer Zusammenarbeit von ZdK und IKvu stattfindende Kirchentag von unten in Dresden eher ein Schattendasein fristete, war von daher nicht verwunderlich. Zahlreiche Referenten traten beiderorts auf.

Auch in politisch-gesellschaftlicher Hinsicht war Dresden pluraler als frühere Katholikentage. In der Reihe der Katholikentage neueren Typs seit Freiburg 1978 sprach zum erstenmal ein Sozialdemokrat, *Richard Schröder*, auf einer Hauptkundgebung, und auch sonst konnte man in der Bonner „Baracke" mit der Präsenz in Dresden zufrieden sein. Die für das Zentralkomitee der deutschen Katholiken traditionell kennzeichnende Nähe zu den Unionsparteien trat

etwas zurück. Wo Christdemokraten dennoch dominierten, etwa bei der Eröffnungsveranstaltung, rührte dies daher, daß man sich strikt an die jeweiligen örtlichen Amtsinhaber hielt. Pluralität sagt jedoch noch nichts über die Akzeptanz politischer Veranstaltungen. Auch wenn ZdK-Präsidentin *Rita Waschbüsch* – offenbar als Entgegnung auf entsprechende Pressemeldungen – auf einer Pressekonferenz bemerkte, ein Unterschied in der Akzeptanz zwischen Veranstaltungen mit religiösem und politischem Schwerpunkt sei nicht auszumachen, konnte man bis zuletzt den Eindruck haben, als hätten politische Fragen insgesamt nicht im Vordergrund des Katholikentagsgeschehens gestanden. Dieser Eindruck entstand aber vielleicht auch nur dadurch, daß sich das Geschehen insgesamt geographisch und mangels Großthemen aufsplitterte.

Bleibt der Dresdner Katholikentag Episode?

In religiöser Hinsicht konnte es einem in Dresden zuweilen so erscheinen, als habe man wie durch ein Fenster in die Zukunft von Christentum insgesamt und Katholizismus im besonderen in ganz Deutschland geblickt. Aus dem Programmangebot sprach die Entschlossenheit, auf ökumenischer Basis mit einer *radikal säkularisierten Gesellschaft* ins Gespräch kommen zu wollen, selbst wenn dies faktisch nur sehr begrenzt gelang, weil sich nur wenige Dresdner blicken ließen. Aber es zeigte sich erneut: Was sich vor allem an die wendet, die nicht dazugehören, ist nicht so weit entfernt von den Fragen derjenigen, die ihren Glauben gemeinschaftlich praktizieren: beispielsweise die Erschließung von religiösem Grund- und Basiswissen im „Geistlichen Zentrum", das Gespräch zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, die gemeinsame Suche von Christen und Muslimen nach Möglichkeiten der Glaubensvermittlung in einer säkularen Gesellschaft (in der Werkstatt Christlich-islamischer Dialog), die Auseinandersetzung mit der Frage, warum man überhaupt kirchliche Gemeinschaft bildet.

Daß es gerade ein Katholikentag in einer Stadt der neuen Bundesländer war, der in dieser Hinsicht Akzente setzte, war kein Zufall. Auch wenn sich die ostdeutsche Lebenssituation auf vielen Gebieten zunehmend der westdeutschen angleicht, der Dresdner Katholikentag erweckte den Eindruck, daß es sich in religiös-weltanschaulicher Hinsicht möglicherweise eher andersherum verhalten könnte. Oder wie es der Vizepräsident des ZdK und Leiter der Berliner Katholischen Akademie, *Werner Remmers*, formulierte: In Dresden habe man erfahren können, wie es ist, wenn Christen gemeinsam in der Minderheit sind. In den neuen Bundesländern liege offen zutage, was im Westen noch durch günstige Statistiken verschleiert werde. Remmers bezeichnete die Situation in den neuen Bundesländern in dieser Hinsicht als die „realistischere".
Unbelasteter von den bekannten Katholikentags- und ZdK-Gepflogenheiten gelang es den Dresdner Organisatoren, einen Katholikentag auf die Beine zu stellen, der manches von dem verwirklichte, was viele sich im Westen bei Katholikentagen schon seit langem gewünscht hatten, womit sie aber – aus welchen Gründen auch immer – nicht durchdrangen. Man pochte im Osten auf das eigene Anderssein und traf damit Bedürfnisse, die auch im Westen verbreitet sind, aber es kirchlicherseits schwer haben, Gehör zu finden. Was sich im Rahmen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken bereits seit der Vereinigung der beiden deutschen Staaten abzeichnete, bestätigte sich erneut beim Dresdner Katholikentag: Die Katholiken in den neuen Bundesländern bringen etwas ein, das zu übersehen um des religiös-kirchlichen Lebens in ganz Deutschland willen von Nachteil wäre.

So ökumenisch, innerkirchlich wie politisch plural, so anders dieser Katholikentag jedoch auch war, *eine klare Botschaft ging von ihm nicht aus*. Alles schien vorzukommen, aber nichts kam so vor, daß es alles andere in den Schatten stellte oder dem Ganzen seinen Stempel aufdrückte. Dieser Katholikentag *hatte* keine Botschaft, er selbst wollte die Botschaft *sein*. Katholiken aus den neuen Bundesländern meinten, der Katholikentag habe sich bereits gelohnt, wenn er in Ostdeutschland hier und da den Eindruck transportiert hätte, bei den Katholiken handele es sich um einen bunten Haufen von Menschen „wie du und ich" und nicht um Mitglieder einer lebens- und wirklichkeitsfremden Sekte, die sich nach außen hin verschließt. Ob und inwieweit dies gelungen sein könnte, wird man erst aus einer gewissen Distanz heraus beurteilen können.
Die große Frage der nächsten Jahre wird sein, ob die Art und Weise, wie sich der deutsche Katholizismus in Dresden selbst dargestellt hat, *Episode* bleiben wird, also auf Grund der örtlichen Bedingungen zwar unumgänglich war, aber nicht wirklich innerlich bejaht wurde, oder ob diese *Dresdner Formel auch weiterhin Schule machen wird*. So stark die Eigenprägung von Evangelischen Kirchentagen einerseits und Katholikentagen andererseits auch in Zukunft sein dürfte – Dresden war eine erneute und verstärkte Manifestation dessen, was sich in den letzten 15 Jahren an kirchenübergreifender Kirchentags- und Katholikentagskultur in Deutschland herausgebildet hat.

Dabei geht es für die katholische Kirche in Deutschland letztlich um mehr als um die in einem bestimmten zeitlichen Rhythmus stattfindenden Katholikentage. Der Wille, Vertreter nichtkatholischer Kirchen in das Katholikentagsgeschehen offensiv miteinzubeziehen, ist ein Zeichen dafür, welche Vorstellung die katholische Kirche von ihrem eigenen Zeugnis innerhalb der säkularen Öffentlichkeit hat: ob dies stärker auf das Zeugnis *der Christen* ausgerichtet ist, für das man selbst seinen (partikularen) Beitrag leistet, oder ob man das Zeugnis einer sich *konfessionell bewußt abgrenzenden Gruppe* vorzieht. Spätestens in vier Jahren, in Mainz 1998, 150 Jahre nach dem ersten Katholikentag 1848 an gleicher Stelle, wird man wissen, ob der deutsche Katholizismus die Dresdner Lektion gelernt hat. *Klaus Nientiedt*

Nüchternes Erzählen und Zuhören

Nüchtern klinge im Vergleich zu früheren Katholikentagen das Leitwort, es sei jedoch nicht ohne Vision formuliert. Diese Charakterisierung des Mottos des 92. Deutschen Katholikentages, „Unterwegs zur Einheit", durch die Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Rita Waschbüsch*, taugt durchaus auch als Überschrift und Fazit der thematischen Veranstaltungen des Dresdner Treffens. Keine Rezepte, sondern Suchanzeigen verbargen sich hinter den Überschriften der vier Themenkreise, die die über 1000 Veranstaltungen inhaltlich strukturierten: „...damit Leben lohnt", „...damit Einheit gelingt", „...damit Menschheit überlebt", „... damit Glauben wächst".

Nüchtern, ernüchtert fiel zuallerst die Dresdner Bilanz des bisherigen *deutsch-deutschen Zusammenwachsens* aus. Gegenseitige Fremdheit und Unkenntnis, Vorurteile und von den Medien mitverursachte Zerrbilder prägten immer noch das Miteinander von Deutschland-Ost und Deutschland-West – dies war der zentrale Befund der Foren „Was fehlt zur deutschen Einheit?", „Von der Schwierigkeiten der Einigung in Herzen und Köpfen", beim Erfahrungsaustausch zwischen „West-Östlichen Lebenswelten" im chronisch überfüllten Frauenzentrum oder auch in der mit viel Prominenz aufwartenden, geographisch aber leider sehr abseits gelegenen und wohl daher schlecht besuchten Werkstatt „Politik".

Ein immer wiederkehrendes Motiv bei Rednern-Ost wie Rednern-West: Den Lebenserfahrungen der Menschen in den neuen Bundesländern sei bisher zuwenig Rechnung getragen, gegenüber ihren Lebensängsten zuwenig Sensibilität aufgebracht worden. Aber nicht nur Alt-Lasten, sondern auch Alt-Güter wie das immer wieder angeführte, schon fast sprichwörtliche Solidaritätsgefühl blieben als Erbe der ehemaligen DDR. Wer dieses monierte, verwahrte sich meist zugleich dagegen, in DDR-Nostalgie zu schwelgen, das alte System wiederhaben zu wollen.

Hindernisse auf dem Weg zur Einheit bildeten aber auch massiv enttäuschte Erwartungen, an erster Stelle das weiterhin bestehende soziale Gefälle zwischen Ost und West, wie der Schriftsteller *Günter de Bruyn* betonte. Mit der Unfähigkeit des Rechtsstaates Bundesrepublik, den Unrechtsstaat DDR aufzuarbeiten, erklärte der sächsische Innenminister *Heinz Eggert* – ein reger Podiumsteilnehmer auch auf dem „Kirchentag von unten – ökumenisch" – die Wahlerfolge der PDS in den neuen Bundesländern.

Den ebenso verständlichen wie problematischen Erwartungen der ostdeutschen Bevölkerung dem „neuen" Rechtssystem gegenüber, die sich am prägnantesten im Diktum der Bürgerrechtlerin *Bärbel Bohley* ausdrückten, man habe Gerechtigkeit gesucht und den Rechtsstaat bekommen, widmete sich ein Podium mit *Lothar de Maiziere* und dem Innen- und Justizminister von Sachsen-Anhalt, *Walter Remmers*. Beide warnten vor der Verwechslung von Recht und Moral, von Rechtstaatlichkeit und Moralität. Strafrechtlich überhaupt nicht zu fassen sei, was von Seiten des Publikums vehement eingefordert wurde: das Verbrechen der charakterlichen Verbiegung der jungen Generation durch das SED-Regime.

Die Lebensgeschichte des anderen verstehen und achten

In Deutschland gehe es jetzt darum, sich nicht gegenseitig zu belehren und anzupredigen, sondern einander zuzuhören, die Lebensgeschichte des anderen zu verstehen und zu achten, mahnte der scheidende Bundespräsident *Richard von Weizsäcker* bei der Eröffnung des Katholikentages, ein in Dresden häufig gehörter Appell. Man erzählte sich aber auch Lebensgeschichte. Bereits beim Karlsruher Katholikentag vor zwei Jahren bildeten drei deutsch-deutsche Foren, auf denen Christen der ehemaligen DDR „ihre Geschichte" erzählten, einen eindrücklichen Höhepunkt. In Dresden fesselten nun Augenzeugenberichte über 50 Jahre „gemeinsame und getrennte" Vergangenheit mehr als 3000 Zuhörer drei geschlagene Stunden an die Bänke der Kreuzkirche: Erfahrungen *Günter de Bruyns* aus Kriegsgefangenschaft und einer illusions- und hoffnungsgeladenen „Stunde Null" im Jahr 1945, die Hafterlebnisse im berüchtigten Bautzen des Journalisten und Opponenten gegen das noch junge SED-Regime, *Karl-Wilhelm Fricke*, der Eifer des Publizisten und Mediziners *Otto B. Roegele* für ein besseres Deutschland in der Entstehungszeit des Grundgesetzes, zerschlagene Hoffnungen des 53er-Aufstandes, ein quasi Schuldbekenntnis für manch selektive Wahrnehmung der ehemaligen DDR eines West-Journalisten (der Intendant des Mitteldeutschen Rundfunks, *Ernst Elitz*) und die Erfahrungen des vom Publikum besonders herzlich beklatschten letzten Ministerpräsidenten der DDR, Lothar de Maiziere.

„...damit Einheit gelingt", müsse auf westlicher Seite zwei Gefahren gewehrt werden, forderte der Berliner Theologe und ehemalige SPD-Fraktionschef der Volkskammer, *Richard Schröder*, bei der Schlußkundgebung des Katholikentages auf den Elbwiesen: der Selbstgerechtigkeit und der „unbetroffenen Güte", die alles verstehe und verzeihe. Die gelernten DDR-Bürger aber, die nun ohne DDR dastünden, sollten sich vor allem vor pauschalen Anschuldigungen gegenüber dem Westen, etwa wegen ihres Arbeitsplatzverlustes, hüten, besonders aber nicht den *Freiheitsgewinn* mißachten, den das Ende der DDR gebracht habe. Gegen die östliche Ungeduld angesichts der immer noch ungleichen Lebensverhältnisse helfe ein Blick auf die Länder weiter östlich.

Welch düsteres Szenario sich diesem Blick eröffnet, sowohl was die gesellschaftliche (politische Konzeptlosigkeit, Mas-

senarmut und eine sich epidemisch ausbreitende Kriminalität) als auch die kirchliche Situation (neu entflammter Konfessionalismus) angeht, beschrieben der rumänische Weihbischof aus Alba Julia, *György-Miklós Jakubinyi*, die polnische Journalistin *Jozefa Hennelowa*, die Rußlandkorrespondentin *Elfi Siegl* und der für das katholische Osteuropa-Hilfswerk „Renovabis" zuständige Trierer Weihbischof *Leo Schwarz*. Den ost- und mitteleuropäischen Ländern im sich vereinenden Europa eine Heimat zu geben und größere Sensibilität für deren Ängste aufzubringen, forderten in Dresden der Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer* und der polnische Botschafter in der Bundesrepublik, *Janusz Reiter*. Die Grenzen zwischen Nationalismus und legitimem Patriotismus nicht zu verwischen, mahnte der frühere ZdK-Präsident *Hans Maier* mit Blick auf die schwierige Identitätsfindung der osteuropäischen Länder (auf einem Forum zu „Nationalismus und Rassismus in Europa"). Für sie habe im Begriff der Nation in den Zeiten der erzwungenen Vielvölkerstaaten, der Anreiz für die Wiedergewinnung der Selbstbestimmung gelegen; Nation bedeutete eigene Geschichte, Sprache und Kultur. Insgesamt spielte jedoch, anders als in Karlsruhe vor zwei Jahren, der Themenbereich Osteuropa in Dresden eine eher geringere Rolle; etwas verwunderlich, hätte Dresden doch, im Dreiländereck gelegen, einen besonderen „genius loci" geboten.

Eine nach außen geöffnete „Haftungsgemeinschaft"

Damit Einheit gelinge, müsse auch, so Schröder bei der Schlußkundgebung, das „Wir" des mittlerweile zur Frage gewordenen „Wir sind das Volk" drei entscheidende Wesensmerkmale aufweisen: Zuerst müsse dieses Wir „Haftungsgemeinschaft" füreinander, für eine gemeinsame Zukunft, eine gemeinsame Kultur sein. Zweitens dürfe dieses Wir nie wieder ein Wir sein, „das das Ich verschlingt".
Dem damit – quasi vom anderen Extrem her – angesprochenen, derzeit viel diskutierten Verhältnis zwischen einer sich freiheitlich definierenden Gesellschaft und einem selbstbestimmten, autonomen Individuum widmete sich ein ganzer Komplex von Veranstaltungen: Wie läßt sich menschliche Freiheit bestimmen „zwischen Beliebigkeit und Verantwortung"? Wie läßt sich eine Lebensorientierung, ein Lebensstil finden „zwischen Eigenverantwortung und Gemeinwohl" (so die Titel zweier gutbesuchter Foren)?
Eine Antwort aus philosophisch-anthropologischer Perspektive versuchten der Mainzer Bischof *Karl Lehmann*, die Religionsphilosophin *Hanna Barbara Gerl-Falkowitz* zusammen mit Bundesarbeitsminister *Norbert Blüm* und dem früheren Parlamentspräsidenten der ČSFR nach der Wende, *Jan Sokol*: In keinem Fall mache die Gesellschaft den Menschen zum Menschen, betonte Lehmann; nie dürfe er Mittel zum Zweck werden, seinen letzten Sinn habe er immer in sich selbst. Blüm formulierte provokant: die Bedrohung des Menschen unserer Breitengrade bestehe in der Überhäufung mit Wohltaten, nicht mehr in der Diktatur. Nur um den Preis des Verzichtes auf Freiheit sei eine Gesellschaft von Zufriedenen, eine „Menschheit ohne Leiden" machbar.

Zahlreich waren in Dresden die Appelle zu Eigenverantwortung, Zivilcourage, vor allem aber zu mehr Gemeinsinn. Deren grundlegende Bedeutung für den Fortbestand einer demokratischen Gesellschaft wurde vielfach angemahnt, etwa durch den sächsischen Umweltminister *Arnold Vaatz*, den Vizepräsidenten des ZdK, *Werner Remmers*, und *Richard Schröder* bei einem Forum zu „Demokratie zwischen Vision und Resignation", aber auch auf einem Jugendforum („Die Zeit ist reif für eine neue Politik"), an dem unter anderem *Marianne Birthler* vom Bündnis 90/Die Grünen und die SPD-Bundestagsabgeordnete *Herta Däubler-Gmelin* teilnahmen.
Erstaunlich wenig Interesse brachte das Katholikentagspublikum für eine der derzeit wohl drängendsten gesellschaftlichen Herausforderungen auf: die „zunehmende Spaltung der Gesellschaft in Arm und Reich" (so der Frankfurter Sozialwissenschaftler *Friedhelm Hengsbach* bei einem Forum der Werkstatt „Arbeitswelt" zu „Markt und Moral"). Ein Forum zu „Armut und Nöten im Wohlfahrtsstaat" fand vor halbleerem Saal statt.

Die aktuelle politische Brisanz der dritten Forderung Schröders für ein gemeinsames deutsches „Wir" – dieses dürfe kein geschlossenes „Wir" und müsse nach besten Möglichkeiten „gastfrei" sein – beschäftigte unter anderem die Werkstatt „Fremde aufnehmen", wobei in diesem Themenbereich ausdrücklich versucht wurde, „Betroffene" ins Gespräch einzubeziehen. Besondere Aufmerksamkeit fand in diesem Zusammenhang die Forderung des Leiters der Flüchtlingskommission der Deutschen Bischofskonferenz, des Münsteraner Weihbischofs *Josef Voß*, beim Asylrecht zugunsten der Flüchtlinge nachzubessern.

Plädoyer für einen veränderten Lebensstil

Das Thema Flüchtlinge und Migration stand aber auch in einem anderen Themenbereich im Vordergrund, der – wie schon bei den Katholikentagen zuvor – nicht gerade die Massen, aber ein konzentriertes, engagiertes und interessiertes Publikum anzog: der Nord-Süd-Dialog. So beklagte *Lothar Brock* vom Hessischen Institut für Friedens- und Konfliktforschung, wo die Dritte Welt noch Interesse wecke, gelte dieses weniger den Ländern selbst und deren Hoffnungen, sondern vielmehr den Gefahren, die man für die Stabilität der Weltwirtschaft, für Wohlstand und Sicherheit des Nordens befürchte. Die Entwicklungspolitik drohe derzeit ihren ohnehin geringen Einfluß auf die Gesamtpolitik vollends zu verlieren – eine Aussage, die vom Vertreter des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit als zu pauschal zurückgewiesen wurde. Einigkeit – auch mit dem am Forum „Beginnt der Sturm auf die Wohlstandsburgen?" ebenfalls beteiligten brasilianischen „Indianer"-Bi-

schof *Erwin Kräutler* – bestand in der Forderung, der Lebensstil des Nordens müsse sich ändern, dessen übermäßiger Ressourcenverbrauch und die damit einhergehende Umweltbelastung reduziert werden.

Auch ein anderes heißes Eisen wurden in Dresden aufgegriffen, die umstrittene Praxis des sogenannten *„Kirchenasyls"*; ein Thema, das im Vorfeld des Katholikentages für einige Spannungen zwischen kirchlichen Repräsentanten und staatlichen Stellen geführt hatte (vgl. HK, Juli 1994, 350ff.). Erneut betonten die Vertreter von Kirchenasylinitiativen, keinesfalls gehe es um die Infragestellung des demokratischen Rechtsstaates oder um den Anspruch der Kirche, wie im Mittelalter Asyl gewähren zu können. Der Jesuit *Johannes Fischer* begründete die Praxis des Kirchenasyls – als sittlich gerechtfertigten zivilen Ungehorsam – theologisch mit der „urchristlichen Anwaltschaft für Bedrohte".

Zwischen Nostalgie und beherztem Wandel

Die Herausforderung, eine formal bestehende Einheit nun auch in Kopf und Herz nachzuvollziehen, besteht jedoch nicht nur auf gesellschaftlicher Ebene: Die katholische Kirche in den neuen Bundesländern solle beherzt die gewandelte gesellschaftliche Situation annehmen und nicht nostalgisch auf die eigene Vergangenheit schauen, betonte in Dresden erneut der Erfurter Bischof *Joachim Wanke*. Beispiele solch nostalgischer Verklärung überkommener pastoraler Denkmuster sah er in der Ablehnung der Verbände, in prinzipiellen Bedenken gegen den schulischen Religionsunterricht und dem Unbehagen gegenüber bekennenden Christen in hohen politischen Ämtern.

Es gebe keinen Grund, sich des im alten System der DDR eingeschlagenen Wegs zu schämen. Problematische Entwicklungen sollten aber gesehen werden: etwa die „kirchliche Enge" und eine gewisse Provinzialität im Denken, einen in der Ghetto-Situation entwickelten Hang zur Anpassung, zur „Leisetreterei" sowie eine Kleruszentriertheit, da es zu keiner normalen Entwicklung eines wirklichen Laienkatholizismus gekommen sei. Bewahrt werden müßten aber positive Erfahrungen wie die der Kirche als „Raum der Freisetzung" gegenüber der Staatsideologie, als „Schulterschlußgemeinschaft", als Kirche „unter dem Kreuz".

Einem besonderen Aspekt der kirchlichen Vergangenheitsbewältigung, dem Thema „Kirche und Stasi", widmete sich der Katholikentag mit einer doppelten Botschaft: Einerseits müsse „ohne Wehleidigkeit und Angst", schon um der Autorität und Glaubwürdigkeit der Kirche willen, Licht in das Vergangene gebracht werden, forderte Bischof Wanke. Gerechtigkeit müsse geschaffen werden, die jedoch nicht neue Verletzungen hervorrufen dürfe. Sensibel zu differenzieren, mahnte andererseits der Leiter der von den ostdeutschen Bischöfen eingesetzten Arbeitsgruppe zur Aufarbeitung der Tätigkeit staatlicher Organe und des MfS gegenüber der

Mut zum Leben



Eine Mutter verliert ihre Kinder – und findet doch die Kraft zum Weiterleben. Ein aufrüttelnder Erfahrungsbericht.
Eine traurige, wahre Geschichte – dennoch ein persönliches Lebenszeugnis, das zugleich Mut macht und diejenigen begleitet, die selbst vom Tod eines nahen Menschen betroffen sind.

NEU: *144 Seiten, Paperback, DM 19,80 öS 155,– /SFr 20.80 ISBN 3-451-23380-0*



96 Seiten, Paperback, DM 16,80 /öS 131,– /SFr 17.80 ISBN 3-451-23308-8

Wie eine tödliche Krankheit neu zu leben lehrte: der authentische Erlebnisbericht eines Betroffenen.
Ein provozierendes Buch, das die Kraft hat, den Leser zu verändern.



200 Seiten mit 8 farbigen Abbildungen, Paperback, DM 28,– /öS 219,– /SFr 29.– ISBN 3-451-23320-7

Der ungeschminkte, bewegende Bericht über den Alltag in einer deutschen Justizvollzugsanstalt, über das „heilige Handwerk" des Ikonenmalens und über einen überraschenden spirituellen Weg.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

katholischen Kirche, Prälat *Dieter Grande* (Dresden): „IM" sei nicht „IM", es gebe eine breite Palette sehr unterschiedlicher IM-Geschichten. Nur eine Handvoll Priester, Ordensleute oder Laien hätten in den 45 Jahren SBZ und DDR aus innerer Überzeugung für die Stasi gearbeitet.
Ein wissenschaftlicher Mitarbeiter Grandes, *Bernd Schäfer*, forderte auch bei diesem Thema die deutsch-deutsche Verantwortungsgemeinschaft ein: Nicht wenige westdeutsche Verfechter der Aufarbeitung reagierten dann zurückhaltend, wenn Institutionen und Personen aus Westdeutschland ins Spiel kämen. Die westdeutschen Bistümer sollten mit ihren „wenigen konkreten Fällen" ebenso umgehen, wie dies von den ostdeutschen Bischöfen erwartet werde (vgl. HK, September 1993, 446ff.).

Für die Auseinandersetzung mit den innerkirchlichen Themen hatte das Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" klassische Katalysatoren-Funktion. Keineswegs nur bei Veranstaltungen im Frauenzentrum stieß der päpstliche Versuch, jede weitere Diskussion der Priesterweihe von Frauen einfach zu unterbinden, auf Unverständnis. Auf einem Forum, das sich explizit der Frauenordination widmete, forderte die evangelisch-lutherische Bischöfin *Maria Jepsen* die Katholikinnen auf, nicht zu resignieren. Die ordinierte Frau werde in der evangelischen Kirche als Bereicherung und Korrektur kirchengeschichtlicher Entwicklungen, keineswegs als Problem erlebt. Deshalb dürfe die evangelische Kirche künftig auch keine falschen ökumenischen Rücksichten nehmen, sondern müsse ihre Überzeugung zu diesem Thema aus einer „ökumenischen Verpflichtung" heraus vertreten.
Auf eine neue Rollenverteilung zwischen Amt und Laien, zwischen Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen in der Gemeinde konzentrierte sich die Auseinandersetzung in der Werkstatt „Gemeinde im Wandel" und im Treffpunkt „Engagierte in der Pfarrgemeinde". Diskutiert wurde etwa die Mitentscheidung des Pfarrgemeinderates bei der Besetzung von Pfarreien, „Die Gemeinde ohne Pfarrer", eine auf Team- und Kooperationsfähigkeit konzentrierte Priesterausbildung, eine Aufwertung des „neuen Standes" der Gemeinde und Pastoralreferenten, den der Erfurter Pastoraltheologe *Franz Georg Friemel* dem Klerus zugerechnet wissen wollte und nicht zuletzt die auch im Frauenzentrum thematisierte kirchliche Arbeitsteilung: Ämter für Männer, Ehrenämter für Frauen (*Annette Schavan*).

Konstruktiv analysierend versuchte ein überaus gut besuchtes Forum den Ursachen der viefach beklagten Konfliktunfähigkeit in Gemeinden und Kirche insgesamt auf die Spur zu kommen. Keine marginale Frage, denn, dies unterstrich Annette Schavan, eine der Hauptinitiatorinnen des ZdK-Dialogpapieres, im Umgang mit Konflikten und Gegensätzen äußere sich auch die Suche der Christen nach der Wahrheit des Glaubens.
Aus der Perspektive des Organisationspsychologen mahnte *Karl Berkel* (München) zur Differenzierung der verschiedenen in der Kirche leidvoll erfahrenen Konflikte. Würden Konflikte auf der Ebene ihres Entstehens bearbeitet, ließe sich beispielsweise die häufige Eskalation von „Beurteilungs- und Sachkonflikten", die meist über ungeklärte pastorale Zielsetzungen entstünden, auf die sehr viel schmerzlichere Ebene von „Beziehungskonflikten" vermeiden. Umgekehrt würden in der Kirche allzu leicht Beziehungskonflikte zu „Bewertungskonflikten", zu Fragen der grundsätzlichen Richtung und Sinnorientierung stilisiert. Als Lösungsstrategien schlug Berkel vor: Statt Konflikte endgültig beseitigen zu wollen, sei es sinnvoller, Regelungen zu vereinbaren und auch vorläufige Übereinkünfte zu erzielen; weiter bedürfe es „eines offenen Klimas und Raumes, um Probleme beim Namen nennen zu dürfen, ohne jedesmal gezwungen zu sein, vorher ein Glaubensbekenntnis ablegen zu müssen"; der Konfliktaustrag dürfe nicht von vornherein unter den Diktat einer bestimmten Lösung stehen; die wichtigste Regel im Umgang mit Konflikten aber sei: „Mach mal was anders!".

„Wo klemmt's in der Ökumene?"

Nicht so sehr das Amtsverständnis als vielmehr die eucharistische Gastfreundschaft und das gemeinsame Abendmahl standen im Mittelpunkt der Diskussion um „Möglichkeiten und Grenzen ökumenischen Zeugnisses", der Frage „Wo klemmt's in der Ökumene?". Deutlich fiel dabei das Votum von evangelischer Seite aus: Der Leipziger Systematiker *Ulrich Kühn* betonte, unterschiedliche hierarchische Strukturen dürften keine Trennung am Tisch des Herren und kein Mißtrauen gegenüber konfessionell gemischten Ehen begründen, und betonte dabei zugleich, über ein umstrukturiertes Papstamt im Sinne eines Pastoral- und nicht mehr Rechtsprimates sei eine theologische Verständigung zwischen den Kirchen durchaus denkbar. Auch der badische Landesbischof und EKD-Ratsvorsitzende *Klaus Engelhardt* fand große Zustimmung bei einem sehr engagiert beteiligten Publikum mit der Aussage: „Christen gehören zusammen an den Tisch des Herrn".

Der innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz für Ökumene zuständige Würzburger Bischof *Paul-Werner Scheele* unterstrich demgegenüber die Zusammengehörigkeit von Kirchenverständnis und Glaubensgemeinschaft als Voraussetzung der Konfessionsgemeinschaft im eucharistischen Bekenntnis. Zu ökumenischer Zusammenarbeit in der Ehe- und Familienpastoral, zu der auch die Ermöglichung eucharistischer Gastbereitschaft gehöre, mahnte der Rottenburg-Stuttgarter Bischof, *Walter Kasper*, schränkte diese zugleich jedoch auf den Einzelfall konfessionsverschiedener Ehen ein. Der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal *Edward Idris Cassidy*, erinnerte, die zwischen Christen angestrebte Einheit ziele immer auf *versöhnte Verschiedenheit*, nicht auf Uniformität. Mit dieser Zielvorstellung wisse er sich auch mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen im Einklang.

Wie nicht anders zu erwarten, griff der Katholikentag auch die Dresdner Tradition und die besondere Rolle der Kirchen der ehemaligen DDR im *Konziliaren Prozeß* auf mit einem eigenen „Treffpunkt" zu diesem Thema (bei dem sich thematisch nicht ganz zwingend auch ein Forum „Was sagen die Kirchen zur Homosexualität?" mit etwas Pfadfindergeschick finden ließ.)

Sich im „Konziliaren Prozeß" nun verstärkt auch der Gemeinschaft der Religionen zu widmen, forderte dabei der Berliner evangelische Bischof *Wolfgang Huber*. Bisher habe man über das Bemühen um die ökumenische Gemeinschaft der christlichen Kirchen diesen dringlichen weiteren Schritt christlicher Weltverantwortung zu sehr vernachlässigt. Ausdrücklich dankte Huber dabei *Hans Küng* für dessen Bemühen um das Projekt Weltethos und dessen Engagement für die Chicagoer Erklärung des Weltparlamentes der Religionen (vgl. HK, Oktober 1993, 499ff.). Küng, zum ersten Mal Referent auf einem Katholikentag, verwahrte sich erneut gegen den Verdacht, mit dem Projekt Weltethos eine Einheitsreligion konstruieren zu wollen. Ziel sei vielmehr der Frieden zwischen den Religionen, eine neue Weltordnung könne nur dann eine bessere sein, wenn sie die Ordnung einer sozialen, pluralen, partnerschaftlichen, friedensfördernden, naturfreundlichen und ökumenischen Welt sein werde.

Wie lange das „Unterwegssein" hin zu dieser Einheit, zu einer solchermaßen geeinten Welt noch ist, wurde nicht zuletzt bei den Foren deutlich, die die Frage nach der möglichen „Überwindung der Institution des Krieges" stellten, nach den Aufgaben internationaler Friedenssicherung, erst recht aber in dem Bericht des Bischofs von Banja Luka, *Franjo Komarica*, über das „unbegreifliche Drama" in Bosnien.

„...damit Einheit gelingt" – gleich, ob es sich dabei um das deutsch-deutsche Miteinander, die Solidarität zwischen Arm und Reich, Nord und Süd, oder erst recht zwischen Konfessionen und Religionen handelt – ist noch ein gutes Stück „Unterwegssein" notwendig, sowohl in der gemeinsamen und getrennten Vergangenheit als auch bei der Suche nach einer gemeinsamen Zukunft. Dies war die „kleine", eben „nüchterne" Botschaft der vielen thematischen Veranstaltungen in Dresden. Auf große, vollmundige „Visionen" verzichtet man in Foren, Vorträgen und Predigten. Große Lösungen und radikale Formulierungen wurden aber erst recht nicht von einem auf konzentriertes Zuhören, auf Informiertwerden eingestellten Publikum erwartet. Ein weitbeachteter Impuls wird von diesem Katholikentag wohl nicht ausgehen. Ein Forum geboten zu haben, um einander zuzuhören – darin lag Chance und Wert des Dresdner Treffens.

Alexander Foitzik

„Erfahrungsdefizite überwinden"

Ein Gespräch über Krise und Zukunft der Schule mit dem Frankfurter Pädagogen Horst Rumpf

Die Mängelliste, die Kritiker der öffentlichen Schule ausstellen, ist lang: Elementare Kulturtechniken würden nicht mehr gelernt, Schülern fehle die Allgemeinbildung und ihrem Erziehungsauftrag würden die Schulen sowieso nicht mehr gerecht. Lehrer klagen über zunehmende Disziplinprobleme. Und dennoch gibt es auch massive Erwartungen an Schule, sie möge gerade in gesellschaftlichen Krisenzeiten aus dem Schüler den besseren Menschen machen. Über die Probleme der Schule und mögliche Auswege sprachen wir mit dem Frankfurter Pädagogen Horst Rumpf. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: „Alptraum Schule" titelte der „Stern", „Gebt der Schule endlich schulfrei", wurde in der „Zeit" gefordert, vom „Horror-Job Lehrer" berichtete der „Spiegel". Herr Professor Rumpf, ein Vierteljahrhundert nach der Bildungsreform ist auf Parteitagen, bei Wirtschaftsverbänden und in den Medien wieder von der „Krise der Schule" die Rede. Ist die Krise neu oder nur das Interesse daran?

Rumpf: Solche Titel wie die von Ihnen genannten gab es in den letzten 30 Jahren immer wieder. Die Strukturkritik an der Schule ist keineswegs neu. Glücklicherweise wird die Misere der Schule nun auch in den verschiedenen gesellschaftspolitisch einflußreichen Gremien diskutiert. Die Bildungsreform und die ganze Bildungsproblematik war seit den späten siebziger Jahren ja ganz aus dem öffentlichen Interesse verschwunden. Es scheint sich nun die Einsicht zu verbreiten, daß die Schule vielleicht ganz umgebaut werden muß, daß bestimmte gesellschaftliche Vorstellungen von der Schule einfach nicht mehr greifen. Aber ein Blick in die einschlägigen pädagogischen Zeitschriften zeigt, daß etwa die heute allgemein bemängelte fehlende Kreativität und Flexibilität

in der Schulbildung auch schon vor zwanzig Jahren kritisiert wurden.

HK: Gleichzeitig gab es in den letzten zehn oder zwanzig Jahren aber durchaus Bemühungen, nicht nur Lehrpläne, sondern auch die schulische Atmosphäre insgesamt zu verändern. Hat sich denn gar nichts verbessert?

Rumpf: Um dies exakt beantworten zu können, bedürfte es umfassender und sorgfältiger empirischer Studien. Meiner Einschätzung nach scheint zwar das pädagogische Verständnis der Lehrer für die Schüler größer geworden zu sein, sind die schulischen Umgangsformen heute viel weniger starr und angstbesetzt. Kritisch könnte man sie auch als unkultivierter bezeichnen. Alles in allem gesehen aber liegen die Schule der beginnenden 60er Jahre und die der beginnenden 90er Jahre strukturell gesehen noch im gleichen Krankenhaus.

„Die Heranwachsenden spielen Schule rein äußerlich mit"

HK: Mit welchem Krankheitsbild?

Rumpf: Ich will stichwortartig nur einige Symptome nennen: Etwa die Hast und Oberflächlichkeit bei der Stofferledigung, Notenangst statt Inhaltsinteresse bei den Schülern. Lehrer beklagen das Ohnmachtsgefühl, als Rädchen in einem riesigen Apparat nichts verändern oder bewegen zu können. Andere leiden unter der enormen Gleichgültigkeit von Schülern und Lehrern, die sich nicht mehr oder nur wenig mit dem Gebilde Schule identifizieren. Die Heranwachsenden spielen Schule rein äußerlich mit, um gute Zeugnisse zu bekommen. Von authentischen Lernprozessen kann da kaum die Rede sein. All dies sind Symptome, die für eine Institution, die Bildung vermitteln will, tödlich sein müssen.

HK: Im Kontext einer vehement geführten Debatte um die Konkurrenzfähigkeit des Wirtschafts- und Wissenschaftsstandorts Deutschland kommt ein weiteres Symptom dazu: Hochschulprofessoren klagen über halbgebildete, bezüglich ihres Berufswunsches und ihrer Lebensplanung desorientierte Schulabgänger. Betriebe monieren, sie hätten bei ihren Auszubildenden zunehmend schulische Ergänzungsaufgaben vorzunehmen ...

Rumpf: Sicherlich werden diese Defizite zu recht beklagt. Einfachste Kulturtechniken wie das Lesen von Texten oder das pointierte Schreiben eines einfachen Gedankens sind nicht geübt und stellen Studenten vor ziemliche Schwierigkeiten. Aber als es 1967/68 um die Einführung der „neuen Mathematik" in den Grundschulen ging, wurde damals bereits gewarnt, wenn dies unterbleibe, verliere Deutschland jede wirtschaftliche und wissenschaftliche Konkurrenzfähigkeit. Ich würde gerne auch die Klage, daß die Schüler in Beruf und Studium nichts mehr mitbringen, etwas relativieren. Das Gymnasium klagt, von der Grundschule werde nichts mehr mitgebracht, die Grundschule beschwert sich über die fehlende Unterstützung durch die Elternhäuser, die Universität schimpft übers Gymnasium... Auch diese Verschiebestrategien haben eine gewisse Tradition. Bereits in den 20er Jahren haben Professoren ganz ähnliche Vorwürfe erhoben. Vor allem aber verschleiert diese gegenseitige Anklage etwas: Mag sein, daß Abiturienten in manchen Kulturtechniken Schwierigkeiten haben, dafür aber bringen sie häufig eine eminente soziale Kompetenz, praktische und politische Erfahrung mit, die die Studenten in den 60er Jahren noch gar nicht besaßen. Man verfällt allzuleicht in die Stereotype, früher hätten Schüler mehr gelernt, geleistet.

HK: In der gegenwärtigen Diskussion um Reform und Neuorientierung der Schule geht es vor allem auch um die Rückbesinnung auf den Erziehungsauftrag der Schule. Brauchen Schüler tatsächlich „mehr" Erziehung?

Rumpf: Ich unterstütze die Forderung nach mehr Erziehung, wenn damit gemeint ist, daß Lehrer nicht nur Stundenhalter, Instruktionstechniker, Punktrichter und Informationsübermittler sein sollen. Schule darf sich nicht auf Instruktions- und Kontrollaktivitäten beschränken. Es ist keine humane Schule vorstellbar, in der Lehrer nicht auch Verkörperung einer Kultur sind und diese glaubhaft vermitteln in der Art, wie sie auftreten, leben und in der Schule präsent sind. Dies ist eine ganz wichtige Dimension der erzieherischen Funktion von Schule. Schüler müssen sich an konkreten Menschen abarbeiten können, auch im Konflikt.

HK: Was bedeutet unter solchen Vorzeichen die Rückbesinnung auf den Erziehungsauftrag für die schulischen Lerninhalte?

Rumpf: Die Inhalte sind keine neutralen Lehrstoffe. Die Kulturinhalte, die die immer noch mehrheitlich allgemeinbildenden Schulen vermitteln sollen, müssen für Schüler und Lehrer – um es pathetisch auszudrücken – Nährstoffe zum Leben sein. Lehrer, die ihre Sache nicht „lieben", denen die Beziehung zu den Inhalten fehlt, haben fatale Folgen für die Schüler. Ein Lehrer muß es für richtig und bedeutend, entscheidend und wichtig ansehen, daß sich Kinder mit bestimmten Inhalten auseinandersetzen. Diese Dimension von Erziehung scheint mir unabdingbar. Schüler wollen in den Lehrern Menschen sehen, denen die zu vermittelnden Inhalte nicht gleichgültig sind.

HK: Angesichts des Rufs nach Werte- und Tugenderziehung in der Schule wird bereits gewarnt, Schule dürfe nicht als Reparaturanstalt für gesellschaftliche Defizite mißverstanden und mißbraucht werden. Kann Schule heute wirklich kompensieren, was früher Familien und festgefügte Milieus leisteten?

Rumpf: Die Erziehungsaufgaben und -möglichkeiten der Schule bleiben beschränkt. Sie beziehen sich immer nur auf einen bestimmten Kulturausschnitt. Schule hat Kultur zu verlebendigen und zu vermitteln. Aber ob Schule, so wie sie jetzt geschnitten ist, moralische Erziehung leisten, in Bereichen erziehen kann, die ursprünglich zur Familie gehörten

und noch gehören, scheint mir fraglich. Ein Lehrer bleibt im Unterschied zu Eltern immer auch distanzierte Persönlichkeit. Schule kann auch nicht leisten, was traditionell die Kirchen leisten; sie ist keine Weltanschauungsanstalt, die letztverbindliche Antworten gibt. Sie kann aber und muß Heranwachsende befähigen, zu solchen Antworten Stellung zu beziehen. Daß im Bildungsauftrag der Schule bestimmte moralische Anteile enthalten sind, will ich damit keineswegs bestreiten. Erziehung aber im eigentlichen, engeren Sinn, Charaktererziehung – da scheint mir Schule doch erheblich überfordert.

HK: Die Hoffnungen und Erwartungen, die sich angesichts von Jugendgewalt oder sonstigen sozialen Integrationsdefiziten an die Schule richten, sind dennoch erheblich ...

Rumpf: Unentwegt wird nach der Schule gerufen, wenn gesellschaftliche Probleme wie jetzt beispielsweise der Rechtsradikalismus auftauchen. Das scheint leichter als die Suche nach den wirklichen Ursachen solcher Probleme. Schule wird damit aber auf Symptomkurierererei reduziert. Dagegen müssen sich Pädagogen und Lehrer wehren. Ein anderes Beispiel dazu: Wenn eine Medienpolitik möglich macht, daß 30 Fernsehprogramme ständig auch für Kinder im frühesten Alter verfügbar sind, soll nicht von der Schule gefordert werden, daß sie mit diesen Kindern Konzentrationsübungen macht. Das gleiche gilt für Familienpolitik oder auch die Verkehrspolitik. Hinter der „Kindungemäßheit" unserer Umwelt, die *Hartmut von Hentig* beklagt, stehen doch konkrete politische Entscheidungen. Es ist eine Unverschämtheit, Pädagogen mit ihren fünf Stunden Schule pro Tag aufzulasten, diese auszubügeln. Ein Gutteil der Forderungen müssen Lehrer und Pädagogen an die Politik zurückgegeben. Es herrscht zum Teil eine törichte Vorstellung von Arbeitsteilung, hier Politik und da Erziehung – als würden Politik und Ökonomie nicht Bedingungen setzen, die bestimmte Erziehungsbemühungen völlig ins Leere laufen lassen.

„Jede Grenzsetzung als Unterdrückung zu diffamieren, hatte pubertäre Züge"

HK: Von dieser Überforderung als „Gesellschaftsfeuerwehr" einmal abgesehen – hat die Schule in den letzten zehn oder fünfzehn Jahren den Erziehungsaspekt nicht doch zu sehr vernachlässigt?

Rumpf: In einer Hinsicht muß man da wohl mit der fortschrittlich aufgeklärten Pädagogik kritisch ins Gericht gehen. Angesichts der massiven Disziplinprobleme in den Schulen mehren sich auch in der pädagogischen Zunft Stimmen, die eine Erziehung zur Grenze befürworten, eine Erziehung, die zur Auseinandersetzung mit der Realität befähigt. Daß im Verlauf der Emanzipationswelle jede Grenzsetzung als Unterdrückung diffamiert wurde, hatte pubertäre Züge. Mancher optimistische und wohlmeinende Lehrer hat da wohl aus ehrlicher Menschenfreundlichkeit heraus zuviel beziehungsweise besser zuwenig des Guten getan. Sicherlich gab es Tendenzen, die dazu geführt haben, daß Heranwachsende, von denen nichts gefordert wurde, nicht mehr wissen, was es bedeutet, eine Aufgabe zu übernehmen, was Leistung als Entäußerung heißt.

HK: Steckt in dieser Kritik für Sie zugleich auch ein Plädoyer für mehr Leistungsorientierung an der Schule?

Rumpf: Wenn die derzeit viel gehörte Forderung nach mehr Leistung und Disziplin allgemein, abstrakt und inhaltslos bleibt, sind wir wieder ganz schnell bei der wilhelminischen Drill-Schule. Gerade bei denen, die mehr „Mut zur Erziehung" anmahnen, bin ich meist skeptisch, weil in deren Forderungen oft sehr formal von Gehorsam, Disziplin und Leistung geredet wird. Dahinter verbirgt sich womöglich wieder ein ganz sturer Leistungsbetrieb. Einerseits gab es sicher Übertreibungen bei den fortschrittlichen Pädagogen. Jetzt aber einfachhin Disziplin zu fordern, ist genauso pubertär, wenn unberücksichtigt bleibt, daß sich die Bedingungen für das Heranwachsen von Kindern und Jugendlichen fundamental geändert haben. Eine abstrakte Schuldisziplin kann da nur erstickend wirken.

HK: Welches sind die veränderten Grundbedingungen, auf die Schule sich einzustellen hat? Welche Erfahrungen bringen Kinder heute von draußen in die Schule mit, welche fehlen ihnen?

Rumpf: Der Kern der Disziplinprobleme in der Schule scheint mir der Mangel an Konzentrationsfähigkeit zu sein, der Fähigkeit, bei einer Sache zu bleiben. Genau dieses fällt den heutigen Schülern so ungeheuer schwer. Ohne die Bereitschaft und Fähigkeit, sich auf eine Sache ganz einzulassen, ist aber kein wirklich fruchtbares Lernen möglich. Ich will jetzt nicht alles mit einer naiven Milieutheorie quasi entschuldigen oder erklären, aber die Frage nach den Ursachen dieses Konzentrationsmangels läßt sich nicht beantworten, ohne bestimmte soziale, gesellschaftliche Umweltbedingungen zu erwähnen. Dazu gehört ein kindlicher Alltag mit vollem Terminkalender, dazu gehören die vielen Stunden, in denen Kinder fließende, unentwegt wechselnde Bilder auf der Mattscheibe über sich ergehen lassen. Wie eingeschränkt sind überdies mittlerweile die Erfahrungen, die Kinder und Jugendliche mit stabilen sozialen Gruppen haben; wie oft wird denn beispielsweise noch in der Familie zusammen gegessen? Ganz elementare Sozialerfahrungen fehlen, wenn sich Familie überhaupt nicht mehr konstituiert. Grundsätzlich sind all jene Erfahrungen am Schwinden, die Menschen sich konzentrieren lassen, in denen sie sich in einem Mittelpunkt fühlen, Verschiedenes auf diesen Mittelpunkt hin ordnen können.

HK: Wenn aber solche Konzentrationsschwächen die eigentliche Ursache der viel beklagten Disziplinlosigkeit in der Schule sind, kann die Lösung nicht bei mehr Zucht und Ordnung liegen...

Rumpf: Es hat keinen Sinn, diese Disziplinlosigkeit mit

äußeren Maßnahmen zu bekämpfen, mit Strafaktionen oder dergleichen. Die Disziplinlosigkeit, auch die Aggressivität, die sich ja meist aus Ohnmachtsgefühlen herleitet und keine Naturmitgift ist, müssen von innen her angegangen werden. Die Erfahrungsdefizite müssen überwunden werden, die die Disziplinlosigkeit nach sich ziehen. Erfahrungsmöglichkeiten sollen kultiviert werden.

HK: Wie müßte eine Schule aussehen, die solche elementaren Erfahrungsmöglichkeiten für verplante und reizüberflutete Kinder bereithält?

Rumpf: Dazu gibt es verschiedene pädagogische Konzeptionen und Visionen. Die Stichworte zu diesen lauten Schule als „Erfahrungsfeld", „Erfahrungsraum", als „gestaltete Lebenswelt". Vor allem werden solche Konzeptionen auch schon teilweise realisiert. Ich bin an einer etwa zehn zwölf Jahre alten Initiative zum „Praktischen Lernen" beteiligt, die ursprünglich von Tübingen ausging, die aber bundesweit auf erhebliche Resonanz stieß. Hinter dieser Initiative steht die Einsicht, daß die Schulreform der letzten zwanzig Jahre ein gewaltiges Übergewicht bei der wissenschaftlichen Ausrichtung hatte. Man war der Überzeugung erlegen, möglichst viel Wissenschaft an möglichst alle vermitteln zu müssen – bis hin zu Grundschülern, die schon beträchtliche Portionen Naturwissenschaft verabreicht bekamen. Neben der politischen Motivation, Aufstiegsmöglichkeiten für alle zu schaffen, beruhte diese Überlegung auf der Annahme, daß wissenschaftsorientierter Unterricht sozusagen mit einem gewissen Automatismus mehr Intelligenz freisetze.

HK: Warum haben sich die Erwartungen an eine Art Universität für die Kleinen nicht erfüllt? Was war falsch an der Annahme, Wissenschaftsorientierung setze mehr Intelligenz frei?

Rumpf: Das Menschenbild und das Lern-Bild, das dahinterstand. Indem man Schüler in die Abstraktion trieb, unterschätzte man zugleich ihr Handlungsbedürfnis und ihre Handlungsfähigkeit. Der Reformpädagoge und Hauptinitiator von „Praktisches Lernen", der Tübinger Pädagoge *Andreas Flitner*, hat das daraus resultierende Defizit treffend unter dem Begriff der „notorischen Handlungsarmut der Schule" zusammengefaßt. Das heißt, für den Heranwachsenden gibt es in der Schule nichts mehr Ernsthaftes zu tun, nichts mehr, was auch außerhalb der Schule ernstgenommen wird. Die ganze Schule ist Schonraum, Lernpräparat, künstlich.

HK: Wie kann man in der Schule gleichzeitig lernen, etwas Ernsthaftes tun und auch noch vor dem großen Schultor Aufmerksamkeit und Anerkennung finden?

Rumpf: Das Projekt „Praktisches Lernen" beispielsweise versuchte, Lehrer zu ermutigen, mit Schülern Initiativen zu starten, mit denen quasi die Welt ein wenig verändert wird. Diese Initiativen, die durch mehrere Preisausschreiben ermutigt wurden, reichten von der Renaturierung einer Quelle auf dem Schulgelände über die Kultivierung eines jüdischen Friedhofs, der Gestaltung von ganzen Jugend-Seiten in der Tageszeitung, der Erforschung der Stadtgeschichte zur Zeit des Nationalsozialismus bis hin zur Einrichtung eines von Schülern gestalteten „Seniorenfernsehens". Die große Resonanz, die die Initiative fand, hat in jedem Fall erkennen lassen, daß hier ein erheblicher Bedarf besteht. Natürlich darf so etwas nicht als Wunderwaffe gegen alles und jedes verstanden werden, aber übereinstimmend ließ sich feststellen, daß es bei solchen Unternehmungen keine Disziplin- und Motivationsprobleme gab.

HK: Wie lassen sich diese positiven Erfahrungen mit „Praktischem Lernen" auf breiter Front im konkreten Schulalltag umsetzen? Wie wird Schule praktischer?

Rumpf: Die einzelne Schule könnte beispielsweise beantragen, pro Woche an einem Tag solches praktisches Lernen zu veranstalten. Aber noch einmal: Dies ist nur ein Ansatz. Jedoch einer, der eine andere Art von Lernen verkörpert, die die zentralen Herausforderungen Disziplinlosigkeit, Gleichgültigkeit, Entsinnlichung des Lernens, Motivationsverlust, fehlende Sozialität und Lehrer-Schüler-Fremdheit überwindet. Von seiten des Kultusministeriums aber ist so etwas keiner Schule aufzuzwingen.

„Praktisches Lernen ist nicht nur additive Spielerei"

HK: Anderes Lernen verlangt doch aber auch anderes Lehren. Muß die Lehrerausbildung dann auch noch praktische Multitalente hervorbringen?

Rumpf: Sicherlich kann man Lehrer nicht in alle möglichen Handlungsfelder einweisen, kann nicht verlangt werden, daß sie auch noch einen Handwerksberuf lernen. Aber man kann Lehrer stärker sensibilisieren für die Wichtigkeit des handelnden Umgangs mit der Wirklichkeit, für praktische Reflexion. Entscheidend ist die Einsicht, daß es sich beim praktischen Lernen nicht um nur additive Spielereien handelt.

HK: Neben Disziplinlosigkeit und Konzentrationsschwäche wird heute auch die Qualität der Schulbildung beklagt und an prominenter Stelle dabei vor allem ein Defizit an Allgemeinbildung ...

Rumpf: Bei den gegenwärtig Studierenden scheint das wegzubrechen, was gemeinhin unter Allgemeinbildung verstanden wird, also die Kenntnis einiger fundamentaler literarischer, künstlerischer, philosophischer Inhalte. Gleich ob Bibel- oder „Faust"-Zitat, die Studenten verstehen solche Anspielungen gar nicht, weil sie deren Hintergrund nicht mehr kennen.

HK: Muß Schule sich wieder stärker auf die Vermittlung von allgemeinbildenden Inhalten, gar eines fest umrissenen Kanons solcher Bildungsinhalte konzentrieren oder rückbesinnen? Kann man auf Goethe wirklich nicht verzichten?

Rumpf: Unverzichtbar ist es, daß Schüler elementare Erfah-

rungen mit verschiedenen Bildungsdimensionen machen, daß sie mit einem bestimmten Kanon von Grundaufmerksamkeiten konfrontiert werden. Sie müssen erfahren, was es heißt, unter naturwissenschaftlicher Perspektive die Welt zu betrachten, was künstlerische Erfahrungsverarbeitung bedeutet. Die Übung dieser Grundaufmerksamkeiten muß jedoch nicht an dieses oder jenes Werk gebunden sein. Was Musik ist, kann an Cage, Ligeti oder Beethoven erfahren werden, was Literatur ist, an Schiller oder Bernhard, letzterer mag gar für heutige Schüler angemessener sein. Das gleiche gilt auch für religiöse oder philosophische Grundfragen. Schule muß mit der Frage konfrontieren, wichtig ist die Grundaufmerksamkeit. Anhand welcher Werke und Traditionen sie entstehen, läßt sich in einer freiheitlichen Gesellschaft wohl kaum vorschreiben. Jedoch gebe ich auch zu, daß es in jedem Fall ein Verlust ist, wenn bestimmte große Inhalte unserer kulturellen Tradition ins Vergessen geraten.

HK: Ein in diesem Jahr erschienenes Buch Hartmut von Hentigs trägt den Titel „Schule neudenken". Darin äußert er die Überzeugung, daß Verbesserungen, bloße Korrekturen am System Schule nicht mehr ausreichend seien. Sie vertreten dieses Anliegen ebenfalls. Wurde bisher nur korrigiert und verbessert, nicht neugedacht?

Rumpf: Die alte Grundvorstellung sieht in der Schule ein organisatorisches Gehäuse für Unterricht. Die Aktivität in diesem Gehäuse beschränkt sich auf sitzende, stillgestellte Körper, redende Münder und papierbewegende Hände, abgegrenzt von der wirklichen Welt. Die bisherigen – durchaus gutgemeinten – Reparaturen an diesem Unterrichtsgehäuse gingen nicht über leicht erneuerte Inhalte oder etwas veränderte Umgangsformen hinaus. Das „Spiel" bleibt immer dasselbe: In einer „Belehrungszelle" nimmt ein Erwachsener einen bestimmten Stoff mit dreißig Heranwachsenden in 45 Minuten durch und prüft später, ob er verstanden wurde. Hinter dem Postulat, die Schule neuzudenken, steckt der Zweifel, ob es noch ausreicht – bildlich gesprochen – Schulwände etwas bunter zu gestalten.

„Es gibt einen Wesenshunger nach sinnvoller, auch sinnlicher Tätigkeit"

HK: Das ist doch immerhin schon etwas. Warum muß man die Wände des „organisatorische Gehäuses für Unterricht" gleich einreißen?

Rumpf: Weil man der Tatsache Rechnung tragen soll, daß die junge Generation außerhalb der Schule keinen vielfältigen Erfahrungsraum mehr vorfindet, sondern einen hochgradig auch medial reduzierten. Es muß doch irgendwo eine Stelle geben, wo Jugendliche noch eine gestaltete Lebenswelt erfahren mit Herausforderungen und Handlungsangeboten, die über das Lernen von Stoffen hinausgehen. Dabei möchte ich jedoch ausdrücklich betonen, weder Hentig noch ich, noch irgendein anderer „vernünftiger" Pädagoge bezweifeln, daß es auch das sitzende Lernen, daß es auch das Lernen von bestimmten Kulturtechniken, die Aneignung von Überblick verschaffendem Wissen geben muß. Aber es darf eben nicht allein, monopolartig bleiben. Der Schüler braucht auch andere Herausforderungen, um sich zu erproben.

HK: Hat die Forderung nach einem vielfältigen Erfahrungsraum für Kinder und Jugendliche nicht etwas Romantisches? Die Welt ist, wie sie ist. Warum braucht es solche nicht medial reduzierten Erfahrungsräume überhaupt?

Rumpf: In den vorhin beschriebenen Krisensymptomen wie der Aggressivität, der Disziplinlosigkeit wird doch überdeutlich, daß Schüler diese eingeschränkten Erfahrungsräume als Defizit, als Mangel erfahren. Es gibt doch einen Wesenshunger nach sinnvoller, auch sinnlicher Tätigkeit, und insofern sind die Krisensymptome ja beinahe Anzeichen von „Gesundheit". Wenn junge Menschen alles schlucken würden, was an Scheinhaftigkeit, chaotischen Stoffen und Informationen auf sie einprasselt, dann wären sie wirklich weiches Wachs. All die genannten Symptome sind verzweifelte Signale von – um Fromm zu bemühen – „ungelebtem Leben".

HK: Wie könnte eine neugedachte Schule anders als die bisherige diesem Erfahrungshunger der heutigen Kinder und Jugendlichen gerecht werden?

Rumpf: Im 19. Jahrhundert war Schule dafür da, daß die Heranwachsenden überhaupt etwas von der Welt erfahren haben, Schule war das Tor zur Welt. Heute wird dieser Blick in die Welt durch die Medien vermittelt. Schnelle Information und Instruktion, den schnellen Überblick, vermitteln die Medien viel besser als der Schulunterricht. Was aber dagegen Schule ermöglichen kann und muß, ist das nachdenkliche Gespräch mit Erwachsenen, vor allem aber die Handlungserfahrung mit Erwachsenen zusammen. In den verschiedenen Fächern sind sicherlich vielfältige Handlungsmöglichkeiten zu entdecken, Möglichkeiten zum handelnden Umgang mit der Welt.

HK: Schwierig wird dabei wohl die Leistungsbeurteilung werden ...

Rumpf: Vielleicht ist so eine Art von Unterricht nur noch in Beschreibungen zu beurteilen. Wichtiger als Noten ist in jedem Fall, daß zentrale Erfahrungen gemacht werden. Natürlich sollen Schüler bestätigt bekommen, was sie getan haben, das müssen aber keine Noten sein.

HK: Setzen Sie sich mit diesem Plädoyer nicht dem Vorwurf aus, sich von der Leistungsorientierung der Schulen endgültig zu verabschieden?

Rumpf: In der herkömmlichen Schule ist Leistung das, was man innerhalb des Instruktionsgehäuses an Noten und Punkten zusammenbringt, vor allem im Vergleich, in Konkurrenz mit anderen. Das kann jedoch nicht alles sein, was als Leistung anerkannt wird. Der Leistungsbegriff darf nicht

naiv am alten Schulmodell verhaftet bleiben und muß erweitert werden. Ist die Beteiligung an einem Marionettentheater, die vom Schreiben des Stückes bis zur Herstellung der Puppen reicht, denn keine Leistung?

HK: Worin würde sich der Schüler, der die neugedachte Schule verläßt, von dem nur instruierten unterscheiden? Was würde der einzelne Schüler aus solchen Reformen gewinnen?

Rumpf: Ein bißchen Selbstgewißheit, einige Kompetenz im tätigen Umgang mit der Welt. Gerade die herkömmliche Gymnasialbildung ist so ausschließlich auf den Umgang mit symbolischen Inhalten konzentriert, daß soziale Intelligenz beinahe überhaupt keine Rolle mehr spielte. Diese aber wird durch Projekte praktischen Handelns gefördert. Die herkömmliche Schule ist eine Schule für Individualisten, in der jeder darauf bedacht sein muß, den anderen zu übertreffen. Die Schule als Erfahrungsfeld fördert aber die soziale Kompetenz. Indem Schule, die nicht nur Unterrichtsschule ist, gewisse Grunderfahrungen fördert, könnte sie zugleich ein kreatives Potential entbinden, die Fähigkeit, auf neue Situationen nicht mit alten Stereotypen reagieren zu müssen.

Schwerwiegende Bedenken

Eine Analyse des Apostolischen Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis"

Das am 30. Mai veröffentlichte Schreiben Johannes Pauls II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe (vgl. den Text: HK, Juli 1994, 355 ff.) hat eine Fülle von Reaktionen hervorgerufen. Um der Sache willen ist es notwendig, die Argumentation des Schreibens genauer abzuklopfen und es in den größeren kirchengeschichtlichen Kontext einzuordnen. Der Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann hat in einer am 14. Juni gehaltenen Vorlesung eine Analyse von „Ordinatio Sacerdotalis" (im folgenden als OS abgekürzt) vorgenommen, die wir als Beitrag zur Klärung veröffentlichen.

Am Pfingstsonntag, am 22. Mai 1994, hat Johannes Paul II. ein apostolisches Schreiben unterzeichnet des Inhalts, daß die Priesterweihe nur an Männer gespendet werden kann. Es ist Aufgabe eines katholischen Theologen, lehramtliche Dokumente methodisch zu analysieren und kritisch zu reflektieren.

Aus dem vier Abschnitte umfassenden, kurzen apostolischen Brief an die Bischöfe der katholischen Kirche geht deutlich hervor, daß es für den Papst mehrere Motive für die Veröffentlichung seines Schreibens gab. Als erstes nennt der Papst die Diskussion um die Ordination von Frauen in der anglikanischen Kirche, die im Zusammenhang mit dem Internationalen Jahr der Frauen (1975) voll aufflammte. Es wurde damals vornehmlich in den USA und darüber hinaus in der anglikanischen Gemeinschaft die Priesterweihe der Frau energisch gefordert. Paul VI. veröffentlichte daraufhin 1976 das Dokument „Inter insigniores".

In der vatikanischen Pressekonferenz zur Veröffentlichung von „Inter insigniores" wurde 1976 eine Note verbreitet, die dieses Dokument Pauls VI. als „disziplinäres, autoritatives und offizielles, aber nicht unfehlbares und nicht irreformables Dokument" kennzeichnet (vgl. Enchiridion Vaticanum V, S. 1392). Die Herkunft der Note wurde nicht aufgeklärt.

Die *theologische Diskussion* hat seit dieser Zeit an Umfang zugenommen (vgl. THQ 173 [1993] Heft 3). Sie hat insbesondere Auftrieb erfahren durch die Entscheidung der anglikanischen Kirche, Frauen zur Ordination zuzulassen. Ein nicht zu unterschätzender Faktor dürften auch die ersten Bischofsordinationen von Frauen in den USA bzw. in Deutschland gewesen sein.

Der Papst selbst verweist in seinem kurzen Brief auf eine ganze Reihe von päpstlichen Stellungnahmen, die in der nachfolgenden Zeit veröffentlicht wurden. Ich erinnere an die wichtigsten: das apostolische Schreiben „Mulieris Dignitatem" vom 15. August 1988, Nr. 26; das apostolische Schreiben „Christifideles Laici" vom 30. Dezember 1988, Nr. 51. Zu erwähnen ist weiter der „Katechismus der Katholischen Kirche", der in Nr. 1577 die Frage der Ordination von Frauen behandelt.

Die Praxis der anglikanischen Kirche, der evangelischen Kirchen wie die fortgehende theologische Diskussion sind die beiden wichtigsten Anlässe. Ein weiterer Anlaß mag darin liegen, daß für den Herbst 1994 eine Bischofssynode vorgesehen ist, die sich mit dem Ordensleben beschäftigen soll. Da vor allem in US-amerikanischen, weiblichen Kongregationen die Frage der Frauenordination stark betont wird, mag dieses bevorstehende Datum auch dazu beigetragen haben, den Papst zu einer Stellungnahme zu veranlassen. Das Dokument wurde über einen längeren Zeitraum hin vorbereitet. Es ist bekannt, daß einzelne deutsche Bischöfe im Vorfeld die römischen Behörden auf die „Nicht-Opportunität" eines solchen Dokumentes aufmerksam gemacht haben.

Der Apostolische Brief will keine neue Argumentation vorlegen. Er resümiert vielmehr das in den bereits genannten Texten aufgeführte biblische Grundargument und will damit die Verbindlichkeit der kirchlichen Tradition einschärfen. Ziel der Argumentation ist der Satz in Abschnitt 4: „Daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben."
Was sind die argumentativen Schritte des biblischen Grundargumentes? Sie finden sich in Nr. 2 des Dokumentes.
1. Unter Verweis auf die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Offenbarung des Johannes wird gelehrt, daß Christus zwölf Apostel – nachdem er die Nachricht im Gebet verbracht hatte (Lk 6,12) – ausgewählt hat, und zwar alles Männer.
2. „Die Apostel taten das Gleiche, als sie Mitarbeiter wählten, die ihnen in ihrer Aufgabe nachfolgen sollten" (so das wörtliche Zitat aus dem Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1577).
3. Die Kirche hat ihrerseits von Anfang an „bei der Zulassung zum Amtspriestertum" das Verhalten des Herrn selbst – und der Apostel – als Norm anerkannt.
Aus diesen drei Schritten folgt dann die Konklusion, die Kirche habe nicht die Vollmacht, von dieser wohlüberlegten Entscheidung des Herrn selbst abzuweichen.

Dieser ersten Argumentationskette, die hier in ihrem logischen Verlauf nachgezeichnet wurde, folgt eine stützende Überlegung in Nr. 3: „Maria, der höchste Würden zukommen, hat die Sendung der Apostel und das Priestertum nicht erhalten." Dies war offensichtlich keine Diskriminierung. Maria war notwendig in der Heilsökonomie, ihr kommt eine höchste Würde zu. Analoges gilt – so der zweite Schritt – von den christlichen Frauen heute. Zur Erläuterung verweist der Brief darauf, daß die Liebe das einzige höhere Charisma ist, das man erstreben darf und soll. Die Gaben und Ämter sind auf die Heiligkeit der Gläubigen, die in der Liebe besteht, ausgerichtet.

Formal legt Johannes Paul II. keine unfehlbare Definition vor

Nach Lumen Gentium Nr. 25 ergibt sich der *Verbindlichkeitscharakter* aus der „Beschaffenheit der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage derselben Lehre und der Sprechweise".
Zum Charakter des Dokumentes: Es handelt sich um einen Apostolischen Brief, nicht um eine Apostolische Konstitution. In Form von Konstitutionen werden Entscheidungen von höchstem Gewicht vorgelegt, so etwa die feierliche Definition der Aufnahme Mariens in den Himmel (Apost. Konst. „Munificentissimus Deus" vom 1. November 1950) oder die Neuregelung von Materie und Form des Weihesakramentes (Apost. Konst. „Sacramentum Ordinis" vom 30. November 1947) durch Pius XII. In letzterem Fall handelt es sich nicht um eine dogmatische Definition. Auch das Zweite Vatikanische Konzil unterscheidet Konstitutionen (über die heilige Liturgie, über die Kirche, über die göttliche Offenbarung) von Dekreten und Erklärungen.

Zu Lehre und Sprachweise: Schon aus dieser Einstufung des Schreibens als Apostolischem Brief geht hervor, daß *keine höchste Verbindlichkeit* angezielt ist. Eine negative Abgrenzung: Ausdrücklich zurückgewiesen wird in OS Nr. 4 die Auffassung, die Ordination von Frauen sei „disputabilis", die Lehre habe lediglich eine „disziplinäre Bedeutung". Die Kennzeichnung einer Lehre als „libere disputabilis" bzw. als „disputabilis" und als eine Doktrin von lediglich „disziplinärer Bedeutung" meint in der theologischen Fachsprache, daß es sich hier um eine Lehre handelt, der, dogmatisch gesehen, kein Verbindlichkeitscharakter zukommt. Diese Position wird zurückgewiesen durch Berufung auf die „beständige und umfassende Überlieferung" und die beständige Wiederholung dieser Lehre in den Dokumenten der jüngsten Vergangenheit. Es handelt sich also bei der Lehre, daß die Priesterweihe lediglich Männern vorbehalten sei, nicht um eine frei diskutierbare, d. h. in sich jedes Verbindlichkeitscharakters entbehrende Lehre.
Im nächsten Abschnitt wird die Art des Verpflichtungscharakters positiv bestimmt. Der zentrale Satz lautet: „Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (Lk 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben."
Zu den einzelnen Elementen dieses Satzes: Der Papst stellt fest, daß die Frage kein Randproblem betrifft, sondern „die göttliche Verfassung der Kirche". Damit ist diese Angelegenheit charakterisiert als eine, die „Glauben und Sitten" betrifft. Der Papst wendet sich ferner an „alle Gläubigen der Kirche". Beides sind konstitutive Momente der höchsten Ausübung des Lehramtes, wie es im Ersten Vatikanum beschrieben wird.
Dabei beruft sich der Papst auf sein „Amt, die Brüder zu stärken". Diese Berufung auf das Amt entspricht formal nicht der höchsten Inanspruchnahme des Amtes, wie sie bei dogmatischen Definitionen üblich ist. So lautet die Formel in der Konstitution „Munificentissimus Deus": „Kraft der Autorität unseres Herrn Jesus Christus, der seligen Apostel Petrus und Paulus und unserer eigenen, verkünden, erklären und definieren wir" (DH 3903). In OS liegt somit keine formelle Berufung auf die höchste apostolische Vollmacht vor. Die traditionelle, feierliche Form „verkünden, erklären und definieren wir" findet sich ebenfalls nicht. Es heißt vielmehr „erkläre ich".

Die Konsequenz aus dieser Erklärung wird schließlich in den Schlußworten des zitierten Satzes ausgesprochen: Alle Gläubigen der Kirche haben sich „endgültig an diese Entscheidung zu halten" (definitive tenendam). Diese Formel ist der dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium" des Zweiten

Vaticanums entnommen. In Nr. 25 wird von den über den Erdkreis verstreut lebenden, in Gemeinschaft untereinander und mit dem Nachfolger Petri verkündigenden Bischöfen gesagt, daß dort, wo sie „authentisch Sachen des Glaubens und der Sitte lehren" und dabei auf eine Aussage als endgültige, verbindliche übereinkommen, sie die Lehre Christi auf unfehlbare Weise „vorlegen" („in unam sententiam tamquam *definitive tenendam* conveniunt").
Aus diesem Befund ergibt sich folgendes: Formal legt der Papst keine unfehlbare, dogmatische Definition vor. Dies geht aus dem Genus litterarium, der sorgfältig abgegrenzten Wortwahl zur Charakteristik der Amtsvollmacht und des Aktes der Erklärung selbst hervor. Allerdings betrachtet der Papst diese Lehre als eine von der Tradition, vom Kollegium der Bischöfe authentisch gelehrte Glaubenssache, so daß von daher ein definitiver Verpflichtungscharakter entspringt.

Die Voraussetzungen für die Argumentation sind nicht schlüssig

Die im folgenden vorzutragende kritische Reflexion auf den Text soll in folgende Schritte gegliedert werden: 1. soll die Argumentation von OS kritisch betrachtet werden; 2. soll dieses päpstliche Schreiben in den gegebenen kirchlichen und theologiegeschichtlichen Kontext gestellt werden; 3. sollen schließlich einige abschließende Reflexionen betreffend Verhalten und Umgang mit diesem Dokument vorgetragen werden.
Die Argumentation des Briefes ist schlüssig unter folgenden Voraussetzungen: 1. daß der Zwölferkreis, in den von Jesus Christus Männer berufen wurden, identisch ist mit den Aposteln und daß die Berufung der Zwölf und die Berufung der Apostel eins und dasselbe ist; 2. daß die Apostel formal und explizit selbst Amtsnachfolger, Bischöfe bestimmt und eingesetzt haben, die Männer waren. Nur unter diesen beiden Voraussetzungen ist die Argumentation, die in „Ordinatio sacerdotalis" vorgelegt wird, in sich schlüssig.

Die erste Voraussetzung, welche ihre Stütze in der volkstümlichen, bereits in der frühen Christenheit (vgl. Offb 21,14) auftauchenden Rede von den zwölf Aposteln hat, ist theologisch nicht gegeben. Schrift und Tradition bezeugen, daß es sich bei der Berufung der Apostel um einen eigenen Vorgang handelt, durch den neben den elf und dem kooptierten zwölften Mitglied des Zwölferkreises, Matthias, andere Männer und Frauen zum kirchengründenden Zeugnis für den Auferstandenen bestellt werden: dazu gehören u. a. Paulus, Barnabas, Jakobus, der „Bruder des Herrn", aber auch Andronikus und Junia (Röm 16,7). Sowohl Paulus wie Barnabas und Jakobus werden seit alters im liturgischen Kalender des Westens, Andronikus und Junia in der griechisch-orthodoxen Kirche als Apostel gefeiert. Die Berufung in den Zwölferkreis ist etwas anderes als die Berufung zum Apostel. „Der Auferstandene erschien ‚nicht dem ganzen Volk, wohl aber den von Gott vorherbestimmten Zeugen' (Apg 10,41) und sandte sie aus in alle Welt (vgl. Mt 28,18–20)" (Katholischer Erwachsenenkatechismus, 296).
Paulus zählt 1 Kor 15 als Osterzeugen neben Petrus und den Zwölfen ausdrücklich Jakobus und alle Apostel (15,7) auf. Es handelt sich um eine „mit dem Ende der Osterscheinungen abgeschlossene Gruppe (1 Kor 15,8)" (Art. „Amt/Ämter/Amtsverständnis", in: TRE 2, 513.), die größer ist als der Zwölferkreis. Sie sucht Paulus bei seinen Besuchen in Jerusalem auf. Gegenüber älteren Deutungen von Junia als „Gemeinde-Apostel" (Gal 1,17.19) ist mir kein bedeutender neuerer katholischer oder evangelischer Römerbrief-Kommentar bekannt, der Junia nicht zu dem eigentlichen Apostelkreis zählen würde (vgl. u. a. *Michael Theobald,* Römerbrief 12–16 [Stuttgarter Kleiner Kommentar, NT 6/2], 217–232). Der wichtigste Grund: Paulus nennt Andronikus und Junia, beide jüdischer Abkunft, vor Paulus Christen geworden, „hervorragend unter den Aposteln" (1 Kor 15,7).

Der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*, ist sich – in seinem Kommentar zu OS (vgl. Rheinischer Merkur, Nr. 22 v. 3. Juni 1994) – durchaus bewußt, daß die Argumentation von OS diese genannte Voraussetzung besitzt. Er macht sich selbst den Einwand mit Röm 16,7. Seine Antwort auf diesen Einwand: „Da wäre natürlich zunächst zu sagen, daß solche Interpretationen hypothetisch sind und nur einen sehr mäßigen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen können." Der Präfekt führt aus, daß solche „Hypothesen" auf rein historischer Forschung beruhen. „Die Gewißheit der historischen Forschung ist ihrem Wesen nach immer nur hypothetisch: niemand von uns ist dabei gewesen. Die Schrift kann nur dann Lebensgrundlage werden, wenn sie einem lebendigen Subjekt anvertraut wurde ... dem vom Heiligen Geist geführten Volke Gottes." ... „Das bedeutet, daß eine rein historische Gewißheit – unter völliger Absehung von dem in der Geschichte gelebten Glauben der Kirche – nicht existiert. Diese Unmöglichkeit bloß historischer Begründung mindert die Bedeutung der Bibel nicht: die von der Kirche in ihrer Lehre mitgeteilte Gewißheit ist verifizierbar in und von der Schrift her." Im folgenden verweist Ratzinger dann auf das Lehramt, das dazu da ist, „die Auslegung der Schrift zu bekräftigen, die im gläubigen Hören der Tradition sich eröffnet hat".

Bei dieser Argumentation wird unterstellt, daß die mit einem historisch-kritischen Instrumentar arbeitende Exegese eine rein historische Wissenschaft ist, keine theologische Disziplin. Diese Auffassung widerspricht sowohl dem Selbstverständnis dieser Disziplin wie dem jüngsten Dokument der päpstlichen Bibelkommission über die „Interpretation der Bibel in der Kirche" (Päpstliche Bibelkommission. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Città del Vaticano [1993]. Vgl. insbesondere die grundsätzlichen Ausführungen Johannes Pauls II. in seiner Ansprache, ebd.), das der Präfekt als Vorsitzender der Bibelkommission selbst dem Papst überreicht hat. Die katholische Exegese setzt das Alte und

Neue Testament als inspirierte Schrift voraus, in der Gottes Offenbarung den Menschen zum Heil gegeben ist. Sie erörtert Fragen, die das Glaubensverständnis betreffen, bearbeitet diese Fragen allerdings mit einem historisch-kritischen Instrumentarium. Entsprechend der Lehre des Melchior Cano von den Loci theologici bedient sie sich damit methodischer Instrumente und Argumente, die zu den Loci alieni gehören, benutzt sie aber im Dienst und formal im Blick auf Glaubensphänomene und Glaubensfragen. Soweit zur ersten Voraussetzung, die meiner Ansicht nach in ihrer Triftigkeit nicht erweislich ist.

Zur zweiten Voraussetzung: Sie betrifft die in der Argumentation unterstellte unmittelbare und formale Kontinuität von Sendung der Apostel und Bestellung kirchlicher Amtsträger. Die auch im „Katechismus der katholischen Kirche" unterstellte unmittelbare Kontinuität begegnet *gravierenden Bedenken.* Der Katholische Erwachsenenkatechismus der deutschen Bischofskonferenz formuliert: „Anfangs bestand also eine Vielgestaltigkeit der Ämterstrukturen und -bezeichnungen. Doch schon bald gewinnt das Verkündigungs- und Leitungsamt in Fortführung der Tätigkeit der Apostel eine wesentliche Bedeutung. Die Evangelisten, Hirten und Lehrer (vgl. Eph 4,11) sorgen auf dem Fundament der Apostel und Propheten (vgl. Eph 2,20) für den Aufbau des Leibes Christi, das ist der Kirche. Sie gewährleisten die Kontinuität mit dem apostolischen Ursprung und sollen die Einheit aller Glaubenden fördern (vgl. Eph 4,13).... Diese Entwicklung kam erst in der unmittelbar nachneutestamentlichen Zeit zum Abschluß" (Katholischer Erwachsenenkatechismus, 296). In diesen noch flüssigen Strukturen der Dienste und Ämter in der frühen, nachapostolischen Kirche aber gibt es durchaus Frauen, die mit bedeutenden Aufgaben betraut sind. So etwa die Diakonin Phoebe (vgl. Röm 16,1–2).

Für den gläubigen Katholiken entsteht eine aporetische Situation

Phoebe, höchstwahrscheinlich die Überbringerin des Römerbriefes von Paulus, ist für „viele", auch für Paulus, zur „Patronin" geworden und wird als „Diakon der Kirche (Gemeinde) in Kenchrea" bezeichnet. Die titulare Formulierung verweist auf einen ständigen, anerkannten Leitungsdienst (vgl. Phil 1,2; 1 Kor 16,15). So die Mehrzahl der bedeutenderen katholischen und evangelischen Neutestamentler (vgl. u. a. *H. J. Klauck,* Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg [1989]).
Die hier kurz skizzierten Differenzierungen sind heutzutage Gemeingut unter katholischen Exegeten. Die päpstliche Bibelkommission war im Vorfeld der Veröffentlichung von „Inter insigniores" mit der Frage befaßt worden, ob aufgrund des neutestamentlichen Befundes die Priesterweihe von Frauen ausgeschlossen sei. Das Votum der päpstlichen Bibelkommission, das allerdings nicht veröffentlicht wurde, lautete, daß vom Neuen Testament her keine Hinderungsgründe erkennbar sind, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Die Begründung bezog sich auf die beiden genannten Sachverhalte.

Treffen die beiden Voraussetzungen nicht zu bzw. können sie in ihrer Triftigkeit nicht aufgewiesen werden, so entsteht für den gläubigen Katholiken, der loyal zu seiner Kirche steht, eine *aporetische Situation.* Diese aporetische Situation bezieht sich nicht darauf, daß er – gleichsam von heute auf morgen – die Ordination von Frauen realisiert sehen will. Er/sie ist sich durchaus bewußt, daß die Uhren in den verschiedenen Kontinenten unterschiedlich gehen. Er/sie ist sich der Verantwortung bewußt, alles Erdenkliche zu tun, um mögliche Schismen zu vermeiden, die mit hoher Wahrscheinlichkeit entstehen würden, wenn heute die Frauenordination in der Kirche einfach praktiziert würde. Er/sie weiß auch, daß die Beziehungen zur orientalischen Kirche außergewöhnlich schwer belastet würden, und er weiß generell um das Gewicht der Tradition, in der weite Teile des Episkopats und der gläubigen Gemeinden ganz selbstverständlich leben, obwohl er/sie sich ebenso den legitimen Anliegen seiner/ihrer Schwestern im Glauben und den Anliegen der Frauen verpflichtet weiß. Dies ist nicht der Fragepunkt. Die aporetische Situation entsteht im Blick auf die *Autorität des Amtes,* das hier zwar nicht in unfehlbarer Weise, aber in einer Weise, die solchen unfehlbaren Entscheidungen unmittelbar benachbart ist, gesprochen hat.

Eine Orientierung in dieser aporetischen Situation ergibt sich aus einer Betrachtung des kirchlichen und theologiegeschichtlichen Kontextes. Die katholische Kirche befindet sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in einer schwierigen Phase; es zeichnet sich ein *kulturgeschichtlicher Wandlungsprozeß epochalen Ausmaßes* ab, in dem bisher über Jahrhunderte hin gelebte Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt werden, weil neue Denkhorizonte und damit differenzierte Wirklichkeitserfahrungen – die durch die neuzeitliche Wissenschaft ermöglicht werden – eröffnet werden. Seit der Mitte des letzten Jahrhunderts tauchen infolgedessen in der katholischen Kirche immer wieder Sachverhalte auf, die bis dahin in der Kirche ganz selbstverständlich gelebt wurden und die nun plötzlich zu Problemen werden, und zwar in einem nicht oberflächlichen, sondern sehr tiefgehenden Sinn.
Beispiele dafür waren im 19. Jahrhundert etwa Fragen der Menschenrechte wie die Religionsfreiheit; Fragen der Sicht der heiligen Schrift, ihrer Verfasserschaft, Fragen der Verhältnisbestimmung von konziliarer Christologie und biblischem Christuszeugnis im Zusammenhang mit dem Modernismus um die Jahrhundertwende. Diese Fragen fanden ihre Fortsetzung etwa in der Problematik der Erbsündenlehre. Pius XII. konstatierte in der Enzyklika „Humani generis": „Die Christgläubigen können diese Auffassung (den Polygenismus) nämlich nicht gutheißen, deren Anhänger behaupten, entweder habe es nach Adam hier auf Erden wahre Menschen gegeben, die nicht von demselben als dem Stammvater aller durch natürliche Zeugung abstammten oder ‚Adam' bezeichne eine Menge von Stammvätern; es ist

nämlich keineswegs ersichtlich, wie eine solche Auffassung mit dem in Übereinstimmung gebracht werden könnte, was die Quellen der geoffenbarten Wahrheit und die Akten des Lehramtes der Kirche über die Ursünde vorlegen" (DH 3897). Der Monogenismus wird damit formal als eine Lehre bezeichnet, die „theologice certum" ist, d. h. eine Lehre, die vorausgesetzt werden muß, und zwar notwendigerweise, um die Glaubenswahrheit von der Erbsünde überhaupt aufrechterhalten zu können. Damit wird entschieden, daß der Polygenismus der freien Diskussion der Theologen entzogen ist.

Die genannten Probleme waren nach einer gewissen Weile obsolet geworden und wurden von der kirchlichen Autorität stillschweigend oder ausdrücklich anders gesehen und bestimmt. In allen diesen Punkten wurde das Magisterium von Theologen darauf hingewiesen, daß schwerwiegende Bedenken von seiten der theologischen Wissenschaft her bestehen. Meiner Ansicht nach handelt es sich bei dem hier zu behandelnden Fall um dieselbe Problemlage.

Was ergibt sich in bezug auf den Umgang mit diesem Apostolischen Brief? Es ist der katholischen Kirche im 19. wie im 20. Jahrhundert in schmerzhaften Prozessen und unter vielen Opfern gelungen, nicht nur die Einheit zu wahren, sondern auch über solche Schwierigkeiten hinweg eine vernünftige Entwicklung des Intellectus fidei voranzutreiben. Beides ist unabdingbar für die Erhaltung der Kirche in der Wahrheit: Ohne die Wahrung der Einheit wird die Kirche ihrer göttlichen Berufung untreu. Ohne die Entfaltung des Intellectus fidei verkümmert der Glaube zu abergläubischen Residualformen. Dabei sollten die realen Schwierigkeiten dieser Entfaltung nicht unterschätzt werden: Wir haben es in der Kirche mit Menschen zu tun, die über einen unterschiedlichen theologischen Horizont verfügen, die in einem tieferen Sinne keine Zeitgenossen sind. Soll die Einheit gewahrt bleiben, so ist ein sehr sorgfältiges Hören aufeinander, eine Lernwilligkeit von allen Seiten, ein wechselseitiger Respekt vonnöten. Dies gilt für alle Gläubigen, für Theologen wie für Bischöfe und Kardinäle.

Die Situation setzt inbesondere voraus, daß alle Christen, die mit unterschiedlichen Diensten und Ämtern in der Kirche betraut sind, ihre Aufgaben in letzter Wahrhaftigkeit und Verantwortlichkeit vor Gott und den Menschen erfüllen. Für Theologieprofessoren folgt daraus m. E., daß sie mit der gebotenen Nüchternheit, im Hinblick auf die Kirche und die Menschen, mit allem Respekt vor dem kirchlichen Amt, im Rahmen ihrer Kompetenz ihre Sache sagen. Im März dieses Jahres ist der Entwurf des Dokumentes zwanzig Vorsitzenden von Bischofskonferenzen vorgelegt worden. Ich kann nur hoffen, daß bei einer solchen Versammlung die Bischöfe nicht „angepaßt" geredet haben, sondern ihrer Verantwortung gerecht worden sind, Schaden von der Kirche, von den Menschen in bezug auf den Glauben, Schaden aber auch von der Autorität des Papstes und seinem Amt abzuwenden.

Der Weg der Kirche durch die Zeit ist immer eine Gratwanderung. Dieser Weg setzt eine kontinuierliche Unterscheidung der Geister voraus. Nur so kann man dem Reiche Gottes wahrhaft dienen. *Peter Hünermann*

Am Rand der Gesellschaft

Zum Fünften Familienbericht der Bundesregierung

Erstmals liegt jetzt ein gesamtdeutscher Bericht zur Lage der Familien vor. Der Fünfte Familienbericht der Bundesregierung, der im internationalen „Jahr der Familie" veröffentlicht wurde, zeigt, daß die Familie zunehmend an den Rand der Gesellschaft zu geraten droht, und plädiert für eine Gegenstrategie in Form von familienfördernden Maßnahmen. Finanztransfers allein werden allerdings zur Stärkung der Familie unter den derzeitigen gesellschaftlichen Verhältnissen nicht ausreichen.

Ende Juni hat die Bundesregierung den im Auftrag des Bundesfamilienministeriums von einer siebenköpfigen Expertenkommission erstellten Fünften Familienbericht der Öffentlichkeit übergeben. Familienberichte der Bundesregierung werden seit den sechziger Jahren erstellt, der Erste erschien 1968. Ursprünglich war für jede Legislaturperiode ein Bericht vorgesehen. Seit den achtziger Jahren erscheint aber nur noch in jeder zweiten Legislaturperiode ein Bericht.

Die Berichte wechseln den Gegenstand in der Weise, daß einmal ein Schwerpunktthema gewählt wird. So befaßten sich der Zweite und der Vierte Bericht mit der Familie im Erziehungs- und Bildungsprozeß bzw. mit der Situation der älteren Menschen in den Familien. Das andere Mal wird eine Gesamtdarstellung der Lage der Familien, der Anforderungen an sie und der Leistungen und Förderungen der Familie gegeben. Dies geschah im Ersten und Dritten. Der jetzt vorgelegte Fünfte versucht wieder eine solche Gesamtdarstellung.

Kennzeichnend für den Bericht ist zweierlei: Einmal ist der Fünfte Familienbericht der erste gesamtdeutsche. Er stellt die Gesamtentwicklung mit ihren Übereinstimmungen und Unterschieden in Ost und West dar. Die systembedingten Unterschiede in den staatlichen Maßnahmen bleiben über das Ende der DDR hinaus deutlich (Selbstverständlichkeit der Berufstätigkeit der Frau, viel vollständigere und im Ergebnis natalitätsfreundlichere Ausstattung mit familienergänzenden Erziehungseinrichtungen: Krippen, Horte). Die

Versorgungsquoten bei Krippen-, Kindergarten- und Hortplätzen 1990, alte Bundesländer

Bundesland	Krippen		Kindergärten		Hort	
	Plätze insgesamt	Versorgungsquote (in %)	Plätze insgesamt	Versorgungsquote (in%)	Plätze insgesamt	Versorgungsquote (in%)
Baden-Württemberg	3881	1,7	335688	103,9	11859	2,8
Bayern	3414	1,3	262457	72,0	21454	4,5
Berlin (West)	11764	26,9	38838	64,9	22542	29,3
Bremen	390	3,0	11962	66,8	3499	15,1
Hamburg	4699	15,0	21391	51,1	10441	19,6
Hessen	3333	2,7	152741	90,0	16012	7,2
Niedersachsen	3960	2,5	133422	58,7	9280	3,1
Nordrhein-Westfalen	5115	1,3	406024	74,3	25245	3,6
Rheinland-Pfalz	696	0,8	116837	97,5	3683	2,4
Saarland	259	1,2	30438	94,7	814	1,9
Schleswig-Holstein	642	1,1	42229	54,1	3960	3,9

Deutsches Jugendinstitut 1993

objektiven Schwierigkeiten im Übergang auf marktwirtschaftliche Produktionsweisen mit dem abrupten Abfall der Geburtenziffern werden nicht verschwiegen.

In der vergleichenden Darstellung zeigt der Bericht Einfühlung; die unterschiedlichen „Politiken" im Verhältnis zur Familie werden ohne simplifizierende Klischees dargestellt. Die speziellen ideologischen Motive für staatliche Stützungsmaßnahmen in der ehemaligen DDR (staatliche Erziehungsbeeinflussung, „sozialistische" Frauenemanzipation, Familienpolitik primär als Bevölkerungspolitik) werden trotzdem deutlich herausgestellt: Daß die Familie in der DDR als Ort zwischenmenschlicher Verläßlichkeiten und gegenseitiger Hilfe eine erhebliche Rolle gespielt habe, sei weitgehend gegen die Intentionen des herrschenden Systems geschehen, das den Einfluß der Familie auf die nachwachsende Generation zurückdrängen wollte.

Zum anderen greift der Bericht im Bemühen, alle familienrelevanten Zusammenhänge in den gesellschaftlichen Teilsystemen zu erfassen, die Leistungen der Familie für alle Lebensbereiche (Erziehung, Bildung, Gesundheit, Pflege, Wirtschaft) herauszustellen und die Abhängigkeit familialer Lebensgestaltung und Leistungsfähigkeit von den gesellschaftlichen Teilsystemen und der wertbedingten Einschätzung der Familie durch die sie umgebende soziale Umwelt aufzuweisen, in fast alle Sektoren von Privatleben, Gesellschaft und Staat (Recht, Gesundheit, Arbeitswelt, Wohnungsbau, Bildung vom Kindergarten bis zur Hochschule) aus.

Versorgungsquoten bei Krippen-, Kindergarten- und Hortplätzen 1990, neue Bundesländer

Bundesland	Krippen		Kindergärten		Hort	
	Plätze insgesamt	Versorgungsquote (in %)	Plätze insgesamt	Versorgungsquote (in%)	Plätze insgesamt	Versorgungsquote (in%)
Berlin (Ost)	32424	60,5	78505	121,5	63237	86,5
Brandenburg	61730	58,0	151813	111,5	139501	86,8
Mecklenburg-Vorpommern	52176	58,0	123889	110,3	155851	117,9
Sachsen-Anhalt	63297	57,1	157930	114,5	113276	69,7
Sachsen	89489	52,2	244017	133,2	222690	85,9
Thüringen	54087	57,7	132266	110,8	124266	87,1
Neue Bundesländer insgesamt 1989	353203	56,4	888420	113,0	818821	88,0
Alte Bundesländer insgesamt 1990	38153	2,7	1552027	78,3	128789	5,0

Deutsches Jugendinstitut 1993

Die Folge: Es bleibt, von kürzeren Passagen zu konkreten familienpolitischen Forderungen z. B. zur Ausgestaltung des Familienlastenausgleichs oder dem Vorschlag einer einheitlichen Kodifizierung des Familienrechts abgesehen, im wesentlichen bei einer *ausladenden Analyse*. Eine politisch operationalisierbare Synthese, erst recht ein Schwerpunktkonzept geistiger Art, die Familie aus ihrem gesellschaftlichen Schattendasein herauszuholen, wird nicht daraus. Und einzelne wichtige Bereiche, vor allem solche, die die Familie als Erzieherin, aber auch als sozialen Zusammenhalt im privaten Lebensraum berühren (Freizeitindustrie, Medien), bleiben so gut wie außen vor.

Die Kleinfamilie wird zur Kleinstfamilie

Der hohe Wert des Berichts liegt eindeutig in der *Information*. Hier können nur einige wenige Schwerpunkte skizziert werden, hauptsächlich solche, die von außen (vom gesellschaftlichen Umfeld her – Funktionswandel) und von innen (von der Entwicklung der familialen Lebensformen – Strukturwandel) den Kernbestand der Familie als Lebensgemeinschaft und gesellschaftliche Basisinstitution tangieren.

Daß die die Familie betreffenden Veränderungen – bezogen natürlich auf längere Zeitabstände – einschneidend sind, ist bekannt. Der Fünfte Familienbericht macht sie, ohne zu dramatisieren, an wesentlichen Eckdaten noch einmal fest.

Das erste Eckdatum: eine in den späten sechziger Jahren entstandene, sich in den siebziger und achtziger Jahren verstärkende *Pluralisierung der Haushalts- und Familienformen*, genauer eine fortschreitende Akzentuierung der Formen familialen Zusammenlebens (Stieffamilien, Scheidungsfamilien, nichteheliche Lebensgemeinschaften, Alleinerziehende), die von der auf der Ehe aufbauenden Gemeinschaft von Eltern und Kindern abweichen. Beispiel eins: *Nichteheliche Lebensgemeinschaften*: Nach Schätzungen gibt es zur Zeit rund eine Million nichtehelicher Lebensgemeinschaften. Anfang der siebziger Jahre waren es noch keine 150 000. Ihr Anteil an den unter 20jährigen beträgt in den alten Bundesländern 4,3 und den neuen Bundesländern 5,6 Prozent (in der Altersgruppe der 20–25jährigen 8,1 resp. 11,1 Prozent). In 60 Prozent dieser Gemeinschaften sind beide Partner ledig. 81 Prozent von ihnen sind in der alten Bundesrepublik kinderlos, in den neuen Bundesländern dagegen haben 55 Prozent der nichtehelichen Lebensgemeinschaften Kinder. Die nichtehelichen Lebensgemeinschaften, die sich häufig mit alleinerziehenden Familien überschneiden, sind zumindest in der alten Bundesrepublik wegen des geringen Anteils von Paaren mit Kindern als eine typische „Lebensform im Übergang" anzusehen. In der Regel wird, wenn ein Kind kommt, geheiratet.

Beispiel zwei: *Alleinerziehende*: Die nichteheliche Quote bei den Neugeborenen betrug in den alten Bundesländern 1990 10 Prozent (die alte Bundesrepublik bewegte sich, was meist übersehen wird, damit noch im untersten Drittel der EU-Länder), in den neuen Bundesländern dagegen 33,6 Prozent. Von Müttern mit Kindern unter 18 Jahren waren 1990 die unter 25jährigen zu 19,8, die 25- bis 45jährigen zu 11 Prozent Alleinerziehende.

Trotz dieser Beispiele mit den erheblichen Unterschieden zwischen Ost und West sollte beachtet werden: 77 Prozent der 30- bis 65jährigen sind verheiratet und leben mit einem Ehepartner/Ehepartnerin zusammen. 90 Prozent der Kinder unter 18 Jahren wachsen noch in einer vollständigen Familie auf, rund 80 Prozent mit dem eigenen Vater und der eigenen Mutter. Die neuen Lebens- und Familienformen betreffen also *größer werdende Minderheiten*, die „Normalfamilie" repräsentiert weiterhin den breiten Durchschnitt.
Minderheitenpositionen haben in der Regel den Ruch des Neuen, Außergewöhnlichen. Das Interesse der Medien richtet sich naturgemäß – in erster Linie – darauf. So entsteht das Bild eines abrupten Wandels; das Bewußtsein vom Wandel wandelt sich folglich schneller und gründlicher als die Wirklichkeit, auf die sich der Wandel bezieht.

Vermutlich sehr viel entscheidender für die Zukunft der Familie sind andere Eckdaten: Die immer noch kleiner werdenden Familien, die geringere Eheneigung, das deutlich höhere Heiratsalter (bei gleichzeitigem Zunehmen der Zahl unehelicher Kinder und alleinerziehender Eltern). Eine Tatsache ist nicht zu übersehen: Die Kleinfamilie tendiert zur Kleinstfamilie. Deutschland hatte 1990 (neuere Zahlen konnte der Familienbericht nicht vorlegen) mit 1,48 die niedrigste Geburtenziffer aller EG-Länder. Die Anzahl der Geburten reicht nur noch zu zwei Dritteln als Bevölkerungsersatz. Der Anteil der Einzelkinder liegt inzwischen bei 30 Prozent. Die Regelfamilie ist die Ein- oder Zweikinderfamilie. Vom Geburtsjahrgang 1935 blieben nur 9,2 Prozent der Frauen kinderlos, vom Jahrgang 1958 werden es schätzungsweise 22,9 Prozent sein.

Macht der Geburtenrückgang die Familie zur Randerscheinung?

Dies hat Auswirkungen auf die Generationen- und Verwandtschaftsbeziehungen. Mehr und mehr Kinder wachsen ohne Geschwister auf. Die steigende Lebenserwartung führt dazu, daß nicht mehr nur zwei oder drei, sondern vier Generationen (Kinder, Eltern, Großeltern, Urgroßeltern) neben-

Kinder nach Geschwisterzahl
im internationalen Vergleich

Land	0 %	1 %	2 %	≥3 %
Kanada (1986)	15	43	27	15
Dänemark (1985)	30	52	15	3
Deutschland (1991)	31	45	17	7
Finnland (1986)	26	46	20	8
Griechenland (1986)	24	50	19	7
Irland (1981)	6	17	22	55
Italien (1983)	20	45	22	13
Norwegen (1989)	25	46	29[1])	.
Schweden (1986/7)	25	49	26[1])	.
Schweiz (1980)	25	47	20	8
Tschechoslowakai (1985)	20	51	22	7
Vereinigte Staaten (1986)	24	43	25	8

[1]) zwei und mehr Geschwister
Quelle: Jensen/Saporiti 1992, S. 39ff.

einander, wenn auch nicht miteinander leben. Der Rückgang der Geburtenzahlen wird so unverhältnismäßig stärker als der Wandel der Familienformen für sich genommen ein zukunftsentscheidendes Problem. Der Familienbericht wird nicht müde, das zu unterstreichen. Der Entwicklung liegt ein ganzes Bündel von Ursachen und Wirkungen zugrunde, wobei die Wirkungen auf die Ursachen zurückwirken und die verstärkten Ursachen ihrerseits die Wirkungen wieder verstärken. Die Folge: Die Familien werden nicht nur funktions-, weil leistungsschwächer, sondern die Familie selbst gerät damit *an den Rand der Gesellschaft*, wird zum schwäch-

sten querliegenden Glied in einem Ensemble starker Systeme. Die Interessengruppen gehen über sie hinweg. Folglich kann sich auch familienpolitisch, da Politik überall auf demokratischen Konsens angewiesen ist, kaum viel bewegen.

Der Familienbericht bringt den Sachverhalt auf den Punkt mit einem Zitat aus einer Literaturexpertise: „Familie oder allgemein Elternschaft droht zu einem Luxusgut oder zu einer Lebensform zu werden, die wie in der vormodernen Zeit nur hinreichend für begüterte Schichten erreichbar und wünschenswert erscheint: Heute erfolgt dies nur nicht mehr auf der Grundlage von Normen und Gesetz, sondern auf der Grundlage struktureller Zwänge und individueller Entscheidung." Dabei ist es nur eine Definitionsfrage, ob, wie die Bundesregierung in ihrer Stellungnahme feststellt, dieser Trend mehr auf die Individualisierung als auf die Wohlstandsentwicklung zurückzuführen ist, die es jungen wie älteren Menschen eher erlaube, familienlose Hausstände zu gründen. Wohlstand schafft Optionsmöglichkeiten; je mehr Optionsmöglichkeiten zur Verfügung stehen, umso individualistischer fallen in der Tendenz die Entscheidungen aus. Man schätzt die Familie hoch, aber stellt sich selbst deren Herausforderungen nicht ohne weiteres; man möchte Kinder, aber anderes hat Vorrang, man schiebt das Kinderbekommen auf; schließlich bleibt es ganz aus und so kommen sehr viel weniger Kinder zur Welt als von den Verantwortlichen selbst gewünscht werden.

Eine Strategie gegen rücksichtslose Verhältnisse?

Der Familienbericht, so viel wird deutlich, auch wenn es so nicht ausgesprochen wird, setzt entschieden auf eine *Gegenstrategie*: Indem er die Bedeutung der Familie über alle politisch üblichen Maße hinaus herausstellt; indem er die strukturellen Gegenläufigkeiten der am Individuum orientierten Gesellschaftsbilder schonungslos aufdeckt; indem er verstärkend wirken will durch Anmahnung materieller und immaterieller Hilfen zugunsten der Familie.

Zur Hervorhebung der Bedeutung der Familie für das Gesellschaftsganze entwickelt der Bericht den zunächst etwas wolkig anmutenden Begriff des „Humanvermögens". Verstanden wird darunter „sowohl die Gesamtheit der Kompetenzen aller Mitglieder einer Gesellschaft wie auch das Handlungspotential der einzelnen", also „alles, was ihn bewegt, sich in die komplexe Welt kompetent einzubringen und sich darin zu bewegen".

Kommission und Bundesregierung sehen übereinstimmend „in der Familie den bevorzugten Ort der Entstehung und Erhaltung von Humanvermögen": Die Familien übernehmen demnach zentrale Aufgaben der privaten und gesellschaftlichen Daseinsvorsorge, sie sorgen „entscheidend für den Fortbestand der Gesellschaft durch Bereitschaft zur Elternschaft", sie betätigen sich grundlegend in Erziehung und Ausbildung und sichern damit die kulturelle und gesellschaftliche Überlebensfähigkeit eines Volkes.

Noch verdichteter als im Kommissionsbericht wird in der Stellungnahme der Bundesregierung die Leistung der Familie für das wirtschaftliche Wohlergehen einer Bevölkerung herausgestellt. Selbst ein Stück Standortdiskussion wird da mithineingenommen. Jede Volkswirtschaft lebe von der Ausstattung mit Humankapital, die postindustrielle noch stärker als die industrielle. Humankapital aber werde zuallererst in der Familie gebildet. Nur eine erfolgreich zum Abschluß gebrachte Sozialisation, die moralische Kompetenzen und soziale Qualifikationen einschließe (Arbeitsmotivation, Verantwortungsbereitschaft, Zuverlässigkeit), ermögliche eine effiziente Teilnahme auch am Wirtschaftsleben.

Mit den Leistungsanforderungen an die Familie – wieweit sie erbracht werden, ist eine zweite Frage – und deren Bedeutung für das private und öffentliche Wohlergehen kontrastiert freilich das, was der Bericht „die strukturelle Rücksichtslosigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse gegenüber den Familien" nennt. Der Bericht sagt es dezidiert: „Aus der unbezweifelten Errungenschaft der Anerkennung aller Menschen als grundsätzlich freie und gleiche Individuen resultiert in der Praxis unserer gesellschaftlichen Verhältnisse, daß im Regelfall die Menschen als isolierte Individuen behandelt werden und es keinen Unterschied macht, ob diese Menschen familiale Aufgaben übernehmen oder nicht." Familienleben gelte als Tatsache, die in den übrigen Gesellschaftsbereichen keine Rolle spiele. Der Lohn sei individuell, bei staatlichen Rechten und Pflichten werde häufig keine Rücksicht auf den Verbund Familie genommen, der öffentliche Dienst orientiere sich ebenfalls vorwiegend am einzelnen.

Kinder in verschiedenen Familientypen
alte Bundesländer, 1972–1991

Kinder unter 18 Jahren	1972 %	1981 %	1991 %
mit Ehepaar	93,4	90,6	88,6
mit geschiedener Mutter	2,4	3,7	4,6
mit verwitweter Mutter	2,3	2,1	1,1
mit getrennt lebender verheirateter Mutter	0,5	1,3	1,6
mit lediger Mutter	0,7	0,9	2,4
mit geschiedenem Vater	0,3	0,5	0,7
mit verwitwetem Vater	0,3	0,5	0,3
mit getrennt lebendem verheiratetem Vater	0,2	0,4	0,3
mit ledigem Vater	0,0	0,1	0,3
Zahl d. Kinder in 1000 (=100%)	16588	14047	11711

Quelle: StBA, Mikrozensus

Dies sind natürlich pauschale Feststellungen, die einen Grundsachverhalt prägnant markieren. Weniger zum Ausdruck kommt dabei, daß durch die Angleichung der Ge-

schlechterrollen und die Ausrichtung der Frauenemanzipation ganz vorwiegend am Erwerbsmodell nicht nur die Familienarbeit tendenziell abgewertet, sondern die Ausrichtung am Individuum unter Ausblendung der Familienbedürfnisse noch verstärkt wird auf Kosten des Kindes, jedenfalls solange als für beide Ehepartner die Ausrichtung auf volle Berufstätigkeit selbstverständlich ist.

Auf der anderen Seite – darauf wird auch hingewiesen – gibt es *Korrekturmöglichkeiten* seitens der Wirtschaft und des öffentlichen Dienstes durch eine familienfreundlichere Arbeits- und Arbeitszeitgestaltung (Teilzeitarbeit, gleitende Arbeitszeiten). Die Begünstigung der „kinderarmen und kinderlosen Lebensformen" ist gewiß durch die kollektive Unterbewertung von Familienarbeit bedingt, aber diese heute sicher nicht mehr nur allein durch einseitige Zuweisung von Familienanforderungen an die Frauen.

Zusammengefaßte Geburtenziffern in der EG 1985 bis 1990

Land	1985	1986	1987	1988	1989	1990
Belgien	1,51	1,54	1,54	1,58[2])	1,59[2])	.
Bundesrepublik Deutschland	1,28	1,35	1,37	1,41	1,39	1,48[2])
Dänemark	1,45	1,48	1,50	1,56	1,62	1,67
Frankreich	1,82	1,84	1,82	1,82	1,81	1,80
Griechenland	1,68	1,62	1,52	1,52	1,43	.
Irland	2,50	2,44	2,32	2,18	2,11[1])	2,17[1])
Italien	1,41	1,34	1,34	1,33	1,33[2])	1,29[2])
Luxemburg	1,38	1,44	1,39	1,51	1,52	1,62
Niederlande	1,51	1,55	1,56	1,55	1,55	1,62[2])
Portugal	1,70	1,63	1,57	1,53	1,48	.
Spanien	1,63	1,54	1,48	1,38[2])	1,30[2])	.
Vereinigtes Königreich	1,80	1,78	1,82	1,84	1,81	1,84

[1]) vorläufig
[2]) geschätzt
Quelle: Höhn 1993, S. 54; Eurostat: Bevölkerungsstatistiken 1991; Europarat: Recent Demographic Developments in Europe 1991

Finanztransfers allein reichen nicht

Daß ein Familienbericht der Bundesregierung, der die Lage der Familien umfassend darstellen will, auch die materielle Benachteiligung von Familien im Verhältnis zu Unverheirateten herausstellt und Vorschläge zur Verbesserung des Familienlastenausgleichs macht, versteht sich von selbst.
Starker Nachdruck wird der Forderung der Bundesverfassungsgerichtsurteile von 1990 und 1992 nach dem steuerfreien „sozial-kulturellen Existenzminimum" für Eltern und Kinder gegeben. Zugleich stellt der Bericht klar, daß *diese* Steuerfreibeträge keineswegs zu den Lastenausgleichsmaßnahmen gehören, was sich schon daran zeige, „daß solche Freibeträge nur dann einkommenswirksam werden können, wenn das Einkommen einer Familie mindestens der Summe der Existenzminima entspricht".
Im einzelnen wird gefordert: 1. Dynamisierung von Kindergeld, Erziehungsgeld, Steuerfreibeträgen und kinderbezogenen Wohngeldleistungen. 2. Reformierung der beitragsfreien Leistungen zur Kranken- und Rentenversicherung in der Weise, daß Leistungen für Kinderlose weder direkt noch indirekt von erwerbstätigen Familienmitgliedern mitfinanziert werden müssen. 3. Ausschaltung der progressionsbedingten Begünstigung höherer Einkommen bei Steuerfreibeträgen durch eine entsprechende Reform der Ehe- und Familienbesteuerung. 4. Reform der Wohnbauförderung mit dem Ziel einer spürbaren Begünstigung junger und einkommensschwacher Familien. Als 5. wird zu überlegen gegeben, ob nicht eine Förderung kindererziehender, noch in der Ausbildung befindlicher junger Menschen ins Auge gefaßt werden könne.
Der Bericht läßt eine Option für die Umwandlung resp. Weiterentwicklung des Ehegattensplittings zu einem *Familiensplitting* erkennen. Daß die Stellungnahme der Bundesregierung Transferleistungen und Verbesserungen zugunsten der Familien (z. B. Berücksichtigungszeiten in der gesetzlichen Rentenversicherung wegen häuslicher Pflege) unter Vorbehalt stellt und Vorschläge des Berichts zur Verbesserung des Lastenausgleichs auffallend reserviert behandelt, verwundert angesichts der Haushaltslage nicht. Daß sich die Bundesregierung (unter Berufung allerdings auf das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 3. 11. 1992) entschieden für die Beibehaltung des Ehesplittings tel quel ausspricht und eine wenig kinderfreundliche Rechnung (4104,– DM Kinderfreibetrag plus 70,– DM Kindergeld für das Erstkind) anstellt, um ihrer Ansicht nach das vom Bundesverfassungsgericht verlangte Existenzminimum jetzt schon erreicht zu sehen, erstaunt schon mehr.
Nachvollziehbar ist allerdings die abschließende Feststellung der Bundesregierung: „So wichtig die Unterstützung der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit der Familie ist und bleibt, darf Familienpolitik nicht auf die Kategorien materieller Ansprüche reduziert werden. Ebenso wichtig ist die kulturelle Identität von Familien, ihre geistige und seelische Verfassung. Vielfach sind entscheidend die Verhaltensweisen zwischen Mann und Frau sowie zwischen Eltern und Kindern. Es muß in einer Gesellschaft Wertvorstellungen geben, die vermittelt werden. Dies sind Vorstellungen über Ehe und Familie, über Vertrauen, Verläßlichkeit und Toleranz, über Solidarität, Rücksichtnahme und Konfliktbewältigung, über Liebe und Partnerschaft, über die Art und die Ziele der Erziehung der Kinder. Diese Wertvorstellungen entwickeln sich in der Gesellschaft. Ihre Weitergabe und Anpassung von Generation zu Generation ist in erster Linie Sache der Familien." Nur exkulpiert sich auch da Politik etwas voreilig. Die Familie, zumal die erziehungs- und tradierungsgeschwächte Kleinfamilie, schafft das mit der Verhaltens- und Werteweitergabe nicht allein. Gerade in diesem Punkt hätten die Verfasser der Stellungnahme selbst den Bericht noch etwas genauer lesen müssen. *David Seeber*

Ergebnis langer Verhandlungen

Die neuen Bistümer in Ostdeutschland sind errichtet

Nach der Wiedervereinigung ergab sich auch Handlungsbedarf für die kirchlichen Verhältnisse in den neuen Bundesländern. Die erste Etappe der Neuordnung ist jetzt mit der Errichtung der Bistümer Erfurt, Görlitz und Magdeburg und der Schaffung der Kirchenprovinz Berlin abgeschlossen. Während auf evangelischer Seite schon in vier von fünf neuen Ländern Staatskirchenverträge abgeschlossen wurden, sind die entsprechenden Verträge bzw. Konkordate zwischen den Ländern und dem Apostolischen Stuhl noch nicht unter Dach und Fach.

Die Neuordnung der Bistumsgrenzen in Nord- und Ostdeutschland ist weitgehend abgeschlossen. Nachdem sich die Verhandlungen zwischen Staat und Kirche länger als erwartet hingezogen hatten, wurden im Juli die neuen Bistümer Erfurt, Magdeburg und Görlitz errichtet. Erwartungsgemäß wurden auch die bisherigen Apostolischen Administratoren *Joachim Wanke* und *Leo Nowak* zu Diözesanbischöfen ernannt, während *Bernhard Huhn* in den Ruhestand trat; erster Bischof des neuen Bistums Görlitz wird der bisherige Weihbischof *Rudolf Müller*. Das Bistum Berlin wurde gleichzeitig zum Erzbistum erhoben; zu der neu errichteten Kirchenprovinz Berlin gehören außer dem Erzbistum die Bistümer Görlitz und Dresden-Meißen. Der Vertrag über die Errichtung von Erzbistum und Kirchenprovinz Hamburg ist in Mecklenburg-Vorpommern bereits ratifiziert und in Hamburg vom Senat gebilligt; die Errichtung wird voraussichtlich im Herbst stattfinden, wenn auch in Schleswig-Holstein die Vertrags-Ratifikation erfolgt ist.

Die unerwartet lange Dauer der Verhandlungen über die Errichtungsverträge weist ebenso wie die Tatsache, daß die vorgesehenen Staatskirchenverträge zwischen den neuen Bundesländern und dem Heiligen Stuhl nicht mehr in der ersten Legislaturperiode der Landtage abgeschlossen werden konnten, darauf hin, daß die Verhältnisbestimmung zwischen Staat und katholischer Kirche trotz des vorgegebenen konkordatären Rahmens schwieriger ist als zunächst angenommen. Es lohnt sich daher, die in der Sache unspektakulären Verträge sowie vor allem die von den Landesregierungen verfaßten Begründungen der jeweiligen Zustimmungsgesetze genauer zu betrachten.

Die Länder führten die Verhandlungen

Eine der zentralen Fragen bei allen Verträgen ist die Art der Bezugnahme auf die bestehenden *Konkordate* – das Reichskonkordat von 1933 und das Preußenkonkordat von 1929. Artikel 11 des Reichskonkordats bildet die Grundlage dafür, daß die kirchliche Neuordnung überhaupt der Verständigung mit dem Staat bedarf. Dort heißt es: „Eine in Zukunft etwa erforderlich erscheinende Neueinrichtung eines Bistums oder einer Kirchenprovinz oder sonstige Änderungen der Diözesanzirkumskription bleiben, soweit es sich um Neubildungen innerhalb der Grenzen eines deutschen Landes handelt, der Vereinbarung mit der zuständigen Landesregierung vorbehalten. Bei Neubildungen oder Änderungen, die über die Grenzen eines deutschen Landes hinausgreifen, erfolgt die Verständigung mit der Reichsregierung, der es überlassen bleibt, die Zustimmung der in Frage kommenden Länderregierungen herbeizuführen. Dasselbe gilt entsprechend für die Neuerrichtung oder Änderung von Kirchenprovinzen, falls mehrere deutsche Länder daran beteiligt sind."

Für die aktuellen Verträge ergaben sich damit zwei miteinander zusammenhängende Probleme: die Kompetenzverteilung zwischen Bund und Ländern einerseits und die Bindungswirkung des Reichskonkordats für die Länder andererseits. Die von der Neuregelung betroffenen Länder waren sich darüber einig, daß gemäß dem Grundgesetz (Kulturhoheit der Länder) nicht der Bund, sondern die Länder zuständig seien; der Bund vertrat die gegenteilige Auffassung. Als Kompromiß einigte man sich auf folgende Verfahrensweise: Der Bund erklärte sich durch Schreiben des Auswärtigen Amtes vom 11. November 1993 an die Apostolische Nuntiatur damit einverstanden, daß die Länder die Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl führten und die Verträge selbst abschlössen. Die Länder vereinbarten daraufhin, daß die Ministerpräsidenten die vom Heiligen Stuhl geplante Neuordnung in einer gemeinsamen Note „zustimmend zur Kenntnis" nehmen und die von der Neuordnung betroffenen Länder Einzelverträge unmittelbar mit dem Heiligen Stuhl abschließen sollten. Die Note wurde am 16. Dezember 1993 von den Ministerpräsidenten aller Länder unterzeichnet und anschließend dem Heiligen Stuhl übermittelt. Erst danach konnten die – auf Landesebene bereits vorbereiteten – Verträge formell ausgehandelt werden.

War die *Anerkennung des Reichskonkordats* als Grundlage der Verhandlungen prinzipiell unstrittig, so gingen die Auffassungen der Länder über seine *Bindungswirkung* auseinander. Einigkeit bestand insoweit, als eine Geltung des Reichskonkordats zumindest vom 3. Oktober 1990 an (gemäß Artikel 11 des Einigungsvertrages) angenommen wurde. In der DDR befand sich das – nicht angewandte, aber auch nicht offiziell bestrittene – Reichskonkordat nach Auffassung von Staatsrechtlern in einem „Schwebezustand".

Die Länder Sachsen und Brandenburg halten das Reichskonkordat „nur teilweise für gültig" (Gesetzentwurf Brandenburg). Nach Auffassung Sachsens sind die Länder nach der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts „nicht Vertragspartner des Reichskonkordats geworden" und haben die Möglichkeit, „durch abweichendes Gesetzesrecht wie auch durch abweichende Staatsverträge wirksam entgegenstehendes Recht zu setzen". Thüringen vertritt die Auffassung, es bleibe „offen, inwieweit das Land durch das Reichskonkordat dem Heiligen Stuhl gegenüber unmittelbar verpflichtet ist".

Diese Vorbehalte kommen in den Präambeln der Errichtungsverträge der Bistümer Magdeburg, Görlitz und Erfurt durch die Formulierung zum Ausdruck: „... unter Berücksichtigung des in Geltung stehenden Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933, soweit es die Länder (bzw. für Erfurt: den Freistaat) bindet". Damit kommt nach Auffassung Sachsens auch zum Ausdruck, „daß der Geltungsumfang und die Bindungswirkung durch diesen Vertrag nicht erweitert werden sollte". Der Vertrag über die Errichtung von Erzbistum und Kirchenprovinz Hamburg wird dagegen ohne Vorbehalt „in Anerkennung der Fortgeltung" des Reichskonkordats geschlossen.

Inhaltlich ähnliche, aber nicht völlig identische Verträge

Schwerer als mit dem Reichskonkordat tun sich die Länder mit dem *Preußenkonkordat*, obwohl eine Reihe von Bestimmungen gerade dieses Vertrages in der Sache von allen Beteiligten befürwortet werden. Für die Fortgeltung – unabhängig vom Fortbestand eines preußischen Staatswesens – sprechen dieselben Überlegungen wie beim Reichskonkordat, zumal dieses in Artikel 2 die Geltung des Preußenkonkordats voraussetzt. Dies ist etwa die Position Sachsen-Anhalts, das zudem angekündigt hat, in dem neuen Staatskirchenvertrag die Bestimmungen des Preußenkonkordats auch auf diejenigen Gebiete des Landes auszuweiten, die früher nicht zu Preußen gehörten. Sachsen vertritt die Ansicht, daß das Preußenkonkordat unabhängig von den Überlegungen zur rechtlichen Fortgeltung „einen staatskirchenrechtlich bedeutsamen Markstein" darstelle, der „fortwirkt und grundsätzlich auch fortwirken soll". Brandenburg will seine Auffassungen zu den Konkordaten erst in dem geplanten Staatskirchenvertrag festlegen, und Thüringen legt sich ebenfalls im Blick auf das Preußenkonkordat nicht fest.
In den Präambeln der drei Verträge wird daher nur mit der Formulierung „in Würdigung des Vertrages..." auf dieses Konkordat Bezug genommen. Die entsprechende Formulierung im „Hamburger" Vertrag lautet „unbeschadet einer Fortgeltung"; sie berücksichtige, daß – entgegen der „überwiegenden Auffassung" – „insbesondere Hamburg die teilweise Geltung dieses Vertrages in Zweifel" ziehe, so die Regierung Mecklenburg-Vorpommerns, die damit die eigene Position offen läßt. Nach Rechtsauffassung der Kirche sind dagegen beide Konkordate mindestens seit dem 3. Oktober 1990 voll geltendes Recht in den neuen Bundesländern. Der Apostolische Nuntius, Erzbischof *Lajos Kada*, erinnerte bei der Vertragsunterzeichnung in Görlitz ausdrücklich an den alten Rechtsgrundsatz „Pacta sunt servanda".

Die Verträge selbst sind inhaltlich ähnlich, aber nicht völlig identisch. Die Verträge für die Bistümer Magdeburg und Erfurt bestehen aus je neun Artikeln, der „Görlitzer" Vertrag hat acht Artikel und der „Hamburger" vierzehn. Während sich die Verträge über die Bistümer Görlitz und Erfurt weitgehend an dem zuerst vorgelegten „Magdeburger" Text orientieren, enthält der „Hamburger" Vertrag stärkere Abweichungen.
Artikel 1 behandelt die Errichtung des neuen Bistums mit einem Bischöflichen Stuhl und einem Kathedralkapitel (in Hamburg entsprechend „Erzbistum, Erzbischöflicher Stuhl und Metropolitankapitel"). Bischof, Bischöflichem Stuhl und Kapitel wird die Eigenschaft einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zugesprochen. Dabei ist die gesonderte Erwähnung des Bischöflichen Stuhls notwendig, weil nach dem Kirchenrecht dem Bischof persönlich bestimmte Rechte (einschließlich des Eigentumsrechts an Grundstücken oder Schulen) zustehen können. Ferner wird die Rechtsnachfolge des jeweiligen neuen Bistums zu seinen Vorgängern geregelt, so daß es dazu keines weiteren Rechtsaktes mehr bedarf.
Artikel 2 der Verträge beschreibt die Zirkumskription der Bistümer „nach der derzeitigen pastoralen Organisation" (Dekanate); im Schlußprotokoll sind die entsprechenden kommunalen Gebietskörperschaften aufgeführt. Bei der territorialen Umschreibung der neuen Bistümer hat die Kirche ihre Vorstellung gegen die teilweise mit Nachdruck vorgetragenen Wünsche der Länder nach einer stärkeren Anpassung an die Landesgrenzen durchgesetzt. Besonders hatte sich in Thüringen Ministerpräsident *Bernhard Vogel* für den Verbleib der dem Bistum Fulda zugeordneten Gemeinden des Dekanats Geisa in der Rhön beim Bistum Erfurt eingesetzt; die Regierung in Schwerin hatte gewünscht, das Erzbistum Hamburg solle das ganze Land Mecklenburg-Vorpommern umfassen – aber Vorpommern bleibt weiterhin bei Berlin.

Im Blick auf die Frage der Fortgeltung und Weiterentwicklung der Konkordate besonders interessant sind die Artikel 3 und 4 (für Hamburg Artikel 4 und 6), in denen die Besetzung des Bischöflichen Stuhles und der Kanonikate geregelt werden. Dabei ging es darum, die im Preußenkonkordat beschriebenen Rechte des *Domkapitels* bei der Bischofswahl festzuschreiben und damit die Mitbestimmung der Ortskirche zu sichern, ohne zugleich die „Politische Klausel" des Konkordats zu übernehmen, die von den Ländern als nicht mehr zeitgemäß angesehen wird.
Bei den Bistümern Magdeburg, Görlitz und Erfurt heißt es im Vertrag, die Besetzung des Bischöflichen Stuhles „erfolgt

entsprechend" Artikel 6 des Preußenkonkordats. Im Schlußprotokoll der Verträge erklären dazu (sowie zu Artikel 4 über die Besetzung der Kanonikate) die Länder, daß der ins Grundgesetz übernommene Artikel 137 Absatz 3 Satz 2 der Weimarer Verfassung sowie die entsprechenden Bestimmungen der Verfassungen der Länder „unberührt bleiben". In dem fraglichen Satz der Weimarer Verfassung wird festgelegt, daß „jede Religionsgemeinschaft" ihre „Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde" verleiht. Die im Grunde selbstverständliche – auf Drängen Brandenburgs aufgenommene – Klarstellung, daß die Länder an die verfassungsrechtlichen Regelungen gebunden sind, bezieht sich auf das im Preußenkonkordat vorgesehene staatliche Vetorecht gegen einen Bischofs-Kandidaten wegen politischer Bedenken; die Erklärung der Länder bedeutet also im Klartext, daß durch den Vertrag „insbesondere ein staatliches Vetorecht nicht begründet wird", wie es in der Begründung zum thüringischen Ratifizierungsgesetz heißt.

Die Staatsleistungen sind noch nicht geregelt

Die Länder Brandenburg, Sachsen und Thüringen erklären außerdem im Schlußprotokoll, Artikel 16 des Reichskonkordats nicht anzuwenden: Sie verzichten damit auf die Abnahme des Treueides des neuernannten Bischofs durch den Ministerpräsidenten. Zur Begründung heißt es etwa in Sachsen, der Treueid sei „nach dem heutigen Verständnis des Verhältnisses von Staat und Kirche" nicht mehr gerechtfertigt, weil er dem Gebot der Trennung von Staat und Kirche widerspreche und ein „tatsächlich nicht bestehendes Subordinationsverhältnis der geistlichen gegenüber der weltlichen Leitung symbolisiert".
Differenziert verhält sich Sachsen-Anhalt: Die Landesregierung „beabsichtigt, über die Frage eines Verzichts erst nach der Wahl des Bischofs zu entscheiden, einerseits, um nicht durch eine Dauerregelung alle künftigen Regierungen festzulegen, andererseits, um auch dem gewählten Bischof Gelegenheit zu einer Meinungsäußerung geben zu können".

Im Errichtungsvertrag für Erzbistum und Kirchenprovinz Hamburg werden im wesentlichen die Regelungen des Preußenkonkordats – jedoch ohne ausdrücklichen Bezug auf das Konkordat – übernommen und im einzelnen aufgeführt. Anstelle der „Politischen Klausel" wird hier eine Informationsverpflichtung der Kirche festgeschrieben: „Rechtzeitig vor der Veröffentlichung der Bestallung" des Erzbischofs (oder eines Koadjutors; dasselbe gilt entsprechend für die Mitglieder des Metropolitankapitels) werden die drei Landesregierungen über die Person informiert. Die Information umfaßt laut Schlußprotokoll „insbesondere Name und Vorname, gegebenenfalls Ordensname, Geburtsdatum und -ort, derzeitigen Wohnsitz und Amtsstellung". Bis zur Veröffentlichung ist dabei „volle Vertraulichkeit" zu wahren. Die Länder Mecklenburg-Vorpommern, Schleswig-Holstein und Hamburg verzichten explizit auf die Ableistung des Treueides. In der Gesetzesbegründung Mecklenburg-Vorpommerns heißt es dazu, der Eid sei „letztlich Folge des preußischen Kirchenkampfes des letzten Jahrhunderts".

Die Verträge enthalten weiter Bestimmungen über die Zugehörigkeit der Bistümer zu einer Kirchenprovinz (Magdeburg und Erfurt zu Paderborn, Görlitz zu Berlin, zur neuen Kirchenprovinz Hamburg gehören die Bistümer Hildesheim und Osnabrück), die Option, daß ein kirchliches Seminar (Hochschule und Priesterseminar) als Hochschule staatlich anerkannt werden kann (diese Klausel entfällt bei Görlitz, dem hinsichtlich der Katholikenzahl kleinsten deutschen Bistum; in Magdeburg besteht erklärtermaßen trotz dieses Artikels gegenwärtig nicht die Absicht, ein eigenes Seminar einzurichten), sowie die übliche Freundschaftsklausel. Über die *Staatsleistungen* heißt es in den Verträgen für Magdeburg, Görlitz und Erfurt, sie blieben „weiteren Verträgen" beziehungsweise „einer künftigen Vereinbarung" vorbehalten. Dies bedeutet, wie aus der Begründung der sächsischen Landesregierung hervorgeht, „eine Klarstellung, daß nicht entsprechend dem Berechnungsmodus, der dem Preußenkonkordat zugrundeliegt, automatisch an die einzelne Kapitelstelle angeknüpfte Dotationen zugunsten der katholischen Kirche geleistet werden". Über die Höhe der Staatsleistungen sei bereits (wie auch in den anderen Ländern) eine Einigung mit der katholischen Kirche erreicht worden.
In Sachsen-Anhalt soll nach Regierungs-Angaben „die künftige Dotation in Form einer Pauschalsumme" gezahlt werden, durch die alle Verpflichtungen abgedeckt würden, soweit nicht sonstige Vertragsbestimmungen oder staatliche Gesetze etwas anderes vorsähen; die Pauschale werde ausdrücklich auch alle durch die Bistumserrichtung entstehenden Kosten umfassen. Im Hamburger Errichtungsvertrag lautet der Artikel 9: „Staatsleistungen werden durch diesen Vertrag nicht geregelt." In der Begründung wird auf die unterschiedliche Rechtslage in den beteiligten Ländern verwiesen: Schleswig-Holstein zahlt als Nachfolgestaat Preußens Staatsleistungen, Hamburg „aufgrund seiner Verfassungsgeschichte" nicht, und in Mecklenburg-Vorpommern ist vorgesehen, daß entsprechend dem Vertrag mit den evangelischen Kirchen Staatsleistungen in dem beabsichtigten Konkordat geregelt werden sollen.

Wird der Situation in den neuen Ländern Rechnung getragen?

Der Hamburger Errichtungsvertrag enthält außerdem Bestimmungen zur regionalen Gliederung des neuen Erzbistums. Bei der „organisierten Gliederung" ist „entsprechend den Möglichkeiten des Kirchenrechts" zu berücksichtigen, „daß das Erzbistum sich auf das Gebiet dreier Länder erstreckt" (Artikel 10). Am Sitz der Landesregierungen von Mecklenburg-Vorpommern und Schleswig-Holstein hat der

Erzbischöfliche Stuhl „je eine regionale Behörde" (also ein „Katholisches Büro") zu unterhalten, „deren Leitung einem ständigen Beauftragten des Erzbischofs anvertraut ist" (und der in Schwerin zugleich Beauftragter des Erzbischofs von Berlin gegenüber der Landesregierung ist.) Außerdem heißt es in Artikel 5: „Dem Erzbischof können Weihbischöfe zur Seite gestellt werden, denen auch regionale Zuständigkeiten übertragen werden" – also eine Kann-Bestimmung. Ausdrücklich ist auch festgelegt, daß dem Metropolitankapitel je ein nichtresidierendes Mitglied aus allen drei Ländern angehört. Für die Aufnahme dieser Bestimmungen hatte sich besonders Mecklenburg-Vorpommern eingesetzt, das „bislang Sitz eines Bischofs und eines Bischöflichen Amtes" war, wie in der Begründung betont wird. Einzelheiten werden damit jedoch nicht geregelt; so bleibt offen, ob auch künftig ein Weihbischof mit regionaler Zuständigkeit in Schwerin seinen Sitz haben wird.

Über die vorgesehenen Länderkonkordate oder Staatskirchenverträge läßt sich noch nichts Definitives sagen, obwohl viele Regelungen gemäß der Paritätsklausel denen der Verträge der Länder Sachsen-Anhalt, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen und Thüringen mit den evangelischen Landeskirchen entsprechen werden. In Brandenburg haben die Verhandlungen mit beiden Kirchen erst kürzlich begonnen, in Berlin Gespräche mit der evangelischen Kirche; die katholische Kirche strebt dort derzeit keine Veränderungen gegenüber dem „Abschließenden Protokoll" von 1970 an, das 1992 auch für den Ostteil der Stadt fortgeschrieben wurde. Seitens der Länder ist ein gewisser Unmut über die *unflexible Verhandlungsposition Roms* unverkennbar, auch wenn dieser nicht offen ausgesprochen wird. Zentraler Konfliktpunkt war offenbar im Hochschulbereich die Spannung zwischen der Freiheit der Wissenschaft einerseits und der Bekenntnis-Gebundenheit der Theologie andererseits. Es ist nicht ausgeschlossen, daß nach möglichen Regierungswechseln in den Ländern auch der bereits erreichte Stand der Übereinstimmung in dieser Frage und in anderen Themenfeldern hinfällig wird.

Letztlich wirkt sich bei der schwierigen Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche auch die kircheninterne Spannung zwischen volkskirchlichem Anspruch und faktischem Minderheitsstatus bei einem Bevölkerungsanteil von rund fünf Prozent aus. Manche in den alten Bundesländern noch relativ selbstverständliche, jedenfalls nicht ernsthaft in Frage stehende Regelung wird in Ostdeutschland kaum durchsetzbar sein. Der sächsische Minister für Wissenschaft und Kultur, *Hans Joachim Meyer* (CDU), als Vizepräsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sicher ein wohlwollender Verhandlungspartner auf staatlicher Seite, äußerte nicht von ungefähr bei der Vertragsunterzeichnung in Görlitz ein „gewisses Unbehagen" im Blick auf die Anknüpfung an die sich in den Konkordaten manifestierende „Tradition des deutschen Staatskirchenrechts". Aus seiner Sicht geht es darum, „in Ergänzung und Fortbildung des Reichskonkordats vertragliche Regelungen zu finden, die sowohl den veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen als auch der spezifischen Situation in den neuen Ländern Rechnung tragen".

Norbert Zonker

Mehr kirchlicher Rechtsschutz

Die Bedingungen für Berufungen auf Lehrstühle für katholische Theologie in Deutschland

In den letzten Jahren gab es verschiedentlich Probleme bei der Erteilung des Nihil obstat für katholische Theologieprofessoren. Es hat sich dabei gezeigt, daß Verbesserungen des Rechtsschutzes und der Verfahrensordnung sinnvoll wären. Ilona Riedel-Spangenberger, Kirchenrechtlerin an der Theologischen Fakultät Trier, stellt die Rechtslage dar und geht auf mögliche Rechtsmittel im Fall einer Verweigerung des bischöflichen Nihil obstat ein. Eine ausführlichere Fassung ihres Beitrags mit Angabe der Quellen erscheint im Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie (Heft 1/94).

Die Deutsche Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie erörtert in der Folge wiederholter Irritationen bezüglich der Berufungsverfahren für die Besetzung von Lehrstühlen in den Katholisch-Theologischen Fakultäten bzw. Fachbereichen an staatlichen Universitäten oder in anderen staatlichen Hochschuleinrichtungen die damit entstandenen Unsicherheiten, die sich auf das Rechtsverhältnis der am Berufungsverfahren Beteiligten beziehen. Sachlich handelt es sich dabei um die Erteilung des staatskirchenrechtlich vereinbarten Nihil obstat durch den Diözesanbischof gegenüber der jeweils zuständigen staatlichen Instanz und um die Rechtswirkungen für die betroffenen Fakultäten und die von ihnen zur Berufung vorgeschlagenen Kandidaten. Nachdem in jüngster Zeit einige Ablehnungen

des Nihil obstat durch den zuständigen Diözesanbischof erfolgt sind, werden Verbesserungen zur Transparenz des Verfahrens wie auch zum grundrechtlich verankerten Rechtsschutz der beteiligten Gremien und Personen für erforderlich erachtet.

Die Vollversammlung der Deutschen Sektion erteilte deshalb einem Kreis von Experten den Auftrag, eine Klarstellung der rechtlichen Bestimmungen bezüglich des Verfahrens zur Berufung von Theologinnen und Theologen an staatlichen Universitäten herbeizuführen. Bezugspunkt sollten die zwölf Katholisch-Theologischen Fakultäten bzw. Fachbereiche in den Bundesländern Nordrhein-Westfalen, Bayern, Baden-Württemberg und Rheinland-Pfalz, aber auch die theologischen Lehrstühle zur Ausbildung von Religionslehrern an staatlichen Hochschulen und in weiteren Bundesländern sein. Dabei sollte untersucht werden, in welcher Weise die zur Berufung präsentierte Person im vorgegebenen rechtlichen Rahmen an dem Verfahren der Erteilung des Nihil obstat zu beteiligen ist und welche rechtlichen Möglichkeiten im Falle der Verweigerung für den Betroffenen möglich sind.

Vor allem wird nach dem *Recht auf Information* über aufgetretene Schwierigkeiten und nach dem *Recht auf Stellungnahme* und Verteidigung im Fall der Ablehnung gefragt; nicht zuletzt sollte erörtert werden, ob und inwieweit der Diözesanbischof im Ablehnungsfall nicht nur gegenüber dem Staat begründungspflichtig ist, sondern auch gegenüber der Fakultät, die den Berufungsvorschlag gemacht hat, und inwieweit eine ablehnende Entscheidung des Bischofs rechtlich überprüfbar ist. Als Zielsetzung dieses Projektes sollten Verbesserungen des Rechtsschutzes und der Verfahrensordnung angestrebt werden, die durch entsprechende teilkirchenrechtliche Regelungen unter Beachtung der staatskirchenrechtlichen Vereinbarungen und des allgemein geltenden Kirchenrechts hergestellt werden können.

Es geht demzufolge nicht um subjektiv motivierte und beanspruchte Partizipationsrechte an kirchenamtlichen Entscheidungen und nicht um eine Einschränkung kirchenverfassungsgemäßer Kompetenz der Träger kirchlicher Autorität, sondern um das rechtliche Zusammenwirken aller am Berufungsverfahren Beteiligten unter Berücksichtigung ihrer je eigenen Rechtsstellung, so daß sachgerecht vorbereitete und rechtlich zu vertretende Entscheidungen nicht den Anschein von Zwang und Willkür entstehen lassen.

Grundlegend und vorrangig gilt das Konkordatsrecht

Prämisse dafür ist die bestehende Rechtslage in Deutschland. Für die Katholisch-Theologischen Fakultäten bzw. Fachbereiche an staatlichen Universitäten, die nach dem universalen Kirchenrecht vom Apostolischen Stuhl anerkannte Kirchliche Fakultäten sind, gelten in Deutschland grundlegend und vorrangig das *Konkordatsrecht* und im Rahmen dieses völkerrechtlichen Vertragsrechts zwischen Staat und Kirche das staatliche Recht und das innerkirchliche Recht. Bedingt durch die Änderungen des kirchlichen Hochschulrechts haben sich die materiell-rechtlichen Bezüge des deutschen Konkordatsrechts auf innerkirchliches Recht als integraler Bestandteil des Konkordatsrechts wesentlich geändert. Deshalb wird gefragt, inwieweit nach Konkordatsabschluß verändertes innerkirchliches Recht kraft dynamischer Verweisung nunmehr auch als konkordatär vereinbartes Recht gilt, für das auch der Staat gewährungspflichtig ist.

Die Berufung von Professoren oder Professorinnen für Katholische Theologie an staatlichen Fakultäten bzw. Fachbereichen oder an Hochschuleinrichtungen für die Lehrerausbildung in Katholischer Religionslehre ist in Deutschland eine gemeinsame Angelegenheit von Staat und Kirche, woran der zuständige Wissenschafts- bzw. Kultusminister eines Bundeslandes oder der Senator im Falle eines Stadtstaates, der zuständige Diözesanbischof, die Fakultät bzw. der Fachbereich, der Senat der Universität und die für die Berufung ausgewählten Kandidaten zusammenwirken. Rechtsgrundlage dafür sind in erster Linie das konkordatäre Vertragsrecht und als dessen integraler Bestandteil das staatliche Hochschulrahmengesetz, die Landeshochschulgesetze, die Hochschulverfassungen, die Ordnungen der Fakultäten und das kirchliche Hochschulrecht. Diese den Konkordaten nachgeordneten Rechtsbestimmungen sind konkordatskonform auszulegen und anzuwenden. Darüber hinaus sind die verfassungsrechtlichen Garantien des Bundes und der Länder für das kirchliche Selbstbestimmungsrecht zu beachten. Innerkirchliches Recht hat in diesem Zusammenhang Geltung, soweit es integraler Bestandteil des Konkordatsrechts ist oder rein kirchliche Belange regelt, die vom Konkordatsrecht nicht berührt werden und ausschließlich in den Bereich des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts fallen. Dadurch erhalten die Normen des staatlichen Rechts und des Kirchenrechts bei konkordatskonformer Anwendung und Auslegung mittelbare rechtliche Relevanz sowohl im kirchlichen wie auch im staatlichen Bereich.

Für die Bestallung von Theologieprofessoren an staatlichen Hochschulen haben Staat und Kirche Vereinbarungen getroffen, die nach den Grundsätzen des Völkervertragsrechts und dem allgemein geltenden Rechtsgrundsatz „pacta sunt servanda“ angewendet werden müssen und nicht einseitig aufgehoben oder abgeändert werden dürfen. Die Berufung und Zulassung eines Theologieprofessors durch den in dem betreffenden Bundesland zuständigen Minister bzw. Senator ist von der Unbedenklichkeitserklärung (Nihil obstat) des jeweiligen Diözesanbischofs abhängig. Die am rechtswirksamen Berufungsverfahren beteiligten Fakultäten für Katholische Theologie sind teilrechtsfähige Gliedkörperschaften der Universitäten und unterliegen der staatlichen Organisationseinheit und Aufsicht, wobei der Staat an die vertraglichen Vereinbarungen mit der Kirche gebunden ist. Als staatliche Schrankengesetze gelten für diese Fakultäten die

Normen, in denen die säkularen Belange der Universität geregelt sind, wie Gesetze und Erlasse zur wissenschaftlichen Kompetenz, zu den Standards, Verfahrensweisen, Wahlen, Status und Beziehungen der Mitglieder und Organe, soweit sie nicht den kirchlichen Charakter der Fakultäten betreffen. Deshalb sind die für alle staatlichen Fakultäten geltenden Bestimmungen teilweise nur eingeschränkt anwendbar auf die Katholisch-Theologischen Fakultäten.

Beim Berufungsverfahren geht es um den Ausgleich verschiedener Interessenlagen

Als Institutionen sind die Katholisch-Theologischen Fakultäten *keine eigenen Angelegenheiten der Kirchen*. Nur hinsichtlich der von den Lehrenden vertretenen Glaubenslehre und der von ihnen geübten kirchlichen Disziplin sowie hinsichtlich der damit verbundenen personellen und sachlichen Ausstattung dieser Fakultäten handelt es sich um ausschließliche Belange der Kirche. Dadurch ist die Kirche an der staatlichen Personalhoheit beteiligt nach Maßgabe der konkordatären Vereinbarungen. Den Theologischen Fakultäten selbst kommt demzufolge kein freies, sondern ein gebundenes Selbstergänzungsrecht zu, das sie durch Erstellung einer Liste mit Berufungsvorschlägen wahrnehmen. Sie präsentieren im Rahmen der rechtlichen Vorgaben des Staates und der Kirche geeignete Kandidaten. Für das Zusammenwirken mehrerer Rechtsträger an den Berufungen stehen Verfahrensweisen zur Verfügung, die je nach Verteilung der Entscheidungsspielräume unterschiedliche Ausgestaltungen zulassen.

Beim Berufungsverfahren geht es um den Ausgleich verschiedener Interessenlagen. Nach vorherrschender Auffassung trifft die Universität die Entscheidung sowohl hinsichtlich der Qualifikation wie auch der personalrechtlichen Aspekte der in Aussicht stehenden Kandidaten. Dabei wirken Fakultät bzw. Fachbereich und Senat der Universität zusammen. Die Fakultät bzw. der Fachbereich erstellt die Berufungsliste mit in der Regel drei Kandidaten. Der Senat hat nach der Mehrheit der Ländergesetze die Möglichkeit, zum Vorschlag der Fakultät Stellung zu nehmen. In einigen Ländergesetzen wird dem Senat das Recht zur eigenen Beschlußfassung eingeräumt. Durch die Vorlage des Berufungsvorschlags beim Land ist die Willensbildung innerhalb der Hochschule abgeschlossen. Der in den Vorschlag aufgenommene Bewerber hat durch diesen Verwaltungsakt eine Anwartschaft erlangt, d. h. zwar keine rechtsverbindliche Zusage für die Berufung, aber die Aussicht auf einen möglichen künftigen Rechtserwerb. Das zuständige Ministerium muß nunmehr prüfen, ob die Vorschlagsliste den formal- und materiellrechtlichen Erfordernissen entspricht, d. h. es prüft die Rechtmäßigkeit des Verfahrensablaufes und der Entscheidung nach den gesetzlichen Bestimmungen. Entspricht die Liste diesen Bedingungen, erfolgt der Ruf in der Regel an den Erstplazierten.

Eine Abweichung von der Reihenfolge des Berufungsvorschlages ist nur nach pflichtgemäßem Ermessen zulässig, denn der Erstplazierte hat eine Anwartschaft und eine vorrangige Position vor den anderen Kandidaten auf der Berufungsliste erlangt, wenn auch grundsätzlich alle auf der Liste genannten Kandidaten fakultativ gleichermaßen berufbar sind. Eine etwaige Entscheidung für den Zweitplazierten wäre ein Verwaltungsakt, der gegenüber dem übergangenen Erstplazierten begründungspflichtig ist und der gerichtlich eingeklagt werden kann. Die Berufung eines von der Hochschule als ungeeignet erkannten Bewerbers durch das Land ist in jedem Fall unzulässig, ebenso wie ein bloßer Oktroi. Da das Land als Dienstherr aber auch eine eigene Personalentscheidung trifft, die unabhängig ist von seiner Aufsichtsfunktion über die Universität und ihre Organe, eröffnet sich in dieser Hinsicht ein Spielraum für landesgesetzliche Bestimmungen und für die Rechtsprechung. Der Ruf selbst ist ein Verwaltungsakt. Das Verwaltungsverfahren ist erst mit der Annahme des Rufes abgeschlossen.

Fakultät, Universität und staatliche Wissenschaftsverwaltung haben ausschließlich über die *wissenschaftliche Qualifikation*, die Lehrbefähigung, die persönliche Eignung zum Staatsbeamten und das rechtskonforme Verfahren zu entscheiden. Es verbieten sich ihnen religiöse, geistliche oder kirchenpolitische Bewertungen und Urteile. Der Kirche kommen lediglich die konkordatär vereinbarte Mitwirkung in Personalangelegenheiten und Aufsichtsrechte gegenüber den Katholisch-Theologischen Fakultäten innerhalb der konkordatsrechtlichen Grenzen zu.
Dabei ist trotz einiger Unterschiede des konkordatär festgelegten Berufungsrechts festzustellen, daß keiner zum Hochschullehrer für Katholische Theologie staatlicherseits bestellt werden kann, ohne daß der zuständige Diözesanbischof auf die jeweils festgelegte Weise sein Nihil obstat erklärt hat.
Auffallend ist allerdings, daß die Art des Zusammenwirkens aller am Berufungsverfahren beteiligten Instanzen, der Ermessensspielraum und die Begründungspflicht im Fall der Verweigerung des bischöflichen Nihil obstat deutliche Unterschiede aufweisen.

Es muß ein rechtlich normiertes Hindernis entgegenstehen

Nach konkordatärem Recht ist der für die Erteilung des Nihil obstat zuständige Bischof verpflichtet, das Nihil obstat konkordatskonform zu geben oder abzulehnen. Er muß dabei innerkirchliches Recht insoweit berücksichtigen, als dieses integraler Bestandteil des Konkordatsrechts ist. Das kirchliche Recht selbst bestimmt, daß staatskirchenrechtliches Vertragsrecht Vorrang vor rein innerkirchlichem Recht hat (vgl. c. 3 CIC/1983). Für den Fall der Berufungen von Professoren und Dozenten für Katholische Theologie an staatlichen Hochschulen ist eine Inkongruenz zwischen kon-

kordatären und kirchlichen Bestimmungen festzustellen. Nach kirchlichem Recht benötigen alle, die Katholische Theologie lehren, die „Missio canonica", die im Sprachgebrauch des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 „mandatum" genannt wird und die positive Ermächtigung und Beauftragung eines Kirchengliedes durch die zuständige kirchliche Autorität zur Teilhabe an der amtlichen kirchlichen Lehrverkündigung in der Form der wissenschaftlichen Vermittlung der Glaubenslehre bedeutet.

Demgegenüber ist das staatskirchenrechtliche Nihil obstat lediglich die Unbedenklichkeitserklärung des Bischofs gegenüber dem Staat als am Verfahren beteiligtem Dritten. Inhaltlich heißt das, daß gegen den für die wissenschaftliche Lehre und Forschung vorgesehenen Kandidaten hinsichtlich seiner Lehre und/oder seiner Lebensführung von der kirchlichen Autorität keine Bedenken geltend gemacht werden. Für Deutschland ist davon auszugehen, daß das nach konkordatärem Recht gegebene Nihil obstat die positive kirchliche Lehrbeauftragung einschließt.
Das konkordatäre Recht selbst nennt im allgemeinen keine Kriterien für die Beurteilung von Lehre und Leben der zur Berufung vorgeschlagenen Kandidaten durch den zuständigen Bischof. Sie sind seinem pflicht- und amtsgemäßen Ermessen überlassen. Das innerkirchliche Recht dagegen nennt Bedingungen für die Erlangung der wissenschaftlichen Lehrbefugnis. Darüber hinaus muß der Ortsordinarius für Professoren auf Lebenszeit vor der Erteilung seines Nihil obstat gegenüber dem Staat das Nihil obstat des Apostolischen Stuhles einholen. Wenn auch dieses römische Nihil obstat in Deutschland staatskirchenrechtlich und vertragsrechtlich ohne Bedeutung ist, gilt es doch als innerkirchlich relevantes und damit konkordatär integriertes Kirchenrecht. Der Apostolische Stuhl hat den Wissenschafts- bzw. Kultusministern der deutschen Bundesländer förmlich mitgeteilt, daß die innerkirchlich notwendige Erteilung des Nihil obstat durch den Apostolischen Stuhl an den betreffenden Diözesanbischof zu den „einschlägigen kirchlichen Vorschriften" des konkordatären Rechts gehört. Für das bischöfliche Nihil obstat nach deutschem Konkordatsrecht gelten allein Kriterien, die sich auf die Lehre und/oder die Lebensführung des Kandidaten beziehen, d. h. der Apostolische Stuhl ist beschränkt auf die Beurteilung und Prüfung der Kriterien, hinsichtlich derer sich der Diözesanbischof gegenüber den staatlichen Stellen äußern kann.

Außerdem kann der Apostolische Stuhl sein Nihil obstat nur verweigern, wenn ein *rechtlich normiertes Hindernis* entgegensteht. Dies muß er dem zuständigen Diözesanbischof mitteilen, der von Rechts wegen verpflichtet ist, die betroffene Person dazu zu hören. Damit ist ein gewisser Rechtsschutz für die betroffene Person gegeben, mehr noch aber dadurch, daß dem Apostolischen Stuhl nur die Prüfung der Recht- und Gesetzmäßigkeit zusteht und eine Verweigerung des Nihil obstat nur nach Maßgabe des Rechts möglich ist, soweit nämlich gesetzliche Eignungsmerkmale nicht gegeben sind. Eine Verweigerung aus Gründen der Zweckmäßigkeit, aus Opportunität oder gar aus Willkür ist nicht zulässig. Im Verweigerungsfall ist die römische Behörde begründungspflichtig. Ein Anhörungsrecht der betroffenen Person wäre sonst auch gar nicht möglich. Gemäß c. 51 CIC/1983 reicht allerdings eine summarische Begründung, insofern nur der gesetzliche Tatbestand genannt werden muß, nicht aber die Tatsachen, die diesen nachprüfbar machen.

Wenn aber etwa die Verweigerung mit der allgemeinen Nichtübereinstimmung mit dem kirchlichen Lehramt oder mit einem nicht ausreichend vorbildlichen Leben oder mangelndem Pflichtbewußtsein begründet wird, wie soll dann ein Diözesanbischof die Anhörung der betroffenen Person durchführen, und wie soll er sich gegenüber dem Staat verhalten, wenn keine im einzelnen substantiierbaren Begründungen im Zusammenhang der Lehre und der Lebensführung gegeben werden können? Der ablehnende Bescheid des Apostolischen Stuhles müßte mit einer Begründung mit sachlichen und rechtmäßigen Gesichtspunkten sowie mit einer Rechtsbehelfsbelehrung versehen werden. Dazu bietet das geltende universal-kirchliche Recht jedoch keine Rechtsgrundlage, wenn es auch einige generelle Möglichkeiten der Beschwerde enthält.

Rekurs und Lehrüberprüfung als mögliche Rechtsmittel

Als Fundamentalnormen für den kirchlichen Rechtsschutz gelten die cc. 221 und 1491 CIC/1983. Demnach steht es jedem Christgläubigen zu, seine kirchlichen Rechte entweder in einem Verwaltungsverfahren oder in einem Gerichtsverfahren nach Maßgabe des Rechts geltend zu machen. Denn jedes Recht in der Kirche kann eingeklagt werden, wenn von Rechts wegen nicht etwas anderes ausdrücklich vorgesehen ist. Im Rahmen der auch kirchlich relevanten Gewaltenunterscheidung müssen hierbei deutlich das Verwaltungsverfahren und das Gerichtsverfahren voneinander getrennt werden. Im einzelnen stehen für den Fall des Einspruchs gegen die Verweigerung des Nihil obstat verschiedene Rechtsmittel zur Verfügung.

Gegen die Verweigerung des Nihil obstat durch den Bischof, d. h. im Falle der Nichtgewährleistung eines stattgebenden Verwaltungsaktes (Dekret), kann gemäß cc. 1732–1739 CIC/1983 „hierarchischer Rekurs", d. h. ein Beschwerdeverfahren im Rahmen der Verwaltung, an den hierarchischen Oberen dessen eingelegt werden, der den Verwaltungsakt erlassen hat. Im Fall der Verweigerung des Nihil obstat durch den Diözesanbischof ist die Beschwerde an den Apostolischen Stuhl zu richten, zuständigkeitshalber an die Kongregation für das Katholische Bildungswesen. Dieses Verfahren kann jeder beantragen, der sich in seinen subjektiven Rechten aus jedem angemessenen Grund durch einen Verwaltungsakt beschwert fühlt (c. 1737 § 1). Motiv für einen solchen Rekurs kann jeder rechtliche Nachteil sein, nämlich

die Nichtbeachtung der Recht- und Gesetzmäßigkeit oder die unrechtmäßige Opportunität oder Zweckmäßigkeit.
Im Fall der Verweigerung des bischöflichen Nihil obstat steht dieses Recht dem Abgelehnten und auch der Fakultät, die den Berufungsvorschlag gemacht hat, zu. Der Rekurs ist von der sachlich zuständigen Behörde anzunehmen. Geltend gemacht werden kann, daß die Verweigerung unrechtmäßig geschehen und dafür dem Betroffenen rechtswidrige Nachteile entstanden sind. Wer sich durch einen Verwaltungsakt in seinen Rechten beschränkt sieht, muß im Rahmen der gesetzlichen Fristen zunächst die Autorität, die diesen Verwaltungsakt gesetzt hat, um Rücknahme oder Veränderung des Dekretes bitten (c. 1734 § 1). Dabei kann er einen Anwalt hinzuziehen, gegebenenfalls soll ein Beistand von Amts wegen bestellt werden (c. 1738). Erst wenn die Bitte um Rücknahme oder Abänderung der Verwaltungsentscheidung abgelehnt ist, kann Beschwerde beim Apostolischen Stuhl eingelegt werden.

Gegen den ablehnenden Bescheid der römischen Kongregation kann bei der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur „appellatio", d. h. gerichtliche Berufung eingelegt werden (c. 1445 § 2). Das Verfahren vor der Apostolischen Signatur ist stets ein nachrangiger Rechtsweg, der nur beschritten werden kann, wenn im Rekursverfahren bei der Kongregation keine Einigung erzielt wurde oder wenn der Papst dem Gericht die Streitsache unmittelbar zuweist. Damit ist der Verwaltungsgerichtsweg eröffnet, d. h. die Apostolische Signatur wird nunmehr als kirchliches Verwaltungsgericht tätig und entscheidet über die Verweigerung des Nihil obstat durch den Bischof in Gestalt der Entscheidung der römischen Kongregation. Nach Art. 123 § 1 PastBon erstreckt sich ihre Kompetenz darauf, ob ein Gesetz bei der Entscheidung oder beim Verfahren verletzt wurde. Zu urteilen ist dabei über die formelle und materielle Rechtmäßigkeit der Verweigerung, wobei auch darüber zu befinden ist, ob Schadensersatzansprüche geltend gemacht werden können (PastBon Art. 123 § 2).

Eine durch die Verweigerung des bischöflichen Nihil obstat beschwerte Person kann nach der Verfahrensordnung über das *Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz* vom 4. Mai 1981 auch ein Lehrüberprüfungsverfahren in eigener Sache beantragen mit dem Ziel der Feststellung, ob seine Lehren der kirchlichen Glaubenslehre widerstreiten oder sie verfälschen (§ 1a). Den Antrag kann die betroffene Person nur selbst und nur dann stellen (§ 4b), wenn ein Gespräch mit dem Diözesanbischof, der das Nihil obstat verweigert hat, und dem Antragsteller geführt wurde, „mit dem Ziel, die Fragen so zu klären, daß ein Verfahren sich erübrigt" (§ 5). Auch wenn das Gespräch zu keinem Ergebnis geführt hat, kann der Antragsteller sein Begehren vor die Bischofskonferenz bringen.
Die Kommissionsergebnisse werden dem beteiligten Bischof mitgeteilt und Vorschläge für seine Maßnahmen gemacht, die ihm und dem Antragsteller unter Beifügung der begründeten Entscheidung zuzustellen sind. Er selbst trifft daraufhin seine Entscheidung durch ein Verwaltungsdekret. Ein Rekurs des Antragstellers an die römische Kongregation für die Glaubenslehre ist möglich. Er hat aber keine aufschiebende Wirkung für die Letztentscheidung des Bischofs. Ist bereits bei der Kongregation für die Glaubenslehre ein Lehrbeanstandungsverfahren im Gange, kann kein Antrag auf Überprüfung der Lehrbeanstandung bei der Deutschen Bischofskonferenz eingebracht werden.
Lehrbeanstandungs- bzw. Lehrüberprüfungsverfahren haben sich, gerade weil sie den Betroffenen größtmöglichen Rechtsschutz zukommen lassen wollen, als äußerst aufwendig und unter zeitlichen und personellen Bedingungen als umständlich erwiesen, so daß sie als brauchbare Instrumente zum zügigen Abschluß einer Sache auf große Ablehnung stoßen.
Hat die Bischofskommission der Deutschen Bischofskonferenz im Rahmen eines Lehrüberprüfungsverfahrens entschieden, daß die Lehre des Antragstellers zu Recht seitens des Bischofs beanstandet wird, steht dem Antragsteller auf dem Verwaltungsweg der Rekurs an die Kongregation für die Glaubenslehre offen. In diesem Fall folgt sie der Vorgehensweise bei Beschwerden gegen Verwaltungsdekrete gemäß den cc. 1732–1739 CIC/1983.
Die *Kongregation für die Glaubenslehre* kann auch als originäre Verwaltungsbehörde, d. h. als erste Instanz zur Überprüfung von Lehrmeinungen, angegangen werden. Der unmittelbare Zugang zu ihr mit der Bitte um Überprüfung von Lehrmeinungen, die in Büchern, Schriften und Vorträgen, d. h. öffentlich, geäußert wurden, ist nicht nur durch die Anzeige Dritter, sondern auch durch Selbstanzeige möglich. Dabei ist die „Verfahrensordnung zur Prüfung von Lehrfragen" vom 15. Januar 1971 zu beachten.
Möglich sind zwei Verfahrensweisen: das außerordentliche und das ordentliche Verfahren. Beim außerordentlichen Verfahren wird die Sache summarisch geprüft und der betroffene Ordinarius gebeten, dem Autor darüber Mitteilung zu machen und ihn zur eventuellen Berichtigung von Lehrirrtümern zu veranlassen. Darüber muß der Ordinarius die Kongregation für die Glaubenslehre informieren, die dann durch Beschluß geeignete Maßnahmen im Sinne der Verfahrensordnung (Art. 16–18) ergreifen und einleiten kann, wobei es sich um in der Ordnung unbestimmte Maßnahmen und Sanktionen handelt.
Liegt allerdings kein Grund zur Lehrbeanstandung vor, wird der Ordinarius benachrichtigt. Gibt es dagegen Gründe für eine Lehrbeanstandung, werden diese dem Ordinarius des Autors genannt. Dem Autor selbst werden unmittelbar die beanstandeten Sätze mitgeteilt. Es wird ihm rechtliches Gehör in Form der Möglichkeit einer schriftlichen Stellungnahme in einer Nutzfrist von vier Wochen eingeräumt. Im Fall einer notwendigen weiteren Erörterung wird der Autor zu einem Kolloquium mit von der Kongregation Beauftragten eingeladen. Die schriftliche Antwort des Autors und das Protokoll über das Kolloquium werden der Ordentlichen Versammlung der Kardinäle zur Entscheidung vorgelegt. Ergeben sich jedoch daraus neue Gesichtspunkte, wird die

ganze Sache der Versammlung der Konsultoren vorgelegt. Antwortet der Autor nicht oder nimmt er nicht am Kolloquium teil, hat er sein Recht auf rechtliches Gehör verwirkt, so daß die Ordentliche Versammlung der Kardinäle nach Aktenlage entscheiden kann. Nach der Entscheidung und Approbation durch die Versammlung der Kardinäle legt der Kardinalpräfekt oder der Sekretär die Sache dem Papst zur Approbation vor. Ein Rechtsmittel dagegen ist nicht mehr gegeben.

Verwaltungsgerichtsbarkeit auf teilkirchlicher Ebene?

Auch durch *Schlichtung, Schiedsspruch oder Schiedsurteil* können Streitigkeiten zwischen Parteien kirchlicherseits beigelegt werden. Das kirchliche Recht stellt solche Maßnahmen der gütlichen Einigung und des Vergleiches zur Verfügung (vgl. cc. 1446 §§ 1–3, 1733 § 1 CIC/1983).
Der CIC/1983 empfiehlt zur Vermeidung von Gerichtsverfahren den außergerichtlichen Vergleich bzw. die gütliche Beilegung eines vorliegenden Streitfalles oder die gerichtliche Beilegung eines Streitfalles durch den Spruch eines einzelnen oder mehrerer Schiedsrichter, wodurch das Gerichtsverfahren eingestellt wird (vgl. cc. 1713 ff). Gegenstand solcher Verfahren können aber nur Rechte sein, die den Parteien zukommen oder worüber sie verfügungsberechtigt sind, d. h. die nicht die öffentlichen Belange der Kirche betreffen. Die Beilegung von Beschwerden gegen Verwaltungsakte der kirchlichen Autorität sind somit auf dieser Ebene und auf diese Weise nicht möglich. Im Fall der Verweigerung des bischöflichen Nihil obstat wäre deshalb zu prüfen, inwieweit dabei Rechtsansprüche des betreffenden Kandidaten unberücksichtigt blieben. Im Fall rechtswidriger oder illegitimer Begründungen der Verweigerung wären solche Verfahren als Maßnahmen vor oder während einem Prozeß nicht abzuweisen. Für das Verfahren können als Regeln gelten die Vereinbarung der Parteien, ein von der Bischofskonferenz erlassenes Gesetz oder das regional geltende zivile Recht (c. 1714 iVm c. 1716 §§ 1–2).

Seit dem Ende der 60er Jahre gab es in Deutschland Überlegungen und Entwürfe für eine *Verwaltungsgerichtsbarkeit auf teilkirchlicher Ebene*. In diesem Zusammenhang wurde 1971 eine „Kirchliche Prozeßordnung der Kirchenprovinzen in Bayern" dem Apostolischen Stuhl zur Genehmigung vorgelegt. Am 19. November 1975 verabschiedete die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland eine „Ordnung der Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" und ein Votum, in dem der Papst gebeten wurde, „eine Rahmenordnung für die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit zu erlassen und der Deutschen Bischofskonferenz eine Einzelermächtigung zu geben, eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit einzurichten". Damit wurde die Bitte verbunden, „sobald die Rahmenordnung oder die Einzelermächtigung vorliegt, in ihrem Bereich die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit ... zu errichten". Beide Entwürfe für eine Verwaltungsgerichtsordnung auf der teilkirchlichen Ebene haben keine Rechtskraft erlangt. Ausdrücklich ausgenommen von diesem Verwaltungsrechtsweg waren unter anderen Rechtsmaterien auch Lehrstreitigkeiten.
Kritisiert wurde diese Verwaltungsgerichtsordnung vor allem aus verfassungsrechtlichen Gründen, weil es keine Instanz gegenüber bischöflichen Rechtshandlungen auf derselben kirchlichen Ebene geben sollte und eine Kontrolle der Gewalten wegen der für die Kirche nicht gegebenen Gewaltenteilung als nicht möglich erachtet wurde. In der Praefatio zum CIC/1983 wurde dagegen nochmals der durch die Bischofssynode 1967 approbierte Leitsatz für die Revision des Codex Iuris Canonici wiederholt, daß nämlich der Codex die „Rechte und Pflichten eines jeden gegenüber anderen und gegenüber der kirchlichen Gesellschaft festlegen und schützen" müsse. Nach dem derzeit geltenden universalkirchlichen Recht ist dagegen nur ein verwaltungsgerichtlicher Rekurs bei der Apostolischen Signatur, nicht aber auf der teilkirchlichen Ebene möglich (vgl. c. 1445 § 2).

Der kirchliche Gesetzgeber hat im Rahmen des Rechts über Beschwerden gegen bereits erlassene Verwaltungsdekrete eingeräumt, daß die Bischofskonferenz oder hilfsweise der einzelne Bischof bestimmen kann, in jeder Diözese ein Ständiges Amt oder einen Ständigen Rat zu errichten. Deren Aufgabe soll es sein, nach dem Grundsatz der Billigkeit Lösungen für den Fall vorzuschlagen, daß jemand sich durch einen Verwaltungsakt der kirchlichen Autorität beschwert fühlt (c. 1733 § 2). Das setzt voraus, daß bereits die Verwaltungsentscheidung getroffen und das Dekret schon erlassen ist. Die vorgesehene Einrichtung könnte dann als Vermittlungsinstanz tätig werden und durch gütliche Einigung einen Rechtsstreit abzuwenden versuchen.

Warum nicht eine „Nihil-obstat-Kommission"?

Denkbar wäre eine solche Instanz aber auch, bevor der Bischof durch ein Verwaltungsdekret seine Entscheidung trifft, etwa ehe er sein Nihil obstat im Berufungsfall gegenüber dem Staat erklärt, z. B. wenn er Bedenken hat. Die notwendige Verfahrensordnung für die Einrichtungen einer sachkundigen Beratungsinstanz könnte sich orientieren an der 1973 erlassenen „Rahmengeschäftsordnung zu den Rahmenrichtlinien für die Erteilung der kirchlichen Unterrichtserlaubnis und der Missio canonica für Lehrkräfte mit der Fakultas ‚Katholische Religionslehre'", die für den Fall, daß Bedenken bestehen, die Missio canonica zu erteilen, ein „Verfahren in besonderen Fällen" vorsieht. Dazu bedient sich der Bischof bei seiner Entscheidung einer „Missio-Kommission", die mit vom Bischof bestellten oder vorgeschlagenen und auch von den beteiligten Sachverständigeninstitutionen gewählten Mitgliedern besetzt ist. In analoger Weise könnte am ehesten auf diözesaner, möglicherweise aber

auch auf nationaler Ebene eine „Nihil-obstat-Kommission" oder „Mandatum-Kommission" errichtet werden, die in Analogie zu c. 1733 §2 die Aufgabe haben könnte, dem Bischof im außergerichtlichen Bereich für die jeweilige Sachlage angemessene Entscheidungsvorschläge zu machen.
Ein solches Verfahren hätte den Vorteil, die endgültige Entscheidung des Bischofs als recht- und gesetzmäßig auszuweisen, dem betreffenden Kandidaten unter Beachtung des Informations- und Anhörungsrechts Rechtsschutz zu gewähren sowie damit das gesamte Verwaltungsverfahren transparent zu machen. In die Kommission selbst sollten Vertreter der kirchlichen Autoritäten und Hochschullehrer der betreffenden theologischen Disziplinen nach Wahl durch kirchliche Instanzen, Gremien und bei den Hochschullehrern durch ihre Fachverbände bestellt werden. Im Fall der Verweigerung des Nihil obstat sollten dem betreffenden Kandidaten die Gründe schriftlich mitgeteilt werden, die für die Entscheidung ausschlaggebend waren. Dem wäre seitens der kirchlichen Autorität eine Rechtsbehelfsbelehrung hinzuzufügen. Im Gegensatz zum zeitlich und organisatorisch langwierigen Lehrüberprüfungsverfahren der Deutschen Bischofskonferenz sollte die Zahl der Mitglieder einer solchen Kommission möglichst niedrig, die Mitglieder für diese Kommission durch die Arbeitsgemeinschaften der theologischen Disziplinen gewählt und die Verfahrensschritte auf das Notwendigste beschränkt werden, so daß diese Kommission in der Lage wäre, effektiv und zügig zu arbeiten.

Eine solche Verfahrensordnung setzte allerdings voraus, daß inhaltlich bestimmte Rahmenrichtlinien gegeben sind, die sich jeweils an den konkordatären Bestimmungen auszurichten hätten und mit dem kirchlichen Recht übereinstimmen müßten. In ihnen müßten die recht- und gesetzmäßigen Bedingungen für die Erteilung des Nihil obstat benannt und der Ermessensrahmen für die bischöfliche Entscheidung dargestellt und erläutert werden. Das geltende kirchliche Recht bietet dafür etwa in den Bestimmungen zum kirchlichen Verkündigungsdienst und mit möglichen Sanktionen bei einschlägigen Straftatbeständen gegen den Glauben oder die Autoritäten der Kirche, sowie mit den normierten Rechten und Pflichten der in der amtlichen Lehrverkündigung tätigen Dozenten einen Rahmen für Lehre und Sitte, soweit er sich auf rechtlich relevante, d. h. äußerlich überprüfbare Tatbestände bezieht und sich so einer Überprüfung der Recht- und Gesetzmäßigkeit der Erteilung des bischöflichen Nihil obstat durch eine Kommission nicht entzieht. In diesem Bereich liegen allerdings zur Zeit die allein rechtlich nicht ausräumbaren Schwierigkeiten. *Ilona Riedel-Spangenberger*

Land im Ausnahmezustand

Der Irak vier Jahre nach der Kuwait-Krise

Dreieinhalb Jahre nach dem Golfkrieg liegt der Irak derzeit im Windschatten des allgemeinen Interesses. Das Land wird nach wie vor von der Baath-Partei unter Führung von Saddam Hussein beherrscht; die Auswirkungen des UN-Embargos machen sich in vielen Bereichen bemerkbar. Ungelöste Probleme gibt es im Verhältnis zwischen Sunniten und Schiiten sowie mit der kurdischen Minderheit im Norden des Landes. Der Orientalist Peter Heine hat vor kurzem den Irak besucht und faßt im folgenden Bericht seine Eindrücke zusammen.

Am 2. August jährt sich zum vierten Mal der Tag, an dem irakische Truppen in das benachbarte Scheichtum Kuwait einmarschierten und die zweite Golfkrise auslösten. Im Januar 1991 war dann von einer Koalition unter Führung der USA die Operation Wüstensturm durchgeführt worden, die zur schnellen irakischen Niederlage und dem Rückzug seiner Truppen aus Kuwait geführt hatte. Das UN-Embargo gegen den Irak ist noch immer in Kraft. Im Land dürfen nur Hubschrauber fliegen, eine Zone im Norden und eine im Süden sind für irakische Flugzeuge jeder Art verboten. Auch bei Beobachtern, die den Irak schon länger kennen, haben sich in den vergangenen Jahren widersprüchliche Vorstellungen über die aktuelle Situation feststellen lassen. Die Nachrichten sind häufig zu unterschiedlich, als daß man sich ein klares und eindeutiges Bild machen könnte. Der persönliche Augenschein kann da manche Vorstellungen zurechtrücken. Man kann Bagdad nur auf dem Landweg erreichen. Der normale Weg ist der von Amman über eine ausgezeichnete neue Autobahn mit dem Taxi nach Bagdad; diese Fahrt kann bis zu 16 Stunden dauern.

Kaum jemand, der die Fernsehbilder von den Angriffen amerikanischer Marschflugkörper auf Bagdad und die mit ihnen verbundenen Zerstörungen gesehen hat, kann sich vorstellen, daß die irakische Hauptstadt heute keine Zerstörungen mehr aufweist, wenn man von einigen Bauten wie dem Amiriyya-Bunker absieht. In diesem Bunker war bei einem Angriff eine Vielzahl von Zivilisten auf schreckliche

Weise umgekommen. Er bleibt als historisches Denkmal in seiner zerstörten Form bestehen. Im übrigen weist Bagdad aber keine Kriegsschäden mehr auf: Die Brücken über den Tigris sind wieder hergestellt, besonders stolz sind die Einwohner auf eine neue zusätzliche, doppelstöckige Brücke, die den Aufbauwillen des Landes dokumentiert. Diese Aufbauleistungen sind insofern erstaunlich und zugleich für die neue Haltung der Iraker symptomatisch, als das Land bis 1990 bei seinen Bauvorhaben fast ausschließlich auf die Dienste internationaler Baufirmen angewiesen war, die aufgrund des Embargos in der Folgezeit nicht mehr im Irak tätig sein durften. In kurzer Zeit hat sich eine nationale Bauindustrie entwickelt, die einen internationalen Vergleich nicht fürchten muß.

Diese Entwicklung läßt sich auch in anderen Wirtschaftszweigen feststellen. Auch dafür ein Beispiel: Da das Land keine Treibriemen für Autos einführen darf, baute man eine eigene Produktion für diese und andere Ersatzteile auf. Besonderer Wert wurde angesichts der aktuellen Situation auch auf die *Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion* gelegt. Das Land, das 1990 drei Viertel seiner Nahrungsmittel importieren mußte, ist heute nahezu in der Lage, die Basisernährung der Bevölkerung aus dem eigenen landwirtschaftlichen Anbau in den verschiedensten Produktionsbereichen sicherzustellen. In der noch durch das Embargo geprägten gegenwärtigen Situation erhalten alle Einwohner, gleichgültig ob irakische Staatsbürger oder nicht, über Bezugsscheine Mehl, Hülsenfrüchte, Zucker und Fett, die etwa 60 Prozent des lebensnotwendigen Grundbedarfs abdecken. Die gesamte Wirtschaftspolitik des Landes ist auf eine möglichst vollständige *Autarkie* ausgerichtet. Man will in der Zukunft nichts mehr kaufen, was man selbst herstellen kann, und der Wille, möglichst viel aus eigener Kraft zu leisten, ist weit verbreitet und wird von der Bevölkerung offensichtlich mitgetragen.

Die Mehrheit versucht, irgendwie durchzukommen

Diesen überraschend positiven Eindrücken stehen bedrückende Erfahrungen gegenüber. Zu den Folgen des Embargos gehört zum Beispiel eine unvorstellbare *Inflation*, die nicht durch entsprechende Lohnsteigerungen ausgeglichen wird. Es gibt in den Bazaren und Geschäften der Hauptstadt zwar viele Dinge zu kaufen, leisten kann sich diese aber kaum jemand. Ein Journalist bei einer der großen Zeitungen des Landes verdient ca. 800 Dinar im Monat. Dafür kann er sich nicht einmal 1 kg Fleisch kaufen. Ein Kilo Tomaten kostet auf dem freien Markt 190 Dinar, eine Flasche Bier 100 Dinar, das Frühstück im Hotel 350 Dinar. Die für nahöstliche Verhältnisse relativ breite Mittelschicht ist gezwungen, überflüssigen Hausrat und Luxusartikel zu verkaufen. In der Empfangshalle des bekannten Raschid-Hotels in Bagdad findet man einen Flohmarkt, auf dem man Ölbilder,

Leben aus der Eucharistie



NEU: 96 Seiten, gebunden,
DM 22,80 /öS 178,– /SFr 23.80
ISBN 3-451-23469-6

Ein menschlich wie spirituell tiefer Neuzugang zu einem Glaubensthema, das heute zunehmend unverständlich zu werden droht. Angestoßen durch eigenes Suchen und Fragen, geht Henri J.M. Nouwen der Bedeutung der Eucharistie für das heutige Christsein nach. Er nimmt den Leser hinein in die spirituelle Bewegung der Emmausjünger, die von der Trauer zur Freude, von der Enttäuschung zur Erfüllung führt, und vermittelt, daß Eucharistie keine weltfremde Zauberei, sondern die Feier des Lebens selbst ist.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Kristallkaraffen mit Gebrauchsspuren, Tafelschmuck etc. gegen Dollars kaufen kann. Es soll in den besseren Vierteln der Stadt Häuser geben, in denen außer einigen Matratzen kein weiterer Hausrat mehr zu finden ist. Der Mittelstand verarmt. Die schwierige Versorgungslage mit Lebensmitteln ist den Menschen auch äußerlich anzusehen.

Die Mehrheit der Iraker versucht, irgendwie durchzukommen. Sie verzichten aus Kostengründen auf die bei Orientalen so sehr beliebte Zigarette und verändern ihr Sozialverhalten. Iraker lieben es, auszugehen und sich gegenseitig in die Restaurants an den Ufern des Tigris einzuladen. Sie drücken sich so ihre gegenseitige Wertschätzung aus und können durch eine besonders umfängliche Einladungspraxis Sozialprestige gewinnen. Noch im Mai 1990 hatte man Mühe, abends einen Tisch in einem der traditionellen oder modernen Lokale der Hauptstadt zu bekommen. Heute sind die Restaurants leer, weil sich niemand mehr die exorbitanten Preise von zwei bis drei Monatsgehältern für ein Menü leisten kann. Dadurch werden die persönlichen Kontakte und der soziale Austausch fast unmöglich gemacht, da sich Iraker traditionell nur selten gegenseitig in ihren Häusern oder Wohnungen aufsuchen.

Besonders schwerwiegend wirken sich die UN-Sanktionen im *medizinischen Bereich* aus. Hier ist das Land immer noch auf Importe angewiesen. Zwar sind Medikamente vom Embargo ausgenommen, können jedoch nicht eingeführt werden, weil die irakischen Auslandsvermögen weiterhin eingefroren sind und die Lieferanten keine Kreditlinien vorgeben können, solange das Ende der Beschränkungen noch nicht abzusehen ist. Die häufig von offiziellen irakischen Stellen angegebene Zahl von 40 000 Toten jährlich infolge der Nahrungsmittelknappheit und fehlender Medikamente kann als durchaus realistisch angesehen werden.

Trotz der vielfältigen Beschwernisse kann die Stimmung der Bevölkerung in der Hauptstadt nicht als bedrückt beschrieben werden. Bagdad ist heute ruhiger, weniger lärmend als andere orientalische Großstädte. Das liegt vor allem an dem Mangel an Batterien für Radiotransistorgeräte und Kassettenrekorder. Doch die üblichen Staus während der morgendlichen Rush-hour findet man auch in der irakischen Hauptstadt. Ein für ein orientalisches Land erstaunlich hoher Prozentsatz von Fahrzeugen wird dabei von Frauen gesteuert. Die Horsäle und Seminarräume der beiden Bagdader Universitäten sind überfüllt mit engagierten Studenten, die den ausländischen Besuchern mit traditioneller Freundlichkeit und lebhaftem Interesse entgegentreten. Auch das Studium wird durch das Embargo behindert. Neuere arabische oder westliche wissenschaftliche Literatur kann nicht importiert werden, im Land selbst erscheinen aufgrund des Papiermangels kaum noch Bücher, ja selbst an Papier für Notizen und Vorlesungsmitschriften fehlt es.

Dennoch wird Stolz über die Aufbauleistungen immer wieder deutlich zum Ausdruck gebracht. Ein junger Historiker wies seine Studenten auf geschichtliche Parallelen hin, indem er sagte: „Auch Deutschland und Japan haben einen großen Krieg verloren. Aber seht, wie diese beiden Länder heute dastehen. Mit dem Irak wird es nicht anders sein. Wir haben nicht nur das Öl und andere Bodenschätze, wir haben eine leistungsfähige Landwirtschaft und genügend Wasser, vor allem aber haben wir eine gut ausgebildete, arbeitsfähige und leistungswillige Jugend. Worte wie Inschalla (Wenn Gott will), Tidschi badschir (Komm morgen) oder Mechalef (Macht nichts) werden nicht mehr verwendet. Stattdessen arbeiten die Iraker jetzt sofort und schnell." Das war nicht als eine offizielle Propaganda des Baath-Regimes gemeint. Die Neugier auf die Welt außerhalb des Landes ist unter den jungen Leuten sehr groß. Sie ist vor allem bei älteren Irakern verbunden mit der Sorge, vergessen zu werden. „Schreibt uns, schickt uns Photos, vergeßt uns nicht", waren Bitten, die wir immer wieder hörten.

Auch in der baathistischen Führung des Landes hat lange Zeit die Sorge bestanden, daß der Irak ein ähnliches Schicksal wie Kuba oder Nordkorea erleiden könnte, nämlich jahrzehntelang von den politischen Entwicklungen in der Welt ausgeschlossen zu sein. Diese Gefahr besteht wohl nun nicht mehr; Bagdad ist heute voll von Geschäftsleuten aus Frankreich und Italien, aus dem Fernen Osten und aus Schweden. Eine große französische Ölfirma hat kürzlich einen Vertrag über die Ausbeutung des zweitgrößten Erdölvorkommens in der Welt, das in der Nähe von Kirkuk festgestellt worden ist, abgeschlossen. Auch einige Amerikaner trauen sich wieder in das Land. Allerdings fehlen immer noch die Deutschen; ihr Fernbleiben wird von den traditionell deutschfreundlichen Irakern nicht verstanden.

Die Schiiten sind derzeit ohne einheitliche Führung

Eine Mehrzahl von Irakern rechnet mit einer baldigen Aufhebung des UN-Embargos, da das Land die wichtigsten Bedingungen dafür erfüllt habe. Verständige und in Wirtschaftsfragen erfahrene Gesprächspartner wissen allerdings, daß die endgültige wirtschaftliche Erholung des Landes auch nach dem Ende der Beschränkungen noch eine geraume Zeit auf sich warten lassen wird. Man erwartet dann aber, daß zumindest ein Teil der mehr als eine Million Iraker (das sind fast 10 Prozent der Gesamtbevölkerung des Landes), die sich im Ausland aufhalten, zurückkehren wird. Viele von ihnen arbeiten als Professoren, Ärzte, Ingenieure oder Architekten in verschiedenen Staaten des Nahen Ostens. Der Irak hat in den vergangenen Jahren einen erheblichen „brain-drain" erlitten, der sich zur Zeit noch nicht auswirkt, in der Zukunft aber schwerwiegende Folgen haben kann. Inzwischen versuchen die Behörden, durch astronomisch hohe Ausreisegebühren eine weitere Abwanderung der Intelligenzia einzudämmen.

Im Stadtbild von Bagdad finden sich bemerkenswert wenige militärische Kräfte. Auch bei Reisen durch das Land sind militärische und polizeiliche Kontrollen des Verkehrs selten. Man hat nicht den Eindruck, daß sich das Baath-Regime nur

durch offene Repression gegen die Bevölkerung an der Macht halten kann. Die meisten Iraker sind augenblicklich zu sehr damit beschäftigt, für das tägliche Brot zu sorgen, als daß sie sich um die innenpolitischen Machtverhältnisse Gedanken machen. Von einer bestimmten Position in der politischen Hierarchie ab verfügen alle Funktionäre der Baath-Partei und Offizielle der Regierungsbehörden auch in ihren Büros über Fernsehgeräte, auf denen sie den amerikanischen Nachrichtensender CNN empfangen. Sie sind also über die Entwicklungen auf den verschiedensten Gebieten in der Welt gut informiert. Die Invasion nach Kuwait, die das auslösende Moment für die gegenwärtige Situation war, wird kaum angesprochen. Wenn aber doch einmal das Gespräch darauf kommt, erhält man auch im vertraulichen Gespräch die kompromißlose Antwort, daß Kuwait ein Teil des Irak ist und sich diese historische Tatsache eines Tages gewiß durchsetzen werde.

Neben der *Kurdenfrage*, die ja nicht nur dem Irak große Schwierigkeiten bereitet, ist das Verhältnis zwischen irakischen *Sunniten* und *Schiiten* ein äußerst sensibles Thema. Der Verlauf dieser Beziehungen prägte seit 1921 die gesamte Geschichte des unabhängigen Staates Irak. Dabei hatten sich die Schiiten immer in der Situation einer Mehrheit gesehen, die im eigenen Land wie eine Minderheit behandelt wird. Die eindeutig auf eine Trennung von Staat und Religion ausgerichtete Politik, die die Baath-Partei seit ihrer Machtübernahme im Jahre 1968 verfolgt, hatte auch vielen Menschen aus dem schiitischen Milieu die Möglichkeit zu sozialem Aufstieg geboten, wenn sie die säkularen Prinzipien der Baath-Ideologie akzeptierten. Hier mag eine der Ursachen für die politische Haltung liegen, die die überwiegende Mehrzahl der irakischen Schiiten in dem langwährenden irakisch-iranischen Krieg einnahmen. Sie identifizierten sich nicht mit ihren iranischen Glaubensbrüdern, sondern verhielten sich der Führung des Landes gegenüber loyal. Die schiitischen Aufstände nach der irakischen Niederlage von 1991 verursachten daher bei den Beobachtern eine gewisse Überraschung. Nach offizieller irakischer Meinung waren es iranische Agenten, die die schiitischen Aufstände in den heiligen Städten Kerbela und Nadjaf angezettelt hatten. Der offizielle Irak verschweigt diese Vorgänge nicht.

Man kann die heiligen Städte auch als Ausländer besuchen, darf die Heiligtümer aber, wie traditionell üblich, nicht betreten. Die Aufräum- und Restaurierungsarbeiten in den heiligen Städten sind noch nicht abgeschlossen. Die Beseitigung der Schäden wird von den Behörden zur Stadtsanierung und zur Verbesserung der Kontrollmöglichkeiten in der näheren Umgebung der Wallfahrtsstätten genutzt. Die Kuppeln der berühmten Grabmoscheen erstrahlen aber schon wieder im Glanz der schwer vergoldeten Ziegel. Wie sicher sich das Baath-Regime in seiner Stellung auch gegenüber den Schiiten fühlt, wird beispielsweise aus der Tatsache deutlich, daß inzwischen wieder ausländische Pilger, vor allem aus den von Schiiten bewohnten Teilen des Libanon, die zahlreichen schiitischen Heiligtümer besuchen können.

Zur Selbstsicherheit des Regimes hat nicht zuletzt der Umstand beigetragen, daß der höchste Religionsgelehrte der gesamten schiitischen Welt, der in Nadjaf residierende Ayatollah *Abu l-Qasim al-Kho'i*, im August 1991 hochbetagt verstorben ist und der Streit um die Frage, wer seine Nachfolge als höchste schiitische Autorität in rechtlichen und religiösen Fragen antritt, bis auf den heutigen Tag andauert. Schiiten sind für die Erfüllung ihrer Glaubenspflichten und die Führung eines wahrhaft islamischen Lebens auf die Führung durch die religiöse Autorität eines Religionsgelehrten angewiesen. Die Führung eines Gläubigen durch „seinen" Ayatollah gilt ein Leben lang. Da aber auch dieser Gelehrte in einem entsprechenden Abhängigkeitsverhältnis von einem älteren Gelehrten steht, ist im schiitischen Islam eine hierarchische Struktur von Religionsgelehrten entstanden, die nicht ganz zu Unrecht als Klerus bezeichnet worden ist. Nach übereinstimmender Meinung der Rechtsgelehrten kann diese Führung aber nur von einem lebenden Religionsgelehrten ausgehen.

In die Auseinandersetzungen um die Nachfolge von Ayatollah al-Kho'i mischen sich auch iranische und irakische Regierungsstellen ein. Aus schiitischer Sicht macht sich hier wiederum negativ bemerkbar, daß die juristische und praktische Form, in der der oberste Rechtsgelehrte bestimmt wird, immer noch nicht ausreichend beschrieben und festgelegt worden ist. Häufig wird derjenige Gelehrte als oberster Religionsgelehrter anerkannt, der die meisten Anhänger hat. Das wiederum ist kaum eindeutig festzustellen, weil die Anhängerschaft nicht notwendigerweise durch eine schriftliche oder anders notierte Erklärung dokumentiert wird. Die Gefolgschaft kann zwar auf diese Weise oder durch die Zahlung von bestimmten Almosen an den Gelehrten, der sie dann an Bedürftige weiter verteilt, sichtbar gemacht werden. Es ist aber auch möglich, daß ein Gläubiger in seinem Inneren entscheidet, daß er den Direktiven eines bestimmten, von ihm zudem weit entfernt wohnenden Gelehrten folgen will, ohne diese Tatsache zunächst bekanntzumachen. Infolgedessen läßt sich die Zahl der Anhänger eines Gelehrten nur höchst mangelhaft bestimmen. Es ist daher nicht auszuschließen, daß die Streitigkeiten um die Nachfolge des verstorbenen Ayatollah al-Kho'i noch länger andauern. Damit sind die irakischen Schiiten zur Zeit ohne einheitliche geistliche Führung. Zugleich befindet sich auch die religiöse Führerschaft der iranischen Schiiten in Konkurrenz um diese wichtige Position und ist deshalb geschwächt. Auch diese Tatsache ist dem Baath-Regime in Bagdad alles andere als unangenehm.

Das ungelöste Kurdenproblem

Ein besonderes Problem stellt in diesem Zusammenhang die Frage der schiitischen Marschbewohner im nördlich von Basra gelegenen Sumpfgebiet an dem Zusammenfluß von Euphrat und Tigris dar. Pläne, dieses Sumpfgebiet trocken-

zulegen und es intensiver landwirtschaftlich zu nutzen, gehen schon auf die frühen 70er Jahre zurück. Sie werden angesichts der Bemühungen um eine Ausweitung der landwirtschaftlichen Produktion energisch vorangetrieben. Wenn diese Sümpfe trockengelegt werden, bedeutet das das Ende für eine der ursprünglichsten Kulturen im Nahen Osten. Die irakische Regierung nutzt ihre landwirtschaftlichen Entwicklungspläne zugleich dazu, um in diesem unwegsamen Gebiet noch immer operierenden Gegnern den durch die Natur gegebenen Schutz zu entziehen. Dabei wird zwangsläufig auch die Zivilbevölkerung in Mitleidenschaft gezogen.
Nach Meldungen aus dem Iran und aus irakischen Oppositionskreisen in London gibt es einen ständigen Strom von Flüchtlingen über die Grenze. Unklar ist zur Zeit, welche ökologischen Folgen die Trockenlegung des Sumpfgebiets haben wird. Dabei muß noch in Betracht gezogen werden, daß zumindest das Wasser des Euphrat durch das in seinem türkischen Quellgebiet errichtete Staudammsystem des Atatürkdammes und durch den syrischen Asad-Damm für den Irak um die Hälfte reduziert worden ist. Dadurch haben Versalzung und Bodenerosion eingesetzt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sich diese negativen Tendenzen verstärken werden, weil sich die Fließgeschwindigkeit des Schatt al-Arab nach der Trockenlegung erhöhen wird.

Das andere große innenpolitische Problem des Irak neben dem sunnitisch-schiitischen Konflikt ist sein großer kurdischer Bevölkerungsanteil. Die kurdischen Bemühungen um eine größere Eigenständigkeit hatten im Irak größere Erfolge als in anderen Staaten, in denen Teile dieses Volkes leben. Es hat auch unter baathistischer Herrschaft immer wieder Phasen gegeben, in denen einvernehmliche *Autonomiepläne* verabredet wurden. Sie sind in der Regel gescheitert. Allerdings hat die baathistische Führung im Irak im Gegensatz zu anderen nie versucht, den Kurden ihre nationale Identität abzusprechen: „Erst hat Saddam uns anerkannt, dann hat er uns getötet. Aber Özal (der ehemalige türkische Staatspräsident) hat nicht einmal unsere Identität anerkannt und uns zu Bergtürken gemacht." Auf diese Formel brachte eine junge Kurdin mir gegenüber einmal die Einstellung vieler Kurden gegenüber der irakischen Führung.

Die Einrichtung von Schutzzonen für die kurdische Bevölkerung durch die Vereinten Nationen wird von vielen Irakern als Eingriff in die Souveränität des Landes angesehen. Die Tatsache, daß türkische Militäreinheiten im Nordirak gegen kurdische Freischärler operieren dürfen, ohne daß die Weltorganisation dagegen vorgeht oder diese Tatsache auch nur offiziell zur Kenntnis nimmt, dienen der irakischen Führung als Hinweise auf die Tatsache, wie sehr in den UN mit zweierlei Maß gemessen wird. Die lange intern schwelenden und nun offen aufgebrochenen Spannungen zwischen verschiedenen kurdischen Fraktionen und Parteien schwächen zweifellos die kurdischen Positionen gegenüber der Türkei und dem Iran, aber natürlich auch gegenüber der irakischen Zentralregierung.

Wann wird das UN-Embargo gegen den Irak aufgehoben?

Die Frage, wann das UN-Embargo gegen den Irak aufgehoben wird, bildet einen ständigen Gesprächsstoff der Iraker untereinander, aber auch bei ihren Unterhaltungen mit ausländischen Besuchern. Nach irakischer Auffassung sind alle Bedingungen für die Aufhebung erfüllt. Auch einige Mitgliedsstaaten des Sicherheitsrates teilen diese Ansicht. Im Endeffekt werden jedoch wirtschaftliche Gründe und nicht etwa politische oder auf die Menschenrechtssituation bezogene Vorstellungen die Entscheidung über das Embargo-Ende bestimmen. Ein wichtiger Faktor ist dabei der Rohölpreis auf den internationalen Märkten. Solange der Preis niedrig ist, besteht kein Anlaß, irakischem Öl den Zugang zu den Märkten zu öffnen. Ölpreisanalytiker rechnen jedoch mit einem erheblichen Anziehen der Preise für die verschiedensten petrochemischen Grundstoffe für die Mitte des kommenden Jahres. Dann würde das irakische Öl möglicherweise mäßigend auf eine überzogene Preisentwicklung wirken. Der Irak wird wohl noch einige Zeit darauf warten müssen, wieder zu normalen wirtschaftlichen Verhältnissen zurückzukehren.

Peter Heine

Kurzinformationen

Kontroverse Bewertungen des Wiederverheirateten-Hirtenbriefs deutscher Bischöfe

Der Hirtenbrief der drei Bischöfe der südwestdeutschen Kirchenprovinz, *Oskar Saier, Walter Kasper* und *Karl Lehmann,* zur kirchlichen Haltung zu den wiederverheiratet Geschiedenen (vgl. HK, September 1993, 460ff.; April 1994, 166) trifft weltweit weiterhin auf ein kontroverses Echo. Der Bischof von Corpus Christi (US-Bundesstaat Texas), *Rene H. Gracida,* kritisierte den Hirtenbrief der südwestdeutschen Bischöfe öffentlich in einem eigenen Hirtenbrief zur Pastoral an Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen. Er bedauere es, wendet sich Gracida an seine Diözesanen, daß sie von Lehren „einiger Theologen und Hirten" beeinflußt würden, die „mit der Lehre Papst

Johannes Pauls II. unvereinbar" seien. In einer Fußnote verweist Gracida auf die amerikanische Übersetzung des Hirtenschreibens im Dokumentationsdienst des *Catholic News Service* der US-Bischofskonferenz *Origins* (10.3. 94, S. 670 ff.). Gracida erinnerte an die kirchlicherseits gelehrte ausnahmslose Unauflöslichkeit der sakramental gültig geschlossenen und sexuell vollzogenen Ehe. Während er die drei südwestdeutschen Bischöfe nicht namentlich erwähnt, verweist er beim Thema „Unauflöslichkeit" zustimmend auf einen Artikel von Karl Lehmann zum gleichen Thema aus der Internationalen Zeitschrift „Communio" des Jahres 1974. Drei englischsprachige Wissenschaftler, die US-Moraltheologen *Germain Grisez* und *William E. May* sowie der Oxforder Philosophieprofessor *John M. Finnis* veröffentlichten einen Offenen Brief an die drei südwestdeutschen Bischöfe, in dem sie den Hirtenbrief scharf kritisieren (Wortlaut in: Theologisches, 6/1994, S. 289 ff.) Im Kern werfen sie den drei Bischöfen vor, ihr Hirtenschreiben bzw. ihre Grundsätze zu diesem Thema enthielten einen Begriff der Unauflöslichkeit, der im Widerspruch stehe zur Lehre Jesu. Als ein sowohl methodisch wie auch dem Inhalt nach „bemerkenswertes" Dokument bewertete indes der bekannte US-amerikanische Kirchenrechtlicher *Ladislas Örsy* den Vorstoß der drei südwestdeutschen Bischöfe in einem Beitrag für die englische Wochenzeitung „The Tablet" (18.6.94). Das Dokument sei ein gutes Beispiel für jene alte Tradition, die heute in der Ostkirche lebendiger sei als in der Westkirche: die gläubige Beachtung der Gesetze, die „akribeia", müsse verbunden werden mit dem Geist des Erbarmens, der „oikonomia".

Kirchliche Verständigungsbemühungen in Moskau

Vom 21. bis 23. Juni kamen im Moskauer Danilow-Kloster, dem Sitz des Russisch-Orthodoxen Patriarchats, etwa 150 Kirchenvertreter aus den Mitgliedstaaten der GUS und den baltischen Republiken zu einer Konferenz mit dem Titel „Der christliche Glaube und der menschliche Unfriede" zusammen. Es handelte sich um das erste Treffen dieser Art seit dem Ende der Sowjetunion. Hintergrund für die Zusammenkunft waren die Spannungen zwischen den Kirchen, die in den letzten Jahren in den GUS-Staaten, nicht zuletzt in Rußland, entstanden sind; sowohl zwischen Orthodoxen und Katholiken wie insgesamt zwischen den traditionellen Kirchen und verschiedenen Sekten und religiösen Bewegungen, die zum Teil mit problematischen Methoden missionieren. Die Konferenz wurde von einem Komitee vorbereitet, das von Metropolit *Kyrill,* dem Leiter des Kirchlichen Außenamtes der ROK, *Peter Konovalchik* von den Baptisten und Erzbischof *Tadeusz Kondrusiewicz,* dem Apostolischen Administrator für den europäischen Teil Rußlands, geleitet wurde. Der Vatikan war bei dem Treffen mit einer Delegation unter Leitung von Kardinal *Edward Cassidy,* dem Präsidenten des Einheitsrates, vertreten; für die Konferenz europäischer Kirchen beobachteten deren Generalsekretär *Jean Fischer* und für den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen dessen Vorsitzender, der Prager Erzbischof *Miloslav Vlk,* die Konferenz. Zum Abschluß ihrer dreitägigen Beratungen verabschiedeten die Kirchenvertreter eine Erklärung, in der es u. a. heißt: „Im Bewußtsein unserer Verantwortung vor Gott und den Menschen haben wir Orthodoxen, Katholiken und Protestanten aus der GUS und den baltischen Staaten uns entschlossen, einen neuen Anfang in unseren gemeinsamen Bemühungen um eine Beendigung der Gewalt zu machen, die Gott beleidigt. So sollen in unseren Ländern Friede, Gerechtigkeit und Eintracht einkehren." Die Teilnehmer der Konferenz einigten sich darauf, ein *Koordinierungsgremium* für die Kirchen in der GUS und den baltischen Staaten ins Leben zu rufen; ob daraus eine Art Rat der Kirchen nach dem Muster von nationalen und regionalen Kirchenräten wird, ist noch nicht abzusehen. In ihrer Abschlußerklärung verurteilte die Konferenz den Mißbrauch der Religion zur Rechtfertigung von Gewalt als Sünde gegenüber Gott und dem Evangelium und zeigte sich besorgt über die Aktivitäten „pseudoreligiöser Gruppen" in ihren Ländern.

Zuspitzung im „Fall Gaillot"

Das seit langem gespannte Verhältnis des Bischofs von Evreux, *Jacques Gaillot,* zu den übrigen französischen Bischöfen scheint sich gegenwärtig erheblich zuzuspitzen. Die Lyoneser Zeitschrift „Golias" veröffentlichte am 25. Mai einen Brief des Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz und Erzbischof von Rouen, *Joseph Duval,* an Gaillot, in dem dieser ihn ungeschminkt zur Ordnung ruft. Anlaß waren zwei Fernsehauftritte Gaillots, darunter einer mit Eugen Drewermann. Duval bezeichnet in dem Brief die Medienauftritte Gaillots als „zunehmend unakzeptabel": „Deine offene Distanz gegenüber Deinen Mitbrüdern im Episkopat schmerzt uns und ist für viele Katholiken ein Skandal. Es ist zwar richtig, daß es auch Leute gibt, die Dir beipflichten. Aber was suchst Du im letzten? Deinen persönlichen Erfolg oder die zu schaffende Einheit?" Abschließend appelliert Duval eindringlich an Gaillot, nicht so weiterzumachen wie bisher. In einem Antwortschreiben, das allen französischen Bischöfen zuging, wies Gaillot auf einige nicht in seiner Verantwortungen stehende medienbedingte Umstände hin, die zu der Wirkung der Sendungen beigetragen hätten. Auf die grundsätzliche Frage, warum er in solchen Sendungen überhaupt auftrete, antwortete Gaillot: „Ich versuche, dort präsent zu sein, wo keiner von uns ist, und mich an diejenigen zu wenden, die wir nie erreichen." Eine zusätzliche Schärfe erhielt der Konflikt dadurch, daß nach Angaben von Gaillot Duval dem Bischof von Evreux gegenüber Mitte Mai mündlich von der Möglichkeit gesprochen haben soll, daß Rom ihn zum Rücktritt auffordern

oder ihm einen Apostolischen Administrator mit allen Vollmachten zur Seite stellen könnte. In einem Rundfunkinterview kündigte Gaillot unterdessen seinen Rücktritt für den Fall an, daß Rom ihm auferlegen würde zu schweigen. Der Erzbischof von Straßburg, *Charles Brand,* untersagte Gaillot weitere Auftritte in seiner Erzdiözese. Einer der Fernsehsender, in denen Gaillot aufgetreten war, Arte, befindet sich in Straßburg. Der Bischof von Metz, *Pierre Raffin,* bezeichnete die Teilnahme Gaillots bei einer Veranstaltung im Herbst als „nicht opportun". Am 31. Mai wurde Bischof Gaillot in Luzern mit dem „Herbert-Haag-Preis für Freiheit in der Kirche" ausgezeichnet.

Agenda für Entwicklung des UN-Generalsekretärs

In einer Zeit, da weltweit Entwicklung einerseits zu stagnieren drohe, andererseits aber eine „Kultur der Entwicklung" im Entstehen sei, es Anzeichen gäbe, daß sich die Welt gar in der „Ära der Entwicklung" befinde, sei eine neue Vision von Entwicklung nötig, müsse ein neuer Entwicklungsbegriff erarbeitet werden. Dieses will – zwei Jahre nach seiner „Agenda für den Frieden" – der Generalsekretär der Vereinten Nationen, *Boutros-Ghali,* jetzt mit der jüngst vorgestellten 55seitigen „Agende für Entwicklung" leisten. Charakteristisch für diesen neuen Begriff von Entwicklung ist dessen Mehrdimensionalität. Fünf Dimensionen nennt Ghali: Die erste, grundlegende Dimension bildet der Frieden. Dabei mahnt Ghali, nicht länger könne man wie die herkömmlichen Entwicklungsansätze davon ausgehen, daß Entwicklung unter Bedingungen des Friedens stattfinde. Die meisten Völker müßten sie vor dem Hintergrund vergangener, aktueller oder drohender Konflikte verfolgen, Wiederaufbau und Entwicklungsbemühungen müßten auch schon in Konfliktsituationen begonnen werden. Wie schon bei der „Agenda für den Frieden" widmet der Generalsekretär den Grundbedingungen der „Friedenskonsolidierung" besondere Aufmerksamkeit. Die zweite Dimension sei *nachhaltiges und bestandsfähiges Wirtschaftswachstum,* grundsätzlich orientiert am Erreichen von Vollbeschäftigung, Verringerung der Armut, größerer Chancengleichheit und ausgewogener Einkommensverteilung. Die Bestimmung der richtigen Mischung von staatlicher Lenkung der Wirtschaft und Förderung der Privatinitiative sei dabei die vielleicht dringendste Herausforderung. In jedem Fall beschränkt die Agenda die Rolle des Staates auf die Gewährung eines ordnungspolitischen Rahmens für das wirksame Funktionieren einer wettbewerbsfähigen Marktwirtschaft. Als dritte Dimension wird die *Umwelt* als Grundlage der Bestandsfähigkeit von Entwicklung genannt. Da Entwicklung immer innerhalb eines konkreten gesellschaftlichen Umfeldes und nur als Reaktion auf konkrete gesellschaftliche Gegebenheiten stattfinde, nennt die Agenda (weltweite) *Gerechtigkeit* als vierte Dimension. Der Zusammenhang zwischen Entwicklung und der fünften und letzten Dimension, der *Demokratie,* lasse sich nur schwer darstellen, sei aber intuitiv faßbar. Demokratie und Entwicklung seien auf grundlegende Weise verknüpft, da Demokratie langfristig die einzige Grundlage biete, miteinander im Wettstreit stehende ethnische, religiöse und kulturelle Interessen mit minimalstem Konfliktrisiko zum Ausgleich zu bringen.

Jahrestagung des Rates des Lutherischen Weltbundes

Bei seiner Jahrestagung in Genf Ende Juni hat der 48köpfige Rat des Lutherischen Weltbundes den bisherigen Direktor der Abteilung des LWB für Mission und Entwicklung, *Ishmael Noko,* zum neuen Generalsekretär des LWB gewählt. Der 50jährige Angehörige der relativ kleinen Evangelisch-Lutherischen Kirche von Zimbabwe ist der erste Afrikaner auf diesem Posten. Er tritt die Nachfolge des norwegischen Theologen *Gunnar Staalsett* an, der das Amt seit 1985 innehatte. In die Amtszeit Nokos fällt die neunte Vollversammlung des LWB im Juli 1997 in Hongkong (das in Genf beschlossene Thema der Vollversammlung lautet: „In Christus zum Zeugnis berufen"), mit der zugleich das 50jährige Bestehen des nun 119 Mitgliedskirchen umfassenden Bundes gefeiert werden soll. Mehrere Beschlüsse und Resolutionen wurden in Genf angenommen: Neben dem Beschluß einer „Konsultation zur Gemeinschaft unter lutherischen Kirchen im multireligiösen und -kulturellen Kontext Afrikas" im März 1995 auch einer zum Thema Frauenordination. Darin heißt es, das Schreiben Johannes Pauls II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe (vgl. HK, Juli 1994, 355 ff.) habe gezeigt, daß Frauen im geistlichen Amt ein ernstes ökumenisches Hindernis seien. Es müsse aber möglich sein, dieses wichtige Thema in bilateralen Gesprächen zwischen Katholiken und Lutheranern weiterzuführen. In den Beschluß aufgenommen wurde ein Schreiben des scheidenden Generalsekretärs an den Papst, in dem Staalsett betont hatte, die Theologie, die der lutherischen Praxis der Ordination von Frauen zugrunde liege, widerlege die Argumente Roms. Es stelle sich die Frage, ob das Papstschreiben mit seinem starren Wahrheitsanspruch und dem Versuch, die Frage der Frauenordination von der ökumenischen Tagesordnung zu streichen, den Dialog zwischen den Konfessionen untergraben könnte. Der LWB sei allerdings der Überzeugung, daß der Heilige Geist gerade in der ökumenischen Diskussion zu neuen Erkennntnissen in die Heilige Schrift führen könne. Neben verschiedenen Resolutionen über das „Jahr der Familie", Liberia, Südafrika, Mittelamerika und den Nahen Osten stand auch eine zur Situation in *Ruanda.* Darin wurde an die UNO appelliert, die Hilfsmission und jegliche Anstrengungen gegen den Völkermord unverzüglich zu verstärken. Dabei plädiert der LWB auch für die Schaffung einer ständigen UNO-Friedensüberwachungstruppe.

Zeitschriften

Theologie und Religion

HOFIUS, OTFRIED, Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 91 Heft 2 (Juni 1994) S. 134–156.

Der Tübinger Neutestamentler verbindet in seinem Beitrag exegetische und systematisch-theologische Überlegungen und zielt damit auf die heutige kirchliche Taufpraxis bzw. -diskussion. Er stellt als Ergebnis des Blicks ins Neue Testament heraus, daß Glaube wie Taufe nicht Werk des Menschen, sondern ausschließlich Werk und Gabe Gottes seien, die vom Menschen nur empfangen werden könnten. Konstitutiv für den Glauben wie für die Taufe ist demnach nur die Heilstat Gottes in Jesus Christus. Daraus folgt: „Glaube und Taufe gehören zwar sachlich zusammen, sie bedingen einander jedoch nicht." Hofius betont in seinem Ausblick auf die kirchliche Situation und Problematik, daß es keine „Glaubenstaufe" in dem Sinn gebe, daß die Taufe notwendig oder zumindest eigentlich den Glauben voraussetze. An ihrem jeweiligen Ort seien sowohl Erwachsenen- wie Säuglingstaufe theologisch legitim und gültige Gestalten des Taufvollzugs. Beide Gestalten würden da problematisch, wo das Wesen der Taufe verkannt werde. „Das geschieht in der Praxis der Säuglingstaufe, wenn nicht mehr ernst genommen wird, daß sie ihren Ort nur in der Gemeinde hat und haben kann, und wenn man folglich überhaupt nicht mehr fragt, ob von der Gemeinde her die Voraussetzungen für ihren Vollzug gegeben sind."

SCHLAICH, KLAUS. Staatskirchenrecht im Umbruch? In: Evangelische Theologie Jhg. 54 Heft 2 (1994) S. 119–134.

In seiner tour d'horizon zu den Besonderheiten des deutschen Staatskirchenrechts aus Anlaß seiner Ausdehnung auf die neuen Bundesländer bestätigt der Bonner Jurist Schlaich das Fragezeichen im Titel des Aufsatzes: Er sieht keine Notwendigkeit, das derzeitige System der deutschen Staat-Kirche-Beziehungen über Bord zu werfen, etwa was den Status der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts und ihren Öffentlichkeitsauftrag anbelangt. Es sei richtig, so Schlaich, das abschätzige Wort „Privilegien" im Blick auf die Stellung der Kirche zu vermeiden. Es gehe um legitime Sonderrechte. Der vom Staat anerkannte Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen dürfe allerdings nicht als christliches Monopol auf die Legitimation des freiheitlichen Verfassungsstaates verstanden werden. Der heutige Staat dürfe sich auf die Zusammenarbeit mit Christentum und Kirchen praktisch einlassen, sich damit aber nicht identifizieren. Schlaich sieht zwei Entwicklungen, die das deutsche Staatskirchenrecht in große Veränderungen und vielleicht auch in einen Umbruch führen könnten: Die Anerkennung des Islams als Körperschaft des öffentlichen Rechts und die Weiterentwicklung der Europäischen Union.

Kultur und Gesellschaft

LACHMANN, WERNER, Grenzen und Chancen der Entwicklungshilfe. In: Aus Politik und Zeitgeschichte Heft B 20/94, 20.5.94 S. 11–17.

Die Ursachen und Gründe, die für eine insgesamt doch eher negative Bilanz von Aufwand und Ertrag der öffentlichen Entwicklungshilfe angeführt werden, seien vielfältig und reichten von der Senkung der Eigenanstrengung in den Empfängerländern durch Entwicklungshilfe über kontraproduktive Rückzahlungsverpflichtungen und die geringe Akzeptanz gegenüber von außen aufoktroyierten Maßnahmen bis zum Elitenproblem. Gemeinhin zögen Kritiker daraus zwei Konsequenzen: Die einen forderten die Erhöhung der Leistungen, andere, die Entwicklungshilfe überhaupt einzustellen. Lachmann plädiert für eine Lösung jenseits dieser Alternative: Struktur, Qualität und Zielsetzung müßten grundsätzlich geändert, Entwicklungshilfe müsse nicht als strukturpolitische, sondern als sozialpolitische Maßnahme begriffen werden. Zur Aufgabe einer als Weltsozialpolitik begriffenen Entwicklungshilfe gehöre, in den Weltmarkt integrierten Staaten einen Finanzausgleich zur Finanzierung ihrer Sozialpolitik zu gewähren. Nach dem Prinzip der Subsidiarität sei die Weltgemeinschaft zur Hilfe an jene Länder verpflichtet, die selbst nicht in der Lage seien, ihre sozialpolitischen Maßnahmen zu finanzieren. Als wichtige Kriterien für eine solche Weltsozialpolitik nennt Lachmann: die Bevorzugung von Staaten, die marktwirtschaftliche Strukturen aufbauen, die Bindung der Transfers an Auflagen zur Sicherung sachgemäßer Verwendung und die rechtzeitige Berücksichtigung von Eigenbeiträgen der Empfängerländer. Die Vorteile: Absolute Armut lasse sich ohne entwicklungshemmende Verzerrungseffekte bekämpfen; solchermaßen unterstützte ärmere Bevölkerungsschichten fragten arbeitsintensivere Produkte nach, wodurch Beschäftigungsprobleme gelindert werden könnten.

MIEGEL, MEINHARD. Strukturprobleme hochindustrialisierter Länder. Das Beispiel Großbritannien und Deutschland. In: Merkur Jhg. 48 Heft 7 (1994) S. 573–582.

Die vielfachen Strukturprobleme hochindustrialisierter Länder sind, so die These Miegels, Ausdruck einer tiefgehenden Sinnkrise: Die vielfachen Verheißungen der Industriegesellschaft, die hohe Erwartungen und Ansprüche unter der Bevölkerung geweckt hätten, blieben unerfüllbar. Ihre Maxime, den Einzelnen von jeder Bindung freizustellen, zerstöre auf Dauer nicht nur die Gesellschaft, die Lebenszufriedenheit des einzelnen nehme trotzdem keineswegs zu. Aber nicht nur in ihrem falschen Menschenbild lägen zentrale Funktionsstörungen der Industriegesellschaften begründet. Auch an ihrem Arbeits- und Sozialverständnis, besonders aber dem Staats- und Gesellschaftsverständnis müsse sie scheitern. Schon die Verfassungen der hochindustrialisierten Länder würden nur Grundrechte, aber keine Grundpflichten kennen. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft sei als Einbahnstraße konstruiert, die Gesellschaft habe Pflichten, der einzelne Rechte. Signifikante Indikatoren für die Unerfüllbarkeit der von Staat und Gesellschaft geweckten Ansprüche des einzelnen: hohe Staatsverschuldung und permanent drohende Geldentwertung. Der Ausweg aus dieser Sinnkrise könne nur in einem Bewußtseinswandel liegen.

Notizen

Das Vermächtnis des 20. Juli 1944 bedeute die Verpflichtung zu einem entschlossenen Eintreten für den Rechtsstaat, für die Wahrung des Friedens und die Herrschaft des Rechtes, zugleich aber auch die Absage an Nationalismus, Extremismus und Fremdenhaß, heißt es in einer Erklärung der Gemeinschaft der Katholischen Soldaten zum Gedenktag an das fehlgeschlagene Attentat gegen Hitler vor fünfzig Jahren. Dieser Gedenktag bewahre ein Vermächtnis, das das politische Bewußtsein in Deutschland und besonders auch in der Bundeswehr präge, der Jugend überdies einen Weg zur Identifikation mit der deutschen Geschichte ermögliche. Die Wehrmacht als Ganzes könne für katholische Soldaten nicht Vorbild sein. Zu sehr seien ihre Aufträge von den Zielsetzungen des Nazi-Regimes bestimmt gewesen, zu viel habe ihre Führung von den Verbrechen der Nationensozialisten gewußt, hingenommen und teilweise mitgemacht. Ihr Name bleibe mit einem völkerrechtswidrigen Angriffskrieg verbunden.

Wer zur Bundestagswahl gehe, müsse sich auch fragen, welche Auswirkungen politische und wirtschaftliche Weichenstellungen in Deutschland für die Millionen Armen in der Dritten Welt hätten; die Sorge um den Wirtschaftsstandort Deutschland verstelle zu oft den Blick auf deren Probleme. Mit dieser Begründung fordert die Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung in einem Mitte Juli veröffentlichten Aufruf dazu auf, „Geben Sie der Dritten Welt eine Stimme". Die Entscheidung für einen Kandidaten müsse auch von dessen Einsatz gegen die weltweite Armut abhängig gemacht werden. Unterstützt wird dieser Aufruf von Misereor, Brot für die Welt sowie den Dachverbänden der katholischen und der evangelischen Jugend, BDKJ und AEJ.

In einem Schreiben an die Vorsitzenden der Ökumenekommissionen der Bischofskonferenzen hat der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen dazu aufgefordert, die bisherigen Ergebnisse des ökumenischen Dialogs auf allen kirchlichen Ebenen aufzunehmen und umzusetzen. Die Bischofskonferenzen und Bischöfe sollten sich darüber Gedanken machen, wie die Dialogergebnisse mehr als bisher allen Gläubigen vermittelt und nahegebracht werden könnten. Dabei komme der Ausbildung der Priester und anderer Mitarbeiter in der Seelsorge besondere Bedeutung zu. Das Schreiben regt auch eine Verbesserung der Kontakte zwischen dem Einheitsrat und den Ökumenekommissionen der Diözesen und Bischofskonferenzen an und bittet um mehr Stellungnahmen zu dem vom Einheitsrat veröffentlichten Dokument zur Ökumene.

Vom 19. bis 21. Juni traten die 137 Delegierten des Pastoralen Forums der Erzdiözese München-Freising zu ihrer vierten und abschließenden Vollversammlung zusammen. Das Forum setzte sich für eine ernsthafte Prüfung der Zulassung verheirateter Männer zur Priesterweihe durch den Papst ein und sprach sich für ein gemeinsames Votum der Deutschen Bischofskonferenz zum Diakonat der Frau an den Papst aus. Die rechtlich nicht verbindlichen Voten des Forums enthalten auch die Aufforderung, es solle theologisch geprüft werden, inwieweit hauptamtliche pastorale Mitarbeiter an der Gemeindeleitung beteiligt werden könnten. Dabei wurde auch an die Zulassung zur Spendung von Sakramenten gedacht, die nicht zwingend an die Priesterweihe gebunden sind (Taufe, Eheassistenz). Ehrenamtliche Frauen und Männer, so ein weiteres Votum, müßten gezielt gewonnen und qualifiziert eingeführt werden.

Unter dem Protest von etwa 200 Demonstranten wurde am 9./10. Juli das lang umstrittene Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD in Gelnhausen eröffnet (vgl. Juni 1993, 320). Der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof Klaus Engelhardt, der die beiden ersten Studienleiterinnen, Renate Jost und Herta Leistner, einführte, betonte dabei erneut, das Zentrum werde für alle theologischen Richtungen und Frömmigkeitsstile innerhalb der Kirche offenstehen. In Erinnerung an die 1981 gestorbene evangelische Theologin und Kierkegaard-Forscherin wird das Studienzentrum künftig „Anna-Paulsen-Haus" heißen.

Aufgrund der angespannten Finanzsituation wird die Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen die Zahl der Pfarrer und anderen Mitarbeiter im Verkündigungsdienst in den kommenden Jahren um ein Drittel verringern. Von den derzeit 1130 Stellen sollen nur etwa 750 erhalten werden. Gegenüber dem Evangelischen Pressedienst sagte Oberkonsistorialrat Gerhard Zachhuber, die aus der DDR-Zeit stammenden Stellenpläne seien zu großzügig. Zu DDR-Zeiten habe ein Mitarbeiter im Verkündigungsdienst durchschnittlich 500 Gemeindemitglieder betreut; in Westdeutschland komme ein Pfarrer auf 2000 Gemeindemitglieder. Die Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen ist flächenmäßig sehr groß; ihr Territorium erstreckt sich von der Altmark nördlich von Magdeburg bis zu den früher preußischen Teilen Thüringens (Erfurt und Suhl). Sie zählt derzeit etwa 640 000 Kirchenmitglieder.

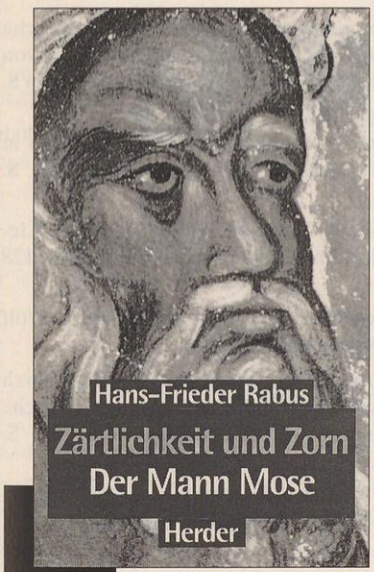
Beim Generalkapitel der von Erzbischof Marcel Lefebvre gegründeten Priesterbruderschaft Pius X. wurde der Westschweizer Bernhard Fellay zum neuen Generaloberen gewählt. Er löst in dieser Funktion den Deutschen Franz Schmidberger ab. Bernard Fellay war zusammen mit drei anderen Priestern der Bruderschaft am 30. Juni 1988 von Erzbischof Lefebvre in Econe zum Bischof geweiht worden; diese nicht erlaubte Weihe hatte für Lefebvre und die vier von ihm geweihten Bischöfe die Exkommunikation nach sich gezogen (vgl. HK, August 1988, 364 ff.).

Erstmals wurde jetzt in der Kirche von England ein Farbiger zum Diözesanbischof ernannt. Neuer Bischof von Rochester wird der aus Pakistan stammende Michael Nazir-Ali (44), der sowohl die pakistanische wie die britische Staatsbürgerschaft besitzt. Nazir-Ali kam 1986 nach England, um bei der Vorbereitung der Lambeth-Konferenz von 1988 mitzuarbeiten. In seinem Heimatland war er zuletzt Bischof von Raiwind. Der neue Bischof von Rochester ist auch Mitglied der anglikanisch-katholischen Kommission, die vor kurzem ein neues Dokument vorgelegt hat. Es trägt den Titel: „Leben in Christus. Moral, Gemeinschaft und die Kirche" (wir werden ausführlicher auf dieses Dokument zurückkommen).

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigefügt.

Biblische Portraits



Dieses Buch folgt der faszinierenden Identitäts- und Reifungsgeschichte des Mose.
Es setzt seinen Lebensweg in Beziehung zu unserem Unterwegssein und öffnet so der eigenen spirituellen Selbstwerdung neue, vielleicht ungeahnte Räume.

NEU: *144 Seiten, Paperback,*
DM 22,80 /öS 178,– /SFr 23.80
ISBN 3-451-23387-8



Josef Ernst legt hier das theologische Porträt jenes Propheten vor, den viele für den Lehrer Jesu halten. Sein Buch gibt einen faszinierenden Einblick in die geistige und religiöse Situation Palästinas zur Stunde Null unserer Zeitrechnung und erhellt den Hintergrund des Auftretens Jesu.

NEU: *168 Seiten, Paperback,*
DM 22,80 /öS 178,– /SFr 23.80
ISBN 3-451-23479-3

In jeder Buchhandlung!

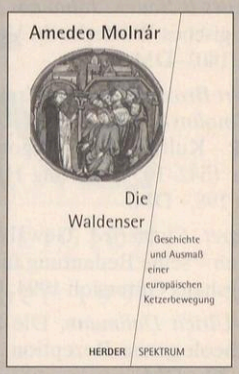
HERDER

Nah am Leben



Band 4307, DM 14,80
öS 116,-/ SFr 15.80

Ein Buch, das hilft, die fremde Mentalität zu verstehen, und uns den Umgang mit ihr erleichtert.



Band 4233, DM 29,80
öS 233,-/ SFr 29.80

Spannende Lektüre und umfassende Information für alle Freunde mittelalterlicher Geschichte.



Band 4313, DM 18,80
öS 147,-/ SFr 19.80

Ein spezielles Programm, das die Kommunikation mit dem Ungeborenen vertiefen hilft.



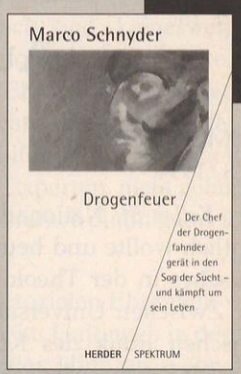
Band 4312, DM 16,80
öS 131,-/ SFr 17.80

Mit Hilfe des Enneagramms lassen sich individuelle Persönlichkeitsmuster erforschen.



Band 4308, DM 14,80
öS 116,-/ SFr 15.80

Für Mütter, die manchmal genug haben: ein humorvolles Buch über die „nicht einfache" Zeit.



Band 4305, DM 19,80
öS 155,-/ SFr 20.80

Niemand ist vor der Drogengefahr gefeit, auch nicht der Chef der Drogenfahnder.

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

HERDER / SPEKTRUM **Das Taschenbuch mit Linie.**

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Johannes B.Bauer / Johannes Marböck / Karl Woschitz (Hg.), Bibeltheologisches Wörterbuch. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1994. 624 S. 140,– DM.

Norbert Brox / Odilo Engels / Georg Kretschmar / Kurt Meier / Heribert Smolinsky (Hg.), Die Geschichte des Christentums, Religion – Politik – Kultur, Band 4: Egon Boshof (Hg.), Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054). Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 982 S. 198,– DM.

Margaret Chatterjee, Gewaltfrei widerstehen. Gandhis religiöses Denken – seine Bedeutung für unsere Zeit. Chr.Kaiser/Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1994. 189 S. 68,– DM.

Hans-Ulrich Dallmann, Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1994. 232 S. 79,– DM.

Deutsches Orient-Institut (Hg.), Nahost Jahrbuch 1993. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Nordafrika und dem Nahen und Mittleren Osten. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1994. 244 S. 33,– DM.

Josef Dirnbeck, Aschermittwoch oder quo vadis, Hochwürden? Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1994. 64 S. 10,80 DM.

Matthew Fox, Mitfühlen, Mitdenken, Mitfreuen.Compassion – die neue Verantwortlichkeit des Menschen an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend. Scherz Verlag, München 1994. 320 S. 48,– DM.

Elisabeth Germain, La Vie consacrée dans l'Église. Approche historique. Editions Médiaspaul, Paris 1994. 204 S. 115,– Ffrs.

Joachim Gnilka, Theologie des Neuen Testaments. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 470 S. 88,– DM.

Andreas von Heyl, Praktische Theologie und Kritische Theorie. Impulse für eine praktisch-theologische Theoriebildung. Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart 1994. 288 S. 49,80 DM.

Rudolf Hoppe, Der Triumph des Kreuzes,. Studies zum Verhältnis des Kolosserbriefes zur paulinischen Kreuzestheologie. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1994. 295 S. 49,– DM.

Christoph Jacobs, Theologiestudenten im Priesterseminar: eine Längsschnittstudie. Universitätsverlag, Fribourg 1994. 256 S. 48,– DM.

Detlef Junker / Dieter Nohlen / Hartmut Sangmeister (Hg.), Lateinamerika am Ende des 20. Jahrhunderts. Verlag C.H. Beck, München 1994. 273 S. 24,– DM.

Michael Langer, Zwischen Vorurteil und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen katholischen Volksbildung des 19. Jahrhunderts. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 587 S. 78,– DM.

Heiner-Marré / Dieter Schümmelfeder (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (28). Die staatliche Förderung von Gesellschaft und Kirche. Aschendorff Verlag, Münster 1994. 136 S. 42,– DM.

Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft (Hg.), Der Islam in den Medien. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, 256 S. 98,– DM.

Georg Molin, Das Geheimnis von Qumran. Wiederentdeckte Lieder und Gebete. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 128 S. 19,80 DM.

Klaus Naumann, Die Bundeswehr in einer Welt im Umbruch. Wolf Jobst Siedler Verlag, Berlin 1994. 220 S. 36,– DM.

Franz Nuscheler / Ernst Fürlinger (Hg.), Weniger Menschen durch weniger Armut Bevölkerungswachstum Globale Krise und ethische Herausforderung. Verlag Anton Pustet, Salzburg 1994. 191 S. 29,80 DM.

Hans-Dieter Nutschler (Hg.), Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners. Echter Verlag, Würzburg 1994. 120 S. 22,80 DM.

Heinrich Rombach, Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie. Verlag Karl Alber, Freiburg 1994. 324 S. 69,– DM.

Annette Schleinzer, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrel. Schwabenverlag, Ostfildern 1994. 360 S. 36,– DM.

Johannes A. van der Ven / Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Religiöser Pluralismus und inerreligiöses Lernen. Deutscher Studien-Verlag, 1 Weinheim/Kok Publishing House, Kampen/Niederlande 1994. 291 S. 69,90f.

Hermann Wieh, Identität und Spiritualität. Pastorale Perspektiven in einer polarisierten Kirche. Echter Verlag, Würzburg 1994. 112 S. 22,80 DM.

Abbé Pierre / Albert Jacquard, Absolu. Editions du Seuil, Paris 1994. 180 S. 89,– Ffrs.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 8/1994

Albert Keller SJ: Nationalismus – *Jacob Kremer:* Was Jesus eigentlich wollte und heute will – *Emerich Coreth SJ:* Philosophisches in der Theologie Karl Rahners – *Hans Joachim Türk:* Zwischen Universalismus und Partikularismus. Zur politischen Ethik des Kommunitarismus – *Andreas Lob-Hüdepohl:* Passive Menschenrechtsverletzungen und strukturelle Sünde – *Martin Löwenstein SJ:* Politische Ethik und Migrationspolitik – *Oskar Köhler:* Festigung der Orthodoxie, Aufstieg des Abendlandes.

ANZEIGER FÜR DIE SEELSORGE
Heft 8/1994

Anton Tumbrägel: Seelsorge in der Postmoderne – *Erhard Zaschka:* Des Christen Gegenwart. Manfred Plate zum 65. Geburtstag – *Herbert Schneider OFM:* Klara als geistliche Ordensgestalt in der Weltkirche. Zum 800. Geburtstag – *Alois Schifferle:* Der Prediger und Erzähler von Wahrheit: Pater Mario von Galli – *Gregor Tischler:* Nachdenkliches zum immer noch aktuellen Buch „Gottesvergiftung" – *Arno Schilson:* Unsere Gottesbeziehung in Liturgie und Gebet. Versuch einer Wegweisung (II).

Verlag Herder

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 9 48. Jahrgang September 1994

Selbstverleugnung im Einsatz für das Gemeinwohl ist nicht christlich.

Wolfgang Huber

Notnagel Ehrenamt

Den umtriebigen Vereinsmeier, der sich unglaublich wichtig nimmt, überall dabei sein muß, als Schriftführer im Ortsverband, stellvertretender Vorsitzender im Gesangverein, „alter Herr" bei den Fußballern und im übrigen sehr verdient um das heimische Brauchtum und die Jugend des Blasorchesters; oder die lammfromme, gute Seele, die nur dann glücklich scheint, wenn der ganzen Welt geholfen wird, sie selbst aber auf dem letzten Loch pfeift, die gleich nach dem Kirche-Putzen mit selbstgebackenem Kuchen ins Altersheim eilt und am Abend Topflappen für den Gemeindebasar strickt – sie gibt es halt und wer's braucht, der soll bloß nicht daran gehindert werden. „Ehrenamtliche" – schon der Begriff klingt ja etwas verschroben ...

Leichte Ironie begleitet das Thema Ehrenamt gemeinhin. Der Sache selbst tat das bisher im großen und ganzen – Gott sei Dank – keinen Abbruch; sich ehrenamtlich zu engagieren, war schließlich etwas ziemlich Selbstverständliches. Irgendwo hatte fast jeder und jede am Feierabend ein Pöstchen, jemanden, der ein bißchen Hilfe gebrauchen konnte, eine mehr oder minder wichtige Sache, die neben beruflichen und familiären Verpflichtungen am Herzen lag.

Das Ehrenamt hat seine Selbstverständlichkeit verloren

Waren aber das Reden und Nachdenken, das „Reflektieren" über das Ehrenamt lange Zeit höchstens Sache einiger Experten an Sozialfachhochschulen oder soziologischen Instituten, findet es seit einigen Jahren die Aufmerksamkeit einer breiteren Öffentlichkeit, gerät es in den letzten Jahren immer wieder in die Schlagzeilen. Besonders die Auseinandersetzung um den sowohl in finanzieller wie ideeller Hinsicht angeschlagenen Wohlfahrts- und Sozialstaat brachte das Ehrenamt, insbesondere das soziale, aufs tagespolitische Tapet. Einerseits versprach es – wenn auch nicht die Lösung – so doch zumindest Linderung im Dilemma zwischen immer leerer werdenden Kassen und dem gleichzeitig stetigen Anwachsen sozialer Probleme und der Zahl potentieller Klienten. Dabei liegt auf der Hand, daß solche Hoffnungen und Erwartungen nicht unproblematisch sind, keineswegs nur wegen der Befürchtungen der professionellen Seite, ihre Dienstleistungen könnten durch Ehrenamtliche eingespart oder verdrängt werden. Eine schlichte Rückführung des professionellen Angebotes sozialer Hilfen in die Ehrenamtlichkeit kann es, darauf verweisen die Experten, nicht geben, sowenig wie sich ersteres auch nicht einfach einlinig aus letzterem heraus entwickelt hat.

Aufmerksamkeit und Interesse am sozialen Ehrenamt weckte aber auch noch ein anderer Aspekt: Galt noch in den 70er Jahren die Expansion professioneller Hilfe als weitgehend unproblematisch, entstanden Anfang der 80er Jahre mehr und mehr Zweifel, ob diese Entwicklung tatsächlich so wünschenswert sei. Ausdruck eines gewissen Unmuts und Unbehagens gegenüber der drohenden Überprofessionalisierung waren und sind hier beispielsweise eine deutliche Zunahme von *Selbsthilfegruppen* – aber eben auch eine erkennbare Rückbesinnung aufs Ehrenamt, gleichbedeutend mit Rückbesinnung auf soziale Nähe, Mitmenschlichkeit und ganzheitliche Hilfe.

So vielfältig und unterschiedlich die Lebensbereiche sind, in denen sich – vom Thekendienst im Vereinsheim über die Parteiarbeit bis zum Besuchsdienst im psychiatrischen Krankenhaus – Ehrenamtliche engagieren, es beschäftigt sie derzeit dennoch eine gemeinsame Sorge: Immer weniger und immer ältere sollen immer mehr und dieses möglichst immer besser machen. Die geringer werdende Zahl derjenigen, die sich dauerhaft für eine ehrenamtliche Tätigkeit engagieren wollen, beschäftigt Verbände und Vereine, bereitet Kirchen, Gewerkschaften wie Parteien erhebliches Kopfzerbrechen. Die Schriftführer, Kassierer, stellvertretenden Vorsitzenden, die Jugendleiter und Trainer, vor allem aber die „guten Seelen", sie sind immer schwerer zu gewinnen bzw. bei der Stange zu halten. Frauenvereinigungen, Pfadfinder, Wohlfahrtsverbände und Parteizentralen verpflichteten daher in jüngster Zeit Soziologen, die mit ausgefeiltem Studieninstrumentar die Motivation der einen und die Unlust der anderen ergründen und erforschen sollten. Diözesansynoden und -foren setzten das Ehrenamt auf die Tagesordnung, formulierten Richtlinien. Sicher aber ist in jedem Fall: das Ehrenamt insgesamt und nicht nur das soziale hat weithin seine unbefragte Selbstverständlichkeit eingebüßt.

Eine ganze Kultur ist bedroht

Nicht nur, daß mit dem Schwund des ehrenamtlichen Engagements die ganze Kultur der Vereine und Verbände, nicht zuletzt auch im kirchlichen Raum bedroht ist. Das Ehrenamt berührt überdies einen zentralen Nerv der Gesellschaft insgesamt. Denn keineswegs erschöpft es sich in seiner ökonomischen Bedeutung, auch wenn derzeit dieser Eindruck entstehen kann, da es eben besonders die leeren Kassen waren, die nicht zuletzt das soziale Ehrenamt wieder in Erinnerung riefen. Der Verdacht, daß wenn von sozialer Ehrenamtlichkeit gesprochen wird, eigentlich nur ein Notnagel und Lückenbüßer für nicht mehr bezahlbares, aber dringend benötigtes hauptamtliches Personal gesucht wird, kann der Sache nur schaden.

Denn neben der ökonomischen hat das Ehrenamt gleich in welchen Lebensbereichen vor allem auch *symbolische Bedeutung*. Es ist ein wichtiger Indikator und Prüfstein für das Maß an selbstverständlicher Solidarität in der Gesellschaft, deren inneren Zusammenhalt, Ausdruck ziviler Partizipation und intakten Bürgersinns. Nicht Produktivität und Effektivität der Ehrenamtlichen ist das in erster Linie Entscheidende; von ihrem Tun wird das gesellschaftliche Klima maßgeblich bestimmt. Und mehr noch: Ehrenamtliches Engagement ist selbst schon ein wichtiger Bestandteil des derzeit vielbeschworenen „Sozialkitts". Wessen sich Ehrenamtliche gerade im sozialen Bereich annehmen, das ist überdies noch Sache der ganzen Gesellschaft, bleibt in sie integriert. Wer oder was umgekehrt nur noch Angelegenheit professioneller Großinstitutionen ist, steht zugleich oftmals schon draußen, wird zum individuellen Problem- und Sorgenfall, zum Opfer eigenen Versagens, Verschuldens oder eigener Unfähigkeit. Das Ehrenamt unterstreicht dagegen – auf symbolischer Ebene – die Zuständigkeit der ganzen Gemeinschaft, aller Bürger. Deshalb ist der Schwund an Ehrenamtlichkeit keineswegs eine Marginalie, über deren schiere Kenntnisnahme hinaus man wieder zur Tagesordnung übergehen könnte.

Gewandelte gesellschaftliche Bedingungen

Aber auch bei der Wertschätzung dieser symbolischen Bedeutung geschieht teilweise des Guten zuviel. So hat sich eine bestimmte politische Rhetorik des Ehrenamtes bemächtigt. Ihr dient abnehmende ehrenamtliche Tätigkeit, vor allem die geringer werdende Bereitschaft zu verbindlichem sozialem Engagement als wohlfeiles, untrügliches Indiz für eine ausschließlich der individuellen Glücksmaximierung verpflichteten „Ego-Gesellschaft". Wer jedoch die „Krise des Ehrenamtes", den Schwund seiner Selbstverständlichkeit allein im Schema des moralischen Verfalls zu interpretieren sucht, greift ebenso zu kurz wie derjenige, der sich eine Wiederbelebung durch das anachronistische Beschwören früherer, besserer Zeiten verspricht: Die Behauptung, in früheren Zeiten seien die Menschen einfach uneigennütziger, selbstloser, solidarischer und im letzten moralischer gewesen, basiert auf mangelnder Kenntnisnahme der heutigen gesellschaftlichen Grundbedingungen.

Natürlich gestaltet sich ehrenamtliche Tätigkeit unter den Bedingungen weit fortgeschrittener Individualisierung, Arbeitsteiligkeit, Spezialisierung und Mobilität anders als ein Ehrenamt, das vor allem lokal orientiert und an geschlossene weltanschauliche Milieus und Wertegemeinschaften gekoppelt war, eingebunden etwa in konfessionelle Wohlfahrtsverbände oder auch in die Organisationen der Arbeiterbewegung.

Das heute erreichte hohe Maß an *Professionalisierung* und *Spezialisierung* prägt das Leben des einzelnen auch weit über die Berufstätigkeit hinaus. Von daher läßt sich kaum realistisch annehmen, ehrenamtliche Tätigkeit – und auch dies trifft wiederum besonders, aber keineswegs ausschließlich für soziale Hilfsleistungen zu – werde sich nicht auch an den hohen Standards zumindest ausrichten.

Selbstverständlich spielt auch das enorm gewachsene Freizeit-, Konsum- und Bildungsangebot eine wichtige Rolle. Sich in einem Verein oder einer Partei zu engagieren, verbindliche soziale Verpflichtungen jenseits von Familie und Beruf einzugehen, verlangt angesichts vielfältigster Möglichkeiten der Freizeitgestaltung ein höheres Maß an Entscheidung als in früheren Zeiten. Ein zunehmendes Interesse an Teilzeitarbeit kann im übrigen ebensowenig ohne Einfluß auf das Ehrenamt bleiben wie etwa die Zunahme bezahlter Nebentätigkeit bei Jugendlichen.

Zu den veränderten gesellschaftlichen Grundbedingungen ehrenamtlicher Tätigkeit gehört aber an besonders prominenter Stelle der fundamentale Wandel in der Normalbio-

graphie der *Frauen*, vor allem ihr heute durchschnittlich viel höheres Bildungs- und Ausbildungsniveau und eng damit zusammenhängend ihre deutlich zunehmende Erwerbstätigkeit. Jede weitere Diskussion über Entwicklungen und Zukunftschancen des Ehrenamtes hat nur unter einer nach Geschlechtern differenzierenden Perspektive Sinn, was schon die schieren Zahlen erkennen lassen: Zu zwei Dritteln werden beispielsweise ehrenamtliche Tätigkeiten in der Kirche von Frauen wahrgenommen, im sozialen, helfenden Bereich sind es gar über 80 Prozent. Ehrenamts-Forscherinnen haben die Dinge mit der etwas polemisch zugespitzten, aber deswegen nicht weniger plausiblen und richtigen Formel auf den Punkt gebracht: Je unsichtbarer der „Dienst", um so öfter wird er von Frauen wahrgenommen. Je mehr der repräsentative Aspekt und soziale Anerkennung hinzukommen, je mehr es zu entscheiden, zu bestimmen gibt, nimmt demgegenüber der Anteil der Männer zu. Unzählige Statistiken haben diesen Sachverhalt immer wieder bestätigt. Auch diese Seite des Ehrenamtes sollte erst einmal skeptisch machen gegenüber einer allzu schlichten Reduktion der vielfältigen Motive ehrenamtlicher Tätigkeit auf „Selbstlosigkeit". Deshalb genügt es auch nicht, die Rückbesinnung auf den unverzichtbaren Wert des Ehrenamtes zu beschwören, ohne genauer zu sagen, wie dieses künftig unter den Geschlechtern aufgeteilt werden soll: Soll ein allzu betontes Lob für das Ehrenamt nicht doch nur wieder ein Köder sein, um die Frauen vom Arbeitsmarkt wegzulocken und den Männern die Erwerbsarbeit zu überlassen? Soll mit dem eindringlichen Appell zu sozialer Ehrenamtlichkeit die alte These von den spezifischen weiblichen, eben sozialen Fähigkeiten erneut aufgewärmt werden?

Eine deutlich veränderte Motivationsstruktur

Daß der vielbeschworene Wandel hin zu „postmateriellen Orientierungen", zu persönlichen Werten und der hohe Grad der Individualisierung Quantität und Qualität des Ehrenamtes beeinflussen, ist nicht zu leugnen. Gravierende Veränderungen sind vor allem bei den *Motivationen* für ehrenamtliches Tun gleich in welchen Lebensbereichen zu registrieren. Für den kirchlichen Bereich hat dies die Allensbacherhebung „Frau und Kirche" deutlich gezeigt (vgl. HK, Juni 1993, 310): Erkennbar dominiert der Wunsch nach persönlichem, selbstbezogenem Gewinn. Die eigene Selbstverwirklichung, soziale Kontakte, soziale Anerkennung, vor allem aber der Anspruch auf sinnvolle Tätigkeiten sind wichtige Motivationen zur Übernahme eines Dienstes. Im Fachjargon heißt dieser Befund: Die „Rückerstattungserwartungen" haben deutlich zugenommen.

Daß das Erklärungsmuster „Jeder denkt nur an sich, und keiner will mehr etwas für andere tun" zu kurz greift, davon überzeugt schon der Blick auf Empirie und Statistik. Umfragen zeigen immer wieder, daß die Bereitschaft zur Übernahme eines Ehrenamtes nach wie vor groß ist. Vielen Zeitgenossen gilt Hilfsbereitschaft auch weiterhin als ausgesprochen hohes Gut. Hier liegt in jedem Fall ein bisher keinesfalls ausgeschöpftes Potential. Die Diskrepanz zwischen zumindest verbal bekundeter Bereitschaft zu ehrenamtlichem Engagement und dessen Realisierung ist aber ein weiterer Beweis dafür, daß das Ehrenamt sich zwar in einer Umbruchphase befindet, jedoch kein Anlaß besteht, seine Zukunft nur in den finstersten Farben zu zeichnen.

Gerade deshalb stellt sich aber verschärft die Frage, wie heute Verbände, Vereine und Organisationen eine eben nicht mehr milieuvermittelte ehrenamtliche Tätigkeit attraktiv genug gestalten können, um das immer noch beeindruckend große Potential für unentgeltliche, freiwillige außerberufliche und -familiäre Tätigkeit auszuschöpfen.

Der Erwartung, aus solcher Tätigkeit auch persönlichen Nutzen ziehen zu können, wird man wohl am ehesten mit weitreichenden *Qualifizierungsmöglichkeiten* entgegenkommen, aber auch durch das grundsätzliche Bemühen, das Ehrenamt so zu gestalten, daß jeder Eindruck von bloßen Handlanger- und Ersatzfunktionen vermieden wird. Schon die Strukturen, in die die verschiedenen Organisationen ihre Ehrenamtlichen einbinden, sollten eine spürbare Wertschätzung ihres Engagements zum Ausdruck bringen.

Vor allem aber zeigt sich in jüngster Zeit immer wieder: das Problem mangelnder sozialer Anerkennung der Ehrenamtlichen wird sich künftig immer weniger ohne das leidige Thema Geld diskutieren lassen, auch wenn dabei so mancher die Nase rümpfen mag. Er wird sich aber fragen lassen müssen, ob er nicht eigentlich den Esel meint und den Sack schlägt. Denn natürlich ist es problematisch, wenn eine Gesellschaft nur nach der Logik verfährt, „was nichts kostet, ist nichts wert", daß damit auch soziale Anerkennung für eine bestimmte Tätigkeit eben ausschließlich in materiellen Gegenleistungen besteht.

Positiv an dem nun mehr und mehr ohne falsche Schamgrenzen diskutierten Thema „Unentgeltlichkeit des Ehrenamtes" ist aber, daß damit auch die Sensibilität für die Frage wächst, wer sich ehrenamtliche Tätigkeit überhaupt leisten kann, daß der Blick auf die wichtigen Grundbedingungen Zeit und finanzielle Ressourcen gelenkt wird. Gerade wegen seiner hohen Bedeutung für das gesellschaftliche Gesamtgefüge ist es nötig, daß das Ehrenamt prinzipiell für alle Schichten offensteht. Problematisch an finanziellen Leistungen ist sicherlich, daß damit die ohnehin schon schwierige Abgrenzung des Ehrenamtes zwischen familiärer Arbeit auf der einen und Erwerbstätigkeit auf der anderen Seite, die Verhältnisbestimmung von Arbeit, nichterwerbsorientierter Arbeit und Freizeit noch mühsamer wird, oder ein sekundärer und tertiärer Arbeitsmarkt entsteht.

Über all die Probleme hinweg, die heute massiv in eine Neugestaltung des Ehrenamtes hineinragen, sollte dessen unverzichtbarer Wert aber immer im Auge bleiben: Die Möglichkeit, mit alltäglicher Lebenskompetenz Hilfe zu leisten, in der unmittelbaren Begegnung von Mensch zu Mensch; die Tätigkeit auf einer für den Fortbestand des Gemeinwesens unverzichtbaren Ebene zwischen dem unmittelbaren persönlichen Nahbereich und dem Staat. *Alexander Foitzik*

Pfadfinderorden

Wie „Ecclesia Dei" erneut an den Bischöfen vorbei agiert

Sommerpausen haben den unschätzbaren Vorteil, daß man in ihnen ungehindert Entscheidungen bekanntgeben kann, von denen man weiß, daß sie manchem nicht schmecken werden. Die Betroffenen sind im wohlverdienten Urlaub. Unterstützung für mögliche Proteste läßt sich nur schwer beibringen. Und wenn das Leben wieder seinen gewohnten Gang geht, haben sich die Gemüter bereits etwas beruhigt.

Ob Zufall oder Strategie – als Ende Juli bekannt wurde, daß die vatikanische Kommission „Ecclesia Dei" die Gemeinschaft der Diener Jesu und Mariens (SJM) als „Kongregation päpstlichen Rechts" anerkannt und ihren Gründer, den ehemaligen Jesuiten und Priester der Diözese Augsburg *Andreas Hönisch*, zu ihrem Generaloberen ernannt hat, war an Reaktionen wenig zu hören.

Das wird voraussichtlich nicht so bleiben, denn die Entscheidung berührt einen zwischen der Kirche im deutschsprachigen Raum, aber auch in Frankreich und dem Apostolischen Stuhl heiklen Punkt ihrer Beziehungen. Andreas Hönisch ist auch Leiter der Katholischen Pfadfinderschaft Europas (KPE), einer 1976 gegründeten Organisation von Pfadfindern, von der erst kürzlich der Augsburger Bischof *Viktor Dammertz* sagte, er stehe ihr „sehr reserviert" gegenüber. Nur im Bistum Augsburg ist die KPE bisher als kirchliche Jugendgemeinschaft anerkannt, die Anerkennung hatte 1992 der Amtsvorgänger von Dammertz ausgesprochen, Bischof *Josef Stimpfle*.

Bereits Bischof Stimpfle hatte die KPE in einer Erklärung zur Anerkennung ausdrücklich auf die Beschlüsse der Augsburger Diözesansynode zur Jugendarbeit zu verpflichten versucht. Dem diözesanen Jugendseelsorger scheint es bisher jedoch nicht gelungen zu sein, wie es seine ihm vom Bischof übertragene Aufgabe wäre, Kontakte zu diesem Verband aufzunehmen. Der Bundesvorstand der Deutschen Pfadfinderschaft St. Georg (DPSG) distanzierte sich mehrfach von der KPE. Man warf ihr u. a. eine „restaurative und integralistische" Jugendarbeit vor, eine Pastoral auf der Basis einer „völlig engeführten – vorkonziliaren – Theologie". Nun ist die Auseinandersetzung um SJM, KPE und Andreas Hönisch jedoch weit mehr als ein Streit um gewisse Richtungsunterschiede auf dem Gebiet der katholischen Pfadfinderbewegung. Enge Beziehungen bestehen zwischen KPE/SJM und dem von der römischen Glaubenskongregation mit Auflagen belegten „Engelwerk". Priesteramtskandidaten der SJM wurden vom St. Pöltener Bischof *Kurt Krenn* auf die brasilianische Diözese Anapolis geweiht, einer Hochburg des „Engelwerks". Ihr Theologiestudium absolvieren die Novizen der Kongregation im Seminar der St. Petrusbruderschaft in Wigratzbad (Diözese Augsburg). Das Mutterhaus der neu errichteten Kongregation liegt in der Diözese St. Pölten. Die Bischöfe von Anapolis und St. Pölten firmieren im Errichtungsdekret der SJM als Befürworter der Anerkennung.

In dreierlei Hinsicht ist die Errichtung dieser neuen traditionalistischen Kongregation über die kleine Gruppe hinaus von Bedeutung: Zum einen ersetzt die Errichtung der SJM als Kongregation päpstlichen Rechts keine Anerkennung der KPE durch eine Diözese. Auch nach der Errichtung der SJM bleibt die KPE weiterhin ein lediglich in der Diözese Augsburg kirchlich anerkannter Jugendverband. Faktisch erfährt so die KPE jedoch nicht einmal sehr indirekt einen Zuwachs an förmlicher kirchlicher Anerkennung, die den erklärten Zielen zahlreicher Diözesen diametral zuwiderläuft.

Zum zweiten mutet es insofern bemerkenswert an, daß von Rom aus eine Gruppierung eine derartige rechtliche Aufwertung erfährt, die dort, wo sie vertreten ist, gerade auch kirchlicherseits oft äußerst kritisch gesehen wird, und zwar einschließlich von Bischöfen. Unter Bezug auf „Mutuae relationes" heißt es im Instrumentum laboris zur bevorstehenden Bischofssynode (vgl. ds. Heft, 442) u. a., daß es Aufgabe des Bischofs sei, die „Authentizität der verschiedenen in seiner Ortskirche vertretenen Charismen zu unterscheiden" (75). Aus prinzipiellen Gründen weigert sich Bischof Dammertz bisher, den Priestern der Gemeinschaft seelsorgliche Aufgaben in seiner Diözese zu übertragen: Ihre Ausbildung erfolge ohne Kontakt zu den pastoralen Vorstellungen der Diözese. Außerdem macht man sich erneut – ähnliches geschah bereits zu einem früheren Zeitpunkt in Frankreich in Verbindung mit Ordensgemeinschaften – Elemente von Traditionen größerer Gemeinschaften oder Bewegungen – in diesem Fall der Pfadfinderbewegung – *gegen deren erklärten Willen* für traditionalistische Zwecke zunutze.

Zum dritten aber, und dies dürfte der längerfristig wichtigste Aspekt dieses Vorgangs sein, ist die Errichtung des SJM ein weiterer Schritt zur Förderung und Stabilisierung eines wenn auch kleinen, jedoch einflußreichen Teils dieser Kirche, der den mit dem Konzil eingeschlagenen Weg entschieden ablehnt. Der Gemeinschaft wird das Recht eingeräumt, die Eucharistie in dem bis 1962 gebräuchlichen Ritus zu feiern. Nach der Priesterbruderschaft St. Petrus und anderen Gemeinschaften vor allem in Frankreich baut damit „Ecclesia Dei" das Geflecht von traditionalistischen Gruppierungen weiter aus, ohne daß bisher die Beziehungen zwischen diesen römisch anerkannten Traditionalisten und den Diözesen geklärt wären. *nt*

Zugzwang

Die Stellungnahme der deutschen Bischöfe zur Verwerfungsstudie

„In der Gesamtperspektive der ökumenischen Zielsetzung einer vollen

Einheit im Glauben und kirchlichen Leben muß die vorliegende Studie äußerst positiv bewertet werden" – so die Deutsche Bischofskonferenz zusammenfassend in ihrer vom 21. Juni dieses Jahres datierten und jetzt veröffentlichten Stellungnahme zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. Die Bischöfe äußern sich in ihrer Stellungnahme zu der seit 1986 vorliegenden Studie über die Lehrverurteilungen in den reformatorischen Bekenntnisschriften und den Texten des Tridentinums zunächst allgemein zur Frage der lehramtlichen Bewertung einer wissenschaftlichen Studie des ökumenischen Dialogs und gehen dann im einzelnen auf die Inhalte der Verwerfungsstudie mit ihren drei Teilen über Rechtfertigung, Sakramente und Amt ein.

Das Ergebnis, zu dem die Bischofskonferenz dabei kommt, ist nicht überraschend und liegt auf der Linie der bisherigen katholischen Rezeption: Sie sieht den deutlichsten Fortschritt bei der Lehre von der *Rechtfertigung* erreicht („So zeigt sich im Verständnis der Rechtfertigung ein Grundkonsens aus dem Glauben an Jesus Christus als den einzigen Erlöser und Mittler aller Gnaden") und kommt zu dem Schluß, in der *Sakramentenlehre* wie in der *Amtsfrage* würden durch die Verwerfungsstudie „mehrere traditionelle Verständnisschwierigkeiten ausgeräumt und gemeinsame Grundpositionen aufgezeigt". Gleichzeitig weist sie auf eine ganze Reihe offener Fragen hin (von der Notwendigkeit des Bußsakraments beim Verlust der Rechtfertigungsgnade durch eine schwere Sünde über den Umgang mit den konsekrierten eucharistischen Gestalten bis zur Gliederung des kirchlichen Amtes), die im weiteren ökumenischen Dialog angegangen bzw. geklärt werden müßten.

Vergleicht man die Stellungnahme der Bischofskonferenz mit dem im Auftrag des Einheitsrats erstellten Gutachten zu der Lehrverurteilungsstudie (vgl. HK, April 1993, 175ff.) oder auch den offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen (vgl. HK, Dezember 1991, 551ff.), springen sehr schnell ihre *Grenzen* ins Auge. So weist der Text der deutschen Bischöfe, der von einer Arbeitsgruppe unter Federführung der Glaubens- und Ökumenekommission erstellt wurde, *methodisch-hermeneutische Unklarheiten* auf. Oft wird nicht deutlich, wo die Stellungnahme die Befunde der Studie über die Lehrverurteilungen nur als solche referiert, wo sie sie ausdrücklich bestätigt und wo weniger von der Studie als vom Stand des ökumenischen Gesprächs insgesamt gehandelt wird.

Während das Gutachten für den Einheitsrat die Canones des Trienter Konzils durchgeht (ähnlich verfahren die evangelischen Stellungnahmen mit den Bekenntnisschriften) und sich differenziert dazu äußert, ob und inwiefern die einzelnen Verwerfungen den heutigen Partner noch treffen, bzw. welche Unterschiede noch kirchentrennend sind und welche nicht mehr, bleibt in der Stellungnahme der deutschen Bischöfe das meiste im Ungefähren. So wird letztlich auch nicht deutlich, welchen Status die „offenen Fragen" haben, die zu den einzelnen Teilen der Lehrverurteilungsstudie angeführt werden.

Die Bischöfe schreiben, die Rezeption der Studie sei ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft: „Die Überwindung von historischen Gegensätzen, Mißverständnissen und negierenden Abgrenzungen voneinander ist eine Etappe auf dem Weg zu einem weitergespannten Ziel." Allerdings läßt die Stellungnahme selber nicht erkennen, wie dieses Etappenziel von katholischer Seite aus erreicht werden soll. Der mit einigen Schwierigkeiten und Verzögerungen zustandegekommene Text der Bischöfe ist nur eine *vorläufige* und auch als solche nur *begrenzt hilfreiche Standortbestimmung*. Zweifellos gibt es eine in der Sache begründete „Asymetrie" in der Beurteilung der Verwerfungsstudie, von der die Bischofskonferenz spricht. Aber je mehr verbindliche Äußerungen von evangelischer Seite vorliegen, desto stärker gerät die katholische Kirche in Zugzwang, es nicht bei vorläufigen Stellungnahmen bewenden zu lassen.

Letztlich werfen die bisherigen Reaktionen auf die Studie über die Lehrverurteilungen vor allem eine Frage auf, die ohnehin schon im Zentrum des ökumenischen Problems steht: Wie muß ein *Konsens in der Lehre* beschaffen sein, der volle Kirchengemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchen ermöglicht? Sie stellt sich bezüglich der Sakramente ebenso wie im Blick auf das Amt im allgemeinen und das Petrusamt im besonderen. Ohne Klärungen an diesem entscheidenden Punkt ist ökumenisch nicht wirklich weiterzukommen. Sie müssen im Gespräch zwischen den Kirchen erfolgen, etwa in einer neuen Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, aber auch innerhalb der Kirchen. *ru*

Mühsam

Evangelische Diskussion über Militärseelsorge und Volkskirche

Die evangelischen Kirchen in Deutschland machen derzeit vor allem durch zwei Themen von sich reden: Zum einen ist es der Streit um die künftige gesamtdeutsche Gestaltung der *Militärseelsorge*, zum anderen sind es die *Sparzwänge*, die auch den großen und reichen Gliedkirchen der EKD wie Württemberg und Rheinland zu schaffen machen. In der rheinischen Kirche beriet die Synode bei ihrer letzten Tagung ausführlich über Sparmöglichkeiten, in Württemberg wurde jetzt beschlossen, den Pfarrern in diesem Jahr das Weihnachtsgeld zu kürzen.

In der Frage der Militärseelsorge wird es bei der diesjährigen Tagung der EKD-Synode Anfang November in Halle zum Schwur kommen. Der Rat der EKD hat sich für das Modell B ausgesprochen, das im Gegensatz zum

(derzeit nur für die „alte" Bundesrepublik geltenden) Militärseelsorgevertrag keine staatliche Verbeamtung der Militärpfarrer vorsieht und deshalb Verhandlungen mit dem Staat über eine Vertragsänderung erforderlich macht. Der Ratsbeschluß stößt auf Kritik und Protest sowohl in der evangelischen Militärseelsorge wie in den Gliedkirchen, die sich für das Modell A (ohne Neuverhandlungen über den Militärseelsorgevertrag) ausgesprochen haben. Die ostdeutschen Gliedkirchen votierten allesamt für Modell B.

Sollte sich die EKD-Synode mit der erforderlichen Mehrheit für dieses Modell der Militärseelsorge entscheiden, hätte ein solcher Beschluß gewollt oder auch ungewollt *Signalcharakter*. Immerhin wäre es das erste Mal, daß eine der beiden großen Kirchen von sich aus einen Knoten im eng und subtil geknüpften Netz des deutschen Staatskirchenrechts auflösen möchte. Dieser Schritt könnte der innerkirchlichen wie öffentlichen Diskussion über die vermeintlichen „Privilegien" der großen Kirchen neue Nahrung geben, auch wenn auf absehbare Zeit mit umstürzenden Veränderungen nicht zu rechnen ist. Immerhin ist die Tinte unter den Staat-Kirche-Verträgen in den neuen Bundesländern, die sich weithin am rechtlichen Status quo orientieren, kaum trocken.

Hinter dem Streit um die künftige Gestaltung der Militärseelsorge steckt letztlich ein Streit um das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft, der im deutschen Protestantismus nicht erst seit gestern ausgetragen wird, aber sowohl durch die Integration der ostdeutschen Gliedkirchen in die EKD wie durch die hohen Austrittszahlen der letzten Jahre neue Brisanz erhalten hat. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie weit sich die evangelische Kirche in Verkündigung und Seelsorge auf die im Zeichen von Individualisierung, Pluralisierung und Differenzierung veränderten gesellschaftlichen und speziell religiösen Verhältnisse einlassen soll bzw. darf, ohne ihre Identität als Glaubensgemeinschaft aufs Spiel zu setzen. Verhandelt werden die entsprechenden Themen vielfach unter dem Stichwort „Volkskirche", so etwa in der 1992 erschienenen und in ihren Ansätzen und Empfehlungen umstrittenen Studie der „Perspektivkommission" und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau mit dem Titel „Person und Institution. Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft" (vgl. HK, Februar 1993, 67 ff.).

Wie soll die Kirche mit den Mitgliedern umgehen, die nur ganz selten einen Gottesdienst besuchen, nicht erkennbar am Leben der Ortsgemeinden teilnehmen, aber auf eine gewisse Minimalbindung an die christliche Tradition und die Kirche Wert legen? Darf die Kirche in ihrer Verkündigung die religiösen Bedürfnisse der Zeitgenossen zum unhinterfragbaren Maßstab machen? Soll sich kirchliches Handeln in immer vielfältigere Angebote für die verschiedenen Zielgruppen zersplittern und dabei Gefahr laufen, die gemeinsamen Grundlagen aus dem Auge zu verlieren? Wo muß Kirche Prioritäten setzen, zumal dann, wenn die finanziellen Ressourcen knapper werden?

Die Diskussion im deutschen Protestantismus zeigt, daß es auf diese und ähnliche Fragen keine einfachen Antworten gibt. Appelle, der Volkskirche mit ihrem Nebeneinander von Engagierten und Distanzierten den Abschied zu geben, sind wohlfeil, weil sie an der komplexen kirchlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit vorbeigehen. Vorschläge, die sozusagen aus der Not eine Tugend machen, indem sie die Bekenntnisbindung der Kirche zur Disposition stellen und ihren Auftrag ganz und gar innerweltlich definieren möchten, bedeuten einen Anschlag auf die Identität der evangelischen Kirche. Es genügt auch nicht, wenn die Kirche mit ihrem Beitrag für die Gestaltung der individuellen Biographie und das Zusammenleben in Staat und Gesellschaft wirbt, um so ihre Mitglieder möglichst zahlreich bei der Stange zu halten.
Das alles sind *nicht einfach nur protestantische Fragen* und Probleme, auch wenn sie sich im Raum der evangelischen Kirchen aufgrund ihrer Tradition und Struktur vielfach deutlicher, massiver und auch früher stellen als auf katholischer Seite. Daß die katholischen Austrittszahlen immer noch niedriger und die der regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienstbesucher höher sind, ist kein Grund zur Beruhigung und schon gar nicht zur Schadenfreude oder sollte zumindest keiner sein. Schließlich dominiert in beiden großen Kirchen der Bundesrepublik – bei unterschiedlichen Ausgangsbedingungen und Erscheinungsweisen – derzeit eine Mischung aus Unsicherheit und Hilflosigkeit. Grund genug also, gegenseitig die Erfahrungen bei der mühsamen Suche nach einer neuen Sozialgestalt von Kirche und nach einem authentischen Glaubenszeugnis auszutauschen. *ru*

Kompromiß

Ein problematischer Vorstoß für ein Organtransplantationsgesetz

Eine eigentlich paradoxe Situation: Einerseits findet die Transplantationsmedizin bei einem Großteil der Bundesbürger große Zustimmung. Andererseits aber ist die persönliche Bereitschaft zur Organspende in Deutschland, gerade im Vergleich zum Ausland sehr gering. In jüngster Zeit ging die Spendenbereitschaft sogar noch drastisch zurück – die Schere zwischen dem steigenden Bedarf an Organen und der Zahl der Organspender geht damit immer weiter auseinander. Daß die Erklärung für diese Situation wohl kaum in der besonderen Selbstbezüglichkeit und fehlender Nächstenliebe der Deutschen zu suchen ist, sondern in einer weitverbreiteten Unsicherheit scheint unbestreitbar. Die Gründe für diese aber sind vielfältig und reichen von der bestehenden rechtlichen Grauzone bis zu fehlender Transparenz, da Diskussionen über Verfahren oder angewandte Todeskriterien meist einem hermetischen

Fachjargon verhaftet bleiben. Sehr viel eingänglicher für eine breite Öffentlichkeit sind hingegen Schreckensmeldungen über Organhandel und -schmuggel oder Chrashtests mit Leichen.

Wenig angetan, um die weitverbreiteten Vorbehalte, Bedenken und ein tiefsitzendes Mißtrauen abzubauen, war indessen ein recht überraschender Vorstoß in Sachen Organtransplantation und die dadurch ausgelöste Diskussion: Am 23. Juni 1994 hatte der rheinland-pfälzische Landtag ein Organtransplantationsgesetz verabschiedet – das erste im geeinten Deutschland überhaupt –, das indessen jedoch vor der Erlangung der Rechtskraft angesichts einer breiten Welle der Kritik und oppositionellen Widerstandes vorläufig ausgesetzt wurde.
Überraschtes Kopfschütteln löste der rheinland-pfälzische Alleingang vor allem deshalb aus, da bereits zwei im wesentlichen übereinstimmende Gesetzesentwürfe in den Schubladen bereitliegen – ein gemeinsames Papier der Bundesländer und ein vom Bundesgesundheitsministerium erarbeitetes. Denn unbestritten ist nicht nur, daß die derzeitigen Regelungen in Deutschland unzureichend sind, eine rechtliche Regelung, wie sie in fast allen anderen europäischen Staaten bereits existiert auch in Deutschland längst überfällig ist. Konsensfähig scheint auch, daß eine bundeseinheitliche Gesetzgebung wünschenswert ist. Realistisch kann damit gerechnet werden, daß der Bundesrat Ende September dem Bund die Gesetzgebungskompetenz in Sachen Organverpflanzung übertragen wird.

Der Hauptkritikpunkt an dem rheinland-pfälzischen Gesetz aber war, daß es die Organentnahme nach einer modifizierten sogenannten „Widerspruchslösung" vorsah. Demnach sollte die Entnahme dann erlaubt sein, wenn der Verstorbene zu Lebzeiten nicht widersprochen hat. Fehlt eine solche Erklärung, sollten die Angehörigen über den vermuteten Willen des Verstorbenen befragt werden. In einer Erklärung nach der Verabschiedung des Gesetzes kritisierte der Mainzer Bischof Lehmann: Die „Ausweispflicht" – alle Bürger, die eine Organspende ablehnen, sollen sich gemäß dem Gesetz einen Ausweis beim Gesundheitsamt ausstellen lassen und diesen ständig bei sich führen – verändere radikal die Fundamente der bisherigen ethischen und rechtlichen Anschauungen zur Organtransplantation. Durch diese neuen Regelungen müsse nun der sterbende Mensch nachweisen, daß seine Organe im Körper verbleiben sollten. Ausdrücklich bezweifelte Lehmann auch, daß ein solches Gesetz der – von den Initiatoren intendierten – Förderung der freiwilligen Bereitschaft zur Organspende wirklich diene. Viele Menschen hätten die nicht unbegründete Sorge, daß durch eine solche Form der Widerspruchslösung eine Inbesitznahme des individuellen menschlichen Leibes durch die Gesellschaft bezeihungsweise eine politisch motivierte Sozialisierung des menschlichen Körpers angezielt werde, die nicht nur die Rechte der Person mißachte, sondern auch die notwendige Freiwilligkeit der Organspende untergrabe.

In jedem Fall werden Regelungen, die an der Widerspruchlösung orientiert sind, immer der Verdacht anhaften, das Dilemma, ja den Konflikt zwischen der nicht in Abrede zu stellenden Not der auf Spenderorgane Wartenden und der Unverletzlichkeit des Sterbenden, den Rechten des Toten zugunsten der ersten auflösen zu wollen und damit einseitig an der effizienten Organgewinnung ausgerichtet zu sein. Auflösen läßt sich dieser Konflikt jedoch letztlich nicht, so wenig wie es einen einklagbaren Anspruch auf ein Spenderorgan geben kann oder eine im eigentlichen Sinn verstandene Pflicht zu Spende.

In der durch den Mainzer Alleingang angestoßenen Diskussion haben sich Mitte August auch Bundesgesundheitsminister *Horst Seehofer* und der Präsident der Ärztekammer, *Karsten Vilmar*, zu Wort gemeldet: Gemeinsam plädierten sie für eine bundeseinheitliche Regelung auf der Basis der sogenannten *Informationslösung*, die den Angehörigen eine größere Mitsprachemöglichkeit einräumt als die Widerspruchslösung. Stirbt jemand ohne eine Willenserklärung hinterlassen zu haben, werden die Angehörigen nach noch zu Lebzeiten geäußerten Positionen des Verstorbenen befragt. Ist ein solcher Standpunkt unbekannt, bleibt den Verwandten eine Frist, innerhalb derer sie einer Organentnahme widersprechen können. Natürlich bleibt auch diese Lösung ein Kompromiß; ein Kompromiß zwischen Widerspruchslösung und Zustimmungslösung, die eine Berechtigung zur Organentnahme von der direkten Einwilligung des Spenders oder von seinen Angehörigen abhängig macht. Derzeit jedoch scheint diese Lösung nicht nur am ehesten konsensfähig, sondern auch die beste unter allen Alternativen. Sakrosankt erklärt und der weiteren Diskussion enthoben werden darf sie dennoch nicht.
Entscheidend aber ist, daß Seehofer und Vilmar eine breite Informations- und Aufklärungskampagne angekündigt haben, um gegen die weitverbreiteten Vorbehalte anzugehen. Vor und über eine gesetzliche Regelung bedarf es dringend einer gesellschaftlichen Verständigung. Rechtliche Sicherheit – die Sicherstellungen gerechter Verteilung, die Unterbindung kommerziellen Handels, vor allem aber die Wahrung der Persönlichkeitsrechte – ist unverzichtbar und wirkt sich wohl auch auf die Spendenbereitschaft insgesamt aus. Unverzichtbar jedoch bleibt die Einsicht der Bevölkerung in die Notwendigkeit der Organspende. Vorbehalte müssen ernstgenommen werden und dürfen sicherlich nicht bereits im Vorfeld mit dem Etikett „weltanschaulich" oder „emotional und irrational" disqualifiziert werden. Dies gilt auch für eine weitere Diskussion über die hinreichende Sicherheit des Todeskriteriums, des irreversiblen Funktionsausfalls des Gesamthirns. In dieser Diskussion wird aber dann vor allem von jedem einzelnen gefordert, bei den ernstgenommenen Vorbehalten nicht stehen zu bleiben, sondern zu einer gewissenhaft begründeten Entscheidung zu gelangen. *fo*

Ökumene: Fortschritte im anglikanisch-katholischen Dialog

Die christlichen Kirchen sind nicht nur in Glaubens- und Strukturfragen getrennt, sondern auch in der Deutung und Konkretion ihres gemeinsamen Ethos. Die anglikanisch-katholische Kommission hat jetzt versucht, in diesem so wichtigen wie sensiblen Bereich Brücken zu bauen.

Vom katholisch-anglikanischen Verhältnis war in den letzten Monaten vor allem aus Anlaß der ersten *Priesterweihen von Frauen in der Kirche von England* und ihrer Begleiterscheinungen die Rede (vgl. HK, April 1994, 176 ff.). Jetzt lenken gleich zwei Dokumente den Blick wieder auf den offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der Anglikanischen Gemeinschaft, der 1967 aufgenommen wurde und 1982 mit der Errichtung der zweiten anglikanisch-katholischen Kommission (ARCIC II) in eine neue Phase trat. Diese Kommission veröffentlichte Ende Juni ein Dokument mit dem Titel „Leben in Christus. Morallehre, Gemeinschaft und Kirche" und kurze Zeit später Klarstellungen zu den Texten der ersten anglikanisch-katholischen Kommission über Eucharistie und Amt.

Die Klarstellungen entstanden als Reaktion auf die vatikanische Stellungnahme zum Schlußbericht von ARCIC I, die Ende 1991 veröffentlicht wurde (vgl. HK, Januar 1992, 5). Der in Zusammenarbeit von Einheitsrat und Glaubenskongregation erstellte Text hatte anerkannt, daß die Kommission bezüglich Eucharistie und Amt vom katholischen Standpunkt aus größere Fortschritte erzielt habe als beim Thema Autorität in der Kirche (inklusive Papstamt, Lehr- und Jurisdiktionsprimat). Gleichzeitig wurden aber etliche Punkte genannt, bei denen weitere Klärungen als Voraussetzung für die Feststellung einer vollen Übereinstimmung mit der katholischen Lehre erforderlich seien: z. B. Opfercharakter der Eucharistie, Realpräsenz, Verständnis der Priesterweihe und der apostolischen Sukzession.

In der detaillierten Antwort von ARCIC II wird jetzt etwa zur Frage der Realpräsenz betont, auch wenn der Begriff „Transsubstantiation" nur in einer Fußnote des Schlußberichts auftauche, wolle dieser sich das zu eigen machen, was das Konzil von Trient mit der Verwendung des Begriffs intendiert habe. Auf den römischen Wunsch nach Klärung bezüglich der Einsetzung des sakramentalen Ordo durch Jesus Christus reagiert die Kommission mit der Feststellung: „Das sakramentale Amt ist positiv von Gott gewollt und geht auf den Willen und die Einsetzung Jesu Christi zurück. Das impliziert nicht notwendigerweise ein direktes und ausdrückliches Handeln Jesu während seines irdischen Lebens." Weitere Klärungen gelten der Darbringung der Eucharistiefeier für Verstorbene und der Teilhabe des geweihten Amtsträgers am Priestertum Jesu Christi.

Das erste ökumenische Dokument zur Morallehre

Kardinal *Edward Cassidy*, der Präsident des vatikanischen Einheitsrates, gab zu Protokoll, die Klarstellungen zu den Aussagen des Schlußberichts von 1982 über Eucharistie und Amt würden ein neues Licht auf die entsprechenden Fragen werfen. Er erinnerte die Kommission aber gleichzeitig an die noch ungelösten Probleme beim Thema Autorität in der Kirche. Die beiden Vorsitzenden der Kommission, der anglikanische Bischof *Mark Santer* (Birmingham) und der katholische Bischof von Arundel und Brighton, *Cormac Murphy-O'Connor*, äußerten die Hoffnung, die durch die Klarstellungen erzielte Festigung der katholisch-anglikanischen Übereinkunft werde ein Ansporn zur Überwindung anderer Schwierigkeiten auf dem Weg zur vollen sichtbaren Einheit zwischen den beiden Kirchen sein.

Schon in den vorläufigen Bemerkungen der Glaubenskongregation zum Schlußbericht von ARCIC I (vgl. HK, Juni 1982, 288 ff.) hieß es, dieser stelle u. a. deswegen noch keine substantielle und explizite Übereinkunft dar, weil einige wichtige Aspekte der Lehre der katholischen Kirche wie etwa die *Morallehre* überhaupt nicht behandelt worden seien. Diese Lücke versucht ARCIC II jetzt mit dem neuen Dokument „Leben in Christus" zu schließen. Der Text verdient schon deshalb Beachtung, weil es sich dabei um die erste Stellungnahme innerhalb des dichten Netzes von Dialogen zwischen den getrennten christlichen Kirchen handelt, die sich ausdrücklich mit Moralfragen befaßt. Die Begründung dafür gibt das anglikanisch-katholische Dokument in seiner Einleitung: „Fragen der Glaubens- und der Sittenlehre sind eng miteinander verbunden, und Unterschiede im einen Bereich können solche im anderen Bereich widerspiegeln. Beiden gemeinsam ist die Frage der Autorität und ihrer Ausübung."

Die anglikanisch-katholische Kommission ist in dem neuen Dokument ihrem bisherigen Stil treu geblieben. Auch diesmal handelt es sich um einen eher knapp gehaltenen Text ohne Apparat und ohne Querverweise auf andere Ergebnisse des ökumenischen Gesprächs, der die einzelnen Themen schnörkellos auf den Punkt zu bringen versucht. Das gilt für die Grundaussagen zum christlichen Ethos als Antwort im Heiligen Geist auf Gottes Selbsthingabe in Jesus Christus ebenso wie für die Ausführungen zum gemeinsamen Erbe von Katholiken und Anglikanern in bezug auf dieses Ethos

und zu den Punkten, an denen sich die beiden Traditionen seit der Trennung im 16. Jahrhundert auseinanderentwickelt haben.

Unter der Überschrift „Gemeinsames Erbe" skizziert das Dokument wichtige Koordinaten für die Entwicklung des christlichen Ethos, ausgehend von seinen Fundamenten in der neutestamentlichen Offenbarung. Dabei wird u. a. betont, die Treue der Kirche zum Geist Christi schließe einen „ständigen Prozeß des Hörens, Lernens, Nachdenkens und Lehrens" ein, und in diesem Prozeß habe jedes Mitglied der christlichen Gemeinschaft eine Rolle zu übernehmen: „Lernen und Lehren sind ein gemeinsames Unternehmen, in dem die Gläubigen zusammen herauszufinden versuchen, was inmitten der moralischen Komplexitäten der Welt aus dem Evangelium der Gnade und dem Liebesgebot folgt."

Differenzen im Blick auf Ehe und Sexualität

Die seit der Trennung entstandenen Unterschiede in der Morallehre zwischen katholischer und anglikanischer Tradition rühren, so die Kommission, nicht von mangelnder Übereinstimmung im Blick auf die Quellen moralischer Autorität oder grundlegende moralische Werte: „Sie sind vielmehr aus dem unterschiedlichen Gewicht entstanden, das unsere beiden Gemeinschaften verschiedenen Elementen des sittlichen Lebens zuerkannt haben." Genauerhin macht das Dokument diese Unterschiede zum einen in den jeweiligen Autoritätsstrukturen, zum anderen in der lehrmäßigen Ausgestaltung des christlichen Ethos deutlich.

Der Text wendet sich gegen simplifizierende Gegenüberstellungen der katholischen und der anglikanischen Tradition („Es stimmt nicht, daß Anglikaner nur auf die Freiheit, Katholiken aber nur auf das Gesetz Wert legen... Es stimmt nicht, daß anglikanische Ethik pragmatisch und prinzipienfrei ist, katholische dagegen prinzipienorientiert, aber abstrakt"). Er räumt aber gleichzeitig ein, daß weiterhin Differenzen in der Bewertung des Sittengesetzes bzw. seiner Verbindlichkeit im Einzelfall bestehen.

Als konkrete Kontroversthemen behandelt „Leben in Christus" ausführlich die Haltung der katholischen Kirche und der Anglikanischen Gemeinschaft zu *geschiedenen Wiederverheirateten* und zur *Geburtenregelung*. In beiden Fällen liegen einschlägige kirchenamtliche Äußerungen vor, aus denen die Differenz zwischen anglikanischer und katholischer Position klar ersichtlich ist. Kurz angesprochen werden außerdem noch *Abtreibung* und *Homosexualität*, wobei nach Auffassung der Kommission auch beim Umgang mit diesen Fragen die Unterschiede zwischen katholischer und anglikanischer Seite nicht auf der Ebene der grundlegenden sittlichen Werte angesiedelt sind, sondern mit deren Umsetzung in praktische Urteile zusammenhängen.

Beim Thema *Geburtenkontrolle* bleibt es in „Leben in Christus" bei der Darstellung der unterschiedlichen Positionen in der Methodenfrage mit ihrem jeweiligen moraltheologischen bzw. -philosophischen Hintergrund. Zum Problem der *wiederverheirateten Geschiedenen* merkt das Dokument als Quintessenz in einer ausführlichen Darlegung des offiziellen Sachstandes in beiden Kirchen an: „Auf der Ebene des Gesetzes und seiner Anwendung sind weder die katholische noch die anglikanische Praxis im Blick auf die Scheidung frei von wirklichen oder scheinbaren Anomalien und Zweideutigkeiten." Es wäre allerdings unangemessen, so die Kommission, die unterschiedliche Bewertung der Wiederverheiratung nach Scheidung zu einem unüberwindlichen Hindernis zwischen den beiden Kirchen zu machen und vom Kontext der weitreichenden Übereinstimmung im Blick auf das theologische Verständnis der Ehe zu isolieren.

„Leben in Christus" betritt nicht nur thematisch Neuland im ökumenischen Dialog. Auch die Rezeption eines Dokuments über Moralfragen durch die Kirchen muß anders aussehen als die eines Konsens- bzw. Konvergenztextes über Eucharistie, Amt oder Autorität in der Kirche. Das katholische Lehramt hat sich in den letzten beiden Jahren zu moraltheologischen Themen im dritten Teil des „Katechismus der katholischen Kirche" und der Enzyklika „Veritatis splendor" ausführlich und dezidiert geäußert und dabei Elemente der katholischen Tradition besonders akzentuiert, die in „Leben in Christus" zwar erwähnt, aber im Bemühen um eine anglikanisch-katholische Verständigung ein Stück weit aufgebrochen werden. Das betrifft nicht zuletzt die Lehre vom natürlichen Sittengesetz.

Christliches Ethos und sichtbare Kircheneinheit

Das Moraldokument von ARCIC II nennt das Verständnis von „Gesetz" als den Bereich, in dem weitere Klärungen zwischen Anglikanern und Katholiken am dringlichsten seien, erinnert aber gleichzeitig nochmals an die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Gesprächspartnern: „Beide berufen sich auf eine gemeinsame Tradition und erkennen die Heilige Schrift als normativ für diese Tradition an. Beide respektieren die Rolle der Vernunft bei der Bildung moralischer Urteile. Beide räumen der klassischen Tugend der Klugheit den angemessenen Platz ein." Das Dokument schließt mit der Anregung, katholische Kirche und anglikanische Kirchen sollten auf allen Ebenen verstärkt zusammenarbeiten, um die großen ethischen Probleme und Herausforderungen der Gegenwart anzugehen.

Die anglikanisch-katholische Kommission greift mit „Leben in Christus" eine Frage auf, die über diesen einen bilateralen Dialog hinaus für die weitere ökumenische Entwicklung von Bedeutung ist: Welches Maß an Unterschiedlichkeit in der ethischen Bewertung individueller und gesellschaftli-

cher Verhaltensweisen ist mit sichtbarer Einheit bzw. voller Gemeinschaft zwischen den derzeit getrennten Kirchen vereinbar? Die Frage ist nicht zuletzt deshalb brisant, weil auch innerhalb der einzelnen Kirchen, in der anglikanischen ebenso wie in den reformatorischen, aber auch in der katholischen, Auseinandersetzungen über das christliche Ethos und seine heutigen Konkretionen auf der Tagesordnung stehen. *U. R.*

Orden: Arbeitsdokument für die Bischofssynode erschienen

Das Arbeitsdokument für die bevorstehende Bischofssynode über die Orden, das Ende Juni veröffentlicht wurde, dürfte insgesamt positiver aufgenommen werden als die Lineamenta. Dennoch bleiben erhebliche Anfragen: vor allem in bezug auf die Beziehungen zwischen Orden und kirchlichem Amt.

Ein Vierteljahr vor der vom 2. bis 29. Oktober in Rom stattfindenden regulären Bischofssynode zum Thema Orden (vgl. HK, Januar 1994, 15ff.) veröffentlichte das Synodensekretariat am 20. Juni das Instrumentum laboris dieser Synode. Nach den kritischen Reaktionen aus dem Ordensbereich wie von Bischofskonferenzen auf die Lineamenta (vgl. HK, Januar 1993, 8ff.) wurde das Arbeitsdokument mit einiger Spannung erwartet. Wie sich jetzt zeigt, ist die Kritik an den Lineamenta nicht folgenlos geblieben, selbst wenn auch weiterhin mancherlei Vorbehalte bleiben.

Die Weihe wurzelt in der allen Christen gemeinsamen Taufe

Die Grundstruktur dieses Dokumentes ist einer jener Punkte, bei denen man offenbar aus den Reaktionen auf die Lineamenta gelernt hat. Das Arbeitsdokument besteht aus vier Kapiteln, deren innerer Aufbau sich weniger deduktiv, von einer normativ vorgegebenen Umschreibung der Eigenart des Ordenslebens ausgehend, darstellt: Im ersten Kapitel wird nach der Lage der Orden unter den heutigen kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen gefragt. Dabei herrscht eine insgesamt weniger pessimistische Sicht der modernen Lebensverhältnisse vor als noch in den Lineamenta. Im zweiten Kapitel geht es um eine theologische Grundlegung des Ordenslebens. In Fortsetzung dessen, was dazu im zweiten Kapitel gesagt wird, behandelt das dritte Kapitel das Verhältnis von Ordensleben und kirchlicher Communio, darunter die Beziehungen zu den Ortsbischöfen sowie zum Papst, während es im vierten Kapitel um eine Reihe von sich den Orden aktuell stellenden Fragen vor dem Hintergrund der kirchlichen Sendung geht.

Was die theologische Grundlegung des Ordenslebens angeht, kreist das Instrumentum laboris um drei zentrale Begriffe: Nachfolge, Charisma und Communio. Besonderes Gewicht wird dabei auf den Zugang zum Ordensleben über die Charismen gelegt. Die Charismen erlaubten es, „das gottgeweihte Leben in seiner Einheit und Verschiedenheit, in der Gemeinschaft und der missionarischen Dynamik zu verstehen. Die Verschiedenheit der Charismen ermöglicht es, verschiedene Stile des Lebens in Gemeinschaft und des Apostolats in der einen Sendung darzustellen, verschiedene spirituelle Traditionen, Formen der Gemeinschaft und Leitungsstrukturen zu bezeugen" (Nr. 42).

Eine weit in die Theologie des Ordenslebens reichende Schwierigkeit bei den Lineamenta bestand darin, daß manche *zentralen Begriffe* mißverständlich verwandt wurden, etwa der des „geweihten Lebens". Auch im Instrumentum laboris wird dieser Begriff wiederum viel verwendet, allerdings darauf hingewiesen, daß die Weihe in der *allen Christen gemeinsamen Taufe* wurzelt, also nicht die Angelegenheit eines bestimmten Standes in der Kirche ist. Taufe und Firmung seien „die erste und grundlegende Weihe jedes Jüngers Christi" (Nr. 50).

Die *evangelischen Räte* werden nicht nur als radikalisierte Lebensform der Nachfolge, sondern auch als Zeichen des „Widerspruchs" (Nr. 18) gegenüber der Gegenwartskultur begriffen. Die „gemeinschaftsbezogene Dimension" der evangelischen Räte brachte ein anderes römisches Dokument der letzten Monate, das von der vatikanischen Ordenskongregation Anfang dieses Jahres veröffentlichte Dokument „Das brüderliche Leben in Gemeinschaft" (Nr. 14) klarer zum Ausdruck, als dies das Arbeitsdokument tut. Damit wurde unterstrichen, daß es sich beim Ordensleben um *eine Lebensform neben anderen* handelt. Was die „Ehelosigkeit" angeht, dominiert im Arbeitsdokument weiterhin der nicht unproblematische Terminus „Keuschheit".

Den Lineamenta war vorgehalten worden, sie behandelten die *Erneuerung des Ordenslebens* als ein im Grunde abgeschlossenen Prozeß der Nachkonzilsjahre. Im Arbeitsdokument wurde diese Tendenz zurückgenommen; dennoch hätte das Thema Erneuerung als für das gesamte Ordensleben grundlegende und permanente Notwendigkeit einen größeren Stellenwert verdient.

Im vierten Kapitel wird die Erneuerung im *Apostolat* von Ordenskongregationen erwähnt und die Präsenz der Orden auf den Gebieten Erziehung, Gesundheit sowie in der Arbeit mit Kindern, Jugendlichen und älteren Menschen angemahnt (Nr. 97). Neue Formen des Apostolats werden erwähnt (*Ökumene* [Nr. 100], *Dialog mit nichtchristlichen Religionen* [Nr. 101], *Zusammenarbeit mit nichtkirchlichen,*

örtlichen wie internationalen Gruppen [Nr. 98]). Es sei wichtig, neue Erfahrungen nicht einzuschränken, sondern zuzulassen, damit neue Wege erkundet werden könnten. Im Zusammenhang mit „neuen Formen des gottgeweihten Lebens" ist auffällig, wie stark die Zuständigkeit der Bischöfe bzw. des Papstes bei der Errichtung neuer Gemeinschaften hervorgehoben wird (Nr. 38). Was die *traditionellen Aufgaben* der Orden angeht, wird den Ordensleuten die Mission „ad gentes" ausdrücklich als Wunsch des Papstes ans Herz gelegt (Nr. 99). Die Aufforderung, sich dieses Anliegen zu eigen zu machen („Die Geschichte des gottgeweihten Lebens... ist eine Geschichte der Mission.") klingt wie die Feststellung, dies geschehe z. Z. in nicht ausreichendem Maße.

Orientierung am Gründungs- und Gründercharisma

An den Lineamenta war weiterhin kritisiert worden, sie nähmen die *Vielfalt des Ordenslebens* nicht ausreichend wahr. Das Arbeitsdokument bemüht sich, dies zu tun, und zwar sowohl in bezug auf die unterschiedlichen Ordenscharismen als auch in ordensrechtlicher wie auch geographischer Hinsicht (Säkularinstitute, Orden in den Ostkirchen).

Die Bejahung von Vielfalt gerät jedoch immer dann an ihre Grenzen, wenn traditionelle Unterscheidungen etwa bei neueren Formen des Ordenslebens relativiert oder gar zurückgenommen werden sollen. Eines der gegenwärtigen Konfliktfelder sind *Gründungen von ordensähnlichen Gemeinschaften im Umfeld von geistlichen Bewegungen*, denen zum größeren Teil Laien angehören. Das Arbeitsdokument weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß sich „nur derjenige als Mitglied eines Institutes des gottgeweihten Lebens betrachten darf, der alle drei evangelischen Räte übernommen hat. Andere, Verheiratete und Unverheiratete, die lediglich eine Verpflichtung zum Gehorsam, zur Güterteilung und zur *vita communis* übernommen haben, können als Angegliederte betrachtet werden". Entsprechende Vereinigungen, selbst wenn sie auch Mitglieder haben, die nach den evangelischen Räten leben, könnten als Laienvereinigungen mit besonderem Status anerkannt werden.

Immer dann, wenn es um die Reaktion auf die schwieriger gewordene Lage vieler Ordensgemeinschaften geht, wird die *Orientierung am Gründungs- bzw. Gründercharisma* betont. „Das gottgeweihte Leben steht heute vor dem Imperativ, die Radikalität seines Ursprungscharismas neu zu formulieren" (Nr. 21). An einer Stelle wird z. B. die „Wiederentdeckung der besonderen Natur des Gründungscharismas" dem Einfluß „demokratischer Ideen" entgegengestellt, die dem Leben der Kirche wie der Orden nicht angemessen seien (Nr. 24). Daß die Rückbesinnung auf das Gründungscharisma nicht einfachhin unberührt von heutigen Ideen und Bedürfnissen geschieht, führt in den Orden immer wieder zu Konflikten, während im Arbeitsdokument der Eindruck entsteht, durch Orientierung am Gründungscharisma könnten diese Konflikte vermieden werden.

Zu den schwierigsten Teilen des Arbeitsdokumentes gehören Passagen, in denen die Zuständigkeit der Bischöfe bzw. vor allem des Papstes gegenüber den Orden geradezu *eingeschärft* wird (Nr. 72): Nicht nur wird der Papst als der „oberste Obere aller Ordensleute" bezeichnet, die verpflichtet seien, ihm – siehe Kirchenrecht – „auch kraft der heiligen Gehorsamsbindung" (Can. 590) „Gehorsam zu leisten". Die Ordensleute werden außerdem ermahnt, die „authentische Lehre des Lehramts (zu) verkünden und (zu) bezeugen". Das Gegenteil könne die „Institute zum Verlust ihrer Identität und Funktion in der Kirche führen".

Die Oberen werden regelrecht aufgefordert einzugreifen, „wenn die Mitglieder ihres Instituts in dieser Treue nachlassen". Das auf diese Weise qualifizierte „Band der Communio" zeige sich in einer „reifen und übernatürlichen Liebe zum Heiligen Vater und zu seinem Amt". Die „prophetische" Funktion der Ordensleute dürfe nicht als „Gegenposition zum Papst und zu den Bischöfen" verstanden werden. Zum „aufrichtigen Zeugnis für die evangelischen Werte" gehöre die „Unterordnung im Glauben und in der Liebe unter die, welche der Heilige Geist zur Leitung des Volkes Gottes berufen hat".

Ernennung von Kardinal Hume zum Relator begrüßt

Unter der Überschrift „Dynamische Communio" (Nr. 74) werden die Orden außerdem aufgefordert, „Selbstgenügsamkeit" und „übermäßige Anhänglichkeit an die eigenen Anliegen" zu überwinden, um so das Vertrauen und die Zusammenarbeit innerhalb der Kirche zu fördern: „Die Mitglieder der Institute haben die große Verantwortung, die legitimen Erwartungen der Bischöfe, des Klerus und der Laien nicht enttäuschen zu dürfen, und zwar in bezug auf: die sichtbare Treue zu den Verpflichtungen, die sich aus ihrer Weihe aufgrund der Profeß der evangelischen Räte ergeben, brüderliche Gemeinschaft in den Instituten, vollkommene Gemeinschaft des Verstandes und Herzens mit dem Papst und den Bischöfen, was das Lehramt und die Disziplin betrifft, die wahre Bereitschaft, sich gemäß dem eigenen Charisma, seiner Zielsetzung und seiner berechtigten Autonomie in Leben und Leitung in die pastoralen Bedürfnisse der Teilkirche zu integrieren und mit dem örtlichen Klerus und den Laien zusammenzuarbeiten".

Festlegungen wie diese sind *in concreto* auslegungsbedürftig. Sie machen auf bestehende Konflikte eher aufmerksam, als daß sie Lösungen andeuten. Die Konflikte entzünden sich dort, wo sich das Instrumentum laboris nicht festlegt: Was kann als „legitim" gelten und was nicht? Worin besteht das Genuine des eigenen Charismas, und wer legt dies letztlich fest? Welche Rolle spielt das kirchliche Amt in Konflikt-

fällen? Selbst wenn solche Aussagen kirchenrechtlich nicht zu beanstanden sein sollten, die Deutlichkeit, mit der Unterordnung eingefordert wird, lassen Beteuerungen der *legitimen Autonomie* der Ordensgemeinschaften faktisch in den Hintergrund treten. Communio droht auf diese Weise zu einer Kategorie der Disziplinierung zu werden.

In einer Reihe von Fragen, die gegenwärtig in den Orden diskutiert werden, beläßt es das Arbeitsdokument bei vorsichtigen allgemeinen Andeutungen. In bezug auf die Situation von *Ordensfrauen* herrscht eine – bis auf wenige kritische Bemerkungen – insgesamt wohlwollende Schilderung der Veränderungen vor. Ordensfrauen müsse „dringend" größerer Anteil an den Beratungs- und Entscheidungsprozessen eingeräumt werden, die ihre Lebensform beträfen. Dies gelte besonders in bezug auf die Autonomie von Frauenklöstern (Nr. 88).

Zur vielfach geforderten *Beteiligung von Brüdern an der Leitung von Klerikerorden* und von Gemeinschaften, denen Kleriker wie Laien angehören, gibt das Dokument nur die im Vorbereitungsprozeß geäußerte Anregung wieder, diese Frage der Gesetzgebung der einzelnen Gemeinschaften zu überlassen (Nr. 32). Inkulturation wird einerseits als eine der großen Herausforderungen für die Orden bezeichnet (Nr. 93), andererseits wird aber auch vor „hastiger und oberflächlicher Anpassung" gewarnt (Nr. 94). Zum Thema Klausur bei kontemplativen Frauenorden werden lediglich die sich gegenüberstehenden Positionen erwähnt (Nr. 31).

Mancher Leser des Instrumentum wird vielleicht einerseits positiv überrascht sein, weil er sich nach den Lineamenta bereits *auf Schlimmeres eingestellt* hatte. Anderseits zeigt dies nur, wie gering seine Erwartungen waren. Zusammen mit der vielerorten sehr begrüßten Entscheidung des Papstes, Kardinal *Basil Hume*, der selbst Benediktiner ist, zum Relator der Synode zu ernennen, wird das Instrumentum laboris alles in allem vielleicht gewisse Befürchtungen entkräften, was aber keineswegs Entwarnung bedeuten kann, gerade angesichts der – wie das Arbeitsdokument nur erneut bestätigt – spannungsreichen Beziehungen zum kirchlichen Amt. *K.N.*

Israel: Säkularisiert, aber traditionsbewußt

Die Beziehungen von Religion und Gesellschaft bzw. Staat sind in Israel in verschiedener Hinsicht spannungsreich. Eine neuere soziologische Studie zeigt jedoch, daß trotz aller Säkularisierungseinflüsse die israelische Gesellschaft noch sehr weitgehend durch religiöse Traditionen geprägt wird. Die ethnischen Unterschiede innerhalb der jüdischen Bevölkerung erweisen sich weniger konfliktträchtig als vielfach angenommen.

Israel ist zwar ein jüdischer Staat, aber damit ist noch nichts darüber ausgesagt, in welchem Ausmaß jüdische Bürger dieses Staates – in etwa 82 Prozent der Gesamtbevölkerung – gläubige bzw. gesetzestreue Juden sind. Eine Ende des vergangenen Jahres veröffentlichte Studie des Jerusalemer „Louis Guttman Israel Institute of Applied Social Research" macht hierzu einige aufschlußreiche Angaben (vgl. Highlights from The Guttman Institute Report: Beliefs, Observances and Social Interaction among Israel Jews, Jerusalem 1993; *Shlomit Levy*, *Hanna Levinson*, *Elihu Katz*, Beliefs, Observances and Social Interaction among Israeli Jews, Jerusalem 1993).

Auf drei Gebieten wurden im Rahmen dieser Studie Daten erhoben: zur *Beachtung religiöser Gesetze*, zur *sozialen Interaktion in Staat und Gesellschaft* sowie über *Glaubensinhalte und Werte*. Die Befragung, die von Mitte Oktober bis Mitte Dezember 1991 vorgenommen und Mitte Februar bis Mitte März 1993 ergänzt wurde, stützt sich auf zwei je etwa 1200 Befragte umfassende Samples. Finanziert wurde sie von einer 1984 gegründeten und in Israel und den USA ansässigen philanthropischen Stiftung mit Namen „Avi Chai", die sich vor allem mit Fragen der Verständigung zwischen den unterschiedlichen Richtungen innerhalb des Judentums befaßt.

Gesetzestreue und ethnische Zugehörigkeit

14 Prozent der in Israel lebenden Juden bezeichnen sich nach Angaben dieser Studie als „streng gesetzestreu", mit anderen Worten: halten sich strikt an die Gesetze der Halacha, 24 Prozent stufen sich selbst ein als „in großem Ausmaß gesetzestreu", 41 Prozent als „etwas gesetzestreu", während 21 Prozent angeben, sich „absolut nicht" an die religiösen Gesetze zu halten. Unter Berücksichtigung früherer Untersuchungen kommen die Autoren der Studie zu dem Ergebnis, daß die allgemeine Verteilung der verschiedenen Gläubigkeitstypen über den Zeitraum von 25 Jahren weithin unverändert geblieben sei.

In Verbindung mit anderen Variablen zeigen sich bezeichnende Unterschiede zwischen den verschiedenen Graden an religiöser Gesetzestreue. Ein deutlicher Zusammenhang besteht mit der *ethnischen* Zugehörigkeit: Den *niedrigsten* Anteil derer, die sich als „absolut nicht gesetzestreu" bezeichnen, weisen diejenigen auf, die entweder selbst bzw. deren Väter aus Afrika oder Asien nach Israel einwanderten, also die sephardischen Juden. Umgekehrt weisen den *höchsten* Anteil diejenigen Juden auf, die selbst bzw. deren Väter aus Europa und Nordamerika stammen, die sogenannten Ashkenasim, bzw. diejenigen Juden,

deren Väter bereits in Israel geboren wurden.
Überhaupt zeigt sich eine ausgeprägte Korrellation zwischen den religiösen Einstellungen heutiger jüdischer Israelis und der ihrer *Eltern*. Lediglich bei 20 Prozent der Befragten ergibt sich aufgrund der Antworten eine deutliche Abweichung gegenüber dem Verhalten der Eltern. Trotz dieser relativen Stabilität des religiösen Verhaltens zwischen den Generationen stellt man jedoch insgesamt eine Tendenz zu abnehmender „Gesetzestreue" fest: Befragte, deren Eltern zu den „streng Gesetzestreuen" zählen, folgen ihren Eltern weniger als solche, deren Eltern sich gar nicht an religiöse Gesetze gebunden fühlen. Höhere *Bildungsabschlüsse* korrelieren im allgemeinen mit niedrigen und niedrigere Bildungsabschlüsse mit höheren Graden an Gesetzestreue. Anders verhält es sich bei denen, die religiöse Schulen besucht haben – immerhin 37 Prozent der Gesamtbevölkerung: Sie beachten die religiösen Gebote um so strenger, je bessere Bildungsabschlüsse sie vorzuweisen haben – zumindest behaupten sie dies.

Gebote werden eher befolgt als Verbote

Eine Schlüsselrolle bei der Einschätzung religiöser Einstellungen kommt der Einhaltung der rituellen Vorschriften bei der *Feier des Sabbats* zu. Insgesamt zeigt sich dabei, daß *Gebote* eher befolgt werden als *Verbote*. 56 Prozent der Befragten sagen, sie zündeten am Sabbat Kerzen an, 54 Prozent, sie hielten am Freitagabend ein besonderes Essen, 51 Prozent verbinden das Anzünden der Sabbatkerzen mit dem Rezitieren der entsprechenden Segensformeln und 46 Prozent sprechen am Beginn des Sabbats das Kiddush, das Gabengebet.

Inwieweit es sich bei der Befolgung dieser Vorschriften aber bereits um Hinweise auf persönliche Frömmigkeit handelt, ist eine andere Frage. Nur 37 Prozent entzünden am Sabbat grundsätzlich kein Feuer – gegenüber 64 Prozent, die sich gelegentlich oder nie an diese Vorschrift halten –, 26 Prozent reisen an diesem Tag nicht, 22 Prozent benutzen weder Elektrizität noch Telefon. 24 Prozent der Befragten gaben an, „immer" am synagogalen Sabbatgebet am Freitagabend teilzunehmen, eine ähnlich große Zahl am Sabbatmorgen. Insgesamt geben ein Viertel der Befragten an, regelmäßig – täglich oder wöchentlich – in die Synagoge zu gehen, 20 Prozent tun dies nie. Ein Fünftel der Männer und zehn Prozent der Frauen geben an, daß sie täglich beten.

Auf der Basis dieses Befundes zeichnen die Autoren der Studie ein differenziertes Bild der *Schritte in die Nicht-Beachtung religiöser Vorschriften*, wie sie jüdische Israelis heute gehen: Das Entzünden von Sabbatkerzen sei eine Vorschrift, die auch von denen noch eingehalten werde, die die Synagogenbesuche bereits aufgegeben haben. Die Distanzierung von den Sabbatvorschriften beginne u. a. mit dem Gebrauch von Elektrizität, mit Reisen, dem Besuch von Unterhaltungsveranstaltungen, bei denen ein Eintrittsgeld zu zahlen ist. Bei der Einteilung der Befragten anhand ihrer Beachtung von acht positiven Sabbatvorschriften in neun Profiltypen kommen die drei Profile mit dem stärksten Grad an Gesetzestreue auf 18 Prozent, die drei mit dem schwächsten Grad auf 41 Prozent, 16 Prozent nehmen eine mittlere Stellung ein.

Eine entsprechende Aufschlüsselung bei den negativen Vorschriften weist *stärkere Extreme* auf: offenbar verhält man sich bei Verboten eher als bei den Geboten nach der Devise „alles oder nichts". Dabei ergeben sich in dieser Hinsicht zwischen den ethnischen Gruppen bezeichnende Unterschiede im Verhalten: Juden westlicher Herkunft neigen generell bei der Befolgung der Sabbatvorschriften stärker zu Einstellungen eines „alles oder nichts" als Juden östlicher Herkunft.
Im Fall der *Essensvorschriften* zeigt sich wiederum ein nach dem Grad der Nähe zum Judentum sehr unterschiedliches Bild: Zumindest gelegentlich verhalten sich rund 90 Prozent der israelischen Juden entsprechend den rituellen Essensvorschriften, immerhin 40 Prozent leben streng nach ihnen, zwei Drittel der Befragten gaben an, sie hätten „immer" koschere Lebensmittel im Haus. Geringer ist der Anteil derjenigen, die die Trennung von sogenannten fleischigen und milchigen Lebensmitteln beachten. Das Bereithalten von getrennten Bestecken für fleischige wie milchige Teile des Essens wird am schnellsten aufgegeben, während sich die Vermeidung von ausdrücklich nicht-koscherem Essen am längsten hält.

Mehr als der Sabbat sind die *Feste des Jahres* ein für Gläubige und Nicht-Gläubige verbindendes Element. 70 bis 80 Prozent der Befragten geben an, daß sie Feste wie Pessach und Chanukka feiern. Noch höhere Prozentzahlen werden bei den *Festen an den Lebenswenden* erreicht: Beschneidung 92 Prozent, Bar Mizwah, das Erreichen der religiösen Volljährigkeit 83 Prozent, Heirat 87 Prozent, Riten im Zusammenhang mit Tod und Beerdigung um die 90 Prozent. Nur eine kleine Minderheit von vier bis sieben Prozent hält diese Feiern für gänzlich unwichtig. Diese hohen Zahlen werden jedoch nur erreicht, weil einige „Mizwot" als Teil einer über explizite Gesetzestreue hinausgehenden jüdisch geprägten Kultur gelten.

Ethnische Gegensätze weniger problematisch als religiöse

In einem zweiten Kapitel befaßt sich die Studie mit den *sozialen Beziehungen innerhalb der israelischen Gesellschaft*. Von den Befragten werden dabei ethnische Gegensätze als weniger problematisch eingestuft als religiöse. Während Mehrheiten von 60 bis 84 Prozent die Beziehungen zwischen unterschiedlichen Einwanderergruppen und den bereits länger in Israel Lebenden als „sehr gut" oder „einigermaßen gut" bezeichnen, sagten dasselbe von verschiedenen religiösen Gruppen

lediglich weniger als ein Drittel der Befragten. Auch die persönlichen Einstellungen der Befragten zu den meisten religiös unterscheidbaren Einwanderergruppen bewertet die Studie als relativ gut – von 87 Prozent aufwärts stufen sie die Befragten als „positiv" und „sehr positiv" ein. Von den Ultra-Orthodoxen bzw. den ausgesprochen Antireligiösen sagen dies jedoch nur je 41 Prozent: Je stärker die Religiosität, desto positiver würden die Ultra-Orthodoxen und um so kritischer die Antireligiösen gesehen.

Bei der für das Diasporajudentum bereits klassischen Frage nach der Haltung gegenüber der *Heirat von „anderen"* durch die eigenen Kinder zeigt sich folgendes Bild: Nur 16 Prozent bejahen die Heirat eines Nichtjuden durch ein eigenes Kind. Auf die Frage, ob man der Heirat mit jemandem einer anderen Ethnie zustimmen würde, antworten zusammen 83 Prozent „Ja" bzw. „eindeutig Ja", und zwar beide Antworten je etwa gleich stark. Beim Anhänger einer anderen jüdischen Frömmigkeitsrichtung ist die Zustimmung geringer (76 Prozent), zu einem „eindeutig Ja" können sich auffallend wenige durchringen. Bei russischen oder äthiopischen Einwanderern liegt die Zustimmung mit 74 bzw. 65 Prozent immer noch relativ hoch. Ehen zwischen Religiösen und Nicht-Religiösen werden als gefährdeter betrachtet als solche zwischen unterschiedlichen ethnischen Gruppen.

An der Heirat mit Nichtjuden scheiden sich die Geister

Ein bis heute ungelöstes Problem sind die *Beziehungen zwischen Staat und Religion* im „jüdischen Staat" Israel. Je nach Fragestellung zeigt sich eine deutliche Problematisierung der gegenwärtigen Verhältnisse in Israel durch die Befragten. Zwei Drittel setzen sich für eine Veränderung der Stellung der Religion in Israel ein, und zwar immerhin gut die Hälfte derjenigen, die sich als „streng gesetzestreu" einstufen, und 78 Prozent der Nichtgesetzestreuen. 42 Prozent setzen sich mehr oder weniger eindeutig für die Trennung von Staat und Religion ein, 39 Prozent für die *Schaffung der Zivilehe*. Eine Gruppe von knapp 20 Prozent weiß nicht so recht, während 39 Prozent bzw. 44 Prozent die *Trennung von Staat und Religion* bzw. die Einführung einer Zivilehe ablehnen. Die Zivilehe wird im Unterschied zur Trennung von Staat und Religion von den Befürwortern besonders *entschieden bejaht* und von den Gegnern ausgesprochen *vehement abgelehnt*. Zwei Drittel der Befragten sprechen sich außerdem für eine Liberalisierung der Öffnungszeiten von Theatern sowie den Fahrtzeiten öffentlicher Verkehrsmittel am Freitagabend aus.

Ein dritter Teil der Studie betrifft Fragen nach *Glaubensinhalten und Werten*. 60 Prozent der Befragten geben an, daß sie glauben, daß es einen Gott bzw. eine die Welt lenkende oberste Macht gibt. Auch unter denen, die nicht gesetzestreu leben, glauben dies 20 Prozent. Je mehr die Befragten die Gebote achten, desto mehr glauben sie an eine Reihe von Prinzipien (Übergabe der Torah an Moses auf dem Berg Sinai; daß gute Taten belohnt, böse Taten bestraft werden; Auserwählung des jüdischen Volkes u. a.). Einwanderer aus östlichen Ländern glauben dies stärker als diejenigen aus westlichen. Jedoch zeige sich, so die Studie, bei der zweiten Generation der östlichen Einwanderer bereits ein deutlicher Rückgang, während bei den aus westlichen Ländern stammenden Einwanderern keine Unterschiede zwischen den Generationen bestünden. Je besser die Ausbildung eines Israeli, desto geringer der auf diese Weise meßbare Glaube an bestimmte Inhalte. Mit dem Alter korreliere der Glaube indes nicht.

Als Faktoren bei der Identifikation mit dem Judentum spielen die wichtigste Rolle – in dieser Reihenfolge: die Schaffung des Staates Israel, das Leben in Israel, der elterliche Einfluß, die Geschichte jüdischer Siedlungen in Israel sowie der Umgang mit jüdischen Festen Pessach, Chanukka u. a. sowie der Sabbat und die Beschneidung. Eine Reihe weiterer im engeren Sinn religiöser Antwortmöglichkeiten landete auf den hinteren Plätzen. Die Autoren der Studie ziehen daraus den Schluß, die Identifikation mit dem Judentum werde mehr durch die jüdische Tradition, durch bestimmte Rituale des Lebens gefördert als durch die Beachtung religiöser Gebote.

Eine fortgesetzte Neigung zu traditionsgeleitetem Verhalten

Trotz Nichtbeachtung zahlreicher religiöser Gebote und Distanzierung gegenüber manchen zentralen Glaubensaussagen des Judentums legen – das ist einer der zentralen Befunde dieser Untersuchung – israelische Juden weiterhin erheblichen Wert auf die Fortdauer des *jüdischen Charakters der israelischen Gesellschaft*. Die traditionellen Bindungen erweisen sich insofern als fester, als vielfach angenommen – so *selektiv* die Juden auch faktisch mit dem umgehen, was ihnen an Glaubensinhalten und religiösen Geboten begegnet. Den schmalen Grad zwischen dem gleichzeitigen Wunsch nach *Wandel und Kontinuität* illustriert die Studie am Beispiel des jüdischen Charakters der israelischen Gesellschaft: „Respekt vor der Tradition", aber zugleich Kritik am Status quo in den Beziehungen von Staat und Religion sei eine verbreitete Haltung.

Die Rede von einer starken Polarisierung zwischen säkularisierten und religiösen Teilen der israelischen Gesellschaft halten die Autoren der Studie für im hohen Maße „irreführend". Sie bescheinigen der israelischen Gesellschaft alles in allem eine *ausgeprägte Neigung zu traditionsgeleitetem Verhalten*. Es bestehe weniger eine scharfe Trennung zwischen einer religiösen Minderheit und einer säkularisierten Mehrheit, als vielmehr ein breites Spektrum von Einstellungen zwischen streng Gesetzestreuen einerseits und Nicht-Gesetzestreuen andererseits.

K. N.

Italien in der Sackgasse

Woran Silvio Berlusconi scheitert

Italien hat in den letzten zwei Jahren einen politischen Umbruch erlebt, der in Europa seinesgleichen sucht. Die anfänglichen hohen Erwartungen an die Berlusconi-Regierung machten schnell einer tiefen Ernüchterung Platz. Steht Italien vor einer politischen Krise mit weitreichenderen Folgen, als sie die Ablösung des alten Parteiensystems bisher hatte?

So prekär war die Lage einer italienischen Regierung an Ferragosto, der allen Italienern so sehr heiligen Mitsommerurlaubszeit Mitte August, wo man in Rom, Bologna oder Mailand unter Umständen selbst in Redaktionen nur den Pförtner antrifft, wohl noch nie. Wenn in den 60er oder 70er, auch noch in den 80er Jahren eine weitere Krise drohte, wenn die Mehrheitsverhältnisse wackelten, die Gemeinsamkeiten einer Koalition erschöpft waren, wenn Heckenschützen im Parlament die Gesetzgebung lähmten, behalf man sich im stillschweigenden Einverständnis zwischen Parteien und Volk mit einem „governo balneare", einem Bade- resp. Strandkabinett und überließ den nächsten Regierungswechsel dem dann mehr oder weniger heißen Herbst.

Koalition im Zermürbungskampf

Jetzt aber, 1994, diese Bescherung: Der Ministerpräsident und Alleskönner *Silvio Berlusconi* kehrte nach einem Tag Urlaub auf Sardinien, wo seine Forza Italia bei den letzten Regionalwahlen im Juni übrigens am wenigsten erfolgreich war, nach Rom zurück. Das Land befindet sich mitten in einer tiefen Finanzkrise mit einem täglich weiter wachsenden Etatdefizit, das Italien zunehmend Mahnungen des internationalen Währungsfonds aussetzt. Die öffentliche Verschuldung hat inzwischen die 120 Prozent des BIP überschritten. Die Aktienkurse befanden sich Mitte August in fast freiem Falle. Ihn konnte auch die Erhöhung der Leitzinsen durch die Banca d'Italia kaum bremsen. Der Wert der Lira sank auf einen historischen Tiefstand. (An Ferragosto waren für 1 DM 1020 Lire zu berappen; vorübergehend erwies sich sogar die griechische Drachme als stabiler.) Die mittsommerlich verschärfte Finanzkrise drückte Italien währungs- und haushaltspolitisch weiter unter europäisches Niveau. Sie wirkt inflationstreibend gerade in einer Phase, in der man doch so stolz darauf war, die Inflationsrate auf rd. vier Prozent gedrückt zu haben, und behindert den auch in Italien inzwischen spürbar werdenden Aufschwung (Wachstumsraten in einzelnen Branchen während des ersten Quartals 1994 bis zu fünf Prozent).

Wie aber steht die Regierung da, inmitten dieser Krise? Sie stolperte fast jede Woche in Vorgänge oder Maßnahmen, deren böse Wirkungen sie sich selbst zuzuschreiben hat. Zunächst war da das in der Sache – wegen einer zunehmend politischer und publizitätssüchtiger agierenden Justiz, deren Untersuchungshaftpraxis nicht in allen Fällen rechtsstaatlich gedeckt ist – nicht unvernünftige, aber amateurhaft eingefädelte Decreto Biondi, der Verordnungsentwurf des Justizministers zur Einschränkung der Untersuchungshaft; dann die Geschichte mit den Fernsehspots über Kabinettssitzungen und Kabinettsbeschlüsse, die offensichtlich die Berichterstattung der Medien regierungsfreundlich unterlaufen sollten. Schließlich die die Regierung in ihrem moralischen Fundament erschütternden, an den Kern ihrer Glaubwürdigkeit rührenden, stufenweise Gewißheit werdenden, inzwischen nach Geständnissen seines Bruders Paolo von Berlusconi selbst zugegebenen Verstrickungen seines Konzerns Fininvest und mehrerer seiner Spitzenmanager in Schmiergeldaffären. Auch wenn der Regierungschef jede persönliche Verwicklung in Schmiergeldaffären leugnet, überdies von kleinen lächerlichen Summen spricht und diese als einen unumgänglichen Tribut an italienspezifische Systemzwänge darstellt, hätte in jedem mitteleuropäischen Staat allein schon eine solche Verstrickung genügt, um einen Regierungschef zur Aufgabe zu zwingen.

Davor schützen die Berlusconi-Regierung zunächst allerdings ihre numerisch nicht in Frage zu stellende Mehrheit und mehr noch das Fehlen einer programmatischen wie personellen Alternative. Weder das schmal gewordene, zersplitterte ex-christdemokratische Zentrum noch die von den Reformkommunisten geführte Linke noch beide zusammen bringen – mit oder ohne Neuwahlen – zur Zeit die Kraft auf, das Gesetz des Handelns an sich zu ziehen.

Zunächst sah alles nach Erfolg aus

Aber was für eine Mehrheit ist das, auf die Berlusconi sich stützen kann? Fast täglich schießt Lega-Chef *Umberto Bossi,* der in beiden Kammern des Parlaments über mehr Sitze verfügt, als Berlusconis Forza Italia (122 zu 102 in der Abgeordnetenkammer) gegen den Regierungschef, nutzt die in Berlusconi verkörperte Vermengung von politischem Einfluß und privater Macht, um den Regierungschef als Politiker zu demontieren, dabei kaschierend, daß Bossi und seine Bewegung selbst bereits ums Überleben kämpfen, während *Gianfranco Fini* seine nationalistische Sammelbewegung aus Alt-, Neu- und Postfaschisten hinter sich zusammenführend, als lachender Dritter im Hintergrund bleibt und als römischer Gentleman mit betont großbürgerlichem Styling unauffällig an Vertrauen gewinnt und wohl darauf vertraut, einmal für seine Bewegung ernten zu können, was ihm als Frucht des

täglichen Streits der Koalitionspartner mit ihren regelmäßigen versöhnlichen Intermezzi zufließen könnte.

Noch vor Monaten sah alles anders aus. In den Märzwahlen hatte sich die Formation um den Konzernchef und Medienstar Berlusconi überraschend deutlich durchgesetzt – mit einer absoluten Mehrheit von 366 Sitzen in der Abgeordnetenkammer, die die Berlusconi-Koalition im Senat (mit 154 Sitzen) nur knapp verfehlte (vgl. HK, Mai 1994, 221 f.), und bei den Europawahlen am 12. Juni wurde Berlusconis Forza Italia selbst mit rd. 30 Prozent der Stimmen bei leichten Verlusten auch seiner Koalitionspartner noch einmal massiv bestätigt.
Was Berlusconi als typischer *homo novus* und als unternehmerisches Genie im Handels-, Dienstleistungs- und Medienbereich in den vergangenen Jahren zustande brachte (ein verzweigtes Wirtschaftsimperium mit rd. elf Mrd. Jahresumsatz bei einem Schuldenstand 1993 um rund fünf Mrd.), gelang ihm politisch in kürzester Zeit mit Hilfe der über Nacht aus dem Boden geschossenen rd. 13 000 Clubs in ganz Italien, aber noch viel mehr über seine drei Fernsehkanäle und aufgrund seiner persönlichen Popularität (nicht zuletzt als „Inhaber" des sportlich überaus erfolgreichen AC Milan). In Wochen formierte er eine neue mehrheitsfähige politische Kraft und sicherte diese durch eine Wahlkoalition von der Mitte bis zum äußersten rechten Rand ab. Ein Meisterstück, für das es im Europa der letzten 50 Jahre kein Beispiel gibt.

Berlusconi erreichte als Neupolitiker damit auf Anhieb, woran vor ihm, seitdem sich unter den Wirkungen der Korruptionsaffären der Zusammenbruch des alten Parteiensystems, vor allem seiner mittleren Pfeiler, der Christdemokraten und der Sozialisten, abzeichnete, politische Profis, denen man mehr taktisches Gespür und strategischen Sinn zutraute, gründlich gescheitert waren. Vor allem gilt das für *Mario Segni,* den Vorkämpfer für das Mehrheitswahlrecht und „Referendumsleader" von 1993, der, mißt man den Umbruch der letzten Jahre in erster Linie am Verschwinden der alten Mitte-Links-Parteien und am veränderten Wahlrecht, als der eigentliche Liquidator der ersten Republik zu gelten hat.
Als Segni über das Vehikel Föderalismus den Brückenschlag zu Bossis Lega versuchte, wurde er von diesem – ein Wahlabkommen, ausgehandelt mit dem zweiten Mann der Lega, dem heutigen Innenminister *Roberto Maroni,* lag bereits unterschriftsreif vor – listenreich ausgetrickst. Aber auch der Führer der Reformkommunisten (PDS), den inzwischen zurückgetretenen *Achille Occhetto,* ließ Berlusconi in kürzester Zeit hinter sich, wohl auch weil jener auf die vom PDS abgespaltenen Altkommunisten meinte Rücksicht nehmen zu müssen, weil die ideologische Revision der Partei (Sozialdemokratisierung) noch nicht weit genug fortgeschritten war und die Partei sich von ihrem alten Hegemonieanspruch noch nicht lösen konnte, aber auch die Kräfte der Mitte, voran die Mario Segnis nicht stark genug waren, um den PDS in eine erweiterte Koalition der linken Mitte zu zwingen.
Beim Überholen seiner Gegner brach Berlusconi sämtliche Tabus der jüngeren und ferneren italienischen Nachkriegsgeschichte: Er ließ sich auf ein Wahlbündnis mit der regionalistischen, aber unter dem marktschreierischen Bossi zu konstruktiver Arbeit nur sehr bedingt bereiten, programmatisch verschwommen bleibende Lega ein, überließ der Lega nicht zuletzt aus Gründen der erzwungen raschen Personalrekrutierung eine große Zahl von für sie günstigen Wahlkreisen, wohl in der Hoffnung, so die Lega zunächst an sich binden und dann politisch aufsaugen zu können. (Bossi seinerseits sah als Störpotential in seiner Rechtskoalition, von einem verbindenden Bodensatz gemeinsamer Gesinnung abgesehen, wohl bessere Überlebenschancen als in einer Partnerschaft mit einem bis zu den Reformkommunisten geöffneten Zentrum.)
Berlusconi zeigte auch keine Berührungsängste mit dem faschistisch eingefärbten rechten Rand, übersah aus taktischen Gründen die Tatsache, daß die alte MSI, die bis dahin von den übrigen Parteien stets gemiedene neofaschistische Bewegung, nach wie vor den ideologischen Kern von Finis rechtsnationaler Sammelbewegung bildet, verhalf dieser zum Ausbruch aus der bereits löchrig gewordenen politischen Isolierung. Damit machte er die Alleanza Finis innerhalb des in allen Richtungen mutierenden Parteiensystems hoffähig und für ohnehin nach rechts geneigte Wähler aus der Erbmasse der DC risikofrei.

Aber die Parteienzersplitterung hat sich verschärft…

Die Rechnung ging auf. Berlusconis Bewegung eroberte mit Hilfe der Lega den Norden und mit Hilfe der Post- und Neofaschisten den Süden. Er schuf damit nicht nur eine auf dem Papier regierungsfähige Koalitionsmehrheit, sondern schien auf fast wundersame Weise Nord und Süd neu zu einen.
Seit den Parlamentswahlen 1992 und nach den Ergebnissen verschiedener Regional- und Kommunalteilwahlen seither war im Anschluß an Cäsars „De bello gallico" der Slogan aufgekommen: *Italia divisa est in partes tres:* Im Norden rückte die Lega vor und machte der DC und den Sozialisten das Terrain streitig; in Mittelitalien behauptete sich die kommunistisch-postkommunistische Linke; im Süden zunächst noch die DC bei deutlich zunehmender Konkurrenz der Post- und Neofaschisten. Dann drohte den Teilgemeindewahlen im Juni und November letzten Jahres (vgl. HK, Januar 1994, 8 ff.) die nationale Spaltung in rechts und links mit – weil organisatorisch kompakter und milieuhaft stärker verwurzelt – logistischen und strategischen Vorteilen für die Linke. Nun wurde Italien unter den Fittichen der Berlusconi-Bewegung von der Lombardei bis Sizilien aufs neue geeint.
Die zweite Republik, so schien es, konnte trotz aller Vorbehalte gegenüber den Newcomern beginnen. Italien endlich ein Land mit klaren Mehrheiten – trotz der kleinen, durch Wankelmütige und Sympathisanten leicht behebbaren Scharte im Senat. Die Parteiensplitterung aber hat sich noch verschärft.

Manch schrecklicher Vereinfacher der so sehr komplizierten politischen Verhältnisse Italiens stellte sich den Übergang tatsächlich so glatt vor und, wie es den Anschein hat, auch der neue Hauptakteur und seine Mannen.
Verdrängt wurde vor allem eine Tatsache, auf die besonders Sachkundige, z. B. einer der angesehensten Politikwissenschaftler Italiens, *Giovanni Sartori,* schon zur Zeit der Wahlrechtsänderungen immer wieder hinwiesen: Eine Wahlrechtsänderung, wie sie aufgrund der Referenden des Frühjahrs 1993 beschlossen wurde (vgl. HK, Juni 1993, 284ff.), sichert noch keine stabilen Mehrheiten. Es zwingt die Parteien zu Wahlkoalitionen, nicht zum Aufgehen in neuen mehrheitsfähigen Parteien oder in programmatischer wie personeller Geschlossenheit Parteien gleichkommenden politischen Bewegungen.

Der Umbruch der letzten Jahre hat zwar das Parteienspektrum gründlich durcheinandergewirbelt, aber dieses wurde nicht schmäler oder einfacher, sondern noch breiter, noch komplizierter. Der politischen Anbieter wurden nicht weniger, sondern mehr. Der Parteienpluralismus ist seitdem eher akzentuierter denn schwächer geworden. Allein die neue (Berlusconi-)Mehrheit besteht aus sechs Gruppierungen, den drei großen (Lega, Nationale Allianz, Forza Italia) und drei kleinen, dem (rechtsliberalen) Demokratischen Zentrum, der Radikal-Liberalen des *Marco Panella* und dem Christdemokratischen Zentrum CCD, einer nationalkonservativen Abspaltung aus der ehemaligen DC.
Zu der nach wie vor eindeutig vom PDS dominierten Linken gehören allein sieben Gruppierungen (der PDS, die Altkommunisten von der „Rifondazione", die Grünen, die „Rete" des Palermitaner Bürgermeisters *Leoluca Orlando,* die Christlich-Sozialen, ein linker Splitterrest aus der alten DC, dazu Überreste des PSI und die Alleanza Democratica aus Kräften der alten laizistischen Parteien der Mitte). Dazu kommt die sehr verschlankte Mitte mit den zahlenmäßig ungleichen Brüdern, den Popolari als Nachfolgepartei der DC unter ihrem neuen Chef *Rocco Buttiglione* und dem Patto per l'Italia unter Mario Segni. Die alte Parteienzersplitterung feiert also am Beginn der zweiten Republik kräftig Urständ und verhindert eine klare Rollenteilung und ein sauberes Rollenspiel zwischen Regierungs- und Oppositionsparteien. Der Hauptpunkt aber: Die neuen Mehrheitsinhaber erweisen sich weniger handlungsfähig als die Koalitionen der Altparteien.

Eine Wahlkoalition schafft noch keine Stabilität

Zwei simple Wahrheiten finden sich bestätigt. Die erste: Wahlkoalitionen sind eines, Regierungsmehrheiten etwas anderes. Die zweite: Was bereits im Wahlkampf nur durch das Mehrheitskalkül zur bloßen Verhinderung einer anderen Mehrheit, die in Gestalt der Linken unter Führung der PDS drohte oder zu drohen schien, zuammengehalten wird, ist als Regierungskoalition erst recht nicht handlungsfähig. Die wundersame coincidentia oppositorum aus Nationalisten und Regionalisten (hier Bundesstaat, dort Einheitsstaat), aus echten und unechten Marktwirtschaftlern (die Neofaschisten sind die Verfechter eines „stato assistenzialista", eines staatsvergötzenden Verwaltungs- und Versorgungsstaats) und zwischen Wirtschaftsliberalen, katholischen Integristen und national gesinnten Bürgerlichen, die den Wahlausgang bestimmten, erweist sich in der Praxis des Regierens als *regierungsamtlich institutionalisiertes Chaos.*
Als handlungsfähig erwies sich das neue Regierungsbündnis bisher hauptsächlich bei der Besetzung von Machtpositionen (bei der Wahl der Präsidenten der beiden Kammern, des Abgeordnetenhauses und des Senats – bisher war es üblich, einen der Parlamentsvorsitze der Opposition zu überlassen –; bei der Monopolisierung der Ausschußvorsitze zugunsten der Regierungsparteien, die allerdings bei der Wahl der Ausschuß-[Kommissions-]Vorsitzenden im Senat gründlich mißlang; bei der Neubestellung der Aufsichts- und Leitungsgremien der RAI, der Staatlichen Rundfunk- und Fernsehanstalten und -programme; bei der Umbesetzung z. B. des Verwaltungsrats des Staatskonzerns IRI – alle Verwaltungsratsposten gingen bei der Neubesetzung an Vertrauensleute der Regierungskoalition). Der unauffälligen, aber sehr wirksamen Patronage im Zuge der Aufteilung von Einflußsphären durch die alten Parteien folgte die auffälligere, aber nicht minder wirksame Regierungspatronage.

Man streitet kräftig, aber die Macht will man ganz. Ansonsten erschöpft sich die Aktivität der Regierungsparteien im gegenseitigen Sichbekämpfen und Demontieren. Noch sehr unsicher bezüglich der eigenen Zukunft sucht jeder der Partner, wie er auf Kosten des anderen am besten oder am ehesten überleben kann. Dabei zeigt sich die Lega mit ihrem Sprachrohr Bossi bisher am unverschämtesten, die Forza Italia am wenigsten profihaft. Die Selbstzerstörungskräfte, die das alte Parteiensystem über Jahrzehnte ausgelaugt hatten, dringen jetzt schon durch alle Poren der Koalition. An einschneidenden Beschlüssen, die die Zielrichtung der neuen Regierung deutlich markieren (Investitionsförderung, umfassende Privatisierung staatlicher und halbstaatlicher Unternehmen, Steuervereinfachung, Abbau des Haushaltsdefizits, Reform des Gesundheitswesens), ist außer dem Verkauf des INA-Konzerns, einigen Abschreibungserleichterungen für Unternehmen und Steuererleichterung für Betriebe, die zusätzliche Arbeitskräfte einstellen, wenig erkennbar. Die Regierung verweist zur Rechtfertigung auf die „finanziaria", das neue Haushaltsgesetz, das bald kommen soll.

Die Handicaps der Regierung können zu einer Staatskrise führen

Aber die konstitutionelle Unfähigkeit zu gemeinsamem Handeln ist nur ein erstes Handicap. Ein zweites und ein drittes sind gravierender.

Das zweite: Die gegenwärtige Koalition ist angetreten unter dem Anspruch radikaler Erneuerung. Die Parolen hießen: Vorfahrt für die Tüchtigen. Unter Freiheit verstand die als „Polo della liberta" angetretene Berlusconi-Koalition Befreiung vor allem der Wirtschaft von parteilicher und staatlicher Bevormundung, Stärkung der Privatinitiative, Bekämpfung der Korruption, Austrocknung des Parteienklientelismus und seines Korruptionssumpfes. Man versprach in allem mehr Professionalität und vor allem sauberes, gutes Regieren. „Per il buon governo", für gutes Regieren – unter diesem Schlagwort trat Berlusconi gemeinsam mit der Nationalen Allianz Finis im Süden an.

Aber die Leute Berlusconis – viele von ihnen, die er in die Politik geholt hat, von persönlichen Mitarbeitern bis zu einigen Ministern, kommen aus dem Fininvest-Imperium. Sie verkörpern nicht das Neue, sondern Altes, soweit das Alte gerade mit dem zu tun hat, was Staatsanwälte und Untersuchungsrichter von Nord bis Süd an Schmiergeldaffären, Erpressungen und Verfehlungen im undurchsichtigen Dschungel der Parteienfinanzierung aufgedeckt haben. Berlusconi hat sein Wirtschaftsimperium nicht nur unter den Bedingungen der alten Parteienherrschaft aufgebaut, er war einer der Begünstigten des alten Systems – in enger Verbindung mit dem inzwischen in Abwesenheit zu mehreren Jahren Gefängnis verurteilten ehemaligen Regierungschef und PSI-Parteichef *Bettino Craxi.* (Craxi hat sich dem Zugriff der italienischen Justiz entzogen und lebt zur Zeit auf seinem Privatbesitz in Tunis.)
Es grenzte schon an ein Wunder, hätte es keinerlei Verstrickungen Berlusconis oder seiner Umgebung und seiner Unternehmen gegeben. Ihre Aufdeckung kam, wie die Verhaftung von Paolo Berlusconi und einiger Fininvest-Manager zeigt, schneller als erwartet. Sie geht trotz einer angesichts der imponierenden Tüchtigkeit des Aufsteigers Berlusconi, in der sich der Großteil seiner Landsleute gerne wiedererkennt, zum Verdrängen neigenden Wählerschaft an den Kern seiner und seiner Bewegung Glaubwürdigkeit. Es sieht ganz danach aus, daß die Lega Bossis der Hoffnung ist, ihre Stellung als Bündnispartner nutzen zu können, um als der glaubwürdigere Repräsentant des Neuen doch noch das Erbe Berlusconis antreten zu können. Dies dürfte sich sehr rasch als Fehlkalkulation erweisen, aber daran wird sichtbar, wie sehr der eine jeweils der Gefangene des andern ist.

Politische Glaubwürdigkeit, mag der Wähler noch so leicht zu beeinflussen sein, ergibt sich daraus nicht. Wenn die „Neuen" nur als Varianten des alten korruptionsbelasteten Systems erscheinen und wenn die neuen Parteihändel ärger sind als die alten, zu wem sollen Wähler dann Vertrauen gewinnen? Die Handlungsunfähigkeit der Regierung wächst sich damit zu einer politischen Krise des Landes aus mit möglicherweise weitreichenderen Folgen, als sie die Ablösung des alten Parteiensystems gebracht hat.
Das dritte Handicap: Der neue Regierungschef ist eine ziemlich einmalige Verkörperung von politischer und wirtschaftlicher Macht in einer Person. Wenn seine Regierung etwas Neues darstellt, dann ist es das. Darauf setzen diejenigen, die ihn und seine Koalition gewählt haben, auch in erster Linie ihr Vertrauen: Wer als Unternehmer so tüchtig ist, wie man selbst sein möchte, dem wird auch zugetraut, daß er die Staatsgeschäfte gut führt, die öffentlichen Finanzen in Ordnung bringt, Arbeitsplätze schafft und die Wohlfahrt aller mehrt. Nach dieser Tonleiter spielte die Wahlkampfmusik. Sie wurde zur unwiderstehlichen Erfolgsmelodie vor allem der Fininvest-Medien.
Aber gerade als Inhaber eines faktischen Monopols beim privaten Fernsehen ist Berlusconi *keine gewöhnliche Verkörperung von wirtschaftlicher und politischer Macht.* Er wirkt beherrschend auf die öffentliche Meinung. Es kann kaum eine offenkundigere Inkompatibilität zwischen einem politischen Amt und privaten Interessen geben als die Verbindung des höchsten Regierungsamtes mit einem faktischen Meinungsmonopol. Wie ungeniert die neue Regierung dieses Monopol nutzen und ausbauen wollte, zeigte nicht nur die Art, wie Berlusconi auch das staatliche Fernsehen für Regierungspropaganda nutzen, sondern wie er sich auch das staatliche Fernsehen gefügig machen wollte, als er erklärte, es gehe nicht an, daß ein staatliches Medium sich gegen die Regierung stelle.
Auch wenn Berlusconi, was er erklärte, auf öffentlichen Druck hin wieder zurücknahm, es zeigt allein schon der Versuch des Sichgefügigmachens ein nur sehr lückenhaftes Verständnis der Spielregeln in einer parlamentarischen Demokratie und der Kontrolle der Regierung durch öffentliche Meinungsbildung.
Das eigentliche Dilemma der Verquickung von Öffentlichkeitsanspruch, Meinungsmacht und Regierungsverantwortung zeigt sich zur Zeit aber darin, daß *das Problem faktisch nicht lösbar ist.* Einen Rückzug aus dem Medienimperium durch Verkauf lehnt Berlusconi ab; er wäre in überschaubarer Zeit auch gar nicht zu tätigen. Andere Formen der Entflechtung, z. B. durch eine Treuhandgesellschaft, lösen den Interessenkonflikt nicht auf. So sieht es ganz danach aus, als würde Berlusconi Opfer des Gesetzes, nach dem er selbst angetreten ist, mit Auswirkungen, die staatspolitisch gefährlich werden können.
Als Berlusconi im Herbst vorigen Jahres, als sich ein denkbarer Sieg der Linken bei den nächsten Parlamentswahlen abzeichnete, erste Gespräche über einen möglichen und wohl damals schon beschlossenen Einstieg in die Politik führte, begründete er seine Absicht mit drei Argumenten: der Gefahr seitens der Reformkommunisten, dem Interesse der Wirtschaft, eine Linkskoalition zu verhindern, der Popularität, die er als erfolgreicher Mann der Wirtschaft und als Medienunternehmer genoß. Bleibt nun die Vermengung von Wirtschafts- und Medieninteressen mit seinem politischen Amt unentwirrbar, wird er als Inhaber des politischen Amtes untragbar. Da eine Ablösung aber zur Zeit schwer vorstellbar ist und auch Neuwahlen daran wenig ändern dürften, verlängert sich der untragbare Zustand in der Zeit – zum Schaden der Wirtschaft und der politischen Sauberkeit. Dies kann zu einer Staatskrise führen.

Allenfalls Staatspräsident *Oscar Luigi Scalfaro* erweist sich in dieser schwierigen Situation als ruhender Pol. Er stützt, wo er nur kann, die Institutionen des Staates. Er nimmt sie in Schutz, wenn sie angegriffen werden, so etwa die Banca d'Italia, und weist sie in Grenzen, wo sie ihre Kompetenzen überschreiten wie beispielsweise die Justiz. So behauptet sich Scalfaro als moralische Autorität, obwohl es noch nicht lange her ist, daß die neue Führung ihm als Vertreter des alten Parteiensystems den Amtsverzicht nahelegte.

Revolutionen in Demokratien brauchen Zeit

Endet der vielbeschworene Übergang von der ersten in die zweite Republik also in einer Sackgasse? Als Illusion erwiesen hat sich die ohnehin leichtfertige Annahme, durch das Wahlrecht allein schon ließen sich Parteistrukturen, Wählerverhalten und politische Kultur zu mehr Regierungseffizienz bündeln und der Handlungsrahmen der Regierung auf eine institutionell und psychologisch solidere Grundlage stellen. Mehr Stabilität hat das veränderte Wahlrecht und haben die in seinem Gefolge auftretenden neuen politischen Anbieter nicht gebracht. Die Mehrheiten von heute sind nicht stabiler als die Mehrheiten von ehedem, im Gegenteil!
Dennoch hat Italien in den letzten zwei Jahren einen Umbruch erlebt wie sonst kein anderes westeuropäisches Land seit dem Ende der Franco-Ära in Spanien.

Der Umbruch hat aber bislang hauptsächlich das *Parteisystem* und *weniger die Institutionen* erfaßt. Auch die Richtung, in der sich das politische System Italiens weiterentwickeln kann, ist noch völlig offen. Ob der Zentralstaat Italien in absehbarer Zeit zu einem Bundesstaat mutiert, ob eine solche Mutation von der Mehrheit der Italiener überhaupt gewollt ist, steht in den Sternen. Bislang scheint die (unbegründete) Angst vor Verlust der staatlichen Einheit den Willen zur Dezentralisierung und zur Stärkung der regionalen und lokalen Autonomien noch weit zu überflügeln. Die mit dem Fortdauern der Instabilität immer stärker diskutierte Einführung eines Präsidialsystems mit Direktwahl des Präsidenten (eine andere Variante heißt Direktwahl des Premierministers, die es bisher in keinem europäischen Land gibt) ist ebenfalls noch Zukunftsmusik.

Selbst die Einführung des reinen Mehrheitswahlrechts, sei es nach britischem, sei es nach französischem Muster (doppelter Wahlgang), bleibt unsicher, und auch welche politischen Parteikonstellationen sich auf Dauer durchsetzen, wird sich nicht von heute auf morgen herausstellen. Revolutionen brauchen unter demokratischen Bedingungen Zeit.

Ist der „bipolarismo" nach dem Rechts-Links-Schema, wie es sich gegenwärtig abzeichnet, für Italien das politische Koordinatensystem der Zukunft? Kann sich im klassischen Land des Handelns und des Verhandelns, der Übergänge und der Transformationen ein solches System überhaupt durchsetzen? Schafft es die gegenwärtig regierende Rechte nicht, ihre inneren Widersprüche zu überwinden, und schafft die Linke, vor allem der PDS, ihren inneren Wandel nicht, so werden sich Diskussion und Begehrlichkeiten um so mehr wieder dem unlängst noch für tot erklärten Zentrum, der Mitte, zuwenden. *Paolo Mieli,* der Chefredakteur des Corriere della Sera, stellte bereits vor wenigen Wochen fest, wie stark die „Liebe zum Zentrum" bereits wieder sei.

Keine noch so große Liebe, wenn es denn eine ist, kann freilich darüber hinwegtäuschen, daß die gegenwärtige Mitte, verkörpert in den durch die Popolari-Partei und dem Segni-Pakt, schwach ist und für absehbare Zeit schwach bleibt. Segni scheint sich von seiner fehlgeschlagenen Bündnispolitik in der Vorwahlkampfzeit noch lange nicht zu erholen. Den Popolari ist es zwar gelungen, sich mit dem papstfreundlichen, Communione e Liberazione nahestehenden Philosophieprofessor Buttiglione eine neue Spitze zu geben. Der nach der Umwidmung der alten DC in die neue Popolari-Partei zurückgetretene letzte DC-Generalsekretär, *Nino Martinazzoli,* meinte allerdings zum letzten, Ende Juli abgehaltenen Parteikongreß der Popolari, dieser habe ausgesehen „wie ein Schlachtfeld katholischer Vereinigungen".

Die Basis der Popolari ist schmal geworden, und die Versuchung sowohl der Parteiführung wie der Führung des Episkopats, sich in ein Bündnis mit Berlusconi zu begeben oder dem Druck, einem solchen Trend nachzugeben, würde mit dem Erfolg Berlusconis schon deswegen wachsen, weil die „neue" Rechte mit mehr deklarierter *Familienfreundlichkeit* und mit einer nachhaltigeren *Unterstützung katholischer Privatschulen* lockt und, obwohl in dieser Frage selbst tief gespalten, auch beim *Abtreibungsstrafrecht* – siehe italienische Position auf dem Bevölkerungskongreß von Kairo – der Kirche resp. dem Vatikan entgegenzukommen sucht. Solange der Erfolg der Regierung ausbleibt, ist auch die Neigung zu einem Rechtsbündnis schwächer.

In Zukunft wird das Persönlichkeitsprinzip entscheiden

Es spricht trotz des gegenwärtigen „bipolarismo" einiges dafür, daß sich mittelfristig eher eine Dreier- als eine Zweierkonstellation herauskristallisiert: eine nationale Rechte, eine unter Umständen von Teilen der heutigen Berlusconi-Wähler bis zu Wählern der Reformkommunisten reichenden Mitte aus Marktwirtschaftlern, bürgerlich Liberalen und Christlich-Sozialen, eine nach wie vor kommunistisch-postkommunistisch beherrschte Linke.

Ob die hier so bezeichnete Mitte Gestalt und Einfluß gewinnen kann, ob sie auf absehbare Zeit wieder mehrheitsfähig wird und dem Land neue Stabilität geben kann, wird letztlich und besonders im Falle des Übergangs zu einem Präsidial- oder Premiersystem davon abhängen, ob sich führungsgeeignete und integrationsfähige Persönlichkeiten finden,

die sich an die Spitze einer neuen Bewegung der Mitte stellen und eine breite Wählerschaft zu mobilisieren verstehen. Der Christlichsoziale *Romano Prodi*, der bisherige Vorstandsvorsitzende des IRI-Konzerns, der bereits bei der Bildung des letzten Übergangskabinetts vor der Wahl als Alternative zum damaligen Regierungschef Ciampi zur Diskussion stand, Mario Segni oder auch *Beniamino Andreatta,* der ehemalige Wirtschaftsberater *Aldo Moros* und Außenminister der letzten Übergangsregierung, könnten solche Persönlichkeiten sein, die der neu erwachsenden Liebe zur Mitte Auftrieb geben könnten. Aber keiner von ihnen wird je das Renommee und die Mittel Berlusconis haben.

Und sicher ist vor allem eines: Die Popolari-Partei für sich genommen ist keine Basis für eine Neubelebung einer mehrheitsfähigen bürgerlichen Mitte. Dies dürften inzwischen auch die Teile der kirchlichen Hierarchie einsehen – Kardinal *Ruini,* der Vorsitzende der Italienischen Bischofskonferenz, gehört dazu –, die meinen, einer wie auch immer gearteten „politischen Einheit der italienischen Katholiken" nachtrauern zu müssen.

Andrea Dallago

„Das Christentum ist eine therapeutische Religion"

Fragen zur Situation von Glaube und Christentum an Eugen Biser

Das heute unter Christen weit verbreitete Gefühl der Unsicherheit hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß die Situation des Glaubens nur schwer einzuschätzen ist. Ist das Christentum in Westeuropa definitiv auf dem Rückzug oder befindet sich der Glaube auf einer Durststrecke, die schon neue Chancen erkennen läßt? Über Kennzeichen der gegenwärtigen Glaubenssituation sprachen wir mit Professor Eugen Biser. Von 1974 bis 1986 hatte er den Münchner „Guardini-Lehrstuhl" für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie inne und leitet jetzt in München das Seniorenstudium. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Biser, eine Ihrer neueren Veröffentlichungen trägt den Titel „Hat der Glaube eine Zukunft?" und Ihre Antwort auf diese Frage fällt positiv aus. Sie sehen heute neue Chancen für den christlichen Glauben, obwohl der kirchlich-religiöse und gesellschaftliche Augenschein eigentlich eher eine andere Sprache spricht. Worauf gründet sich diese letztlich optimistische Einschätzung der derzeitigen Glaubenssituation?

Biser: Ich bin insgesamt zuversichtlich, aber es liegt mir fern, einen Optimismus zu vertreten, der die Krise des Glaubens und der Kirche leugnet oder verdrängt. Es kommt vielmehr darauf an, sich zunächst diese Krise wirklich in ihrem Ernst bewußt zu machen, die den Glauben sowohl von außen wie von innen bedrängt. So haben wir es derzeit nicht zuletzt in Ostdeutschland mit einer neuen Spielart des Atheismus zu tun, einem Atheismus auf der Grundlage eines systematisch ausgemerzten, unterdrückten und diffamierten Christentums. Dazu kommen die Nachwirkungen des modernen Säkularismus und der Aufklärung, auch wenn sich der Säkularismus längst in der Phase der Selbsterschöpfung befindet. Zu beobachten ist aber auch eine innere Ermüdung des Glaubens, die wiederum mit einer krisenhaften Spannung innerhalb der Kirche, mit einem gestörten Verhältnis zwischen Spitze und Kirchenbasis zusammenhängt. Die Kirche antwortet heute auf Fragen, die niemand stellt und bleibt Antworten auf Fragen schuldig, die heute in aller Munde sind und in den Herzen brennen. Das alles ist aber noch nicht das eigentliche Zentrum der Krise. Im letzten geht es um einen Glaubensentzug, dessen letzte Herkunft nicht aufzuklären ist. Es scheint vieles darauf hinzudeuten, daß der Glaube in unserem Lebensraum aufhört.

„Die Sache des Glaubens ist mehr die des Geglaubten als die des Glaubenden"

HK: Kann angesichts so massiver Krisenphänomene die Hoffnung auf eine neue Strahlkraft des christlichen Glaubens unter unseren Lebensverhältnissen aber mehr sein als ein verständliches, aber nicht mehr wirklich begründbares Ausweichen vor dem Ernst der Lage? Wo sehen Sie denn positive Signale vor dem Hintergrund von neuem Atheismus und tiefgreifendem Glaubensentzug?

Biser: Entgegen vielem, was zu diesem Thema in der Theologie gesagt wurde oder heute gesagt wird, ist für mich die Sache des Glaubens viel mehr die des Geglaubten als die des Glaubenden. Ohne die Einmischung des Geglaubten wird

sich deshalb eine Erneuerung des Glaubens nicht ereignen können. Selbst wenn kirchliche Angebote wieder mehr Zuspruch finden würden, wenn der Gottesdienstbesuch stiege und es mehr Priester gäbe, würde das allein nicht ausreichen. Das Entscheidende muß vom Geglaubten selbst, also von Jesus her geschehen. Meine ganze Theologie steht und fällt mit der Überzeugung, daß sich im Zentrum unserer Glaubenswelt die mystische Intervention des Geglaubten ereignet und daß davon die Impulse ausgehen, die auf die Überwindung der Krise und eine umgreifende Erneuerung hinwirken. Doch auch abgesehen von diesem entscheidenden Faktor, gibt es Anzeichen dafür, daß die gegenwärtige glaubensgeschichtliche Wende positiv zu bewerten ist. So verändert sich der Glaube im Sinn meiner These von der glaubensgeschichtlichen Wende: er wird vom Satz- zum Erfahrungsglauben, vom Argumentationsglauben zu einem Glauben, der sich vor allem auf den inneren Zuspruch verläßt.

HK: Woran läßt sich diese Verschiebung festmachen? Wo ist sie abzulesen?

Biser: Der heutige Christ erwartet vom Glauben nicht primär das jenseitige Heil, sondern vielmehr Hilfe im Diesseits, in seiner konkreten Existenz, seinen Lebensproblemen. Heute will der Glaube Gegenstand innerer Wahrnehmung sein. Karl Rahner hat den immer wieder zitierten Satz geprägt, der Christ der Zukunft werde ein Mystiker sein oder werde überhaupt nicht sein. Rahner hat glücklicherweise den mißverständlichen Begriff Mystiker, bei dem die meisten an außerordentliche Phänomene denken, unverzüglich richtiggestellt und den Mystiker näher bestimmt als den, der Gott erfahren hat oder ihn doch zumindest zu erfahren sucht. Diese Aussage Rahners liegt ganz und gar auf der Linie des heutigen Glaubensbewußtseins, das seine innere Rechtfertigung und Verifikation entscheidend an Erfahrungsmomente bindet. Der Glaube ist heute in einer konzentrativen Bewegung begriffen, und sie bildet den unübersehbaren Gegenakzent zu Tendenzen einer Verflachung und Auflösung einzelner Glaubensinhalte, etwa im Bereich der Eschatologie. Deutlichstes Zeichen für diese Konzentration ist für mich die echte Neuentdeckung Jesu, wie wir sie zweifellos als kostbarste Nachwirkung des Zweiten Vatikanums beobachten können.

HK: Betrachtet man die Jesusbücher und -bilder, die in den letzten Jahren en vogue waren bzw. es derzeit sind, dann sind aber etliche Fragezeichen angebracht. Teilweise geht es solchen Büchern ja überhaupt nicht um eine seriöse Auseinandersetzung mit dem, was man historisch über Jesus wissen kann bzw. mit der kirchlichen Überlieferung und ihrem Jesusbekenntnis, sondern um Jesusbilder, die nach dem Geschmack des jeweiligen Autors, bzw. nach den religiösen Bedürfnissen einer bestimmten Klientel zusammengebastelt sind. Wie kann man da von einer hoffnungsvollen Neuentdeckung sprechen?

Biser: Natürlich muß man die Spreu vom Weizen trennen, ist über Jesus in den letzten Jahren viel blühender Unsinn geschrieben worden. Aber das ändert nichts an der Tatsache der echten Neuentdeckung Jesu, die schon in den späten sechziger Jahren parallel zur Studentenrevolte eingesetzt hat. 1968/69 war ja insgesamt eine Art Achsenjahr: Der Technik und Astrophysik gelang die Mondlandung und damit die Erfüllung eines langgehegten Traumziels. Gleichzeitig kam es zu dem völligen Umbruch im allgemeinen gesellschaftlichen Bewußtsein vor dem Hintergrund einer umfassenden Autoritätskrise. Damals schien es so, als gebe auch die Religion sich selber auf, zumal sie in vielfacher Weise mit dem allgemeinen Autoritätsglauben und den herrschenden Autoritätsstrukturen verbunden war. Aber in einer letztlich nicht rational erklärbaren Gegenbewegung kam es ausgerechnet damals zu der ersten neuen Wahrnehmung Jesu in der Hippie-Bewegung Nordamerikas. Als innersten Kern dieser Neuentdeckung erachte ich die Wahrnehmung, daß Jesus uns in ein Freundesverhältnis zu sich ziehen will und daß dieses Freundesverhältnis letztlich darin kulminiert, daß er sich als die eigentliche Innerlichkeit, als das letztlich tragende Prinzip des Glaubens erweist.

HK: Sein noch verbliebenes gesellschaftliches Renommé bezieht der christliche Glaube heute aber weit weniger aus der Gestalt Jesu und ihrer Faszination als aus seiner Funktion als sinnstiftendes Potential für das allgemeine Ethos. Vielerorts beklagt man den Bedeutungsverlust von Glaube und Kirche, weil man um den ethischen Minimalkonsens in der Gesellschaft fürchtet; das Christentum ist deshalb vor allem als ethischer Motivationshintergrund gefragt. Sind das schon die neuen Chancen, die dem Glauben zuwachsen?

Biser: Es ist zu wenig, denn der christliche Glaube ist nicht in erster Linie Moral. Zweifellos hat die Kirche auch eine moralische Sendung. Aber wenn das Evangelium fast ausschließlich als moralische Wegweisung interpretiert wird, ist das eine bedenkliche Verengung. Das Christentum ist keine moralische, sondern eine therapeutische Religion, und ebenso ist es keine asketische, sondern eine mystische Religion. Der Glaube geht auf die innerste Existenznot des Menschen ein; Jesus versteht sich als Arzt der Menschen. Dabei geht es natürlich keineswegs um einzelne empirische Phänomene am Menschen, sondern um das, was *Kierkegaard* die „Krankheit zum Tode" genannt hat, das Zerwürfnis des Menschen mit sich selbst. Der Mensch ist ein uneingelöstes Versprechen, er liegt im Zwiespalt mit sich selbst und in diese Not stößt Jesus hinein. Diese heilende Kraft Jesu ist deshalb von allergrößter Aktualität, weil der heutige Mensch in nie dagewesener Weise unter der Lebensangst leidet. Das Christentum könnte die Menschen in völlig neuer Weise ansprechen und faszinieren, wenn es sich endlich so präsentieren würde, wie es von seinem Stifter her gemeint ist, nämlich als therapeutische Religion, als Religion der Angstüberwindung.

HK: Therapien gibt es heute wie Sand am Meer. Hier ist ein gewaltiger Markt entstanden, weil viele Menschen mit ihren Lebens- und Sinnproblemen nicht mehr selber zurechtkommen oder auch überzogenen Glücks- und Harmonievorstel-

lungen nachjagen. Wie läßt sich vor diesem Hintergrund der besondere therapeutische Wert des christlichen Glaubens verständlich machen? Sind nicht Mißverständnisse fast schon vorprogrammiert, wenn das Christentum als therapeutische Religion verstanden wird?

Biser: Die Menschen suchen nach Hilfe, nach Heilung. Der heutige Mensch weiß, im Unterschied zu den Menschen früherer Zeiten, sehr wohl, daß er krank ist; und ich sehe gerade darin den entscheidenden Fortschritt in unserem Wissen um die conditio humana. Deshalb wird die Frage um so dringlicher, weil das Christentum das vollziehen kann, was Guardini die Unterscheidung genannt hat. Viele therapeutische Angebote heute laufen letztlich auf eine Entpersonalisierung des Menschen hinaus. Sie kommen ja nicht zufällig häufig aus dem asiatischen Raum, wo es letztlich ja – vor allem im Buddhismus – um die Aufhebung der Subjektivität geht. Ein solches Ziel kann als ungeheuer erleichternd empfunden werden, weil so die Anstrengung, Mensch zu sein, weggenommen wird.

HK: Das spezifisch Christliche wäre dann, es dem Menschen so leicht nicht zu machen...

Biser: So kann man sagen, denn die Erleichterung hat den Charakter des Selbstbetrugs, sie ist nur um einen unerlegbar hohen Preis zu haben. Dieser Preis ist das, was den abendländischen Menschen als Eigentliches auszeichnet und was letztlich die Mitgift des Christentums an unseren Kulturkreis ist. Guardini spricht in diesem Zusammenhang in „Das Ende der Neuzeit" von einem neuen Ernst des Menschseins, den die Antike nicht gekannt hat, und dieser Ernst ergibt sich für ihn aus dem Mitvollzug der Christusexistenz. Deshalb müssen sich unsere therapeutischen und sicher auch pädagogischen Anstrengungen heute vor allem darauf konzentrieren, den Menschen nahezubringen, daß es sich lohnt, Mensch zu sein, daß alles andere ihnen letztlich zum Schaden gereicht. Wenn dieses Eine nicht erreicht wird, ist alles andere Spreu. Wir können auch aus der Kirche den weitverbreiteten Geist der Schwere nur austreiben, wenn die Menschen wieder an sich selber glauben.

HK: Sie setzen auf ein Christentum, das den Menschen Mut macht, sie selber zu sein, an sich selber zu glauben. Gleichzeitig betonen Sie aber auch, mit *Karl Rahner*, der Christ der Zukunft müsse ein Mystiker sein. Glauben an sich selber und mystische Versenkung in das Göttliche, wie geht das zusammen?

Biser: Nach christlichem Verständnis ist Mystik keine Versenkung in ein unbegreifbares Geheimnis, in ein unbestimmtes Numinosum. Was Mystik christlich meint, läßt sich bei Paulus ablesen, der schreibt: „Ich lebe, doch nicht ich – Christus lebt in mir." Der unvergessene Freiburger Neutestamentler *Alfred Wikenhauser* gab das mit dem Satz wieder: „Der am Kreuz für mich gestorben ist, führt nun als Auferstandener sein Leben in mir." Christliche Mystik ist somit kein Weg der Entpersönlichung und Entselbstung, sondern umgekehrt: der Weg in die vom fortlebenden Christus bewohnten Tiefen des Selbst. Als inwendiger Lehrer ermutigt er durch seinen Zuspruch zur „Annahme seiner selbst" und damit zu der von *Guardini* entdeckten Kardinals- und Fundamentaltugend, die allen anderen vorangehen muß. Im ersten Johannesbrief wird das damit Gemeinte als Salbung bezeichnet: „Ihr habt die Salbung empfangen und habt nicht nötig, von irgend jemandem belehrt zu werden." – Ein ungeheurer Satz, den man heute eigentlich nur unter erheblichem Risiko wiederholen kann, obwohl er zentral im Neuen Testament steht. In den Abschiedsreden bei Johannes heißt er Paraklet, bei Paulus Geist Christi, bei Augustinus der „magister interior", bei *Nikolaus von Kues* wird er hörbar in der Mahnung: „Sei dein eigen, dann bin auch ich dein eigen." Dieser in uns wohnende Christus macht uns Mut zum Menschsein, und er hilft uns, auch das zu vollziehen, was das Proprium der christlichen Mystik ausmacht: Sie ist personal und personalisierend, allerdings mit dem grundlegenden Vorbehalt, daß es sich dabei nicht um unser Werk handelt, sondern um das Werk Gottes und des Gottesgeistes in uns. Wir müssen die Ich-Schwäche der heutigen Menschen, nicht zuletzt der Christen überwinden, nicht um damit einen falschen Individualismus zu fördern, sondern weil soziales Verhalten letztlich nur dem möglich ist, der in einem letzten Sinn zu sich selbst gekommen ist.

„Eine Anthropologie müßte sich mehr auf die Möglichkeiten beziehen als auf den Ist-Stand"

HK: Zumindest auf den ersten Blick versuchen die Christen bzw. ihre amtlichen Repräsentanten heute mit anderen Pfunden zu wuchern als mit dem Kampf gegen die Ich-Schwäche der Menschen. Als Gegenakzent zur überbordenden Selbstverwirklichung, zu Traditionsschwäche und Bindungslosigkeit empfiehlt man die Fähigkeit des Glaubens, Bindung zu stiften, dem einzelnen Halt zu geben, Tradition zu bewahren...

Biser: Man soll natürlich das Kind nicht mit dem Bad ausschütten. Aber es genügt nicht, wenn die Kirche versucht, sozusagen der bessere Sozialstaat zu sein, wenn sie darauf verweist, daß sie aufgrund ihrer zweitausendjährigen Erfahrung mit dem Menschen bessere Hilfestellungen für den gefährdeten gesellschaftlichen Zusammenhalt anbieten kann als andere Institutionen. Schon mit dieser jahrhundertealten Erfahrung ist es ja nicht so großartig bestellt. Sie stößt heute vor allem deswegen auf Grenzen, weil sich die conditio humana in diesem Jahrhundert tiefgreifend geändert hat. Eigentlich müßten Glaube und Kirche die Frage nach dem Menschen heute neu stellen, weil der Mensch in einer neuen Weise erfragbar geworden ist. Die klassische Frage nach dem Wesen des Menschen hat sich erschöpft, sie trifft das nicht mehr, was heute mit dem Menschen vorgeht und ihm in diesem Jahrhundert angetan wurde. Eine Anthropologie müßte sich heute viel mehr auf die Möglichkeiten des Men-

schen beziehen als auf seinen Ist-Stand; der Mensch ist eben noch nicht das, was er sein kann. Er hat die Möglichkeit zum Abfall von sich selbst, der noch viel schlimmer ist als der Glaubensabfall, aber auch die Möglichkeit zur Optimierung seiner selbst. Genau das ist die vom Christentum eröffnete, aber noch immer nicht hinreichend wahrgenommene Chance.

„Das Christentum hat eine völlig neue Vision vom Menschen anzubieten"

HK: Worauf käme es dann für eine christliche Lehre vom Menschen und seinen Möglichkeiten heute besonders an? Wo müßte eine christliche Anthropologie ansetzen?

Biser: Sie muß die Spitzenaussage des Neuen Testaments über den Menschen ernst nehmen und entfalten. Die Anthropologie des Alten Testaments kulminiert in dem Satz, daß der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, das Neue Testament in dem Satz, daß der Mensch Kind Gottes sein kann. Die Bedeutung dieser Aussage wird häufig nur unzulänglich wahrgenommen. Man hat sogar schon einmal vorgeschlagen, den Begriff Gotteskindschaft aus dem Verkehr zu ziehen, weil er so infantil klinge. Das wäre die größte theologische Torheit! Nichts Großartigeres kann vom Menschen auch nur gedacht werden als seine Berufung und Erhebung zur Gotteskindschaft. Es ist ein Jammer: Der letzte, der sich dieses Themas angenommen hat, war Nikolaus von Kues in seiner Schrift „De filiatione Dei". Von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, von denen insbesondere *Hermann Kuhaupt* und *Dietrich Rusam* genannt seien, hat sich Theologie seither um dieses allerwichtigste Anliegen einer christlichen Anthropologie nicht mehr gekümmert. Aber genau an dieser Stelle zeigt sich, daß das Christentum eine völlig neue Vision vom Menschen anzubieten hat.

HK: Das aber hat doch wohl eine neue Selbstwahrnehmung des Christentums zur Voraussetzung. Worin besteht diese?

Biser: Sie besteht vor allem darin, die Auferstehung ernst zu nehmen und sie nicht zu marginalisieren, wie es in der Theologie heute leider teilweise geschieht. Das Christentum hat durch die Auferstehung Jesu seine soziale Gestalt gewonnen: An der Spitze der Urkirche stehen nicht Persönlichkeiten, denen Jesus in einem quasi juristischen Akt diese Rolle zugesprochen hätte. Das gilt gerade auch für Petrus: Er verdankt seine führende Rolle der Tatsache, daß er der ersten Auferstehungserscheinung teilhaft wurde und daraus die Konsequenz gezogen hat, die völlig zerstreute Jüngergemeinde neu zu konsolidieren und nach Jerusalem zurückzuführen. Dasselbe gilt für den Herrenbruder Jakobus; und schließlich leitet auch Paulus sein ganzes Apostolat aus der Überzeugung ab, daß er den Herrn gesehen hat. Aber wichtiger als die soziale ist noch die doktrinale Gestalt des Christentums: Als der Gekreuzigte schien der Auferstandene zunächst völlig gescheitert, ja sogar von Gott verworfen. Der Fluch Gottes schien auf dem zu lasten, den die Jünger als den eigentlichen Boten Gottes erfahren und geliebt hatten. Aber als der Auferstandene, als der in den Ostererscheinungen als lebend Erwiesene reißt Jesus alle religiösen Qualitäten an sich; der zum Glauben Rufende wurde so zum Inhalt und Gegenstand des Glaubens, der Lehrende zum Inbegriff der Lehre.

HK: Aber mit der Auferstehung können heutige Zeitgenossen und wohl auch die meisten Christen herzlich wenig anfangen. Wo von Jesus positiv gesprochen wird, erzählt man von seinem Verhalten und ruft zur Nachfolge seines Handelns auf, während man sich um die Auferstehung und ihre Konsequenzen für den christlichen Glauben, sein Verständnis von Lehre, Gemeinde meist mit der Wiederholung der traditionellen Formeln oder mit allgemein religiösen Anmutungen über Leben und Tod eher herumdrückt...

Biser: Daß dem so ist, wie Sie es beschrieben, hängt mit einem glaubensgeschichtlichen Ereignis zusammen: Es konnte auf die Dauer bei der Transfiguration, der Neubestimmung Jesu durch die Auferstehung nicht bleiben. Es bestand die Gefahr, daß sich die Botschaft zur Lehrgestalt verhärte und die ursprüngliche neue Gemeinschaft zu einer nach äußeren Modellen gestalteten Gesellschaft. Dieser Vorgang beginnt schon in der neutestamentlichen Zeit selber, denken Sie nur an die Pastoralbriefe. Aber schon zu jener Zeit hat auch eine Gegenbewegung eingesetzt, die man am Anfang des Ersten Johannesbriefs ablesen kann: „Was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen ergriffen haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens." Damit ist gemeint, daß der zur Botschaft Gewordene auf neue Weise redet, der zum Lehrbegriff Erstarrte auf neue Weise lehrt. Es geht nicht um eine neue Offenbarung, wohl aber um eine neue Verflüssigung des zur Starrheit neigenden religiösen Systems in dem Sinn, daß in den Worten wieder das Wort spürbar, in den Sätzen der mit ihnen Gemeinte erfahrbar wird.

HK: Gibt es Parallelen zwischen diesen Entwicklungen innerhalb des Neuen Testaments und der heutigen Glaubenssituation? An welchen Phänomenen ist heute die eine wie die andere Bewegung festzumachen?

Biser: In der Glaubensgeschichte gab es immer wieder einen mystischen Aufbruch, wie ihn der Erste Johannesbrief bezeugt. Ich denke dabei etwa an Symeon den Neuen Theologen, der vor der ersten Jahrtausendwende gelebt hat. Bei ihm heißt es: „Wieder strahlt mir das Licht. Wieder schaue ich das Licht in seiner Klarheit. Wieder öffnet sich der Himmel, wieder schwindet die Nacht. Und der über allen Himmeln ist, kehrt aufs neue in meinen Geist, ohne den Himmel zu verlassen, ohne die Nacht zu zerteilen, ohne das Dach des Hauses einzuschlagen. Und in die Mitte meines Herzens, da alles bleibt, wie es ist, stürzt mir das Licht und hebt mich über alles empor." Symeon hat sogar seine Erfahrung mit der des Paulus verglichen. Ich habe die Zuversicht, daß wir heute wieder mitten in einem solchen mystischen Aufbruch

begriffen sind. Der noch von Guardini auf das Podest des Herrentums gestellte Jesus steigt von diesem Podest herab; der zum Gegenstand des Glaubens Gewordene bricht den Schrein der Vergegenständlichung auf, um als er selbst in Erscheinung zu treten.

HK: Aber kann diese Entwicklung nicht zu einer Art kirchlich-christlicher Zweiklassengesellschaft führen? Auf der einen Seite die kleine Schar der mystisch Erweckten und Sensibilisierten, auf der anderen die „normalen" Christenmenschen, denen solche Gedankengänge und Erfahrungen weithin fremd bleiben, die aber doch auch dazugehören und dazugehören wollen. Hat Mystik nicht immer etwas Elitäres an sich?

Biser: Die Menschen, die heute den mystischen Aufbruch im Christentum spüren, unterscheiden sich deutlich von der Tradition der esoterisch-individualistischen Mystik. Die Kappadokier haben sich seinerzeit in die Felsgebirge Kleinasiens zurückgezogen, um möglichst weit von der verkommenen Kulturstadt Athen weg zu sein. Der heutige Mystiker nutzt demgegenüber das Glück seiner Gotteserfahrung, um auf neue Weise auf seine Mitmenschen zuzugehen, deren Not er wahrnimmt. Jeder, der durch die Begegnung mit Gott zu sich selbst gekommen ist, gewinnt dadurch ein Kriterium für die Einschätzung seiner Mitmenschen. Aber natürlich gibt es auch die anderen, die von diesem ganzen Aufbruch nichts wissen, weil sie davon nichts wissen wollen. Sie halten an der Lehrgestalt des Christentums fest, für sie ist die Kirche das geworden, was Karl Jaspers das „feste Gehäuse der Weltanschauung" genannt hat. Solche Menschen sind im Grund schwach; sie brauchen einen Panzer, eine Außensteuerung, um überhaupt leben zu können.

„Der Olymp der großen theologischen Leitgestalten ist entvölkert"

HK: Wohl nicht nur deshalb ist vom Eintritt des Christentums in sein mystisches Stadium, den Sie beobachten bzw. voraussehen, im normalen kirchlichen Leben derzeit nicht viel zu spüren. Oder woran machen Sie Ihre Prognose konkret fest?

Biser: Ein indirektes Indiz ist für mich zum einen das vielerorts spürbare Unbehagen gegenüber der Kirche, wie sie sich derzeit darstellt, sei es die katholische oder die evangelische. Dieses Unbehagen als negativ-kritisches Kriterium des Aufbruchs springt deutlich ins Auge, während die positiv nach vorne weisenden Symptome schwerer wahrzunehmen sind. Aber es gibt sie zweifellos: Denken Sie an das Verlangen vieler Christen nach einem tieferen religiösen Verhältnis, danach, nicht nur den Glauben in Sätzen kennenzulernen, sondern auch zu dem vorzustoßen, den diese Sätze bezeichnen und meinen. Der neue Weltkatechismus enthält eine Stelle, durch die er sich eigentlich selber aufhebt. Er zitiert die Aussage des Thomas von Aquin, daß wir nicht an Sätze glauben, sondern an den, den diese Sätze bezeichnen. Nach dieser Formel leben heute sehr viele Christen. Sie zeigen eine gewisse Indifferenz gegenüber dogmatischen Formulierungen und Festschreibungen, und diese Indifferenz ist nicht notwendigerweise Zeichen des Abrückens vom traditionellen Glauben, sondern entspringt vielfach einem neuen Verhältnis zu seiner Substanz, eben dem Bemühen, den Glauben als Lebensinhalt zu entdecken.

HK: Man hat derzeit nicht den Eindruck, daß die Theologen für dieses Bemühen einen besonders hilfreichen Beitrag leisten. Die einen sind vor allem mit der differenzierten Aufarbeitung der Glaubenstradition beschäftigt, andere versuchen, am Ball zu bleiben und Aufmerksamkeit zu finden, indem sie sich mehr oder weniger massiv an religiös-gesellschaftliche Trends anpassen. Wie kann die Theologie aus ihrem gegenwärtigen Schwächezustand herauskommen und ihren spezifischen Dienst an der Vertiefung und Verlebendigung des Glaubens leisten?

Biser: Für die Theologie trifft zunächst einmal das zu, was wir auch in allen anderen Bereichen erleben: Der Olymp der großen Leitgestalten ist entvölkert, in der Theologie wie in der Politik, der Philosophie wie der Literatur. Dazu kommt als spezielles Problem, daß es die Theologie versäumt hat, sich der ihr vom Konzil auferlegten Aufgabe ausreichend anzunehmen, ihre Erkenntnisse an das Kirchenvolk weiterzugeben. Hier fehlte und fehlt es an den geeigneten Instrumentarien. Als weiterer Hemmschuh ist die Kommunikationsunfähigkeit und vielleicht auch -unwilligkeit mancher Theologen zu nennen. Jeder sitzt in seiner Ecke und forscht vor sich hin; es ist fast ein Glücksfall, wenn einmal einer über die eigenen Fachgrenzen hinaus hörbar wird.

HK: Sind das alles nicht eher Oberflächensymptome? Liegt die Krise der heutigen Theologie nicht tiefer?

Biser: Dem ist sicher so. Die Theologie mußte und muß sich an den Maßstäben einer strengen Wissenschaftlichkeit ausrichten, um mit den profanen Disziplinen konkurrieren zu können, um im Haus der Wissenschaften mitspracheberechtigt zu sein. Auf dem Weg dazu hat sie aber ganze Dimensionen abgestoßen, in erster Linie die therapeutische. Jesus hat in seiner Theologie das Heil nicht nur verkündet, sondern auch vermittelt und gestiftet. Davon sind wir vollkommen abgekommen. Abgestoßen wurde auch der ästhetische Bereich: Jesus hat in Bildern gesprochen, die Botschaft vom Reich Gottes in Gleichnissen an die Menschen herangetragen. Im Mittelalter galt dann der Satz: „Theologia symbolica non est argumentativa", auf deutsch gesagt, eine ästhetische Theologie kann man nicht brauchen, mit ihr läßt sich nicht argumentieren. Theologie ist als Konsequenz davon zu einer ziemlich abstrakten und damit auch weithin unverständlichen Sache geworden, mit deren Ergebnissen die Menschen kaum mehr etwas anfangen können. Und schließlich hat die Theologie weithin ihre soziale Dimension zugunsten einer durchgängigen Individualisierung aufgegeben. Es gibt dementsprechend, abgesehen von Ansätzen in der Befreiungs-

theologie, keine Theologie des Volkes Gottes, des mystischen Leibes der Kirche mehr.

HK: Lassen sich diese verlorengegangenen Dimensionen von Theologie heute einfach wieder zum Leben erwecken? Wie kann Theologie unter unseren gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Verhältnissen wieder ästhetisch, sozial oder therapeutisch werden?

Biser: Versuche dazu gab und gibt es durchaus. So wurde die ästhetische Theologie in unserem Jahrhundert von *Hans Urs von Balthasar* wieder zum Leben erweckt, und er hat in *Eugen Drewermann* einen Nachfolger gefunden, der wie kein anderer Theologe heute wirklich mit Bildern arbeitet und in Bildern zu denken versucht. Ich selber habe mich an den Bemühungen um eine therapeutische Theologie beteiligt. Dabei kann es sich nicht um den Versuch handeln, der Medizin das an sie abgetretene Terrain streitig zu machen. Es geht vielmehr um die Betreuung und Begleitung derer, denen die wissenschaftliche Medizin nicht oder nicht mehr helfen kann. Mediziner sagen, die chronischen Krankheiten, denen mit allen diagnostischen und therapeutischen Mitteln nicht beizukommen ist, hätten signifikant zugenommen; Ärzte können ihren Patienten dann nur raten, sie sollten versuchen, mit ihrer Krankheit nach Möglichkeit fertig zu werden. Aber wie soll das in einer Gesellschaft gehen, in der der leidende Mensch fast eine Null ist, in der sich Menschen ihres Krankwerdens schämen müssen? Genau hier sehe ich die große Aufgabe der therapeutischen Theologie als einer theologia crucis. Der christliche Glaube verfügt doch über einen einzigartigen Einblick in das Geheimnis des Leidens; er ist durch das Kreuz Christi auf den Sinngrund des Leidens zurückverwiesen.

„Das religiöse Problem unserer Zeit liegt in der Neugestaltung unseres Verhältnisses zu Jesus"

HK: Mit der Kreuzestheologie allein ist Menschen aber kaum zu helfen, zumal sie leicht ideologisch mißbraucht werden kann. Welche spezifischen Mittel hat denn das Christentum, die Menschen auch wirklich zu erreichen und ihnen zu helfen?

Biser: Wir haben ein Instrument, das in seiner Bedeutung noch längst nicht ausgeschöpft worden ist, nämlich das Wort. Wir leiden alle unter einem informativ verkürzten Sprachverständnis. *Gertrud von le Fort* hat Sprache demgegenüber als eine Form der Liebe bezeichnet. Wir reden ja nicht in erster Linie, um irgendwelche Neuigkeiten und Informationen zu vermitteln, sondern um einen Menschen zu haben, der sich uns mit seiner ganzen Aufmerksamkeit zuwendet. Wenn das einmal begriffen wird, versteht man auch, daß man durch Worte nicht nur kränken und beschädigen, sondern auch trösten, bestätigen und helfen kann. Mit dem Wort wiederum ist das Bild untrennbar verbunden. Wir verfügen über ein ungeheures Angebot an künstlerischen Glaubenszeugnissen, die allerdings nur ungenügend wahrgenommen werden. Zu lange wurde die Kunst immer nur als Illustration von dogmatisch Vorgewußtem verstanden, nie als eigenständige Erschließung des religiösen Mysteriums. Hier müßte der Prozeß der Neubesinnung einsetzen. Wir müßten etwa begreifen, daß im Isenheimer Altar nicht einfach das abgeschildert wird, was man in den Passionsgeschichten hört und liest, sondern daß dieses Werk durch die imaginative Kraft des Künstlers zum Tod Jesu selber durchstößt. Wir müßten Beethoven abnehmen, daß er mit seiner „Missa sollemnis" nach eigener Aussage „sowohl im Singenden wie auch im Hörenden religiöse Gefühle wecken und dauernd machen" wollte. Aus diesem Grund plädiere ich seit Jahren für eine Medien-Therapie, also für eine systematische Nutzung der naturalen und artifiziellen Medien im Umgang mit kranken und leidenden Menschen. Wenn wir dieses reiche Angebot der religiösen Kunst ausschöpfen würden, wären wir aber auch in der Frage der Glaubensvermittlung weniger ratlos.

HK: Eine Quelle von Frustration in der Glaubensvermittlung liegt darin, daß zwar heute durchaus ein religionsfreundliches Klima herrscht, der christliche Gott aber weit weniger gefragt ist. *Johann Baptist Metz* hat diese Situation auf die Formel gebracht: „Religion ja, Gott nein." Ist deshalb nicht die Gottesfrage die für die Zukunft des Christentums entscheidende?

Biser: Ich kann in diesem Zusammenhang nur wiederholen, was Pascal gesagt hat: „Nicht nur Gott kennen wir allein durch Jesus Christus; auch uns selbst kennen wir nur durch ihn. Ohne Jesus Christus wissen wir weder, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott, noch was wir selber sind." Daher ist für mich die gegenwärtige Krise nicht in der Dimension des Gottesbewußtseins, sondern in der des Christusbewußtseins festzumachen. Das eigentliche religiöse Problem unserer Zeit liegt in der Neugestaltung unseres Verhältnisses zu Jesus als des einzigen Mittlers zum Vater. Wir können auch nur von ästhetischen Zugängen zum Mysterium des Religiösen sprechen, weil es in unserer Kultur Phänomene gibt, an denen die Offenbarung Gottes durch Jesus Christus in einer neuen Weise abgerufen werden kann.

HK: Aber muß man Menschen heute angesichts einer weitverbreiteten Transzendenzlosigkeit nicht erst einmal für das sensibilisieren, was jenseits der alltäglich banalen Wirklichkeit liegt, bevor man Jesus Christus ins Spiel bringt?

Biser: Wer so vorgeht, zäumt das Pferd vom Schwanz her auf. Der Versuch einer Argumentation „remoto Christo" ist mir immer fragwürdig vorgekommen, schon bei Anselm von Canterbury. Wer als Theologe einen so absurden Gedanken entwickelt, zeigt dadurch, daß er ein gestörtes Verhältnis zu Jesus Christus hat. Der ganze religiöse Grundbezug ist von ihm getragen, unsere Kultur ist bis hinein in das Denken und die Emotionalität viel stärker durch Jesus geprägt, als wir es uns gemeinhin vorstellen. Im Prozeß der Säkularisierung haben christliche Grundideen zwar eine radikale Transforma-

tion erfahren: Aus der christlichen Hoffnung wurde der Fortschritt, der Glaube wurde zur Weltanschauung, die Liebe zur Solidarität, die Geduld zur Toleranz, die Freiheit zur Liberalität. Aber gleichzeitig mit diesem Qualitätsverlust sind diese christlichen Prinzipien in einer Weise universal geworden, wie es durch die christliche Verkündigung nie zu erreichen gewesen wäre. Heute fordern Menschen Toleranz oder Solidarität ein, die von Jesus nichts wissen oder sogar nichts wissen wollen, auf seine Früchte jedoch keinesfalls verzichten möchten. Genau deswegen gibt es heute die neue Selbstvergegenwärtigung Jesu, die der eigentliche Grund meiner optimistischen Glaubensprognose ist. Von diesem Punkt aus und nicht im freien Sprung müssen wir auch das Gottesproblem angehen. Wer den Weg dessen wählt, von dem es heißt „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", tritt in die Weggemeinschaft ein, die niemand ausschließt, weil in sie letztlich alle großen Menschheitswege einmünden.

„Wir leben in einer Stunde des sich aufzwingenden Ökumenismus"

HK: Was bedeutet eine solche dezidiert christozentrische Konzeption für die Begegnung des Christentums mit anderen Religionen, über deren Methoden, Ziele und Konsequenzen heute theologisch viel nachgedacht und ausgesprochen kontrovers diskutiert wird?

Biser: Das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem Mittler und Helfer ist nicht exklusiv in dem Sinn, daß es die Suche nach Konvergenzen zu anderen Religionen ausschließt. Ich denke in diesem Zusammenhang etwa an die buddhistische Vorstellung, daß jeder ein Buddha werden soll. Darin sehe ich eine ganz erstaunliche Analogie zu dem Gedanken, daß Christus in jedem Menschen neu geboren werden will. Bei Gregor von Nyssa heißt es beispielsweise, daß Jesus Christus in jedem Menschen an Alter, Weisheit und Gnade zunimmt, nicht in jedem gleich, aber immer nach der jeweiligen Fassungskraft und Glaubensbereitschaft. Die Konvergenz zwischen dem uralten Gedanken der Selbstgestaltung auf dem Weg Jesu und der Vorstellung von der Buddhawerdung jedes Menschen läßt mich im Blick auf das Verhältnis des Christentums zu den asiatischen Religionen hoffen. Es geht – und damit kehre ich zugleich zum Beginn unseres Gesprächs zurück – um den Blick auf den atheistischen Osten, den der Fall der Mauer und des Eisernen Vorhangs freigegeben hat. Dabei handelt es sich, genaugenommen, sogar um einen Spiegelblick, der auch das atheistische Potential in den alten Bundesländern in Erscheinung treten läßt. Das ergibt eine seit Jahrhunderten so nicht erlebte Herausforderung, die, wenn überhaupt, von der Christenheit nur im zusammengefaßten Aufgebot aller verfügbaren Kräfte mit Einschluß jener Hilfen bestanden werden kann, die ihr von anderen Weltreligionen geboten werden. Wir leben in einer Stunde des sich geradezu aufzwingenden Ökumenismus. Es ist Zeit, sich an das große Wort *Johann Adam Möhlers* zu erinnern: „Nur im Ganzen kann der, der das Ganze schuf, erkannt werden."

Eigeninteresse und Moral

Zur ethischen Begründung von Entwicklungszusammenarbeit

Lange Zeit schien der Verweis auf das Eigeninteresse Deutschlands als Begründung für Entwicklungszusammenarbeit selbstverständlich. Vor allem mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes ist diese Argumentation jedoch problematisch geworden. Peter Rottländer, Grundsatzreferent bei Misereor, skizziert im Folgenden die Begründungskrise in der Entwicklungszusammenarbeit und markiert den Rahmen für deren ethische Grundlegung.

Es waren die besten Entwicklungspolitiker selbst, die nicht müde wurden hervorzuheben, daß Entwicklungszusammenarbeit im (langfristigen) *Eigeninteresse* der Bundesrepublik liege. Man brauche gar nicht auf humanitäre und andere moralische Argumentationen zurückzugreifen, so wurde immer wieder betont, denn die Entwicklungszusammenarbeit sei weniger eine hochherzige, selbstlos-gute Tat, als vielmehr intelligente, weil langfristig denkende Interessenpolitik: deren Nutzen für die Menschen in der Dritten Welt diene zugleich den Interessen der Bundesrepublik. Vermutlich deshalb, weil die Entwicklungszusammenarbeit von Anfang an unter dem Verdacht stand, ein Unternehmen *nur* aus moralischen Antrieben zu sein, das im Konkurrenzkampf handfester Interessen keine Chance habe, legten ihre Vertreter soviel Gewicht auf die Argumentation mit dem Eigeninteresse.

Das führte zu einer Art *Tabuisierung des Rekurses auf moralische Begründungen* – der abgeklärte Politiker sieht darin nur die Ohnmacht des bloßen Appells. Dies ist auf der praktischen Ebene nicht allzu problematisch, solange die Argumentation mit dem Eigeninteresse funktioniert. Inzwischen

ist aber eine Situation eingetreten, in der das Eigeninteresse keineswegs mehr *alle* Aufgaben der Entwicklungspolitik abdecken kann. Jetzt wird es zu einem Problem, daß vor lauter Eifer für das Eigeninteresse keine solide *ethisch-normative Begründung* von Entwicklungspolitik erarbeitet wurde.
Der Entstehungskontext von Entwicklungszusammenarbeit war zum einen der Kalte Krieg, die Systemkonkurrenz zwischen Ost und West, in der es um eine Aufteilung der gesamten Welt unter der Frage des attraktiveren Systems ging. Entwicklungszusammenarbeit diente immer auch dem Ziel, Dritte-Welt-Länder an den Westen zu binden oder zumindest einer eindeutigen Bindung an den Osten vorzubeugen. Sie war damit *Teil der Selbsterhaltungs- und Durchsetzungsbemühungen des Westens.* Mit dem Ende des Kalten Krieges und dem Verschwinden der Alternative des „real existierenden Sozialismus" entfällt diese Begründung von Entwicklungszusammenarbeit.

Die Begründung von Entwicklungspolitik in der Krise

Aufgrund der stark exportorientierten Wirtschaftsstruktur der Bundesrepublik waren zum anderen die „Entwicklungsländer" immer auch als *zukünftige Märkte* von Bedeutung: Entwicklungszusammenarbeit sollte den Boden bereiten oder zumindest Sympathien erzeugen, die dann der Wirtschaft („und damit uns allen") nützen würden. Sowohl durch die Erschließung des Ostens als zukünftigem Markt als auch durch Differenzierungsprozesse innerhalb der Dritten Welt ist dieses Argument zu pauschal geworden: es gilt nur mehr für einige, schon relativ starke „Entwicklungsländer", während deren Mehrheit und insbesondere die ärmsten Länder ökonomisch praktisch ohne Bedeutung für die Industrieländer sind. Wenn sie überhaupt jemals als Märkte interessant werden sollten, vergehen noch viele Jahrzehnte. Als Markterschließung oder -vorbereitung kommt der Entwicklungszusammenarbeit in diesen armen Ländern im Grunde keinerlei Bedeutung mehr zu.

Für die nach dem Zweiten Weltkrieg international desavouierte Bundesrepublik bot die Entwicklungszusammenarbeit außerdem eine Möglichkeit zur *Rückkehr auf die Bühne der Weltpolitik*; die Deutschen konnten sich als geläutert und humanitär orientiert erweisen. Wie die Entwicklungen der letzten Jahre gezeigt haben, sehen sowohl viele andere Staaten, als auch viele Politiker der Bundesrepublik jedoch inzwischen den Zeitpunkt für gekommen, daß die Bundesrepublik ihren Part in der Weltpolitik gemäß ihrer wirtschaftlichen Bedeutung „normal" (d.h. ähnlich anderen starken Nationen wie etwa Großbritannien, Frankreich, USA...) spielen können soll. Damit entfällt auch diese spezifische Begründung von Entwicklungszusammenarbeit.
Es gibt gegenwärtig eine Reihe von Versuchen, das Eigeninteresse-Motiv als Begründungsfigur von Entwicklungspolitik unter den neuen Bedingungen zu *reformulieren*. Sie rekurrieren dabei auf das Konzept der „Einen Welt" und unterstellen vorschnell, diese Eine Welt in Form einer alle Menschen umgreifenden Interdependenzstruktur sei real gegeben.

Die problematische Argumentation mit der Einen Welt

In der *Einen Welt der Ökonomie* wird davon ausgegangen, daß die Menschen über den Markt bereits in einer Beziehung zueinander stehen, und daß sie alle ein Interesse daran haben, diese Beziehungen möglichst fair (zum allseitigen Nutzen) zu gestalten. Entwicklungspolitik ist dann Teil der Bemühungen um die Gestaltung der Interdependenzen. Dieser Ansatz ist zwar für alle Teilnehmer am Weltmarkt relevant, aber er gibt keine Antwort für die Situation derer, die nicht, nicht mehr bzw. immer weniger an diesem Marktgeschehen teilnehmen. Faktisch sind immer mehr Menschen in den Weltmarkt-Teilnehmerländern selbst und immer mehr arme Länder, ja ganze Regionen *vom Weltmarkt weitgehend ausgeschlossen*, auf eine unfreiwillige Weise vom Geschehen abgekoppelt. Gerade bezüglich der ärmsten Länder nähern wir uns einem Zustand der Beziehungslosigkeit – Hauptverbindung zu einigen dieser Staaten sind inzwischen die Zuwendungen der traditionellen Entwicklungszusammenarbeit. Diese Situation ist aus der Sicht der Industrieländer nicht weiter problematisch: es entsteht für unser Land weder Nutzen aus einer Verstärkung der Beziehungen, noch Schaden aus deren Abbruch. „Wenn Schwarzafrika heute in einem Loch versänke, würde dies Europa wirtschaftlich kaum berühren" (*Erhard Eppler*, in: Der Spiegel, 43/1993). Um eine Entwicklungszusammenarbeit gerade mit diesen Ländern zu begründen, die als die ärmsten gewissermaßen deren erste Adressaten sind, braucht es darum andere Argumente als den Rekurs auf existierende Verbindungen.

Die ökologische Variante der Vorstellung einer real existierenden Einen Welt basiert auf dem Bild einer alles *umfassenden globalen Vernetzung*. Deren systemische Struktur ist so zu verstehen, daß Veränderungen an irgendeiner Stelle Veränderungen an allen möglichen anderen Stellen nach sich ziehen können und insofern niemandem nichts gleichgültig sein *kann*. Es gibt eine *globale Zwangssolidarität*, die besonders anschaulich wird in den umfassenden Bedrohungen durch mögliche Klimaveränderungen, Verschwinden der Artenvielfalt, Verseuchung der Meere usw. Entwicklungszusammenarbeit wäre hier insofern Verfolgung des langfristigen Eigeninteresses der Bundesrepublik, als sie die Menschen in den Dritte-Welt-Ländern unterstützt, damit diese auf Aktivitäten verzichten, deren Folgen *auch für uns äußerst nachteilig* sind.
Aber auch diese Argumentationslinie ist wie das Argument von den zukünftigen Märkten zu pauschal, denn es gibt eine ganze Reihe von Regionen, die ökologisch relativ belanglos sind, deren weitere Belastung oder Entlastung kaum Folgen

für andere Regionen der Erde haben dürfte. Und selbst wo die Natur für die Industrieländer von Bedeutung ist, entspringt diesem Interesse keineswegs notwendig ein „positives" Interesse an den dort lebenden Menschen. Die Forderung, daß die Menschen, i.e. faktisch die Armen, aus den ökologischen Problemzonen der Dritten Welt entfernt werden müßten, reicht zwar noch nicht über die Stammtische hinaus; aber wie weit ist sie entfernt, wenn in Diskussionen zur Entwicklungspolitik stets an erster Stelle von der notwendigen Geburtenkontrolle geredet wird und mancher Ökologe den Menschen im wesentlichen als Störenfried einer ansonsten so bewundernswert funktionierenden Natur sieht?

Entwicklungszusammenarbeit als Fluchtursachenbekämpfung

Auch unter dem Stichwort der *Migration* wird eine Aufeinanderverwiesenheit aller Menschen als real gegeben gedacht und als Fundament zur Begründung von Entwicklungspolitik aus Eigeninteresse eingesetzt. Wenn wir nicht etwas gegen das Elend der Menschen in der Dritten Welt unternehmen – lautet diese Argumentation –, bleibt diesen nichts anderes übrig, als ihr Land zu verlassen; die Armen dieser Welt werden in die Industrieländer einströmen und dort Probleme heraufbeschwören, die nicht mehr lösbar sind. Entwicklungspolitik wird so verstanden als *Fluchtursachenbekämpfung zur Rettung unseres Wohlstands*.
Auch diese Argumentation ist ausgesprochen problematisch. Zum einen läßt sich der *unterstellte direkte Zusammenhang in der Realität kaum belegen*. Maßnahmen der Entwicklungszusammenarbeit sind auf langfristige Verbesserungen angelegt; es handelt sich um ausgesprochen langwierige Prozesse, die nur sehr bedingt mit den meist akut (etwa durch Bürgerkriege) entstehenden Gründen für Migrationsbewegungen zu tun haben. Zudem bleiben gerade die Ärmsten in der Nähe ihrer alten Heimat („Nachbarschaftsmigrationen"), allein schon weil sie nicht die Mittel für eine Flucht nach Europa besitzen.

Aber auch wenn man einmal unterstellt, die Migration würde ein großes Problem für die Industrieländer werden und Entwicklungspolitik würde sich wesentlich als Politik zur (indirekten) Eindämmung der Zuwanderung begründen und auf diese Weise eine neue politische Legitimation finden, wäre ein solcherart definiertes Eigeninteresse den früheren nicht vergleichbar. Es ginge nicht mehr darum, positiv an der Dritten Welt interessiert zu sein, sondern im Gegenteil, es bestünde ein *negatives Eigeninteresse*: „unser" Interesse läge darin, die Dritte Welt auf Distanz zu halten, unseren Wohlstand vor ihr zu schützen, d. h., es ginge um die *Abwehr einer Bedrohung*. Entwicklungspolitik wäre somit der friedliche Versuch eines Unterfangens, das bei Nichteintritt der erwünschten Wirkung durch militärisches Eingreifen gestützt werden müßte. Das negative Eigeninteresse gehört nicht zum Eigeninteresse-Motiv im herkömmlichen Sinne, denn es ist ein wohlverstandenes Desinteresse, das auf eine langfristige Sicherung von Distanz als Grundlage für den Erhalt des Wohlstandsniveaus der Industrieländer achtet.
Alles in allem zeigt sich, daß die Argumentation mit dem Eigeninteresse zwar noch für einen Teil der Entwicklungspolitik tragfähig ist, nämlich im Blick auf die Länder, an denen die Industrieländer nach wie vor *wegen ihrer Rohstoffe oder aus bestimmten ökologischen oder strategischen Gründen* ein Interesse haben. Gerade für die ärmsten und bedeutungslosesten Länder, Regionen und Bevölkerungsteile findet sich aber entweder kein Interesse mehr oder allein das „negative Interesse" der Abwehr. Die „Eine Welt" wird vielleicht gerade deshalb so sehr beschworen, weil insgeheim viele spüren, daß sie zwar moralisch und vielleicht auch politisch wünschenswert ist, daß die Interessenlage aber eher auf neue Spaltungen, auf den (undramatischen, stillen) Ausschluß derer drängt, für die man ohnehin keine Verwendung hat.
„In New York ebenso wie in Zaire, in den Metropolen ebenso wie in den armen Ländern werden immer mehr Menschen für immer aus dem ökonomischen Kreislauf ausgestoßen, weil sich ihre Ausbeutung nicht mehr lohnt", schreibt *Hans Magnus Enzensberger* (in: Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt 1993). Die Politik muß definieren, was sie gegenüber diesen Menschen, von denen sie keinerlei Nutzen zu erwarten hat, zu tun bereit ist. Die Begründung politischen Handelns zugunsten der „Nutzlosen", also ohne Eigeninteresse-Fundierung, ist dabei in starkem Maße auf moralische Überlegungen verwiesen.

Moralische Fundamente von Entwicklungspolitik

Für eine moralische Fundierung von Entwicklungspolitik ist es dabei vor allem entscheidend, der verbreiteten Einschätzung, daß mit moralischen Motiven kaum Politik zu machen sein dürfte, einige Argumente entgegenzustellen. Nicht so selbstverständlich, wie sie zunächst klingen mag, ist die Feststellung, *daß* es diese moralischen Motive im praktischen Handeln gibt und daß sie dieses Handeln tatsächlich wirkmächtig prägen. *Amitai Etzioni* hat in seinem berühmt gewordenen Buch über die „moral dimension" (deutsch: Jenseits des Egoismusprinzips, Stuttgart 1994) für den Bereich der neoklassischen Ökonomie aufgewiesen, daß das Prinzip der Vermehrung des eigenen Nutzens das Handeln der Menschen in der Realität keineswegs so ausschließlich bestimmt, wie es von der Theorie unterstellt wird. *Emotionen* fließen ebenso in die Handlungen ein wie die jeweiligen *moralischen Auffassungen*, und dies oftmals in einem größeren Ausmaß als die rational durchdachte Mehrung des eigenen Nutzens.
Auf der Ebene der Theorie finden die moralisch motivierten Handlungen allerdings keinen Niederschlag, weil sie im gegebenen Paradigma der Wirklichkeitsrekonstruktion nicht vorkommen. Das führt zu erheblichen Fehleinschätzungen, wenn Verhalten prognostiziert werden soll, wie Etzioni an

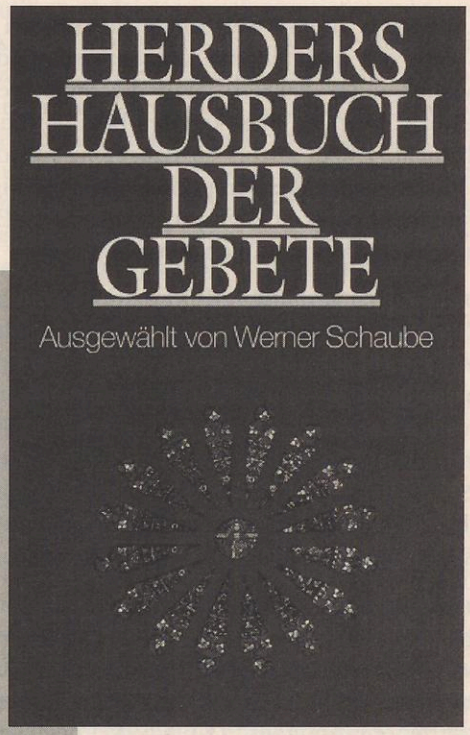
einer Vielzahl von Beispielen belegt. Besonders interessant sind empirische Überprüfungen einiger Lieblingsthemen der Theorie, wie etwa des „Schwarzfahrereffekts". Dabei handelt es sich um die Erwartung, daß Menschen für ein öffentliches Gut nichts bezahlen, wenn sie damit unbemerkt durchkommen. Empirische Untersuchungen zeigen aber, daß die Menschen nicht „schwarz fahren", sondern freiwillig Einzahlungen leisten, weil sie es „richtig" oder „fair" finden, so zu handeln (Etzioni, 115–124). Besonders aufschlußreich war ein Schwarzfahr-Experiment mit Absolventen der Wirtschaftswissenschaften. Im Vergleich mit anderen Gruppen gaben sie erheblich weniger Geld für ein öffenliches Gut aus, und sträubten sich deutlich dagegen, diese Beiträge als Erfordernis der Fairneß anzusehen. Die Aneignung der einseitig verkürzten Theorie, daß menschliches Verhalten einzig eigennutzbestimmt sei, scheint einen demoralisierenden Effekt zu haben: Die Studenten haben ihr Verhalten dieser Theorie angepaßt. Sie erzeugt so überhaupt erst eine Einstellung, die sie als vorgegebene menschliche Disposition behauptet hatte (Etzioni, 443–447).

Im entwicklungspolitischen Bereich scheint es sich analog zu verhalten. Besonders von Politikern wird immer wieder behauptet, daß in der Bevölkerung letztlich kein Rückhalt für Entwicklungspolitik bestehe. Die Menschen seien eigennutzorientiert, würden Maßnahmen zugunsten der Dritten Welt eher ablehnen und deshalb seien die Handlungsspielräume der Politik so extrem eng. „Umfrageergebnisse widersprechen dieser Meinung eher, als daß sie sie bestätigen. Knapp drei Viertel der Bevölkerung der (alten) Bundesrepublik, mit steigender Tendenz, steht positiv zur Entwicklungshilfe allgemein. ... Ansonsten zeigt sich in einer vergleichenden Studie der europäischen Länder, von der EG-Kommission in Auftrag gegeben, ein eher noch günstigeres Bild" (*K.O.Hondrich/C.Koch-Arzberger*, Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1992, 90). Fragt man nach den Motiven, stößt man auf eine bemerkenswerte moralische Grundhaltung, die von einer *prinzipiellen Verbundenheit aller Menschen* ausgeht, und die in dieser Verbundenheit eine Verpflichtung zum gegenseitigen Beistand grundgelegt sieht. *Pierre Sané*, der Generalsekretär von Amnesty International, sieht diese Haltung, deren moralische Substanz man als „universelles Verantwortungsempfinden" bezeichnen könnte, mit dem höchst anspruchsvollen Bemühen verbunden, „sich die Gabe des Mitgefühls für jedes einzelne Menschenleben zu bewahren" (in: Die Zeit, 18.6.93).

Bei vorhandenen moralischen Grundauffassungen ansetzen

Es geht wohlgemerkt nicht darum, einen moralischen Anspruch von außen (als heteronome Forderung) an die Menschen heranzutragen. Vielmehr soll im Rekurs auf ihre bereits vorhandenen moralischen Haltungen und Handlungen gezeigt werden, in welchem Ausmaß Moral das Denken und

Das große Buch der Gebete



NEU: *256 Seiten, gebunden,*
DM 38,– /öS 297,– /SFr 39.–
ISBN 3-451-23312-6

Dieses große, ansprechende Hausbuch lädt dazu ein, das lebendige Beten zu pflegen. Die kostbarsten Gebetstexte aus Tradition und Gegenwart sind hier gesammelt, moderne Gebete ebenso wie Gebete der Mystiker und Heiligen, der Dichter und Denker.
Ein spirituelles Wurzelwerk für den Alltag, ein Gebetskompass für Menschen unserer Zeit, ein großes Lebensbegleitbuch.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Handeln im entwicklungspolitischen Feld in der Realität bestimmt. Entwicklungspolitische Aktivitäten können so als *selbstverständliche Folge* der existierenden moralischen Grundauffassungen der Menschen angesehen werden.

Dieses universelle Verantwortlichkeitsempfinden ist ein kostbares Gut, das nicht einfach gegeben ist, sondern von den Individuen unter Rückgriff auf die ihnen vertrauten Ethosarten bzw. Moralen übernommen bzw. gewählt wird – oder auch nicht. Dabei gilt es zu beachten, daß dem universellen Verantwortlichkeitsempfinden gegenwärtig Praktikabilität und Sinnhaftigkeit abgesprochen werden. Exemplarisch seien drei Argumentationen genannt:

– Die massenmedial vermittelte Informationsflut überfordere die *Hilfsbereitschaft des einzelnen hoffnungslos*, lautet ein Argumentationsmuster. Es sei nicht mehr möglich, auf alles Leid, von dem man erfährt, angemessen zu reagieren – ein gewisses Maß an *Zynismus* sei daher unvermeidlich, jede und jeder müsse auswählen. Aus diesem Dilemma erwachsen große Belastungen gerade für moralisch sensible Menschen. Um sie zu verringern, wird vorgeschlagen, die Universalität des Verantwortlichkeitsempfindens zurückzunehmen.

– In einer großen Zahl von Studien wird die Erosion der Solidaritätsbereitschaft in modernen Gesellschaften vor allem *als Folge der Individualisierungsschübe* der letzten Jahrzehnte diagnostiziert – so die schon klassische Untersuchung „Gewohnheiten des Herzens" (Köln 1987) der Gruppe um *N.Bellah* und für den Bereich der Entwicklungspolitik zuletzt der Essay „Das Reich und die neuen Barbaren" von *J.-C. Rufin* (Berlin 1993). Allerdings gibt es einige einleuchtende Einwände gegen die *Erosionsthese*, die davor warnen, Umbruchprozesse vorschnell für Abbrüche zu halten.

– Auf der Ebene der moralischen Selbstverständigungen schließlich gibt es einen zunehmenden *Kontextualismus*, der sich nicht allein gegen das Diktat universeller Präskriptionen im Interesse der nichtgefragten anderen auflehnt, sondern auch eine *Eingrenzung moralischer Selbstverpflichtung auf überschaubare Räume im Nahbereich* betreibt. Das universelle Verantwortlichkeitsempfinden erscheint hier als ein Relikt größenwahnsinniger Supermoralen, die den einzelnen erdrücken und kontextuelle Pluralität blockieren.

Dieser Status des universellen Verantwortlichkeitsempfindens als einer gegebenen und zugleich in ihrer Weiterexistenz bedrohten moralischen Haltung ist die Ausgangssituation für eine ethische Reflexion, die sich als *kritische Moraltheorie* versteht. Das universelle Verantwortlichkeitsempfinden ist zunächst einmal eine *moralische Disposition*, in der sich emotive und rationale Momente verbinden: Es verknüpft ein im besten Sinne verstandenes Mitleid („Mitgefühl") mit dessen vernunftgeleiteter universeller Ausrichtung. Die *ethische Reflexion* ist eine Auseinandersetzung (Rechtfertigung, Begründung, Kritik usw.) mit dieser moralischen Disposition auf der Ebene der Vernunft. Die Hilfsbereitschaft nimmt ab, je langfristiger und abstrakter die Maßnahmen sind.

Angesichts der Infragestellungen des universellen Verantwortlichkeitsempfindens kommt der *Rechtfertigung*sargumentation eine besondere Bedeutung zu. Denkt man ethisch auf der Linie *Kants*, dann steht mit dieser Herausforderung die Moral selbst zur Debatte: für Kant zeichnet sich Moral durch ihren „formalen" Charakter, durch das Prinzip der Verallgemeinerung aus. Damit leistet in Kantischen Ethiken die Beantwortung der Frage, warum man überhaupt moralisch sein solle (statt auf dem Standpunkt des Selbstinteresses zu verharren), zugleich eine Begründung der *Universalität* des Verantwortlichkeitsempfindens. In einem mehr *ethosorientiert-kommunitaristisch* ansetzenden Denken stellt sich die Herausforderung einer Rechtfertigung des universellen Verantwortlichkeitsempfindens als Frage an die jeweiligen „partikularen" Ethosarten bzw. Moralen: Ist eine solche Haltung in dem betreffenden Ethos angelegt, bzw. ist sie als auf der Linie dessen zu verstehen, was als das Anliegen dieses Ethos herausgearbeitet werden kann?

Ethische Rechtfertigung des universellen Verantwortungsempfindens

Eine Rechtfertigung des universellen Verantwortlichkeitsempfindens kann also zum einen vorgenommen werden, indem es im Rekurs auf einen Standpunkt der Moralität entweder – kantisch – aus der Verallgemeinerungspflicht moralischer Normen expliziert oder – diskursethisch – als im Interesse aller Beteiligten liegend (durch reale und advokatorische Diskurse) aufgewiesen wird. Zum anderen kann sich die Rechtfertigung als *praktische Hermeneutik eines bestimmten („partikularen") Ethos* realisieren. Beispielsweise könnte im Kontext christlicher Ethik die Universalität der Nächstenliebe in Erinnerung gerufen und die besondere Bedeutung der Armen und Fremden als derjenigen herausgearbeitet werden, die nur um den Preis des Heilsverlustes übergangen werden können (Mt 25).

In einem weiteren Schritt der ethischen Argumentation geht es dann um Fragen der *Realisierbarkeit*, im gegebenen Zusammenhang also etwa um die Frage der Überforderung durch das universelle Verantwortlichkeitsempfinden. Gegen eine Prioritätensetzung ist dabei ethisch nichts einzuwenden, vorausgesetzt, die Kriterien solcher Prioritäten sind ethisch gerechtfertigt. Und genau dies wird man von dem vielbemühten Kriterium der räumlichen Nähe und vorgegebenen persönlichen Verbundenheit nicht ohne weiteres sagen können.

Eine ethische Rechtfertigung des universellen Verantwortlichkeitsempfindens hat aber nicht nur eine Bedeutung „nach außen", als Abwehr seiner Infragestellungen, sondern auch „nach innen", als kritische Rückfrage an die gegebenen moralischen Einstellungen. Denn im Zuge der ethischen Reflexion werden die moralischen Einstellungen auf die Formulierung von Normen hin weiterentwickelt und präzi-

siert. Diese Klärungen und Weiterführungen wirken wiederum zurück auf die moralischen Positionen.
Ein Beispiel: Empirische Untersuchungen weisen darauf hin, daß die Bereitschaft der Menschen zu einer Unterstützung der weit entfernt lebenden Armen der Dritten Welt offenbar bei *akuten Katastrophen* am größten ist, daß sie abnimmt, je langfristiger, abstrakter und unspektakulärer die Maßnahmen sind, und daß sie ins Wanken gerät, wo eigene Vorteile oder Interessen gefährdet sind – etwa bei Strukturmaßnahmen, die den Menschen in der Dritten Welt helfen, aber der heimischen Landwirtschaft Probleme bereiten. Die ethische Reflexion zeigt, daß es sich hier um Inkonsistenzen handelt, die moralisch kaum zu rechtfertigen sein dürften. Ethik als kritische Moraltheorie kann insofern zu der (impliziten) Aufforderung führen, die eigenen Haltungen und Handlungen in Übereinstimmung mit den ethisch weiterentwickelten moralischen Positionen zu bringen.

Eine ethisch gerechtfertigte moralische Position wie das universale Verantwortlichkeitsempfinden könnte als moralisches *Fundament* für entwicklungspolitische Aktivitäten fungieren. Es ist eine andere, mit einer solchen Fundierungsreflexion keineswegs bereits angesprochene Frage, *wie* auf diesem Fundament weitergebaut, *wie* Entwicklungspolitik gestaltet werden sollte.

Kirche als Bezugsgröße eines „indirekten Eigeninteresses"?

Diese Überlegungen wollen die Argumentation mit dem Eigeninteresse nicht durch eine Argumentation mit der Moral ersetzen. Es geht nicht um Alternativen, sondern um den Hinweis auf eine *zweite Begründungslinie für Entwicklungspolitik*, die dann besonders wichtig wird, wenn die Argumentation mit dem Eigeninteresse nicht an die gewünschte Praxis heranreicht. Erstrebenswert ist immer eine *Kombination*: das moralisch gewünschte Handeln konvergiert mit einem politischen Eigeninteresse. Ist eine solche Kombination auch in dem hier zur Debatte stehenden Fall, der entwicklungspolitischen Zusammenarbeit mit den „überflüssigen" Ländern und Regionen, mit den Opfern der neuen Spaltungen denkbar? Das Eigeninteresse-Motiv wurde bisher nur als ein Interesse von Wirtschaft und Politik unseres Landes an den Ländern der Dritten Welt angesprochen. Nun hat Politik zugleich auch *Eigeninteressen nach innen.* In hohem Maße ist sie etwa an einer möglichst breiten Zustimmung der Bevölkerung zu ihren Maßnahmen interessiert. Das verpflichtet sie zugleich zu einer produktiven Aufnahme gesellschaftlicher Strömungen – was sich etwa an der politischen Resonanz von Ökologie- und Frauenbewegung ablesen läßt. Wenn es gelänge, die Opfer der neuen Spaltungen, die „Überflüssigen", die selbst praktisch keine Verhandlungsmacht mehr besitzen, „advokatorisch" stark zu machen, wenn sich große gesellschaftliche Gruppierungen, wie etwa die Kirchen, diese Aufgabe zu eigen machen würden, dann wäre die Politik genötigt, deren Anliegen aus Eigeninteresse aufzunehmen.
Zunächst einmal haben die Kirchen selbst ein Eigeninteresse an der Überwindung der neuen Spaltungen, oder vorsichtiger formuliert: an der Integration von vielen Menschen, die zu den Ausgegrenzten gehören. Denn viele Mitglieder der Kirchen zählen zu den Ausgeschlossenen der Einen Welt, zu jenen Ländern und verarmten Massen, an denen die Industrieländer kein Interesse mehr haben – oder einzig das Negativinteresse, sie auf Distanz zu halten. Die Kirchen können einen Rückzug der Industrieländer auf sich selbst und die für sie relevanten Länder und Regionen nur *um den Preis einer inneren Spaltung* mitvollziehen. Schon jemand, der gar kein Interesse an den Inhalten des christlichen Glaubens hätte, sondern allein die Kirche als Organisation zusammenhalten wollte, müßte aufgrund des *Selbsterhaltungsinteresses* seiner Organisation gegen eine Trennung von den „Überflüssigen" optieren. Um wieviel mehr gilt dies für alle diejenigen, die auch von den Inhalten her denken, für die also sowohl die Kirche als Gemeinschaft wie auch deren Hinwendung zu den Armen von vitaler Bedeutung sind.

Insbesondere über die lateinamerikanische, aber auch über andere Ortskirchen der Dritten Welt ist die „Option für die Armen" nach dem II. Vaticanum zu einem Zentralbegriff kirchlichen Selbstverständnisses geworden. Daß die Kirche vor allem für die Armen dazusein habe, war eine bekehrungsartige Einsicht, die zu großen Umorientierungen und Umbrüchen geführt hat. In *Oscar Romeros* prägnanter Formulierung gesagt: „Je nachdem ob es den Armen nützt, wird die Kirche dieses oder jenes politische Vorhaben unterstützen." Mit der Option für die Armen ist eine theologische Vergewisserung über Wesen und Aufgabe der Kirche verbunden, derzufolge diese aus „spirituellen" Gründen der Nachfolge Christi eine besondere Nähe zu den Armen suchen muß, in denen sie ihren Herrn erkennt. Mit dieser Option stellt sie sich unter den Anspruch einer Solidarität mit genau denjenigen, die aus dem Eigeninteresse-Motiv der Entwicklungspolitik herausfallen, mit den „Überflüssigen". Je mehr sich der Trend zum Nichtbeachten und Vergessen der Ausgegrenzten durchsetzen sollte, desto mehr fällt der Kirche die Aufgabe zu, eine Institution *gesellschaftskritischer Anwaltschaft für die Ärmsten der Erde* zu sein.

Insofern wird eine von der Option für die Armen her erneuerte Kirche *aus sich selbst heraus* zu einem Interessenvertreter der Armen und damit zu einem Faktor im Interessenkalkül der Politik. Wäre(n) die Kirche(n) in der Bundesrepublik entschiedene Verfechter der Option für die Armen und würde(n) sich selbst aktiv als Anwälte der Armen der Dritten Welt in unserer Gesellschaft engagieren und in dieser Rolle nicht nachlassen, könnten die Armen nicht mehr als „Überflüssige" behandelt werden, deren Nichtbeachtung keinerlei Folgen zeitigt. Durch die Aktivität der „Anwälte" müßte zumindest auf diese selbst Rücksicht genommen und auf sie eingegangen werden, d.h., auch die vergessenen Armen der ärmsten Länder wären durch ihre Anwälte wieder

in den hiesigen politischen Debatten präsent. Die Politik könnte darauf mit ihrem eingespielten Eigeninteresse-Instrumentarium reagieren, denn es würde ja zu ihren originären Aufgaben gehören, die anwaltschaftlichen Unruhestifter für die Armen der Dritten Welt bei der politischen Planung zu berücksichtigen und ihre Anliegen aufzunehmen, um die gesellschaftliche Legitimation der eigenen Politik zu erhalten. Die Begründung von staatlicher Entwicklungszusammenarbeit würde dann auf Akteure in unserer Gesellschaft rekurrieren können, die eine Solidarität mit den Armen der Dritten Welt als gesamtgesellschaftliche Aufgabe einfordern. *Peter Rottländer*

In der Lebenswelt Jugendlicher

Zur Situation katholischer Jugendverbandsarbeit in Deutschland

Aus der Geschichte des deutschen Katholizismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sind die Verbände nicht wegzudenken. Wie andere Teile der kirchlichen Sozialstruktur sind sie derzeit in einem Umbruch begriffen, dessen Ausgang noch nicht abzusehen ist. Eine besondere exponierte und schwierige Stellung haben dabei die katholischen Jugendverbände, die vor der Aufgabe stehen, Kirche in der Lebenswelt Jugendlicher zu verwirklichen. Martin Lechner, Leiter des Jugendpastoralinstituts Don Bosco in Benediktbeuern, gibt einen Durchblick zur gegenwärtigen Situation.

Die Gründungssituation verbandlicher Jugendarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg war geprägt durch eine gewisse Abneigung vieler Bischöfe gegen eine Wiederzulassung der zahlreichen Verbände und Bünde, da diese sich in den 20er und 30er Jahren als schwer in kirchliche Strukturen integrierbar erwiesen hatten. Viel lieber wollte man auf die *Pfarrjugendarbeit* bauen, da diese sich in der Verfolgungszeit des Dritten Reiches in inhaltlicher wie methodischer Hinsicht durchaus bewährt hatte. Als jedoch sehr schnell deutlich wurde, daß das Wiederaufleben bzw. die Neugründung von Jugendorganisationen nicht zu verhindern war, bemühte man sich um eine Synthese der amtlichen wie verbandlichen Variante katholischer Jugendarbeit. Nach heftigen Auseinandersetzungen zwischen Anhängern einer zentralen kirchenamtlichen Organisation und Vertretern einer Vielfalt katholischer Jugendarbeit wurde 1947 der Bund der Deutchen Katholischen Jugend (BDKJ) gegründet, in dem eine Jugendarbeit nach den bischöflichen Vorgaben geleistet werden sollte: (1.) in wohlgeordneter Einheit der Mannes- und Frauenjugend, (2.) in der Übernahme des kirchenorganisatorischen Aufbaus nach Bistum, Dekanat, Pfarrei sowie (3.) in Unterstellung unter eine einheitliche kirchliche Leitung, organisatorisch verkörpert im Bischöflichen Jugendamt. Im BDKJ fanden somit sowohl die Gruppen der Pfarrjugend, der sog. Stamm, als auch die verschiedenen Bünde, Vereine und Verbände sowie die Aktionen und Bewegungen katholischer Jugend ihren Platz. Es war ein wirklicher „Bund", der die gesamte organisierte katholische Jugend erfaßte. Entsprechend der damals vorherrschenden Leib-Christi-Ekklesiologie begriff sich der Bund selbst nicht als „Organ der Kirche", sondern auch als „kirchlicher Organismus", „als Körperschaft, Körper eigenen Lebens, aus eigenem Geist, eigenem Willen, eigener Kraft in der Freiheit der Jugend selbst".

Der BDKJ erschien denn auch als ein geeigneter Ort, um die apostolische Kraft der jungen Katholiken zu sammeln und die pastoralen Ziele der Kirche umzusetzen: die missionarische Durchdringung der Lebensmilieus mit christlichem Geist, die Rückgewinnung verlorenen katholischen Terrains, den Aufbau eines christlichen Europas. Aus diesem Impetus heraus nahmen nach und nach alle katholischen Jugendverbände *missionarische Charakterzüge* an. Nicht auf bloße Bewahrung junger Menschen wollten die Gliederungen des Bundes zielen, sondern auf apostolische Wirksamkeit nach innen und außen, auf den Aufbau des Reiches Gottes in der jungen Generation und mit ihr in der Gesellschaft. Als „Lebens-, Glaubens- und Apostolatsschule" für den einzelnen und als „jungkatholische Bewegung zur Erneuerung der Welt in Christi Auftrag und Heiligen Geistes Kraft" (Dortmunder Gelöbnis 1954) stand man bereit und erwartete „Weisung und Führung" durch die Bischöfe.

Katholische Jugendarbeit vor und nach dem Konzil

Das inhaltliche Programm dafür war vielfältig und beachtlich: Jahresthemen und sog. Standardthemen, neue liturgische Formen, religiöse Heimabende, Jugendpredigten, Bibelgespräche, Einkehrtage, Ehevorbereitungsseminare, politische und staatsbürgerliche Schulungen. Die gesamte Erziehungs- und Bildungsarbeit sollte in jungen Menschen ein Bewußtsein für ihre Weltverantwortung als Christen wecken und sie schrittweise zur sozialen Verantwortung in Familie, Beruf, Staat und Kirche befähigen. Viele Persönlichkeiten, die damals und bis heute in Gesellschaft und

Kirche Verantwortung tragen, verdanken dieser Schule des Bundes die entscheidende Prägung ihres Lebens.

Die katholischen Jugendverbände müssen mit zu jenen Gruppen in der Kirche gerechnet werden, die als erste die Reformimpulse des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgriffen und daran ihre ekklesiale und pastorale Identität neu ausrichteten. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, daß zugleich die erziehungswissenschaftliche Diskussion jener Zeit in ganz erheblichem Maße den konzeptionellen Wandel verbandlicher Jugendarbeit prägte.
Das dynamische Bild des Konzils von der Kirche als Volk Gottes hatte im BDKJ rasch einhelligen Anklang gefunden und veränderte das kirchliche Selbstverständnis der Jugendverbände. Nicht mehr die Unterordnung unter die Bischöfe, sondern der Gehorsam gegenüber dem Evangelium sollte die neue Qualität von Kirchlichkeit eines Jugendverbandes ausmachen. Denn Kirche sei dort, „wo unter dem Anspruch Jesu Christi Herrschaft Gottes verkündet und geglaubt wird, und wo Menschen in seiner Nachfolge Herrschaft Gottes zu realisieren suchen" (Plattform der KSJ, 1973). In der Folge eines derartigen Bewußtseins mußten nicht nur die traditionellen jugendpastoralen Strukturen als problematisch erscheinen – *Hermann Steinkamp* analysierte diese als „paralysierend" (in: *Roman Bleistein* (Hg.), Kirchliche Jugendarbeit. Angebot oder Anbiederung?, Düsseldorf 1976, S. 52–69), sondern auch die Frage der Autonomie und Einheit stellte sich neu.
Letztere war fernerhin nicht mehr einfach durch Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität herzustellen, sondern man sah die Einheit als eine ständige Aufgabe an, die den dialogischen Prozeß einschließt. Der BDKJ bezeichnete sich konsequenterweise als ein auf dem Boden der Kirche stehender „Dialogpartner mit der Kirche und mit der Gesellschaft" und setzte sich damit theologisch wie pädagogisch vom Konzept einer sog. „integrativen Jugendarbeit" ab, in der die Jugendverbände als „Sprachrohr", als „verlängerter Arm", als „Agentur der Anpassung" im Dienste von Kirche und Erwachsenengesellschaft gesehen worden waren.

Parallel zu dieser neuen ekklesiologischen Standortbestimmung als Dialogpartner in der Kirche entwickelte man innerhalb der katholischen Jugendverbände auch ein *neues pastorales Selbstverständnis.* An die Stelle der missionarischen Seelsorgskonzeption trat ein personales und diakonales Verständnis von Pastoral, in dem die Jugendverbände sich selbst als pastorale Subjekte mit gemeindebildenden, katechetischen, liturgischen und gesellschaftsdiakonischen Aufgaben begreifen lernten. Ihre erklärte Absicht sollte es künftig sein, jungen Menschen bei der personalen Selbstverwirklichung beizustehen und einen Beitrag zur Mitgestaltung von Kirche und zur Humanisierung der Gesellschaft zu leisten. Programmatisch kommt dies in einer Erklärung des BDKJ-Hauptausschusses von 1969 zum Audruck, der formulierte, daß die Jugendarbeit der Kirche zusammen mit allen anderen gesellschaftlichen Kräften einen Dienst für die Jugend leisten will: „Indem sie Jugendlichen hilft, menschlicher zu werden, erfüllt sie einen christlichen Auftrag. Sie konfrontiert mit Jesus Christus, um dem Streben nach Glück, intensiverem Leben und mitmenschlicher Begegnung eine optimale Qualität zu geben. Indem sie den Jugendlichen befähigt, sich in Gesellschaft und Kirche zu orientieren, Standort zu finden und ihm gleichzeitig Gelegenheit zur Mitgestaltung aller Lebensbereiche gibt, entspricht sie seinen Bedürfnissen und ihrem eigenen Auftrag. Das ganze Volk Gottes ist für die Jugendarbeit verantwortlich."

Inmitten der aus diesem neuen verbandlichen Selbstverständnis resultierenden Konflikten erkannte der damalige Jugendbischof *Heinrich Tenhumberg,* der sich im BDKJ nach eigener Aussage oft wie ein „Schorfpfahl" vorkam, offensichtlich die zentrale Bedeutung der neuen Ekklesiologie für die verbandliche Jugendarbeit, als er beim 30jährigen Jubiläum des BDKJ in einem Interview antwortete: „Die Frage nach der Zukunft des BDKJ steht und fällt mit der Frage nach dem Gottesvolk, nach der Kirche überhaupt."

Schrittmacherdienste für die gesamte Kirche

In zahlreichen Veröffentlichungen zur kirchlichen Jugendarbeit und Jugendverbandsarbeit, in konzeptionellen Überlegungen, Fachkolloquien und Jahresberichten der katholischen Jugendverbände wurde in den vergangenen Jahren eine intensive Auseinandersetzung mit der Moderne, ihren Einzelphänomenen und ihren Folgen geführt. Die Individualisierung der Lebensführungen, die Pluralisierung der Lebenslagen, die bei Jugendlichen feststellbare wachsende Unverbindlichkeit, veränderte Zeit-, Dienstleistungs- und Gebrauchswertorientierung, die den Wert eines Jugendverbandes nur nach dem bemißt, was eine Mitgliedschaft bringt, fordern die Jugendverbandsarbeit tiefgreifend heraus. Überdies entzieht der Prozeß der Auflösung von traditionellen sozialen und weltanschaulichen Milieus den von ihrem Ursprung her milieuorientierten Jugendverbänden (wie KLJB, CAJ, GCL-J / KSJ-GCL) die bisher weithin unbefragte sozialstrukturelle Basis.

Keinesfalls jedoch kann man von einer Erosion der Mitgliedszahlen in den Jugendverbänden sprechen. Für 1994 geben als Mitgliederzahl an (in Klammer die Zahl für 1987): CAJ 12390 (14226); DPSG 110000 (115000); GCL-J 3052 (2770); Jung-KKV 814 (832); KJG 81500 (90000); KLJB 61061 (80000); Kolping 69718 (100000); KSJ-GCL 3051 (3750); PSG 20648 (23700). Der Rückgang hält sich also in Grenzen und ist i. d. R. keineswegs geringer als der prozentuale Geburtenrückgang. Das Problem besteht heute eher darin, angesichts der wachsenden Tendenz zu Unverbindlichkeit und zu einer Gebrauchswertorientierung das definitorisch zu fassen, was traditionell als Mitgliedschaft bezeichnet wurde.

Der Beobachter von außen, der auch die Jahresberichte und Zeitschriften katholischer Jugendverbände durchsieht, wird

vermerken, daß der BDKJ und seine Mitgliedsverbände diese notwendige Auseinandersetzung mit der Moderne offensiv und – von einigen extremen Erscheinungen abgesehen – durchaus produktiv führen. Man kann diese Einschätzung an den kreativen Überlegungen zu einem differenzierten Mitgliedsbegriff und zur Einführung einer „Freizeitcard", am Bemühen um die Absicherung der Ehrenamtlichkeit, an der Übernahme von Dienstleistungen durch Jugendverbände, an neuen Formen der Jugendarbeit neben der verbandlichen Gruppe oder in der Sorge um eine zeitgemäße Präsentation der verbandlichen Arbeit festmachen. Geht man mit *Karl Gabriel* (Lebenswelt unter den Bedingungen entfalteter Moderne in: Pastoraltheologische Informationen Heft 1/1988–93–106) davon aus, daß die katholische Kirche die Moderne erst noch einholen muß, dann wird man nicht umhin kommen anzuerkennen, daß die katholischen Jugendverbände hier *wichtige Schrittmacherdienste für die gesamte Kirche* leisten. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, sehe ich insbesondere folgende Linien der Auseinandersetzung mit der Moderne, die in den vergangenen zehn Jahren die Diskussion innerhalb der Verbände geprägt haben, zum Teil Gegenstand der Perspektivdebatte des BDKJ waren und neue Perspektiven eröffnet haben.

„Echte" katholische Jugendarbeit außerhalb des BDKJ

Schon kurz nach der Würzburger Synode, aber verstärkt ab Mitte der 80er Jahre traten hierzulande zunehmend neue verbandliche Gruppen mit konservativer bis fundamentalistischer Ausrichtung auf, die sich betont vom Konzept „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" absetzten. Von dieser Seite diagnostizierte man eine „desolate und skandalöse Entwicklung" und einen „erschütternden Substanzverlust" katholischer Jugendverbandsarbeit und warf den Verantwortlichen vor, die Kirchenferne junger Menschen durch forcierte Attacken auf die Amtskirche, durch Hinterfragen und Kritisieren auch noch zu fördern. Ursächlich dafür seien die Rezeption der Konzepte emanzipatorischer Pädagogik, die Autonomiebestrebungen sowie die mangelnde kirchliche Identifikation zahlreicher Mitarbeiter/-innen. Manche forderten daher einen völligen Neubeginn katholischer Jugendverbandsarbeit, wünschten eine Auflösung des BDKJ und wollten statt dessen ein „Katholisches Jugendwerk" nach dem Modell des „Bundes" der fünfziger Jahre schaffen. Bekanntlich hat man im Bistum Fulda – allerdings ohne Erfolg und unter heftigster Gegenwehr seitens der Mitgliedsverbände des BDKJ (vgl. das „Solidaritätsfest" in Fulda) – mit diesem restaurativen Konzept experimentiert.

Weit mehr innerkirchliche Resonanz haben hingegen jene Versuche gefunden, die eine „echte katholische Jugendarbeit" außerhalb des BDKJ verbandlich zu organisieren und die einzelnen Gruppen innerhalb der „Jugend 2000" zu vernetzen begonnen haben. Wie umfangreich diese Gruppierungen sind und wie stark ihr Einfluß werden wird, kann derzeit nur vage vermutet werden. Auch wenn sie *Roman Bleistein* (in: StdZ Heft 6/1994, S. 363–375) jüngst nur als „Irrlichter" bezeichnete, so zeugen sie dennoch nicht nur von der Existenz einer binnenkirchlichen Pluralisierung, sondern auch von einem offensichtlichen Bedürfnis vieler Jugendlicher nach klarer Orientierung und religiöser Eindeutigkeit. Zugleich sind sie in den Augen mancher eine Anfrage an die spirituelle Kraft und an die kirchliche Identität der Jugendverbände im BDKJ. Es ist eine Testfall für den Pluralismus in der Kirche, ob es gelingt, das Gespräch und Kontakte untereinander herzustellen und – die notwendige Scheidung der Geister vorausgesetzt – einander zu tolerieren, statt aus vermeintlich sicherer katholischer Stellung gegen nebulöse Feindbilder zu agieren.

Basisbewegung und Frauenfrage

Für die Vertreter der kirchlichen Basisbewegung sind die klassischen Jugendverbände ein allzu etablierter Teil von Gesellschaft und Kirche. Finanziell von der Kirche abhängig, konfessionell introvertiert, zu sehr erwachsenenorientiert, bürokratisch verwaltet und durch gesellschaftliche bzw. kirchliche Interessen pädagogisch fremdbestimmt, hätten die Jugendverbände nach Ansicht von *Norbert Copray* (vgl. Sang- und klanglos untergehen?, in: Publik Forum Nr. 4 [1985] S. 29 f. 33) die Impulse der Jugendbewegung verraten und selbst institutionelle Züge angenommen. Sie seien nur dann zukunftsfähig, wenn sie sich nach Art eines *Netzwerks autonomer Basisgruppen* organisieren, eine ökumenische Identität annehmen, finanzielle Unabhängigkeit erstreben und schließlich ihr jugendpflegerisches Gehabe zugunsten entschiedener Projektarbeit aufgeben würden. Die „Erziehungsvereine mit bischöflicher Erlaubnis" müßten endlich zur „Avantgarde christlicher Jugend" werden. Auch Steinkamp (Jugendarbeit ja – Verbände nein!?, in: Deutsche Jugend 33 [1985] Heft 10, S. 446–450) plädierte dafür, die schwerfälligen bürokratischen Apparate zu verschlanken, um den BDKJ vom Typ eines zentralistischen Jugendverbandes, der veranstaltete und verwaltete Jugendarbeit betreibt, in ein Netzwerk zu transformieren, das Selbstorganisation, Kommunikation und gemeinsame Aktion ermöglicht. Der beste Weg dahin sei die Auflösung des Dachverbandes BDKJ, um so die Mitgliedsverbände von einer kirchenamtlichen Bevormundung zu befreien.

Die provokativen Anfragen dieser basiskirchlichen Richtung sind nicht spurlos an den Jugendverbänden vorbeigegangen. Zum einen hat man sie zum Teil rezipiert, indem man beispielsweise basisgemeindliche Elemente übernommen hat, mit Gruppen der Basisbewegung (z. B. im ökologischen Bereich) kooperiert, neue Aktionsformen entwickelt und nach größerer finanzieller Unabhängigkeit gesucht hat. Andererseits aber bekannte man sich seitens des BDKJ bewußt zum gesellschaftlichen und kirchlichen Auftrag, der einem freien

Träger der Jugendhilfe – wie die Jugendverbände dies nach § 12 KJHG sind – zukommt.

Die Entstehung einer *feministischen Bewegung* hat ohne Zweifel in unserer Gesellschaft viele kulturelle Selbstverständlichkeiten, die das weibliche Geschlecht erheblich benachteiligen, bewußt gemacht und Veränderungen provoziert. Die katholischen Jugendverbände haben einen bemerkenswerten Anteil daran, daß die Frauenfrage in die kirchliche Diskussion Eingang gefunden hat. Mittlerweile gibt es einige beachtliche Grundlagenpapiere, in denen die Eckwerte künftigen frauenpolitischen Handelns abgesteckt werden. Dabei geht es den jungen Christinnen keineswegs um eine Partizipation von Frauen am System der Macht und der Herrschaft der Männer, sondern um eine grundlegende Veränderung von Prinzipien, Wertmaßstäben und Strukturen des status quo in Gesellschaft und Kirche. Sie wollen den Zusammenhang zwischen der Unterdrückung der Frau und anderen lebensfeindlichen Prozessen aufdecken und erstreben eine neue Ordnung der Gleichheit, in der Unterschiede nicht Herrschaft bedeuten.

In allen Jugendverbänden hat dieses neue Bewußtsein seit der Wiederbelegung der Konferenz der Frauenjugend am 1./2. März 1982 zu zahlreichen praktischen Veränderungen geführt, so daß man zum gegenwärtigen Zeitpunkt bereits von einem *hohen Standard der Frauenarbeit im BDKJ* sprechen darf. Zum einen handelt es sich dabei um den Aufbau einer „Fraueninfrastruktur" wie Fachtagungen für Referentinnen für Mädchen- und Frauenarbeit, Frauentreffen, Frauenkonferenzen, neuen Stilen in verbandlichen Tagungen, paritätische Besetzung der Leitungspositionen unter Einbeziehung des Priesters im Verband; zum anderen trifft man auf neue inhaltliche Schwerpunkte wie die Kampagne gegen Kinderprostitution, das politische Engagement gegen die verbreitete sexuelle Gewalt und den sexuellen Mißbrauch, die Erarbeitung frauenpolitischer Wahlkriterien zur Förderung einer an den Interessen und spezifischen Bedürfnissen von Frauen orientierten Politik. Nicht zuletzt ist man auch um eine Vernetzung der Mädchen- und Frauenarbeit mit Gruppen innerhalb und außerhalb der Kirche bemüht. Eine Frage, die derzeit von hoher symbolischer Bedeutung erscheint und als Schlüssel für die Gleichbehandlung der Frau in der Kirche angesehen wird, ist die Besetzung des Amtes des Präses der Frauenjugend auf Bundesebene mit einer Theologischen Assistentin und die damit gegebene Frage der geistlichen Leitung durch eine Frau.

Die deutsche Einheit als Herausforderung für den BDKJ

Das Jahr 1989 brachte auch für den BDKJ neue Perspektiven und Aufgaben. Es galt, sich an der inneren, der menschlichen Einigung beider deutscher Staaten zu beteiligen. Wissend um die Vorbehalte ostdeutscher Jugendlicher gegenüber Jugendverbänden, wollte man behutsam und vor

Lebendige Gemeindearbeit



NEU: 144 Seiten, Paperback,
DM 19,80 /öS 155,– /SFr 20.80
ISBN 3-451-23480-7

Kenntnisreich, kompetent, konkret:

der praktische Leitfaden für die Bibelarbeit in Gemeinde, Gruppen und Schule.

Dieses Praxisbuch führt verständlich in die Voraussetzungen und Methoden heutiger Bibelarbeit ein. Dieter Emeis zeigt neue Wege, die Bibel zu verstehen und beschreibt sorgfältig wie man biblische Texte mit dem eigenen Leben verbinden kann.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

allem partnerschaftlich vorgehen. Zudem wurden die Jugendverbände im BDKJ mit kritischen Anfragen insbesondere hinsichtlich des Alleinvertretungsanspruchs, der Spiritualität und Kirchlichkeit konfrontiert. Trotzdem kam es auch im Osten Deutschlands schon bald nach der Wende zur Gründung von Jugendverbänden (DPSG, KLJB). Da der BDKJ sich in den vergangenen Jahrzehnten vom Bund, d. h. dem Zusammenschluß der gesamten organisierten Jugendarbeit in Verbänden und Pfarreien, zum Dachverband von Mitgliedsverbänden entwickelt hatte, stand nun die Frage an, ob künftig eine Mitgliedschaft im BDKJ auch wieder für pfarrliche Jugendgruppen, die keinem Mitgliedsverband angehören, möglich ist. Dieser Herausforderung ist der BDKJ durch einen Beschluß der Hauptversammlung 1993 begegnet, demzufolge die Diözesen in den neuen Ländern auf der Grundlage ihrer bisherigen Strukturen die formellen Mitgliedsbedingungen im BDKJ erfüllen. Dieser Beschluß ist von großen Teilen des ostdeutschen Episkopats und der Jugendseelsorger als Zwangsvereinnahmung kritisiert worden.

Man könnte darin allerdings auch eine gewisse Rückbesinnung auf die Struktur des „Bundes" der Nachkriegszeit erkennen und hoffen, daß dadurch der BDKJ wieder vielfältiger, bunter, lebendiger wird. Diese Tendenz erkennt man sicherlich in den schon jetzt bestehenden drei ostdeutschen Diözesanverbänden, insbesondere am „BDKJ-Diözesanverband Erfurt-Meiningen" mit seinen zahlreichen neuen verbandlichen Gruppierungen sowie an der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Kinder- und Jugendorganisationen im Bistum Dresden-Meißen". Neben dem strukturellen Aufbau beteiligt sich der BDKJ intensiv an der inhaltlichen Einigung von Ost- und Westdeutschland, aber auch von Ost- und Westeuropa. Er besitzt dafür nicht nur die strukturellen Voraussetzungen (eine Außenstelle in Berlin, ein Referat „Freiwilliges Soziales Jahr in Ostdeutschland", ein Referat „Freiwilliger Sozialer Dienst im europäischen Ausland" sowie einen Arbeitsbereich Internationale Soziale Dienste); die Jugendverbände im BDKJ wollen sich vielmehr auch über die Austausch-, Dienst- und Begegnungsprogramme hinaus auf einer „Osteuropa-Konferenz" dafür engagieren, daß die Veränderungen in den Ländern Mittel- und Osteuropas nicht spurlos an uns vorübergehen.

Die Jugendstudien der vergangenen Jahre haben ein realistisches, ernüchterndes Bild vom Verhältnis der Jugend zur Kirche und ihrem Glauben gezeichnet (vgl. HK, August 1993, 411 ff.) Angesichts der Fakten herrscht in der Kirche weithin Ratlosigkeit, merkt man doch, daß diese Entfremdung zwischen Kirche und Jugend nicht nur hausgemacht, sondern vor allem durch die gesellschaftlichen Prozesse der Modernisierung verursacht ist. Mehr als andere haben sich die Jugendverbände in den vergangenen Jahren ernsthaft mit der Frage der Entkirchlichung und Entchristlichung auseinandergesetzt und erste tastende Schritte hin zu einer neuen Inkulturation von Kirche und Glaube in die Lebenswelt Jugendlicher unternommen. Im Zusammenhang mit der Perspektivdebatte knüpfte man im BDKJ an frühere Überlegungen zu einem basisgemeindlichen Selbstverständnis von Jugendverbandsarbeit an und begründete dieses im Bild von Kirche als communio. Angesichts des zunehmenden Wegfalls sozialer Stützen der Kirchlichkeit sind nämlich in Zukunft gerade die Verbände als „Glaubensinseln" nötig, in denen Jugendliche gemeinschaftlich nach dem Glauben suchen und eine individuelle Glaubensbiographie entwickeln können.

Die Katholische Junge Gemeinde (KJG) versteht sich demgemäß als „Kirche in der Lebenswelt Jugendlicher", die Katholische Studierende Jugend (KSJ) bezeichnet ihre Gruppen explizit als Glaubensgemeinschaften, an denen die wesentlichsten Merkmale von Kirche erkennbar sind, und die Deutsche Pfadfinderschaft St. Georg (DPSG) definiert sich als „zeitlich begrenzte ‚Basisgemeinde' in der Kirche". Auch der Bundesvorstand des BDKJ formulierte in Überlegungen zum Thema „Gemeinsam sind wir Kirche der Zukunft", daß Jugendliche in den verbandlichen Gruppen Gemeinschaften bilden, in denen sie „ihre Vision von Kirche und Gemeinde verantwortlich und geschwisterlich formen" können.
Auf der Basis dieses ekklesiologischen Grundverständnisses ist auch der jüngst verabschiedete Demokratieförderplan des BDKJ zu verorten. Mit ihm wollen die Jugendverbände der unter jungen Christen teilweise anzutreffenden Resignation angesichts einer klerikalen, zentralistischen und patriarchalen Kirche entgegenwirken und neue Wege des innerkirchlichen Dialogs sowie neue Strukturen der Partizipation entwickeln. Es nimmt im übrigen nicht wunder, daß Jugendverbände, die den Dialog über Fragen der innerkirchlichen Erneuerung – z. B. auch über die „Abschaffung patriarchaler, frauendiskriminierender Strukturen" – führen möchten, sich nicht mit autoritativ ausgesprochenen päpstlichen Festlegungen über die Stellung der Frau in der Kirche abfinden wollen.

Es braucht eine überzeugende spirituelle Kultur

Demokratieförderpläne hin, Zukunftsoffensiven her: Die wahre Erneuerung von Kirche und von Jugendverbänden wird nicht durch programmatische Pläne allein „gemacht", sondern sie erwächst wesentlich durch die Hinwendung zum bleibenden Angebot der frohen Botschaft vom Reich Gottes. Nur wenn in den Jugendverbänden zur politischen Kultur eine *überzeugende spirituelle Kultur* hinzukommt – Jugendbischof *Leo Nowak* hat sie in einem offenen Brief vergangenes Jahr angemahnt –, braucht es niemandem um die Zukunft der katholischen Jugendverbandsarbeit bange zu sein. Dann nämlich wären Jugendverbände nicht mehr nur „funktionale Strukturen von Kirche", sondern eine ihrer „kommunikativen Strukturen": also Kirche in der Lebenswelt Jugendlicher, Keimzellen einer mystischen, geschwisterlichen und politischen Kirche. *Martin Lechner*

Immer noch fest verankert

Die Jugendweihe in den neuen Bundesländern

Die DDR ist untergegangen, die Jugendweihe ist geblieben. Etwa die Hälfte der 14jährigen in den neuen Bundesländern nimmt heute an der Jugendweihe teil, die seinerzeit vom DDR-Regime als – bald erfolgreiche – Konkurrenz zur Konfirmation eingeführt und urgiert wurde. Wichtiger als das sozialistische Ritual waren für die Jugendlichen schon zu DDR-Zeiten Geschenke und Familienfeste; heute ist die Jugendweihe ganz und gar ideologiebereinigt, ein Initiationsritus in die Erwachsenenwelt für kirchlich nicht Gebundene.

„Jugendweihe 1990 – wer macht mit?" – Es war nicht gerade ein zündender Slogan, sondern nur ein fast flehentlicher Appell, mit dem im Jahr eins nach der „Wende" die Funktionäre des ehemaligen SED-Zwangsrituals per Zeitungsannoncen auf die Suche nach der ihnen verbliebenen Klientel gingen. Zu diesem Zeitpunkt war bereits entschieden, daß die Jugendweihe künftig von Staat und Schule losgelöst, die Jugendweihe-Ausschüsse aufgelöst werden. Viele der rund 300 000 ehemaligen haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter des „Klerus" dieser Weltanschauungsbewegung schlossen sich zu privaten Interessengruppen zusammen, die allerdings eher den Charakter von Selbsthilfegruppen für von der Geschichte Überrollte zu haben schienen.

Doch bereits wenige Monate später konnten sich die gewendeten Veranstalter die Kosten für verschämte Kleinanzeigen sparen. Denn das „Fest der Vorwärtsdränger", wie es die SED-Ideologen einst nannten, hatte sich in der DDR als stimmungsvolles Tagesereignis offenbar so fest etabliert, daß es sogar das sang- und klanglose Verschwinden des Honecker-Regimes überdauerte. Mindestens 60 Prozent der 13- bis 14jährigen in den fünf neuen Bundesländern, das sind fast 100 000 Heranwachsende, waren im ersten Jahr nach der „Wende" keineswegs gewillt, sich den „Achtkläßler-Besitzstand" entwinden zu lassen. Als sogar die ehedem auflagenstärkste Tageszeitung der DDR, die „Junge Welt", noch kritisch darüber reflektierte, ob „die Tradition der Jugendweihe nicht so belastet ist, daß sich von ihrem humanistischen Sinn kaum noch etwas bewahren läßt", feilten die Ex-Weiher schon an einer neuen Feier. Inzwischen hat sich die Jugendweihe in der ehemaligen DDR anscheinend auf einem *stabilen Sockel* von 50 000 bis 80 000 Teilnehmern – knapp die Hälfte eines Jahrgangs – stabilisiert.

In der DDR wurde die Jugendweihe zu einem Staatskult

Geschickt überspielen die Veranstalter der postkommunistischen Jugendweihe die „schmutzige Geschichte" der DDR-Jugendweihe, indem sie mit leichter Feder die Traditionslinie des Weihe-Ritus von den Mannbarkeitsritualen der Assyrer über diverse afrikanische Naturvölker bis hin zum „Verein der Freidenker für Feuerbestattung" und der SPD ziehen: „Walter Ulbricht taucht da nur noch als Fußnote auf", wunderte sich der Journalist *Christian Geyer* bei einer Weihe-Feier in Berlin. Diese Lesart knüpft freilich direkt an die „Gründungssage" für die Jugendweihe in der DDR an, die *Wolfgang Billerbeck* in der „Zeitschrift für Theorie und Praxis der sozialistischen Erziehung" festgeschrieben hatte. Angesichts dieser Tatsache fragt sich der Weltanschauungsbeauftragte der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, *Thomas Gandow,* ob es „möglicherweise doch trotz aller Abgrenzung vom Mißbrauch der Jugendweihe durch die DDR manche Gemeinsamkeiten zwischen der Auffassung von Jugendweihe in der DDR und der heutigen Veranstalter gibt?" *(Thomas Gandow,* „Jugendweihe", Münchener Reihe, München 1994, S. 11).

Tatsächlich entspringt die Jugendweihe durchaus nicht einer „uralten Menschheitstradition". Sie kam erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts in freireligiösen Gemeinden als Ersatz- und Gegenprogramm zu den kirchlichen Feiern der Konfirmation und der Firmung auf. Der Vorsitzende des „Bundes Freier Religiöser Gemeinden Deutschlands", der ehemalige evangelische Pfarrer *Eduard Baltzer,* führte den Begriff „Jugendweihe" 1852 in die Schriften der im Deutschkatholizismus wurzelnden Bewegung ein. Als im Kielwasser der Revolution von 1848 immer mehr politische Gruppen unter das Dach der freireligiösen Gemeinden geschwemmt wurden, gingen die vormals bürgerlich-schwärmerischen Inhalte der Weihe-Feiern und des begleitenden Unterrichts in atheistischen und sozialkämpferischen Idealen auf. Bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts hinein haben liberale, sozialdemokratische und kommunistische Freidenkerverbände Jugendweihen veranstaltet.

Die vom Ost-West-Konflikt geprägte weltpolitische Lage nach dem Zweiten Weltkrieg, das „Wirtschaftswunder" und die Entwicklung der SPD zu einer Volkspartei brachten in Westdeutschland das Ende der freidenkerischen „proletarischen Kulturbewegung" und ihrer sozialistischen Orientierung. Bis heute dürften im Westen Jugendweihegruppen mit 10 bis 15 Teilnehmern „schon die obere Ausnahme" (Gandow, 1994, S. 37) darstellen. Diese rekrutieren sich fast ausnahmslos aus Kindern von Mitgliedern freidenkerischer Organisationen oder von Familien mit ausgeprägter sozialdemokratischer, sozialistischer oder kommunistischer Tradition.

In der ehemaligen DDR hingegen begann das SED-Regime

schon bald nach 1948, die Jugendweihe mit staatlichen Mitteln zu forcieren. Als kompensatorische Speerspitze der konfrontativen Kirchen- und Religionspolitik des SED-Regimes geplant, wurde die erste Massenweihe für das Jahr 1955 vorbereitet. Der gewünschte Erfolg blieb, wohl auch aufgrund ablehnender kirchlicher Stellungnahmen, zunächst aus – nur 20 Prozent der Schüler der achten Klasse meldete sich an. Erst unter massiver Einbeziehung der Klassenlehrer der achten Klasse und der FDJ in die Jugendweihe-Werbung und mit beispiellosem Druck auf die Jugendlichen und ihre Eltern gelang es der SED, die Teilnehmerzahlen in den folgenden Jahren stetig zu steigern, die sich schließlich etwa ab Mitte der sechziger Jahre auf rund 97 Prozent eines Jahrgangs einpendelten. Über die Hälfte der ostdeutschen Bevölkerung wurde auf den Sozialismus und die DDR geweiht.

Denn kaum schien das ursprüngliche Ziel, der Konfirmation das Wasser abzugraben, erreicht, tat sich mit der Konsolidierung der DDR in den siebziger Jahren ein neues Feld auf, das die Jugendweihe-Funktionäre auf Anweisung der Staatsführung künftig rituell zu verbrämen hatte: „Der ideologische Anspruch ‚Sozialismus' und der reale Sozialismus des Staates DDR mußten stärker aufeinander bezogen werden. Die Jugendweihe wurde darum dazu benutzt, die Heranwachsenden auf die Verfassung der DDR einzuschwören und erst gar nicht die Legitimation des politischen Systems zu problematisieren. Sie wurde nun zu einem *Staatskult,* der sich in die lange Reihe der quasireligiösen Zeremonien und Verehrungen staatlicher Instrumente einordnete. Damit war auch ein deutlicher Bruch zur Tradition der frühen Jugendweihe gegeben, der allerdings nicht thematisiert wurde. Jetzt wurde die Jugendweihe zum Bestandteil der Versuche der DDR-Führung, eine nationalstaatliche Kultur zu etablieren und gleichzeitig Staatstreue und Loyalität der Bürger in Symbolhandlungen dokumentieren zu lassen" *(Ehrhart Neubert,* „Die postkommunistische Jugendweihe" in: „Begegnungen", Ausgabe 4/5, herausgegeben von der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, Berlin, 1994, S. 41).

Das neue Ritual ist unverbindlich bis zur Standpunktlosigkeit

Wäre nun die Jugendweihe tatsächlich der vom SED-Regime angerührte Kitt zur Bindung der Menschen an die Monopol-Partei gewesen, so müßte die hohe Zahl der heutigen freiwilligen Teilnehmer an dem ehemaligen kommunistischen Zwangs-Ritual durchaus Anlaß zur Besorgnis geben. Daß dem jedoch nicht so war, wird aus der Schilderung „Ehemaliger" deutlich: „Zappelig standen wir zwischen den Schulbänken und probten das Gelöbnis zur Jugendweihe zum x-ten Male. Es war tödlich langweilig. Jeder wollte lieber an irgendeinem anderen Ort der Welt sein. Auf die Frage: Seid ihr bereit, für die große und edle Sache des Sozialismus zu kämpfen, und so weiter und so fort, sollten wir schwören: Ja, das geloben wir. Aber es hörte sich auch beim achten Versuch wieder an, als hätten wir gesagt: Ja, das glooben wir. Die Lehrerin zeterte, wir feixten" (Die tageszeitung, 2. 4. 1991, S. 28).

Von den „tiefen Spuren", die die Jugendweihe nach der offiziellen Gebrauchs-Lyrik aus den Schreibstuben des Polit-Büros bei ihren Teilnehmern hinterlassen sollte, also keine Spur. Angeblich „authentische" Zitate in den Jugendweihe-Büchern wie das des „Schülers Rene T.", der an diesem Gelöbnis erklärtermaßen nichts weniger als „meine Willensstärke, meinen Charakter und seine Treue zu Idealen" zu messen gedachte, entsprangen eher der massiven Selbsttäuschung der politischen Führung als dem tatsächlichen Empfinden der DDR-Jugendlichen.

Für sie wurde die Jugendweihe zu einer Art *Freikaufpreis für private Spielräume:* „Beide Seiten sicherten und stabilisierten sich damit. Es war also nicht schlechthin die sozialistische Ideologie, die den Ideologiegehalt der Jugendweihe ausmachte. In der Übereinkunft zwischen beherrschten und Beherrschern, in der jeweiligen Selbsttäuschung und in der Täuschung des anderen, waren alle dem Zwang zur Wahrnehmung der Realität entrückt. Es entstand ein Bild vom tiefsten sozialistischen Frieden, wenn am Jugendweihetag der Staat seine Untertanen und die Untertanen sich selbst feierten. Das verlieh der Jugendweihe ihre eigentliche Kraft und Ausstrahlung, die sogar treue Kirchenmitglieder erreichte. Insofern ist aus dem Blickwinkel der Nutzer die Jugendweihe kein Unterwerfungs-Ritual gewesen. Sie schlossen mit der Teilnahme eine Art Lebensversicherung ab. Damit war nie verbunden, dem Staat die private Lebenswelt zur Verfügung zu stellen" (Neubert, 1994, S. 46). Mit im Durchschnitt 20 Gästen und hohen Festausgaben, für die in der Regel lange gespart wurde, „heiligte" die Feier in den eigenen vier Wänden im Anschluß an den offiziellen Festakt mitnichten den Sozialismus, sondern im Gegenteil den persönlichen Individualismus.

Neben zahlreichen kleineren Verbänden und Gruppen (von der Arbeiterwohlfahrt bis zum Kulturbund) sind es vor allem *drei große Organisationen,* die in der ehemaligen DDR Jugendweihefeiern anbieten. Als direkte Nachfolgeorganisation des „Zentralen Ausschusses für Jugendweihe" der SED hat sich 1990 die „Interessengemeinschaft für humanistische Jugendarbeit und Jugendweihe e. V." mit Sitz in Berlin gegründet. Eine enge Zusammenarbeit der „Interessengemeinschaft" besteht zumindest in den neuen Bundesländern mit dem Deutschen Freidenker-Verband (Dortmund), der aber auch eigene Jugendweihen vollzieht. Das Wort „Jugendweihe" durch „Jugendfeier" ersetzt hat der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) mit rechtlich eigenständigen Landesverbänden in Berlin, Brandenburg, Sachsen-Anhalt und Sachsen. Um eine scharfe Abgrenzung bemüht, warfen die Humanisten der „Interessengemeinschaft Jugendweihe" im April dieses Jahres „Hochstapelei" vor. In der Zeitschrift „Diesseits" des Berliner Landesverbandes kritisierten sie vor allem die „Beliebigkeit" in der Vorbereitung auf die Weihe-Feiern und das inhaltliche Konzept des Konkurrenten.

In der Tat erscheint das neue Ritual *unverbindlich bis zur Standpunktlosigkeit.* Mehr inhaltliche Vorgaben als „jungen Menschen helfen zu wollen, mit ihrer Lebenslust und ihren Lebensängsten umzugehen", mag der Präsident der „Interessengemeinschaft", *Werner Riedel,* kaum machen. Im Vorwort des neuen, vom Medien-Multi Bertelsmann gesponserten Jugendweihe-Buchs „So schön ist unser Land" gibt Riedel den Weihe-Kandidaten die tröstliche Gewißheit mit auf den Weg, daß „ihr es in der Hand habt, Eures eigenen Glückes Schmied zu sein". „Orientierung möchte man offenbar nur noch im geographischen Raum vermitteln", bespöttelte die „Frankfurter Allgemeine Zeitung", den „kommentierten Auto-Atlas" (18. 6. 1994). Auch die Festansprachen bei den Weihe-Feiern gleichen einer Kette ganz sanfter Imperative, ergänzt durch banale Alltagserfahrungen und Fundstücke aus der Tradition wie „Wir bleiben, was wir sind: Kinder unserer Eltern". Für die 100 DM Teilnehmergebühr (HVO: 75 DM) können die Jugendlichen zudem im Vorfeld bei Koch- und Schminkkursen, Bade-Discos oder Aids-Aufklärungsveranstaltungen mitmachen. Der Humanistische Verband Deutschlands definiert sich inhaltlich immerhin über ein Bekenntnis zur Welt und trägt sich als „Interessenvertretung für Deutschlands Konfessionslose" und als „Sachverwalter sittlicher Werte" an. Geworben wird von allen Veranstaltern anscheinend immer noch primär im schulischen Umfeld.

Den Kirchen kann die Entwicklung nicht gleichgültig sein

Wie ist nun das überaus große Beharrungsvermögen der Jugendweihe zu erklären? Für die Veranstalter ist die Jugendweihe ein *neuer Dienstleistungsbereich* mit hohem Umsatz und hohem Profit. Wenn die Statistiken stimmen und tatsächlich in einem Jahr bis zu 80 000 Jugendliche an der Jugendweihe teilnehmen, summieren sich alleine die Teilnehmergebühren auf acht Millionen Mark. Darüber hinaus beweist sich vor allem die „Interessengemeinschaft Jugendweihe" als gelehriger Musterschüler in Sachen „Marktwirtschaft" und „Kommerz". Neben einer „Jugendweihe-Verkaufsmesse" mit Anbietern zum Beispiel aus den Bereichen Banken, Versicherungen, Kosmetik oder Reisen und einer „Teeny-Card" genannten Rabattkarte, mit der die Sponsoren der Feiern die jungen Weihe-Kandidaten in ihre Läden locken, verdient die „Interessengemeinschaft" offenbar auch an der Weitergabe oder dem Verkauf der Adressen der Jugendlichen.

Auch für die Teilnehmer selber ist die „neue Jugendweihe" offenbar durch und durch ideologiebereinigt. „Ostalgie" macht allenfalls noch einen geringen Teil ihrer Strahlkraft aus. Selbst das ehemalige SED-Parteiblatt „Neues Deutschland" merkt zur postkommunistischen Jugendweihe leidenschaftslos an: „Die Leute glauben einfach so, das heißt bar jedweder atheistischen Militanz, nicht mehr an den lieben

Lebenslinien



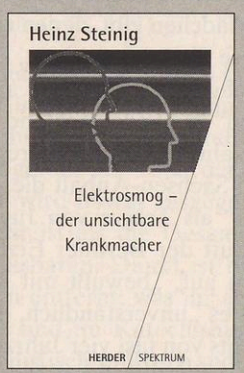
Band 4315, DM 16,80 öS 131,-/ SFr 17.80

Kreative Tips und Anregungen für Spiel- und Bastelstunden mit den Kindern.



Band 4319, DM 14,80 öS 116,-/ SFr 15.80

Es ist wichtig zu wissen, worauf es beim Zusammenleben von Kindern mit Tieren ankommt.



Band 4302, DM 14,80 öS 116,-/ SFr 15.80

Verursachen Mikrowellenherde und Personalcomputer wirklich bedrohliche Krankheiten?



Band 4306, DM 17,80 öS 139,-/ SFr 18.80

Ein Ratgeber, der umfassend über die verschiedenen Schuleinrichtungen informiert.



Band 4311, DM 14,80 öS 116,-/ SFr 15.80

Lebensschicksale, die auch die eigene Lebenswelt hinterfragen lassen - in Text und Bild.



Band 4310, DM 14,80 öS 116,-/ SFr 15.80

In zwölf Meditationen bringt Zink dem Leser die Botschaft Weihnachtens nahe.

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

HERDER / SPEKTRUM Das Taschenbuch mit Linie.

Gott und feiern ansonsten ein Familienfest, das sich eingebürgert hat. Da gibt's nette Geschenke und mächtig zu essen und zu trinken. Zu bedeuten hat das ganze wenig. Nichts ist am Tag danach anders als zuvor" (ND v. 15. 5. 1994).
Die „neue" Jugendweihe ist dort angekommen, wohin die DDR-Jugendweihe schon in den siebziger Jahren aufbrach. Machten damals die 13- bis 14jährigen aus dem vermeintlichen Eintritt in den Sozialismus den Tag des ersten Mopeds, so bedeutet die Jugendweihe heute für viele einen Initiationsritus in die Welt der Erwachsenen – vor allem der erwachsenen Konsumenten. Auch wenn die „Begegnungen" des Kapitalismus in Ostdeutschland längst nicht mehr wie der Einzug ins Paradies bejubelt werden, ist im Fall der Jugendweihe „der Markt zur Vermittlungsinstanz zwischen individueller Lebensgestaltung und industriegesellschaftlicher Lebenswelt geworden" (Neubert, 1994, S. 54).
Gleichwohl man nicht so tun sollte, als ob es nicht auch unter den katholischen Firmlingen und den evangelischen Konfirmanden genügend Jungen und Mädchen gibt, denen es mehr um „Opas Knete" als um religiöse Sinnstiftung geht, kann es die Kirchen natürlich nicht gleichgültig lassen, wer auf dem neuen „Markt der Möglichkeiten" in Ostdeutschland was in welcher Verpackung anbietet. Während die Landesregierungen in Berlin, Brandenburg und Sachsen-Anhalt die „Interessengemeinschaft Jugendweihe" als Träger von Jugendarbeit offiziell anerkannt haben, ruft der Berliner Erzbischof Kardinal *Georg Sterzinsky* dazu auf, „bewußt mit der Jugendweihe zu brechen". Ihm ist es „unverständlich, daß bestimmte Gruppierungen angesichts von fast vier Jahrzehnten SED-gelenkter Jugendweihe-Kampagnen eine humanistische Tradition der Jugendweihe konstruieren wollen".
Christen müßten daran erinnern, daß die Tradition der Jugendweihe in der DDR unlösbar verbunden war mit Gewissenszwang gegenüber Eltern und Jugendlichen und lediglich den ideologischen, atheistischen Zielen der SED gedient habe. Allerdings bleibt Sterzinsky nicht in der kirchlichen Schmoll-Ecke, stehen. In einem Rundfunk-Beitrag für den Sender Freies Berlin schlug der Erzbischof vor: „Den meisten Eltern wird es darum gehen, ihren Kindern ein schönes Fest zu bereiten ... Wie wäre es, wenn Jugend- und Elternvereinigungen neue Formen des gemeinsamen Feierns finden, die nicht zu den Altlasten des SED-Regimes zählen; warum nicht ein Fest für und mit allen Schülern der achten und neunten Klasse – den Religionslehrern, den Christen und allen anderen?" Damit hatte Sterzinsky offenbar in der Tat einen Nerv getroffen, denn die Reaktionen der „Interessengemeinschaft Jugendweihe" auf diese Äußerung Sterzinskys fielen recht polemisch aus.
Innerhalb der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg ist ebenfalls im Gespräch, als unmittelbare Konkurrenz zur postkommunistischen Jugendweihe einen *kirchlich verantworteten Passage-Ritus* zu installieren, der im Gegensatz zur Konfirmation auf die konfessionslose Jugend in den fünf neuen Bundesländern zielt.
Der katholische Bischof von Dresden-Meißen, *Joachim Reinelt,* warnt zwar davor, „einfach eine künstlich erfundene, kirchliche Feier" an die Stelle der Jugendweihe zu setzen, fordert aber ebenfalls mehr Initiative von seiten der Christen: „So könnte ich mir vorstellen, daß Elterngemeinschaften für ihre Schüler klassenweise sehr schöne Feste veranstalten. Diese könnten durchaus von Gruppierungen aus dem kirchlichen Raum unterstützt und mitgetragen werden" (Weltbild, 10. 6. 94). Einen Haken dabei benennt Reinelt indes ungeschminkt: „Leider denken unsere Christen nur an die eigenen Kinder und sind nicht bemüht, etwas für andere zu tun." Und auch die Bemühungen der Verantwortlichen – Bischöfe, Priester und Laien – in der Kirche seien „rar und noch dazu müde". *Bernd Harder*

Engel – gibt's die?

Ein Literaturbericht

Das kaum überschaubare Angebot an Buchtiteln zum Thema Engel überrascht, bedenkt man die untergeordnete Rolle, die Engel in der kirchlichen Verkündigung spielen. In diesem paradoxen Befund spiegelt sich die Widersprüchlichkeit des Umgangs mit Religion in moderner Kultur. Ein wuchernder Engelglauben scheint Lücken auszufüllen, die ein Gottesglauben hinterläßt, der die Menschen nicht erreicht oder unbefriedigt läßt.

69 Prozent aller US-Amerikaner sollen – so verkündete es das Nachrichtenmagazin „Time" zum Jahreswechsel 1993/94 (Ausgabe vom 27. 12. 93) – an die Existenz von Engeln glauben, nur 25 Prozent verneinten die entsprechende Demoskopenfrage. Der US-amerikanische katholische Theologe *Richard McBrien* zählte unlängst eine Reihe von aktuellen englischsprachigen Buchtiteln zum Thema Engel auf: „Die Engel in uns; Das Engel-Buch; Frage Deine Engel; Wo Engel gehen; Engel: eine gefährdete Species; Engel-Stimmen; Engel unter uns; berührt von Engeln; Schöpfer sein mit Engeln usw." (National Catholic Reporter, 4. 3. 94).
Im Fall des „Time-"Artikels konnte man es noch darauf schieben, daß Engel in der Weihnachtszeit seit langem schon auch unter den säkularisiertesten Bedingungen eine bekann-

termaßen große Rolle spielen. Aber die Engel sind – in Europa nicht anders als in Amerika – schon längst nicht mehr eines jener Themen, die die Massenmedien immer dann hervorholen, wenn der Kalender des christentümlich-bürgerlichen Kirchenjahrs Besinnlichkeit vorsieht. Seit Jahren stellt man ein eklatantes Mißverhältnis zwischen der Aufmerksamkeit fest, die die Engel in der „normalen" kirchlich-gemeindlichen Verkündigung finden, und dem Interesse, das eine nur in Teilen kirchlich gebundene Medienöffentlichkeit diesem Thema gegenüber entwickelt. Im gleichen Maße, wie die Engel aus den Kirchen ausgewandert sind, scheinen sie durch die Hintertüre einer im weitesten Sinne religiös interessierten Öffentlichkeit wiederzukommen.

Hat die Theologie die Engel vergessen?

Alle reden von Engeln, nur diejenigen am wenigsten, die sich selbst als Sachwalter jener Tradition verstehen, in der diese Boten Gottes nicht ihren einzigen und dort nicht einmal zentralen, aber eben doch unübersehbaren Platz einnehmen. Am *aktivsten* sind die – aus der Sicht der Kirchen – „postmodernen" Konkurrenten in Sachen Religion, die Esoteriker, Anthroposophen, Ganzheitlichkeitsprediger aller Art. *Entschieden* geben sich diejenigen, die seit langem den Kirchen vorhalten, in Theologie und Verkündigung dem Rationalismus auf den Leim gegangen zu sein – und somit die Engel vernachlässigt zu haben. *Nachzuziehen* begonnen haben diejenigen, die im Rahmen der akademisch-theologischen Arbeitsteilung für Engel gewissermaßen „zuständig" sind. Daß Engel – was immer sie dann im einzelnen verkörpern – in Kulturgeschichte, bildender Kunst, Literatur und Film eine nicht geringe Bedeutung besitzen, dürfte zwar nicht ohne Beziehung zu manchen dieser Strömungen sein, ist aber auch nicht vorschnell damit gleichzusetzen.

Dem Buch „Wiederkehr der Engel?" von *Herbert Vorgrimler* (Butzon & Bercker, Kevelaer 1991) ist anzumerken, daß die akademische Theologie eher auf ein Thema *reagiert,* das sie selbst nicht gar für so zentral hält, wie es auf dem religiösen Buchmarkt gegenwärtig den Anschein hat. Den Vorwurf, die heutige Theologie habe die Engel vergessen, hält Vorgrimler indes weder für wahr noch für gerecht. Unter die „seltsame Gleichzeitigkeit des eigentlich Ungleichzeitigen" (S. 9) zwischen naiv-volkstümlichem und rational-aufgeklärtem Denken, das sich gerade im Zusammenhang mit den Engeln bemerkbar mache, sei der „Gottesglaube selber" geraten. In dieser Situation sei es „einsichtig, daß ein unter solchen Umständen Glaubender leicht zu der Meinung kommt, er sei mit seiner Suche nach Gott dem Wesentlichen zugewandt, dem gegenüber die Engel als recht Unwesentliches gelten müßten" (S. 15) – wenn da nicht die biblischen Hinweise auf Engel wären.
Der „mainstream" der deutschsprachigen katholischen Dogmatik (vgl. auch die maßgeblichen deutschsprachigen Dogmatikhandbücher: Lexikon der katholischen Dogmatik, hg. von *Wolfgang Beinert,* Verlag Herder, Freiburg 1987, S. 117 ff.; Handbuch der Dogmatik, Band 1, hg. von *Theodor Schneider,* Patmos Verlag, Düsseldorf 1992, S. 230 ff.) vertritt eine stark am biblischen Zeugnis ausgerichtete Linie, für die es nicht unbedingt ein Makel sein muß, daß sie von den Engeln wenig weiß – hierin im übrigen der verbindlichen kirchlichen Lehrtradition folgend. Ihr geht es nicht um die Engel ihrer selbst willen – Priorität hat „Gottes absolute Souveränität" bzw. eine „lebendige, Gott in Liebe suchende, seine Liebe aufnehmende Beziehung" (Vorgrimler, S. 109). Der sich spätestens seit Bultmann stellenden Entmythologisierungsproblematik geht man nicht aus dem Weg. Auch der Erwachsenenkatechismus der deutschen Bischöfe spricht – im Gegensatz zum „Katechismus der Katholischen Kirche" – die „Einwände und Verstehensschwierigkeiten" im Zusammenhang mit „mythologischen Sprachformen" und der „geschichtlichen Entwicklung der Engelsvorstellungen" ausdrücklich an (S. 109).

Im Sinne der „Hierarchie der Wahrheiten" billigt man den Engeln einen für die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen instrumentellen Charakter zu. Engel und Dämonen gelten als Teile der geschaffenen Wirklichkeit. Im übrigen wird davon ausgegangen, daß die Wirklichkeit umfassender ist als die Gesamtheit des Sichtbaren, empirisch Nachweisbaren. Damit ist die Theologie in der Regel weit von dem entfernt, was ihr auch in manchem Engelbuch unterstellt und im Katechismus der deutschen Bischöfe eine „rationalistisch mißverstandene Vernunft" (S. 110) genannt wird.

Kult der Engel und Kult der Menschen

Eine ebenso zentrale wie banal klingende Frage lautet in dem Zusammenhang weiterhin: „Engel – gibt's die?" Was nicht heißt, daß dies für jedes Engelbuch, das gegenwärtig erscheint, die entscheidende Frage wäre. Als Titel eines Sammelbandes mit 28 Gedichten von *Peter Härtling* und 30 Übermalungen von *Arnulf Rainer* (Radius, Stuttgart 1992) eignet sie sich z. B. kaum. Der poetisch-bildnerische Ertrag dieses Buches ist über die abstrakte Frage nach der Existenz von Engeln im Grunde erhaben – was nicht bedeutet, daß der künstlerische Umgang mit den Engeln nicht auch gebrochen ausfiele: „Keiner von euch / weiß mehr / seinen Auftrag,/ kennt mehr / den Weg zwischen / Himmel und Erde, / die rettenden Sätze, / die Verkündigung." (S. 70)
Der protestantische Alttestamentler *Claus Westermann* gibt in seinem in mehreren Auflagen erschienenen Engel-Klassiker „Gottes Engel brauchen keine Flügel" (Kreuz, Stuttgart, 1978, 6. Auflage 1993) eine viel zitierte Antwort auf die Frage nach der Existenz bzw. Nichtexistenz von Engeln: „Gibt es Engel? Nein, so kann nach den Boten Gottes nicht gefragt werden. Schickt Gott Boten zu uns Menschen auf unsere Erde? Ja, das bezeugen die, zu denen sie kamen, durch

die ganze Bibel hindurch" (S. 18). Sosehr die Engel auch zu den theologischen Randfragen gezählt werden: Westermann verknüpft die Frage nach der Existenz von Engeln eng mit der Gottesfrage: „Die Frage ‚Gibt es Gott?' ist der Wirklichkeit Gottes genausowenig gemäß wie die Frage ‚Gibt es Engel?' der Wirklichkeit der Engel gemäß ist." (S. 17)

Vorgrimler möchte auf die Redeweise von den Engeln, die es „gibt", nicht verzichten. So unangemessen diese Redeweise letztlich sein mag – die Ausdrucksweise von Glaubenden, daß es Gott oder die Engel „gibt", müsse akzeptiert werden. „Glauben im Sinn eines persönlichen Sich-Anvertrauens gilt der Selbsterschließung Gottes... Zu dieser Selbsterschließung gehören die Engel gewiß nicht. Es gibt jedoch ein ganzes ‚Umfeld' des Kommens Gottes in die Geschichte, das entweder mit seinem Kommen selber direkt..., oder das mit den Berichten über sein Kommen verbunden ist. Bei diesen Berichten ist aber oft nicht mehr genau auszumachen, wie weit die rein menschlichen Zutaten bei der Formulierung und Einkleidung der Berichte reichen." (S. 26)
Auch im katholischen Raum kann eine theologisch reflektierte Rede von den Engeln sich nicht einfachhin einer Naivität befleißigen, wie sie mancher Engelenthusiast gerne sähe. In „Der beneidete Engel", der Titelgeschichte einer Sammlung theologischer Prosatexte von *Gottfried Bachl* (Herder, Freiburg 1987), überwindet der Protagonist seine lange gehegte und an einem Weihnachtsengel geformte „Sehnsucht nach dem Stil der Engel", da sie den „Abgrund des Fleisches sich selbst überläßt" (S. 104). Dem Engel als dem Wesen, „das noch von keiner Verwirklichung kompromittiert wurde" (S. 111), werden die Flügel gestutzt: „Meine Seele, mein Gabriel, / fluglustig, / schwingenberauscht. /Wirf ab deine Flügel, / opfere sie der Sonne, / entscheide dich für die Perspektive / des Staubs" (S. 116).

Ontologisch oder biblisch – ist das die Frage?

Im protestantischen Raum tut man sich mit Engeln eher noch schwerer als im katholischen – *Karl Barth* sprach von der „Angelologie des Achselzuckens". Neben Barth entwickelte *Erik Peterson* eine eigenständige Engellehre. Peterson konvertierte jedoch zum katholischen Glauben. Für ihn spielt die Angelologie eine zentrale Rolle zwischen Metaphysik, Anthropologie und Kosmologie: Nach Peterson findet der Mensch in der Verähnlichung mit den Engeln zu sich. Liturgie ist für ihn Teilhabe des irdischen Kultes am Kult der Engel und des Kultes der Engel an dem der Menschen. Petersons Buch „Über die heiligen Engel" von 1935 ist gegenwärtig in den Buchhandlungen nicht greifbar. Der Echter-Verlag kündigte unterdessen die Veröffentlichung ausgewählter Schriften von Erik Peterson an (hg. von *Barbara Nichtweiß).*
Unter den protestantischen Autoren der „Theologischen Real-Enzyklopädie" (Artikel Engel, Band IX, Lieferung 3/4, 580 ff.; hier vor allem Engel VI und VII, S. 609) ist jedenfalls der Wille unübersehbar, die Bedeutung des Engelthemas nicht zu unterschätzen, ohne damit in bekannte antirationalistische oder irrationalistische Schieflagen zu geraten. Der Verzicht auf die Engel, so der praktische Theologe *Horst Schwebel,* bedeute „einen Verzicht auf Geborgen-, Getragen- und auf das Transzendente Verwiesensein", wie es *Dietrich Bonhoeffer* „trotz seines Votums für die ‚nicht-religiöse Interpretation' eindrucksvoll vor seiner Hinrichtung erfahren habe, wenn er sich ‚von guten Mächten wunderbar geborgen' weiß" (S. 612).
Demgegenüber wartet der Systematiker *Ulrich Mann* mit der bemerkenswerten These auf, ohne Engel lasse sich, „vereinfachend gesagt, der Monotheismus nicht wirklich durchhalten": „Es müssen Wesen gedacht werden, die zum einen, unbeschadet ihrer Geschöpflichkeit, doch zu Gott eine Unmittelbarkeit haben, wie sie sonst im Bereich des Weltlichen nicht vorkommt; die aber, zum andern, zugleich unmittelbar in die Vielfalt der Welt hineinreichen und – wirken". „Botenschaft", „Helfertum" und „Wirkensvermittlung" lauten für ihn – hierin der katholischen Position sehr ähnlich – die entscheidenden Aspekte einer dogmatischen Engellehre.

Was die Theologie der beiden großen Kirchen zu den Engeln sagt, ist jedoch vielen zu wenig. Der evangelische Religionspädagoge *Uwe Wolff* hält die Rede von den Engeln für ein „Musterbeispiel für die Sprachnot, die viele Theologen überkommt, wenn sie glaubwürdig über das Wirken des lebendigen Gottes, seinen Geist, und über die letzten Dinge, Tod und Ewigkeit, reden wollen" (Die Wiederkehr der Engel, in: EZW-Texte, Impulse Nr. 32, II/1991, S. 2).
„Breit aus die Flügel beide", ein auf Jesus gemünztes Wort aus einem Lied von *Paul Gerhardt,* ist der Titel eines Buches von Wolff, in dem er ein sich aus unterschiedlichsten Quellen speisendes Engels-Wissen auf bestimmte Schlüsselsituationen des Lebens hin ausdeutet (Herder, Freiburg 1993). Leitgedanke, Auswahlkriterium und Deutungsansatz für seine Durchsicht durch die unterschiedlichsten Erfahrungen mit Engeln lautet: „Engel des Lebens": Geburt, Kindheit, Jugend, Liebe, Berufung, Kampf, Vollendung werden als Stationen eines unter dem Schutz von Engeln stehenden Lebens mit Engeln vorgestellt. Wolff liefert kein theologisches Buch, eher eine *narrativ-lebenshilfliche Hinführung zu einem Leben mit Engeln.* Ein kultur- und religionsgeschichtliches Lesebuch zum Thema Engel desselben Autors erscheint in diesem Herbst (Das große Buch der Engel. Herder, Freiburg 1994).

Im katholischen Raum gehört *Gerhard Adler* (Erinnerung an die Engel, Herder, Freiburg 1986) zu denjenigen, die Kirche und Theologie Versäumnisse in Sachen Engel vorhalten. Die theologische Entwicklung seit 30 Jahren illustriert nach Adlers Ansicht die „allgemeine Beziehungslosigkeit zwischen religiöser Alltagswirklichkeit und theologischer Wissenschaft" (S. 103). In bezug auf den Erwachsenenkatechismus der deutschen Bischöfe weist er kommentarlos darauf hin, daß dieser „nicht ontologisch, sondern vorwiegend biblisch" argumentiere. In einer ähnlichen, neueren Buchver-

öffentlichung kritisiert Adler, der Katechismus der deutschen Bischöfe komme, was die Engel angeht, „über das ‚Problematisieren' nicht hinaus. Die Geborgenheit, die der alte Engelglaube vermitteln konnte, ist auch hier in weite Ferne gerückt" (in: Die Engel des Lichts, Christiana, Stein am Rhein 1992, S. 94).

Unterscheidungslose schöpfen aus den unterschiedlichsten Quellen

„Die streng ontologische Engellehre in der Tradition der Scholastik", darauf weist Adler an anderer Stelle hin, „scheint heute allenfalls in eher konservativen katholischen Kreisen auf Interesse zu stoßen" (Kehren die Engel wieder? in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Nr. 1/1992, S. 20). Er erwähnt in dem Zusammenhang das „Engelwerk" (vgl. *Heiner Boberski,* Das Engelwerk, Otto Müller, Salzburg 1993). Im übrigen aber gibt er zu bedenken, ob die „streng biblisch nüchterne Annäherung an die Engelwelt in ihrer protestantischen Unanschaulichkeit heute den Zugang zum Menschenherzen" finde, sei fraglich.

„Angeli enim officii nomen est, non naturae" („Engel ist die Bezeichnung für eine Aufgabe, nicht für ein Wesen oder eine Gattung") – mit diesem Augustinus-Zitat plädiert Vorgrimler gegen verschiedentliche Einwürfe von „konservativer Seite" für eine Orientierung an der biblischen Sicht von Engeln als Boten Gottes und distanziert sich damit auch von dem, was er eine verbreitete „falsche Fragestellung" auf der Basis eines neutral-objektivierenden Engelbegriffes nennt: „Wie finden wir diese Engel? Wie nehmen wir den Kontakt zu ihnen auf? Daß Engel Boten Gottes sind, die Menschen anrühren und betroffen machen sollen, wird bei solchen Fragen außer acht gelassen. Gott hat immer die Initiative, wann, wo und wie er sich an Menschen wendet: In *seinem* Dienst stehen alle seine Boten." (S. 93)

Wenn es eine *Wahrheit des publizistischen Erfolgs* gibt, scheint ein großer Teil der Angebote auf dem Buchmarkt zum Thema Engel jedoch denen Recht zu geben, die sich mit einer biblisch fundierten Auffassung von den Engeln nicht zufrieden geben. Für *Alfons Rosenberg* in seinem kulturgeschichtlichen Überblick „Engel und Dämonen. Gestaltwandel eines Urbildes" (Kösel, München ^{3}1992) sind Engel ein „Leitmotiv der religiösen Erfahrung der Menschheit" (S. 14). Was der Leser mit diesem Wissen anfängt, ist damit nicht gesagt. Bei den einen „fristen die Engel... ein theoretisches, wenn nicht museales Dasein" (Vorgrimler, S. 16), bei anderen dürfte dies die Vorstufe zu weiterem sein.

In vielen Engelbüchern geht es nicht eigentlich um kulturgeschichtliches Wissen bzw. eine rationale Reflexion des Glaubens wenn schon nicht *an,* so doch wenigstens *mit* Engeln; es geht vielmehr um *Begegnungen, Erfahrungen, Kontaktaufnahmen* mit Engeln. Weithin unterschieds- und unterscheidungslos werden dazu alle nur denkbaren Quellen zwischen Esoterik, Anthroposophie, Spiritismus, Parapsychologie, Mystik, Kunst u. v. a. „angezapft", nicht zuletzt die eigene Erfahrung. Die Bibel spielt alles in allem eine geringe Rolle: *Malcolm Godwin* (in: Engel. Eine bedrohte Art. Zweitausendundeins, Frankfurt ^{3}1992): Praktisch alle Informationen über Engel, die man besitze, fänden sich außerhalb der orthodoxen und kanonischen Schriften der vier Religionen, die an die Existenz von Engeln glauben: Judaismus, Parismus, Christentum und Islam (S. 9).

Die Originalität des jeweiligen Buches besteht in der je verschiedenen *persönliche Mischung und Gewichtung der im Grunde immer gleichen Quellen und Gewährsleute:* Swedenborg, Rudolf Steiner und Dionysius Areopagita, Rainer Maria Rilke („Duineser Elegien") und Wim Wenders / Peter Handke („Himmel über Berlin"), Rose Ausländer, Salman Rushdie und Thomas von Aquin (dessen Schrift „Vom Wesen der Engel" bezeichnenderweise im anthroposophischen Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 1989, aufgelegt wurde), Marc Chagall und C. G. Jung, der Sterbeforscher Raymond Moody und der Arzt H. C. Moolenburgh (vgl. Engel als Beschützer und Helfer des Menschen. Hermann Bauer, Freiburg ^{6}1993).

Die Beschäftigung mit dem Engelthema resultiert für viele dieser Autoren aus einer Art von *Konversionserlebnis.* Für die Künstlerin und Schriftstellerin *Jutta Ströter-Bender* (Engel. Ihre Stimme, ihr Duft, ihr Gewand und ihr Tanz. Kreuz, Stuttgart ^{3}1992) begann alles mit einem „Museumsbesuch": „Ich (erkannte) plötzlich, daß diese Engel nicht Abbild einer phantasievollen Vorstellung waren, sondern höchste innere Erlebnisse wiedergaben. Ihre Flügel, Gesichter, Körper, Gewänder und ihr Haarschmuck, die Gestik, Körperhaltung und transparente Leuchtkraft ihrer Farben enthielten eine lebendige Sprache, die auf höhere Wahrheiten verwies und die ich kennenlernen wollte". (S. 7)

Wie nimmt man Kontakt zu Engeln auf?

Helmut Hark (Mit den Engeln gehen. Die Botschaft unserer spirituellen Begleiter. Kösel, München 1993) schreibt, daß er den entscheidenden Anstoß, sich ausführlicher mit Engeln zu beschäftigen, „durch einen persönlichen Traum im Frühling meines 56. Lebensjahres" erhalten habe. Engel hätten, so der Theologe und Psychotherapeut, seit seiner Kindheit in lebensbedrohlichen Situationen eine wichtige Bedeutung für ihn gehabt. Erwartungen in bezug auf eine „objektive Darstellung über Engel" tritt er gleich entgegen, um „subjektive Erfahrungen" soll es ihm gehen (S. 13).

Für die als Heilerin und Schriftstellerin tätige Amerikanerin *Sophy Burnham* (Erfahrungen und Reflexionen. Walter, Olten 1992) beginnt ihr Buch „als eine Art persönlicher Geschichte". Mit dreiundvierzig Jahren sei ihr klar geworden, daß ihr „viele seltsame und geheimnisvolle Dinge widerfahren waren, die ich nicht länger beiseiteschieben oder als natürlich und logisch erklären konnte". – Ob Heilerin, Psy-

chotherapeut oder Künstlerin – in den selteneren Fällen geht es um sachlich-distanziert aufbereitetes Wissen über Engel. Der Leser vollzieht bei der Lektüre den individuellen spirituellen Weg des Autors mit und nach, der prinzipiell subjektive Zugang gibt sich als für jedes systematisierende Interesse unangreifbar.

In zahlreichen Veröffentlichungen wird die Information über das Engel-„Wissen" durch Berichte von zeitgenössischen Erfahrungen mit allerlei Über- und Außerirdischem ergänzt. Die Grenzen sind allemal weit gesteckt: Berichte von Überirdischen und Ufos (Goldwin); Briefe über Erfahrungen mit Engeln an die Autorin (Burnham); Interviews mit einer Charismatikerin, die von sich sagt, sie habe die Gabe des inspirierten Schreibens, sowie einem kirchlich bestellten Exorzisten der Erzdiözese Genua *(Paola Giovetti,* Engel. Die unsichtbaren Helfer der Menschen, Ariston, Genf/München ^{5}1993); veröffentlichte Berichte von namentlich genannten Personen: C. G. Jung, Gitta Mallasz u. a. (Adler, 1986); Porträts inspirierter Künstlerinnen (Ströter-Bender); Naturgeister und Seelen Verstorbener, kosmische Kräfte und Begegnungen mit Personen, die nach Ansicht Beteiligter Überirdisches ausstrahlen.

In einigen Engelbüchern werden regelrecht Methoden magischer Art gelehrt, mit denen Kontaktaufnahme zu diesem Wesen oder Kräften möglich sein soll. In *Terry Lynn Taylors* „Warum Engel fliegen können. Lichtvolle Kontakte mit unseren Schutzgeistern" (Goldmann, München o. J.) liest man von einem „Engelstagebuch", von „Engelspost" („Schreiben Sie Ihren persönlichen Wunsch auf ein Stück Papier und schicken Sie es an die Engel", S. 91) und „Engelkarten", von einer „Konferenz der Engel" und „Erklärungen an die Engel" („Verkünden Sie offen, was im Himmel bekannt sein soll", S. 112). *Hans-Dieter Leuenberger* (Engelmächte. Vom praktischen Umgang mit kosmischen Kräften, Hermann Bauer, Freiburg ^{3}1993) entwirft eine „Engelmagie", die Menschen in einen „veränderten psychischen Zustand und damit zu einer Bewußtseinserweiterung führen" soll. (S. 83)

Aus dem, was über Engel gedacht und geschrieben wird, spricht ein schier unstillbarer Wunsch nach Nähe, Geborgenheit, Hilfe, Rettung, Begleitung, Glück. Eine merkwürdige Spannungsarmut resultiert nicht selten aus dieser Art Schutzengel-Zuspruch. Das dämonische Pendant zu den Engeln spielt eine auffallend geringe Rolle. Time: „Aus den Angst einflößenden Cherubin wurden pausbäckige nette Engelchen. Für diejenigen, die an Gott und seinen Geboten erstickten, stellen Theologen fest, wurden Engel zum nützlichen Kompromiß, zu anspruchsloser Kost und geistigem Schaumgebäck, lieblich, sie verurteilen niemanden. Und für jeden sind sie erreichbar, wie Aspirin".

Bevor man indes mit systematisch-doktrinalen Maßstäben kritisch an einen solchen Umgang mit Engeln und dem, was Esoteriker für mit ihnen verwandt halten, herangeht, kommt man nicht um die Frage herum, ob dies auch wirklich die einzigen geeigneten Mittel der Beurteilung dieses Phänomens sind. Engelsympathisanten der unterschiedlichsten Art lassen manches gerne in der „Schwebe" (Wolff, 1993, S. 42). Offenbar reicht es vielen, das Jonglieren mit Hierarchien und Schutzengeln schlicht „amüsant" (*Erwin Wickert,* zit. von Wolff, 1993, S. 41) zu finden. Die vermeintliche Botschaft der Engel sagt viel über die Erwartungen derjenigen, die sich um deren Empfang bemühen: „Das Leben ist im Grund nicht tödlich ernst. Humor und Leichtigkeit bedeuten Kreativität. Das Leben kann so schön sein wie die Farben des Himmels. Die Menschen sollten wieder spielen und sich freuen wie Engel im Himmel" (Taylor, S. 18).

„Worte zu finden, um sie sterben zu lassen"

Diese Art der Leichtigkeit könnte in gewisser Weise gar nicht so weit entfernt sein von einem weltanschaulich-therapeutisch vielleicht weniger ambitionierten, deswegen aber der Sache in manchen Fällen überzeugenderen *literarisch-spielerischen* Umgang mit Engel. In der von *Anne Marie Fröhlich* herausgegebenen Anthologie „Engel. Texte aus der Weltliteratur" (Manesse, Zürich ^{3}1992) stehen unterschiedliche Umgangsweisen mit dem Thema Engel nebeneinander. Jenseits von rationalistischer Enge und parawissenschaftlicher Emsigkeit müssen hier die Engel nicht zurückkommen, sie waren immer schon da, und selbst wenn sie als bedroht erfahren werden, kann man dennoch von ihnen erzählen und mit ihnen reden. *Czeslaw Milosz:* „Man hat euch die weißen Kleider genommen / Die Flügel, sogar das Sein / Ich glaube dennoch an euch / Boten/..." (S. 446).

Für *Sturmius Wittschier* (in seinem Buch „Mein Engel halte mich wach. Das Engellied in der zeitgenössischen Literatur. Echter, Würzburg 1988) ist der Versuch, Engel beweisen zu wollen, geradezu „lebensgefährlich" (S. 100). Es sei wie beim Schmetterling: Wer ihn fassen wolle, zerstöre seine „Schönheit und Verkündigungskraft" (S. 94). Sterben und Scheitern ist gewissermaßen Teil des „paradoxen Charakters der Engel-Stellvertretung" (S. 101). „Engelhaftes Reden" ist der Versuch, „Worte zu finden, um sie sterben zu lassen" (S. 104).

In einer Übersicht über Bücher, die sich mit Engeln befassen, fehlte etwas, würde man nicht auch solche erwähnen, die zwar Engel in ihrem Titel enthalten, ohne daß sie sich ausschließlich oder überhaupt mit Engeln befassen. *Peter L. Bergers* „Auf den Spuren der Engel" (Fischer, Frankfurt 1981; Neuauflage: Verlag Herder, Freiburg 1991) handelt nicht von Engeln – Engel stehen für Zeichen der Transzendenz, um deren Wiederentdeckung durch die Theologie es nach Berger jedoch unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft nicht so schlecht bestellt sein muß, wie vielfach angenommen. Die Konjunktur der Engelbücher könnte im Sinne Bergers ein Beleg dafür sein, daß es sich mit der Säkularisierung komplexer verhält, als dies manche positivistischen Untergangsszenarien unterstellen.

Eckhard Nordhofens Interesse gilt einer jüdisch-christlichen

Religion, die im Sinne der negativen Theologie „Alterität" markiert (S. 26). Die Meinung, die Frage nach der Religion sei im Prinzip erledigt, hält er für einen folgenschweren Irrtum (S. 11). In der kuriosen Situation heute, wo die Religionen ebenso lebendig seien wie der Glaube, die Zeit der Religionen sei im Grunde um (S. 14), problematisiert Nordhofen eine „kirchliche Reformkosmetik", die sich „gegen die Sinnlichkeit der eigenen Religion wandte und sich auf die doktrinale Oberfläche reduzierte" (S. 17). Nordhofens Aufsatzsammlung „Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie" (Echter, Würzburg 1993) ist gleichfalls kein Buch über Engel. Aber wo und wie immer gegenwärtig von Engeln die Rede ist, läßt sich dies auch als Ausläufer einer breiter anzutreffenden Sehnsucht nach Sinnlichkeit und „starker Ästhetik" unter dem Zeichen des „Engels der Bestreitung" lesen. Mit dem wichtigen Unterschied, daß die Schatten der Flügel seines Engels nicht nur Geborgenheit verheißen, sondern beides, „Finsternis und Geborgenheit" (S. 26).

Der Glaube an bzw. der Umgang mit Engeln, wie immer er sich im einzelnen auch darstellt, erweist sich auf diese Weise als ein die Lage von Glauben und Religion gegenwärtig überaus kennzeichnendes Thema. In ihm artikuliert sich ein religiöses Bedürfnis, dem letztlich auch mit kirchenamtlicher Lehre und akademischer Theologie allein kaum beizukommen ist. In der Öffentlichkeit hat man es zunehmend mit einer Religion zu tun, die auch ohne die kirchlich verwaltete Tradition auskommt. Die Kirchen kommen nicht umhin, dieses Phänomen wahrzunehmen und sich darauf einzustellen. Selbst wenn sie auf Grund der Bindung an eine für sie normative Tradition gar nicht anders können, als manchen Zeitgenossen zu enttäuschen, heißt dies nicht, daß man von diesem zeitgenössischen Interesse an den Engeln nicht auch lernen kann. Und sei es nur, daß man sich – Wittschier zitiert *Karl Rahner* (S. 103) – an die „radikale Unangemessenheit" des Redens und Denkens von Menschen, erst recht des Religiösen, der „unheimlichen Schwebe zwischen Ja und Nein", zwischen einer noch so großen Ähnlichkeit und einer je größeren Unähnlichkeit erinnert. *Klaus Nientiedt*

Mit der Nation verbunden

Makedonien und seine orthodoxe Kirche

Die frühere jugoslawische Teilrepublik Makedonien ist jetzt ein souveräner und international anerkannter Staat, allerdings in einer prekären geopolitischen Lage zwischen Serbien, Griechenland und Bulgarien. Seit einem Vierteljahrhundert gibt es eine autokephale Makedonische Orthodoxe Kirche, die darum bemüht ist, ihren Beitrag zur Festigung der Eigenstaatlichkeit und zur Pflege des nationalen Erbes zu leisten. Bisher ist Makedonien von konfessionell-religiösen Spannungen weitgehend verschont geblieben.

Erinnerung an den August 1983: Makedonien, damals südlichste Teilrepublik Jugoslawiens, beging sehr festlich den achtzigsten Jahrestag seines heroischen „Aufstandes am Elias-Tag", mit dem es sich im August 1903 nach knapp 600 Jahren osmanischer Fremdherrschaft befreien wollte. Zum feierlichen Gedenken an jene Kämpfe erschien „Nova Makedonija", größte Tageszeitung des Landes, in deutlich ausgeweitetem Umfang – jeder „sozialistisch selbstverwaltete" Betrieb durfte sich zu Wort melden. Nur eine Institution fehlte in dieser Bleiwüste: die Makedonische Orthodoxe Kirche.

Zehn Jahre später wurde in Makedonien, inzwischen souveräner und international anerkannter Staat, wieder gefeiert, gleich viermal: Vor knapp 50 Jahren, genau am 2. August 1944, war in dem südserbischen (oder nordmakedonischen) Kloster „Prochor Ptschinski" die Republik Makedonien (innerhalb der jugoslawischen Föderation) gegründet worden; vor 90 Jahren war der erwähnte Aufstand; vor 100 Jahren entstand die „Innere Makedonische Revolutionäre Organisation" (IMRO) als Kristallisationskern nationalrevolutionärer Bestrebungen; und vor 1100 Jahren erfolgte die Hierothronie (Bischofsweihe) des Heiligen Kliment von Ohrid, des Begründers der Makedonischen Kirche.

Allein die „Quadrophonie" dieser Feiern illustriert den *souveränen Umgang Makedoniens mit nationaler Historie:* ohne Bruch mit der jüngeren Geschichte ein sinnstiftendes Verhältnis zu allen Epochen der eigenen Existenz, zu der der Heilige Kliment und der Atheist Tito das Ihre beigetragen haben, gewinnen! Nur in der Makedonischen Hauptstadt Skopje gibt es noch einen „Boulevard Marschall Tito" und drei, vier Schulen „Josip Broz Tito" – wie es seit zwei Jahren aber auch die prächtige „Kathedrale Hl. Kliment" im Stadtzentrum gibt. Buchstäblich in ihrem Schatten steht das Zentralgebäude der Makedonischen Kirche, die im August 1993 eine sehr selbst- und nationalbewußte Erklärung abgab: „Mit Befriedigung können wir verkünden, daß wir Anstrengungen unternehmen, alle makedonischen Kinder unter den Flügeln der makedonischen Kirche zu vereinen: in Australien, Amerika, Kanada und den westeuropäischen Ländern. Bisher wurden bemerkenswerte Resultate erreicht bei der Hebung und Festigung unserer kirchlich-nationalen Einheit, bei der Erhaltung des orthodoxen Glaubens und in

der Pflege nationaler Traditionen. Aber wir müssen weiterhin auf diesem Wege wachsam sein, weil wir ständig feindlicher Propaganda und den alten denationalisierenden Gewohnheiten unserer Nachbarn ausgesetzt sind".

Nicht nur Balkan-Groteske: „Mutterkirche" contra „Tochterkirche"

Ende Juni 1994 hielt der Klerus der Serbischen Orthodoxen Kirche seine Jahresversammlung ab, wobei recht aggressive Töne an die Makedonische Kirche gerichtet wurden: „Wegen willkürlicher Verkündigung ihrer Autokephalie und ihrer Entfremdung von der Mutterkirche wie auch von der Orthodoxie überhaupt ergeht an die dortigen Bischöfe in brüderlicher Liebe eine letzte Aufforderung, zur Vermeidung kanonischer Sanktionen binnen drei Monaten zur kanonischen Ordnung der Kirche zurückzukehren".

In Skopje war man ob dieses Ultimatums verblüfft oder verärgert, im Grunde aber nicht tangiert: Die Autokephalie der Makedonischen Kirche besteht seit über einem Vierteljahrhundert, serbische kanonische Ordnungen gelten für Makedonien nicht, angedrohte „kanonische Sanktionen" lassen sie kalt. Noch besser einige Reaktionen in Belgrad, wo das exzellente und regimekritische Wochenblatt „Vreme" (Zeit) listig fragte, wer im Binnenverhältnis der beiden Kirchen eigentlich die „Mutterkirche" sei. Die Serbische Orthodoxe Kirche könne es nicht sein, da sie erst im frühen 13. Jahrhundert mit der Bischofsweihe des Heiligen Sava entstanden sei; bis dahin standen die Serben mehrheitlich unter Rom, und wenn sie Orthodoxe waren, gehörten sie natürlich zur Makedonischen Kirche (von der sie sich als „Erzbistum von Raschka" 1219 lossagten).

Richtig ist, daß die Makedonische Kirche ein paar Jahrhunderte älter als die serbische ist: Kliment (um 840–916), ein makedonischer Schüler der Slavenapostel Kyrill und Method, hat sie 893 mit seiner Bischofsweihe begründet und ihr mit seinen Aktivitäten ein unverwechselbares Gepräge gegeben. Bis zum 13. Jahrhundert war die von ihm geschaffene „Literaturschule von Ohrid" Hort der „Glagolica", also des ersten slavischen Alphabetes von Kyrill und Method (da anderswo längst zur einfacheren „Kyrillica" reformiert worden war). Das war keine Marotte, sondern hatte auch den Effekt, gewisse lexikalisch-phonetische Spezifika der makedonischen Volkssprache präziser zu erfassen und in das Programm der Schule einzubringen, durch die im Laufe weniger Jahrzehnte ca. 3500 Schüler gingen. Alle orthodoxen Kirchen sind Nationalkirchen, aber kaum eine hat dieses Charakteristikum so konsequent als *nationalkulturell-ethnogenetischen Bildungsauftrag* verstanden und praktiziert wie die Makedonische Kirche.

Zu Lebzeiten Kliments gehörte Makedonien zum Bulgarischen Reich, das Ende des 10. Jh. zerfiel, während Makedonien durch einen erfolgreichen Aufstand seine Eigenstaatlichkeit errang. Kliments Wirkungsort Ohrid wurde zur neuen Hauptstadt, wo der Herrscher Samoil sich selber zum „Zaren" und die Kirche zum Patriarchat proklamierte. Nach wenigen Jahrzehnten eroberte Byzanz Makedonien zurück und stufte die Kirche zum „Erzbistum Ohrid" zurück – in welcher Form sie allerdings bis 1767 bestand, also auch fast vierhundert Jahre unter den Osmanen.

Am 16. Januar 1767 führte wachsender Druck griechischer Geistlicher dazu, daß das Erzbistum Ohrid dem (griechischen) Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel unterstellt wurde und Makedonien seine Kirchenautonomie verlor. Makedonien kam in die Situation sich vierfach verteidigen zu müssen – gegen den politischen Druck der Osmanen und den kulturellen der Bulgaren, Serben und Griechen, die nur auf eine Gelegenheit warteten, den „goldenen Apfel" Makedonien unter sich aufzuteilen.

Diese Gelegenheit kam 1912/13 in den „Balkankriegen", nach denen die Türkei fast gänzlich aus Europa herausgedrängt und Makedonien unter seinen Nachbarn aufgeteilt wurde: Griechenland bekam mit „Ägäisch-Makedonien" die südliche Hälfte des makedonischen Territoriums, Serbien das volkreiche „Vardar-Makedonien" und Bulgarien das kleine „Pirin-Makedonien", selbst das gerade erst entstandene Albanien machte noch einen territorialen „Schnitt". Für die Makedonen bedeutete das, von ihren neuen Herren als „Süd-Serben", „West-Bulgaren" oder „slavophone Hellenen" vereinnahmt zu werden, was sich vor allem im kirchlichen Bereich niederschlug.

Wenn Athen den Makedonen seit Jahren vorwirft, allein durch ihren Staatsnamen expansive Absichten zu signalisieren (woraus Griechenland das Recht ableitete, unter Verletzung von EU-Prinzipien eigenmächtig seine Grenze zu Makedonien zu schließen), dann weist Skopje begründet darauf hin, daß das Gegenteil zutrifft: Es gibt den „geographischen Raum Makedonien" und in diesem die rechtlich und konstitutionell verfaßte „Republik Makedonien" – wie es den Kontinent „Amerika" und auf diesem die „Vereinigten Staaten von Amerika" gibt. Und diese Emanzipation der Makedonen hat eine lange Vorgeschichte, die im Zweiten Weltkrieg beginnt.

Auf dem Weg zur kirchlichen Restituierung

Im April 1941 wurde Jugoslawien von deutschen, italienischen, ungarischen und bulgarischen Truppen angegriffen und zerschlagen, wobei Makedonien an Italien und Bulgarien fiel. Kurz darauf regte sich in allen Landesteilen der Widerstand der Partisanen, unter denen die von Tito geführten rasch die Oberhand gewannen. Sie schufen ein „Partisanen-Jugoslawentum": hierarchisch lose strukturiert, regional völlig autonom. Konkret hieß das für Makedonien, daß bereits während des Kriegs alle jene Dinge antizipiert wurden, die man erst nach Kriegsende offiziell sanktionierte: makedonische Verwaltung, makedonische Sprache, makedonische Kirche! Letztere hatte in dem Geistlichen *Veljo Mantschev-*

ski ihren Promotor, der früh zu den Partisanen gestoßen war, 1943 ihr oberster „Referent für Glaubensfragen" wurde und Ende Oktober 1943 in dem Dorf Isdeglavje eine Priesterversammlung organisierte, die faktisch eine Wiedergründung der Makedonischen Kirche vornahm.

Ein Jahr später gehörte Mantschevski zu dem „Initiativausschuß", der sich zur Vorbereitung der makedonisch-orthodoxen Kirchenautonomie gegründet hatte; daß diese bald kommen mußte, erschien nach der erwähnten Ausrufung einer Republik Makedonien ganz natürlich. Am 4. März 1945 trat im Offiziersheim von Skopje die erste „nationalkirchliche Versammlung" zusammen und beschloß: „Das Erzbistum von Ohrid ist als selbständige Makedonische Orthodoxe Kirche zu erneuern, die niemals irgendeiner anderen nationalen orthodoxen Kirche unterworfen werden darf". Über diesen Beschluß wurde umgehend Metropolit *Josif Cvijovic,* amtierendes Oberhaupt der Serbischen Kirche, in Kenntnis gesetzt, der ihn jedoch mit dem ganzen Klerus ignorierte und den Makedonen am 22. September 1945 verkündete. „Eine unabhängige Kirche im föderativen Makedonien kann nicht anerkannt werden, da sie entgegen dem Willen und ohne Zustimmung der Mutterkirche proklamiert wurde. Die Proklamierung einer makedonischen orthodoxen Kirche des Hl. Kliment, am 4. März 1945 in Skopje von einer sogenannten makedonischen national-kirchlichen Versammlung vollzogen, wird als völlig willkürlicher und nichtkanonischer Akt angesehen." Später eskalierte der Konflikt, als der atheistische Staat, interessiert an einer Festigung Makedoniens, an die Seite der makedonischen Kirche gegen die Serbische Kirche rückte.

Alles in allem leben die Glaubensgemeinschaften friedlich zusammen

Anfang Oktober 1958 war es dann so weit: In der Ohrider Kathedrale „Hl. Sophia" wurde das 1767 aufgelöste Erzbistum Ohrid unter dem Namen „Makedonische Orthodoxe Kirche" restituiert. Die Serbische Kirche, inzwischen von dem dialogbereiten Patriarchen *German* geführt, akzeptierte diesen Schritt – solange die makedonische Kirche „in kanonischer Einheit mit der Serbischen Orthodoxen Kirche unter derem Patriarchen verbleibt". Bis zum 18. Juli 1967 hielt dieser brüchige Kompromiß, als die dritte Kirchenversammlung verkündete: „Die Makedonische Orthodoxe Kirche – Nachfolgerin des restituierten Erzbistums Ohrid – proklamiert sich als autokephal". „Kirchenspalterische Glaubensgruppen", hieß es in serbischen Reaktionen: Niemals sei das Erzbistum Ohrid autokephal gewesen, wie es auch keine „makedonische" Nation gäbe, sondern nur „Süd-Serbien", als die sie die Serbische Kirche immer angesehen habe.

Dieser serbische Standpunkt war schon obsolet, als das alte Jugoslawien noch bestand, und er wird vollends grotesk gegenüber einem Land, das praktisch von der ganzen Welt (minus Griechenland) voll und diplomatisch anerkannt ist,

Meditationen
aus biblischen Quellen

Carlo M. Martini

Dein Wort, Herr, verschlang ich

Mit Jeremia auf dem Weg der Hoffnung



Herder

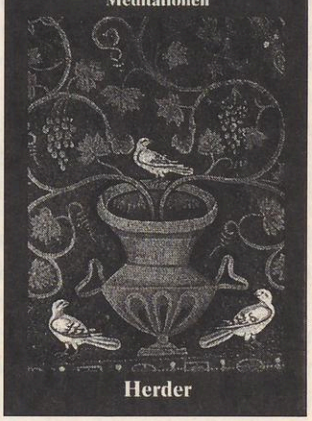
NEU: 196 Seiten, gebunden, DM 34,– /öS 265,– /SFr 35.–
ISBN 3-451-23468-8

Neue, eindringliche Schriftmeditationen Carlo Martinis: Der Prophet Jeremia als Modellgestalt des Glaubens für die Gegenwart. Meisterhaft erschließt Kardinal Martini die Gestalt des Propheten Jeremia als Weggefährten für heutiges Christsein in einer säkularisierten Welt.

Anton Rotzetter

Gott, der mir Leben schafft

Meditationen



Herder

Mit einer Fülle von überaus prägnannten, aus biblischen Quellen schöpfenden Meditationen öffnet der Autor dem Leser einen Weg, die Nähe Gottes neu zu erspüren. Er läßt sich Tag für Tag begleiten von Gottes Wort, das leise und unaufdringlich Leben schafft. Ein praktischer spiritueller Begleiter durch das Kirchenjahr.

NEU: 224 Seiten, gebunden, DM 32,– /öS 250,– /SFr 33.–
ISBN 3-451-23481-5

In jeder Buchhandlung!

HERDER

das Mitglied der Vereinten Nationen und weiterer internationaler Organisationen ist, das als einziger Nachfolgestaat Ex-Jugoslawiens seine Eigenstaatlichkeit ohne einen einzigen Schuß erreichte, dessen segensreiche Natur als „Oase des Friedens" auf dem kriegerischen Balkan von UNPROFOR und US-Soldaten geschützt wird.
Und weil das alles so ist, hat das jüngste serbische Kirchenultimatum wirklich nichts anderes als den Hohn verdient, den Belgrader Spötter ihm zukommen lassen: Natürlich wird die Makedonische Kirche nicht innerhalb der konzedierten drei Monatsfrist klein beigeben, weswegen die Serbische Kirche ein gerichtliches Verfahren anstrengen muß, „in diesem Fall vor dem eigenen Kirchengericht". Am Ende wird ein förmlicher Ausschluß der makedonischen Geistlichen aus der Serbischen Kirche stehen – der diese seit Jahrzehnten nicht mehr angehören. Also wird die Serbische Kirche genau das vollziehen, was sie eigentlich verhindern wollte, nämlich die faktische Anerkennung der makedonischen Autokephalie. Aber die Spötter denken noch weiter: Sollte die makedonische Kirche eines Tages tatsächlich zur serbischen „Mutterkirche" zurückkehren wollen, dann wird sie das eben wegen dieses „Urteils" gar nicht oder nur sehr schwer können...

Bedeutung hat das alles nicht, denn in Makedonien nimmt man es weiter nicht zur Kenntnis: Als im Juni 1994 die ersten „Administratoren" künftiger reserbisierter Bistümer an der Grenze auftauchten, wurde ihnen die Einreise nach Makedonien verwehrt. Makedonien hat andere Sorgen: Auf seinen 25715 Quadratkilometer leben etwas mehr als zwei Millionen Menschen, von denen gute 65 Prozent Makedonen und ca. 21 Prozent Albaner sind, wozu noch Angehörige von dreiundzwanzig nationalen Minderheiten kommen – es gibt kein einziges Volk auf dem Balkan, das personell nicht auch in Makedonien vertreten wäre. Wie gerade der Krieg in Ex-Jugoslawien zeigte, ist das eine potentiell brisante Lage, die durch falsche oder übereilte Schritte von Nationalkirchen rasch zum offenen Konflikt führen kann. Steht Makedonien vor religiösen und ethnischen Konflikten?

Alles in allem besteht in Makedonien eine *problemlose Multikonfessionalität.* Natürlich gab und gibt es Versuche, diese im Geiste eines nationalistischen Caesaropapismus zu vereinnahmen – ein „guter" Makedone muß Orthodoxer sein, ein „guter" Albaner Muslim etc. –, aber sie hatten und haben keine Chance. Bereits im Frühjahr 1992 sprach das einflußreiche Skopjer Wochenblatt „Puls" mit den damaligen wichtigsten Kirchenführern des Landes – *Gavril* (Makedonische Orthodoxe Kirche), Bischof *Joakim Herbut* (Katholiken), *Suleiman Redzepi* (Muslime) – und konstatierte danach befriedigt: „Die multikonfessionelle Realität Makedoniens wird alle jene enttäuschen, die nationale und Glaubenskonflikte erwarteten. Wenn auch der Glaube hier und jetzt nicht nur eine Sache der Frömmigkeit ist, sondern sich nach guter alter Balkansitte in die Politik einmischt und diese sich in ihn, so irritieren doch bislang keine konfessionellen Zusammenstöße, obwohl sich im makedonischen politischen Rahmen starke kirchliche und religiöse Linien und Einflüsse überkreuzen. Die makedonische kirchliche Schichtung ist in einer Formel zu erfassen: Zusammenleben der Konfessionen und der Angehörigen verschiedener Glaubensbekenntnisse."
Wenn sich die Makedonische Kirche überhaupt noch „instrumentalisieren" läßt, dann nur dort, wo es zu ihrem Vorteil und zu dem Makedoniens generell ist: Anfang Dezember 1993 wurde z. B. in Zagreb für die 12000–15000 Makedonen in Kroatien eine „Kirchengemeinde der Makedonischen Orthodoxen Kirche" (mit Filialen in Split und Rijeka) gegründet, um – so die offizielle kroatische Begründung – „ein Gleichgewicht auf mehreren Ebenen in den Beziehungen mit der Serbischen Orthodoxen Kirche" herzuleiten. Der Makedonischen Kirche konnte das nur recht sein, da sie ohnehin „expandiert": Sieben Eparchien in der Republik, je eine in Amerika und Australien, dazu die beschlossene „Formierung einer europäischen Eparchie der MOK", über fünfzig makedonische Kirchengemeinden in aller Welt. Zwischen den Auslands-Eparchien und innerhalb der Kirchenführung gab es in den letzten Jahren einige Konflikte, die aber mit der Ende 1993 erfolgten Wahl des neuen „Oberhaupts" *Michail* überwunden sind: Michail bezeichnet sich mitunter selber als „gewöhnliche Null", ist in Wahrheit aber ein langjähriger, erfahrener Streiter für die Unabhängigkeit der Makedonischen Kirche als des sichtbarsten Zeichens der geschichtlichen und nationalen Identität des makedonischen Volkes.

Der über achtzigjährige Kirchenfürst hat sich im Laufe der Jahrzehnte eine sehr politische Sicht der kirchlichen Dinge erworben, die er heute mit Nachdruck äußert: Früher waren die Nationalkirchen Bulgariens, Griechenlands und Serbiens in Makedonien „Exponenten Groß-Serbiens, Groß-Bulgariens und Groß-Griechenlands", und Makedonien braucht schon deshalb eine eigene Kirche, „damit unsere Kirche uns vor dem Größenwahn und dem Chauvinismus der Nachbarvölker schützt". Speziell mit der Serbischen Kirche sucht Michail den Konflikt nicht, weicht ihm aber auch nicht aus: „Die Serbische Kirche setzt ihre Autorität auf die Seite Griechenlands und wiederholt ihre Standpunkte, daß es kein makedonisches Volk und keinen makedonischen Staat gäbe, weil das Schöpfungen der Kommunisten sind, daß Makedonien erfunden und die Makedonische orthodoxe Kirche eine Kreatur des kommunistischen Regimes sei". Andererseits setzt der makedonische Kirchenführer darauf, „daß das christliche Bewußtsein und die Lehre des Evangeliums uns helfen werden, daß wir uns mit den Brüdern der Serbischen, der Bulgarischen und der Griechischen Kirche verständigen werden".

Um 1990/91 wurde Michail von der nationalistischen VMRO-DPMNE, der größten Oppositionspartei, und anderen Parteien als Präsidentschaftskandidat Makedoniens aufgestellt – was er wohl nur darum akzeptierte, weil er sich ohnehin keine Chance ausrechnete. In jedem Falle scheint Michail mehr als zufrieden, daß der „weise" *Kiro Gligorov* Präsident wurde, den er als gewissermaßen weltliches Pen-

dant zu sich selber ansieht und dessen Politik er nicht nur vollauf billigt, sondern im kirchlichen Raum auch in derselben Mischung aus Weitsicht, Konzessionsbereitschaft und Prinzipienfestigkeit wiederholt.

Staat und Kirche haben sich aufeinander eingespielt

Von innen her ist Makedonien nicht bedroht, von außen dafür wohl um so mehr. Im Norden liegt das kriegerische *Serbien,* das 1994 mit jedem Monat mehr Grenzzwischenfälle provozierte und eine Medienkampagne größten Ausmaßes um das angebliche „erbarmungswürdige Schicksal der Serben in Makedonien – 40 000 laut Statistik, eine halbe Million laut Belgrader Schätzung – startete. Im Osten befindet sich *Bulgarien,* das die Republik Makedonien zwar als erstes Land überhaupt diplomatisch anerkannte, aber keine makedonische Nation anerkennen will (eine Frage, die in Skopje mitunter hochgespielt wird, als ob Nationen „anerkannt werden müßten". Und im Süden liegt *Griechenland,* das in völliger Verkennung nationaler und europäischer Interessen die Freundschaft zu Serbien sucht und die Feindschaft zu Makedonien schürt.

Aber ein solcher Druck kann auch hilfreich sein, wenn er multiethnische Kohärenz festigt – was er im Falle Makedoniens getan hat, wie die im Juni/Juli 1994 abgehaltene *Volkszählung* gezeigt hat: Die nationalen Minderheiten scheinen begriffen zu haben, daß ein friedliches Makedonien vielleicht etwas besser als ein kriegerisches und/oder verarmtes „Mutterland" sein kann. Und die Makedonen wissen nun, wie recht ihr Präsident Gligorov hatte, wenn er ihnen jahrelang vorhielt: Das Grundübel der Balkanvölker ist mentale Rückwendung zu nationalhistorischen Mythen, die die Gegenwart vergiften und den Dialog über die gemeinsame Zukunft verhindern.

In diesem eigentümlichen Klima haben sich Staat und Kirche in Makedonien aufeinander „eingespielt": Wenn Verteidigungsminister *Vlado Popovski* Mitte Juni 1994 auf einer Pressekonferenz serbische Grenzprovokationen, serbisches Kirchenultimatum und griechisches Embargo als Teile eines „Szenarios des politisch-psychologischen Drucks auf Makedonien" addierte, dann ist dem kaum zu widersprechen – wie es andererseits auch richtig ist, daß makedonische Politik und Makedonische Kirche vereint bemüht sind, in aller Welt ein Gefühl für den „Wert" des kleinen Landes als besseres Beispiel für seine „balkanischen" Nachbarn zu wecken. Weil die Kirche bei den Hunderttausenden Makedonen im Ausland, speziell in Nordamerika und Australien, so sichtbar gute Arbeit leistet, hofft sie, im Lande selbst bald ihren Herzenswunsch erfüllt zu bekommen: eine staatliche Erlaubnis, mit dem Religionsunterricht „in die Schulen einzutreten"...

Wolf Oschlies

Kurzinformationen

Bischof Lehmann nimmt Stellung zur Debatte um UN-Weltbevölkerungskonferenz

In einer Anfang August veröffentlichten Erklärung hat sich der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer *Bischof Karl Lehmann*, dagegen verwahrt, die Deutsche Bischofskonferenz habe bezüglich der Vorbereitungen der UN-Weltbevölkerungskonferenz in Kairo eine vom Vatikan abweichende Auffassung vertreten. Einige Veröffentlichungen hätten fälschlich diesen Eindruck erweckt. Gemeinsam mit dem Papst seien die deutschen Bischöfe in den Monaten vor der Kairoer Konferenz immer wieder gefährlichen Tendenzen des Entwurfes für das Schlußdokument entgegengetreten. Einmütig, betonte Lehmann, lehne die katholische Kirche die darin zum Ausdruck kommende politische Konzeption ab, „die dem Recht des ungeborenen Lebens nicht den ihm gebührenden Rang zuerkennt. Sie kritisiert eine extrem individualistisch gehaltene Gesellschaftskonzeption, die weder die zentrale gesellschaftliche Bedeutung der Familie noch die Rechte der Eltern, vor allem im Bereich der Sexualerziehung, angemessen beachtet." Wie schon in den vorausgegangenen vielzähligen Stellungnahmen des Vatikans und einiger nationaler Bischofskonferenzen (vgl. HK, Juni 1994, 278 f.) kritisierte auch Lehmann, daß der Entwurf für das Schlußdokument einseitig auf Fragen der Fortpflanzung ausgerichtet sei. In Übereinstimmung mit der gesamten katholischen Weltkirche hätten die deutschen Bischöfe zudem stets gefordert, daß die Durchführung von Programmen der Familienplanung niemals zur Bedingung für die Gewährung von Entwicklungshilfe werden dürfe.

„Justitia et Pax" veröffentlichte Verlautbarung zum internationalen Waffenhandel

In einer ausführlichen „ethischen Reflexion" – so der Untertitel des Dokumentes, das am 21. Juni in der französischen Fassung veröffentlicht wurde – setzt sich der Päpstliche Rat „Justitia et Pax" mit dem internationalen Waffenhandel auseinander. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Feststellung, daß der internationale

Waffenhandel aus wirtschaftlichen wie aus sicherheitspolitischen wie militärischen Gründen gegenwärtig zu einer Gefahr für den Frieden werde. Unbeschadet des Rechtes eines Staates auf legitime Verteidigung mit Hilfe von Waffen und damit auch indirekt, sich mit Waffen zu versorgen, stellt das Dokument hohe ethische Anforderungen an den Waffenbesitz: „Jeder Staat muß jeglichen Besitz oder den Erwerb von Waffen im Namen des Prinzips der Suffizienz rechtfertigen können, nach dem ein Staat nur die zu seiner Notwehr notwendigen Waffen besitzen darf. Dieses Prinzip steht der übertriebenen Anhäufung von Waffen oder deren unterschiedsloser Weitergabe entgegen." Den waffenimportierenden Ländern wird empfohlen, die Gründe für den Waffenerwerb sorgfältig abzuwägen und einer integralen Entwicklung Priorität zu geben. Jedes waffenexportierende Land sei berechtigt „und oft verpflichtet", „einem anderen Staat Waffen zu verweigern, die die von diesem Prinzip festgelegten Grenzen überschreiten". Gründe der Arbeitsplatzsicherung und kommerzielle Interessen reichten nicht aus, um damit den Erhalt der Waffenindustrie und den Export von Waffen ethisch zu rechtfertigen. Die waffenproduzierenden Länder werden aufgefordert, Systeme zur Kontrolle des Waffenhandels einzurichten. Die internationale Staatengemeinschaft solle international geltende Normen und zwingende Richtlinien erlassen, mit der Möglichkeit, im Fall der Zuwiderhandlung Sanktionen zu verhängen. Bei Belieferung von nichtstaatlichen Gruppen mit Waffen müsse unterschieden werden zwischen solchen, die in einem legitimen Kampf stünden, und schlichtem Terrorismus.

Kritik an der Nihil-obstat-Verweigerung für die Liturgikerin Teresa Berger

Die Verweigerung der kirchlichen Lehrerlaubnis für die Liturgiewissenschaftlerin *Teresa Berger* zur Übernahme des liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhls an der Universität Bochum hat zu erheblicher Kritik aus den Reihen der deutschen Universitätstheologie geführt. Vor zwei Jahren war der am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster habilitierten und sowohl in protestantischer wie katholischer Theologie promovierten Theologin bereits für den liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhl der Universität Fribourg (Schweiz) die Lehrerlaubnis verweigert worden. Der Bitte um Erteilung des Nihil obstats für Bochum wurde unter Verweis auf die fortbestehenden Ablehnungsgründe für Fribourg nicht entsprochen. Der Großkanzler der Fakultät in Fribourg, der Generalobere der Dominikaner, *Timothy Radcliff,* setzte sich unterdessen bei der vatikanischen Studienkongregation für die Erteilung des Nihil obstats an Teresa Berger ein. Der Essener Bischof *Hubert Luthe* weigert sich z. Z., Stellungnahmen zu den Vorgängen abzugeben. Er ließ verlauten, wegen nicht abgeschlossener Briefwechsel zwischen ihm und der nordrhein-westfälischen Kultusministerin *Anke Brunn* bzw. dem Apostolischen Stuhl wolle er sich nicht äußern. Bischof Luthe wurde u. a. von Ministerin Brunn aufgefordert, Gründe für die Verweigerung der Lehrerlaubnis zu nennen. Außerdem setzte sie sich für die Anhörung von Teresa Berger ein. In einem Zeitschriftenartikel (Christ in der Gegenwart, 7.8.94) meinte der Münsteraner Liturgiewissenschaftler *Klemens Richter,* es müsse nicht verwundern, wenn in der Öffentlichkeit der Verdacht entstehe, hier werde einer Frau für den deutschen Sprachraum ein Berufsverbot erteilt, weil sie sich immer wieder für die Berücksichtigung von Frauenfragen in der Liturgie sowie für das Ernstnehmen der Ökumene in liturgischen Fragen eingesetzt habe. Teresa Berger lehrt gegenwärtig Ökumenische Theologie an der (protestantischen) Divinity School der Duke University in Durham (USA). Im neuesten Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie bewertete es ihr Präsident, der Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann,* im Blick auf die Vorgänge um die Besetzungen von Fribourg und Bochum als ein „zutiefst schmerzende und das Rechtsempfinden empörende Erfahrung", wenn die kirchliche Leitung Selbstverständlichkeiten der Rechtsstaatlichkeit nicht entspreche, die ansonsten die öffentlichen Gemeinwesen Europas prägten.

Jesus von Nazareth als Thema der Salzburger Hochschulwochen

Dem Thema „Jesus von Nazareth" widmeten sich die diesjährigen, Ende Juli stattfindenden Salzburger Hochschulwochen, in den vielfältigsten Facetten, die von der Beziehung „Vom Verkünder zum Verkündigten", „Jesus dem Befreier" bis zu den „Männer und Frauen am Wege Jesu" und dem „Lehrer Jesus Christus" reichten. Dabei wurde besonders immer wieder Kritik an einseitigen, eindeutig interessengeleiteten, programmatischen Jesusbildern geübt. So warnte etwa der Heidelberger Neutestamentler *Klaus Berger* vor den Projektionen moderner Wünsche, die die Jesus-Forschung auf Irrwege leite; auf jedes tendenziöse Jesusbild müsse verzichtet werden. Deutliche Kritik übte Berger dabei an einem „katholischen Modernismus", als dessen Repräsentant er besonders *Eugen Drewermann* hervorhob. Dessen Unterscheidung nach dem bekannten Schema zwischen „echtem" Jesusgut und der „schrecklichen" dogmatischen Verfestigung bedeute, 50 Prozent der Verkündigung Jesu zu opfern. Der Pastoraltheologe *Michael Sievernich* unterstrich, ohne daß Theologie politisch instrumentalisiert werden dürfe oder sich selbst gar als Politik verstehe, dürften grundsätzlich christliches Heil und menschliches Wohl nicht auseinanderdividiert werden, müsse Kirche richtig verstanden notwendigerweise politisch sein. Abschied zu nehmen von der traditionellen Rollenzuteilung für Frauen und Männer in der Nachfolge Jesu, mahnte die Tübinger evangelische Theologin

Elisabeth Moltmann-Wendel. Bei seiner Schlußvorlesung betonte der evangelische Systematiker *Eberhard Jüngel* die Wichtigkeit der historischen Rückfrage für eine ehrliche Rechenschaft des Glaubens an Jesus Christus, besonders vor dem Horizont des neuzeitlichen Wahrheitsbewußtseins. Vielfache Aufmerksamkeit fand in diesem Zusammenhang die Aussage Jüngels, eine genaue Analyse des Neuen Testamentes lasse nicht den Schluß zu, Jesus habe eine Kirche gründen wollen.

Französische Theologen äußern sich zur Lage ihres Fachs

Bei einem Treffen Ende Juni in Paris befaßte sich die französische Sektion der *Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie* mit der Situation der Theologie in Frankreich. Im Anschluß an das Treffen veröffentlichten die Theologen ein Kommuniqué (vgl. den Text in: La documentation catholique, 7./21. 8. 1994), das eine *kirchliche wie gesellschaftlich-kulturelle Marginalisierung* der Theologie in Frankreich konstatiert. Innerhalb der großen Bemühungen um Bildung und Erneuerung, die sich derzeit in der katholischen Kirche Frankreichs abspielten, nehme die Theologie im engeren Sinn nur einen bescheidenen Platz ein. Wirkliche und längere Debatten fänden in den katholischen Gemeinden nicht statt; die Zahl der Laien mit theologischer Ausbildung sei noch begrenzt. In der öffentlichen Meinung und im kulturellen Leben Frankreichs sehen die Theologen eine analoge Situation für ihr Fach: Wenn eine Frage als „theologisch" eingestuft werde, bedeute das meistens, daß sie rein formal sei und kein besonderes Interesse verdiene. In der französischen Tradition der letzten zweihundert Jahre sei die Theologie zu einer Randerscheinung geworden: „Man verdächtigt sie einer zu engen Verbindung zur Kirche, während sie doch ein Anwalt der intellektuellen Freiheit in der Kirche sein möchte. Man wirft ihr vor, zu weit von den gegenwärtigen Fragen entfernt zu sein oder einen Glauben modernisieren zu wollen, der oft grundsätzlich für vormodern gehalten wird, während sie selber darum bemüht ist, gleichermaßen den christlichen Glauben wie die gegenwärtigen Herausforderungen ernst zu nehmen." Das Kommuniqué der französischen Theologen spricht von verschiedenen Problemen, vor denen der französische Katholizismus heute stehe: Schwierigkeiten, den Weg in die Zukunft ausfindig zu machen, Herausforderung durch Arbeitslosigkeit und die Einsamkeit vieler Menschen, veränderte Sensibilitäten und Glaubenshaltungen bei den Zeitgenossen, Probleme in den Beziehungen zwischen Männern und Frauen in der Kirche, eine vorsichtige ökumenische Gangart, die Krise der kirchlichen Ämter. Es gebe eine unübersehbare Kluft zwischen der gegenwärtigen Normalmentalität und offiziellen Positionen der katholischen Kirche. Abschließend stellt das Kommuniqué fest, die französische Theologie entdecke zunehmend, daß sie ihre *europäische Dimension* weiterentwickeln müsse.

Bücher

FRIEDRICH WILHELM GRAF (Hrsg.), Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung (Troeltsch-Studien, Bd. 7). Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. 209 S., 98,– DM.

Wer rasche und griffige Information über Begriff und Sache der Liberalen Theologie sucht, wird von diesem Band zunächst enttäuscht sein. Sein Anspruch reicht weiter und tiefer. Auf kongeniale Weise versuchen die darin gesammelten Beiträge, einem keineswegs einsinnigen und leicht zu beschreibenden Phänomen auf die Spur zu kommen. Dennoch gelingt es zumindest dem abschließenden (!) Aufsatz von H. Ruddies, die immanente Widersprüchlichkeit und Vieldimensionalität, die „Dialektik eines komplexen Begriffs" (und natürlich der zugehörigen Sache) umfassend, verständlich und ansprechend, zudem höchst informativ vorzustellen. Von hier aus lassen sich am ehesten die oft essayistisch anmutenden Versuche dieses Bandes in ihrer thematischen Einheit verstehen. Als genuine Leistung der Liberalen Theologie wird vor allem ein „Paradigmenwechsel in der theologischen Forschung" benannt, der „heterogene Momente der theologischen und kulturellen Tradition beieinanderhält, ohne sie autoritativ auflösen zu wollen" (202). Dies wird exemplarisch, leider nicht immer überzeugend und aufs eigentliche Problem konzentriert, an herausragenden theologischen Themen wie der Christologie, der Versöhnungslehre, der Eschatologie und dem Kirchenverständnis vorgeführt. Manchmal kommen dabei auch Ansätze von Troeltsch, Schleiermacher und Martin Rade ausführlich zur Sprache. Unnötig erschwert wird die Lektüre durch eine auffallende und störende Unentschiedenheit vieler Beiträge zwischen theologiegeschichtlicher Aufarbeitung und systematisch-gegenwartsbezogenem Interesse. Spannend und interessant, weil mit autobiographischen Reminiszenzen verknüpft, liest sich W. Trillhaas' leidenschaftsloser Rückblick auf den „freien Protestantismus". Zu Nachdenklichkeit und Widerspruch regen H. Lübbes einführende Überlegungen zur „Libe-

ralen Theologie in der Evolution moderner Kultur" an. Immer wieder zeigt sich, daß das hier diskutierte Phänomen sich letztlich auf keinen gültigen Begriff und zu keiner letzten Klärung bringen läßt. Paradoxerweise liegt in dieser keineswegs befriedigenden Einsicht das eigentliche Verdienst dieses anregenden, zur Standortbestimmung und Selbstklärung heutiger Theologie nachdrücklich einladenden Sammelbandes. Er zeigt, daß und wie liberale Theologie noch unabgegoltene Gegenwart ist. *A. S.*

ARNOLD ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. Verlag C. H. Beck, München 1994. 470 S., 68,– DM.

„Das Verständnis für Heiligen- und Reliquienverehrung nimmt heute auch unter Katholiken ab", lautet der erste Satz des vom Verlag zu verantwortenden Klappentextes. Nach der Lektüre des Buches von Angenendt versieht man eine solche von vielen geteilte Feststellung mit Fragezeichen, nicht weil sie offensichtlich falsch wäre, sondern weil sie dem zugrundeliegenden komplexen Wandel nicht gerecht wird. Angenendts methodischer Ansatz, Kirchengeschichte nicht vornehmlich als Ereignisgeschichte zu betreiben und hierzu andere Wissensgebiete wie Religions- und Sozialgeschichte, Ethnologie u.a. mit heranzuziehen, kommt ihm bei der Analyse dieses Wandels entgegen. In der Mischung aus stärker „strukturell" angelegten Teilen und anderen, die mehr der Ereignisgeschichte folgen, wird dieser auf den ersten Blick marginal anmutende Frömmigkeitsbereich durchsichtig auf die gesamte Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte: Verhältnis von profan und sakral, Ethisierung–Desakralisierung – Ästhetisierung, Suche nach konkreten Personen als Lebensmodelle, Verhältnis von klerikalen und laikalen Bedürfnislagen, Spannung zwischen einem Christentum, das den Menschen „von Hause aus nicht genügend ‚Religion' bot", und einer allgemeinen Religionslogik, der sich auch das Christentum nicht entziehen konnte, Betonung der „objektiven Gnadeninstanz Kirche" einerseits und „Pflege des subjektiven Frömmigkeitslebens" andererseits, reformatorischer Einspruch und katholische Erneuerung, Nationalheilige und kirchenamtliche Vermehrung von Kanonisierungsverfahren. Für heute läßt sich vermutlich allenfalls der Rückgang eines bestimmten Typs von Heiligenverehrung feststellen. Man fragt sich unwillkürlich, wer und was heute das leistet, was zu einem früheren Zeitpunkt die damalige Spielart von Heiligenverehrung individuell und kollektiv bewerkstelligte. Aber das sind keine Fragen der Kirchengeschichte mehr. *K. N.*

EMMANUEL LEVINAS, Stunde der Nationen. Talmudlektüren. Aus dem Französischen von Elisabeth Weber. Wilhelm Fink-Verlag, München 1994. 195 S., 44,– DM.

Seit dem Jahre 1958 werden in Paris Kolloquien unter jüdischen Intellektuellen französischer Sprache durchgeführt, deren Gegenstand die Talmud-Auslegung ist. Ihr inspirierender Geist ist der Philosoph Emmanuel Lévinas (geb. 1904). In deutscher Übersetzung liegt mit dem Buch „Stunde der Nationen" ein Ergebnis solcher jüdischer Existenzbestimmung vor. Dem christlichen Leser wird damit die Möglichkeit gegeben, geführt vom jüdischen Kommentator, an Hand ausgewählter Texte in das „Meer des Talmud" einzutauchen, der in der Übersetzung von Lazarus Goldschmidt (Berlin 1897–1909) 12 Bände umfaßt. Fünf Hauptfragen gliedern die Talmudlektüren: die inspirierte Natur des Buches Ester, in welchem Lévinas „das Licht des Persönlichen" erkennt, das im Universell-Allgemeinen nicht erlöschen darf, damit es nicht in verantwortungsloser Anonymität versinkt. Das Purimfest erinnert noch heute daran, daß das historische Israel die Heilige Geschichte fortsetzt und die Heiligkeit der Texte in unermüdlicher, auch widerspruchsvoller Interpretation bewahrt. Das zweite Kapitel spricht von der Übersetzungsmöglichkeit der Schrift auf Grund einer talmudischen Passage. Stellvertretend für die Erläuterung dieser Frage steht das Griechische. Der Talmud lehnt die griechische Fassung des Heiligen Textes nicht ab, hat aber ein tiefes Gespür für die Grenzen der Assimilation dort, wo griechisches Seinsdenken auf das an Israel situationsbedingt ergangene Gotteswort trifft. Dem Studium der Tora gilt der dritte Teil der Talmudlektüren, der auch von der Reichweite und Fragwürdigkeit der historischen Kritik handelt. Sie ist und bleibt für den toratreuen Juden eine *vorläufige,* keine entscheidende Größe, denn *die Schrift* ist Lebensquell in schwerer Bedrängnis und freudige Heilsgewißheit in stets erneuerter Schöpfung. Deshalb erreicht eine *historisch-wissenschaftliche Analyse,* so legitim sie im Forschungsbereich auch ist, nie ihre *vorgängige* Lebensbedeutung. Im vierten Teil kommt die jüdische Existenzspannung von Erinnerung und Zukunftshoffnung zur Sprache. In welchem Verhältnis steht die Erwähnung Israels zur Menschheit? Mit der Entfaltung dieser Frage, vor allem im Blick auf die „messianische Zeit", schließt dieses Buch ab. Lévinas beharrt auf dem Leitgedanken seiner Philosophie, die abendländische Ontologie durch den *Primat der Ethik* zu überwinden.

Das instruktive und einfühlsame Nachwort von Michael Wetzel stellt mit Recht heraus, daß die Erwählung Israels *andere,* außerbiblische Erlösungswege in Asien und Afrika nicht ausschließen darf, sondern sie anzuerkennen hat. Bei Lévinas fehlt eine *positive* Deutung des religiösen Pluralismus in der heutigen Welt. Dem Christentum gegenüber aber hat er sich als Jude unmißverständlich so ausgesprochen: „Das Vertrauen in einen Gott, der sich durch keine irdische Autorität manifestiert, kann nur auf der inneren Evidenz und dem Wert einer Lehre beruhen..., das Geistige gibt sich nicht als eine sinnliche Substanz, sondern durch die Abwesenheit; Gott ist konkret nicht durch die Fleischwerdung, sondern durch das Gesetz." *W. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

RENDTORFF, TRUTZ. Selbstbestimmung und Institution. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 38 Heft 3 (Juli–September 1994) S. 190–202.

Der Beitrag des Münchner evangelischen Sozialethikers behandelt ethisch-theologische Implikationen der Kontroverse um Homosexualität und Pfarrerberuf und bezieht dabei deutlich Position: Die Kirche sei nicht frei, die Homosexualität als „anderen Ausdruck der Sexualität" der Ehe gleichzustellen. Gelebte Homosexualität als eine der Ehe im Grundsatz vergleichbare und darum gleichrangige Lebensform zu sanktionieren, gehöre damit auch nicht in die Beschlußkompetenzen von Synoden und Kirchenleitungen und sei mit dem Grundkonsens der Kirche nicht vereinbar. Rendtorff lehnt folgerichtig auch Bestrebungen in der evangelischen Kirche ab, der kirchlichen Trauung nachgebildete Segenshandlungen für homosexuelle Lebensgemeinschaften einzuführen. Die offene Praktizierung homosexueller Partnerschaft oder gar deren Proklamation ist für den Autor „mit dem Amt des Geistlichen, der gemäß der Ordnung der Kirche für die Glaubwürdigkeit der Verkündigung in Lehre und Unterricht wie deren liturgischer Praxis einzustehen hat, prinzipiell unvereinbar". Die Argumentation Rendtorffs ist insgesamt von dem Grundsatz getragen, daß der Konflikt zwischen Selbstbestimmungsanspruch (in diesem Fall von Menschen mit homosexuellen Neigungen) und Institution (in diesem Fall der Ehe) ethisch-theologisch nicht durch Verabsolutierung des Prinzips der Selbstbestimmung gelöst werden kann.

ENGLERT, RUDOLF. Warum ist Erwachsenenkatechese so schwierig? In: Theologische Quartalschrift Jhg. 174 Heft 2 (1994) S. 107–120.

Die Antwort Englerts auf diese Frage ist dreiteilig: Mit dem sich mehr und mehr durchsetzenden Stil individueller Religiosität gebe es für die beiden zentralen Elemente christlichen Glaubens, seine Gemeinschaftlichkeit und seine Verbindlichkeit immer weniger Verwendung, womit auch das Interesse an theologischer Information immer geringer werde; zweitens werde an den unterschiedlichsten Erwartungen gegenüber Erwachsenenkatechese die Pluralisierung in Theologie und Kirche überdeutlich. Als sensibler Seismograph für die Veränderungen im faktischen Glaubensbewußtsein der Menschen sei die Erwachsenenkatechese drittens mit einer allgemeinen „Schrumpfung Gottes" konfrontiert. Für alle drei Bereiche nennt er mit einigen weiteren Schwierigkeiten behaftete Perspektiven: in der Aktivierung der Selbstorganisationskräfte kleiner Gruppen könne Erwachsenenkatechese Räume schaffen, wo Christen in der Kirche, aber unter Umständen auch in einer gewissen kritischen Distanz zu ihr das Gemeinschaftsprojekt „Glauben" neu durchdenken und auf ihre Lebensverhältnisse beziehen lernten. Erwachsenenbildung und besonders die -katechese könnten sich gerade als Modellfall des kirchlichen Umgangs mit Pluralität verstehen. Perspektiven ergeben sich für sie dort, wo sie im Selbstverständnis eines theologischen Laboratoriums „die unter der Schicht griffiger Themen und Fragen liegenden religiösen Grundverlegenheiten nicht zuredet".

Kultur und Gesellschaft

PALAVER, WOLFGANG. Die religiöse Dimension des Nationalismus. In: Theologisch-Praktische Quartalschrift Jhg. 142 Heft 3 (1994) S. 225–233.

Im Europa nach der Ost-West-Spaltung grassiert ein Nationalismus, der nach Ansicht des Autors nicht nur in einem weiteren Sinne religiöse Züge trägt, sondern teilweise zu neuen Bündnissen mit der Religion führt. An Hand von Autoren wie de Maistre, Dostojewskij, Girard, Rousseau, Hannah Arendt geht der Autor der inneren Nähe von Nationalismus bzw. Fremdenfeindlichkeit und Religion nach. In der jüdisch-christlichen Bibel komme indes ein Gottesbild zum Ausdruck, das den Vorstellungen eines partikularistischen, nationalistischen Volksgottes radikal entgegenstehe. In der übernationalen, alle Grenzen sprengenden Kultur der Gegenwart sieht der Autor eine „direkte Folge dieser biblischen Impulse". Jedes Ankämpfen gegen die universalistischen Momente der modernen Kultur sei auch ein Ankämpfen gegen die biblische Perspektive. In der politischen Auseinandersetzung mit der neuen Rechten bedeute die Rückbesinnung auf den biblischen Universalismus vor allem ein Eintreten für die universalen Menschenrechte, die allen nationalistischen Verengungen relativierend entgegenstünden.

PLAKE, KLAUS. Talk-Show. Demokratischer Diskurs auf Abwegen. In: Universitas Jhg. 49 Heft 8 (August 1994) S. 766–776.

Während die traditionellen Präsentationen von Politik im Fernsehen gesunkene Einschaltquoten zu verzeichnen hätten, verstärke sich bei allen Programmanbietern die Tendenz zum „Infotainment", zur Vermischung von Unterhaltung und Information. Ein besonderes Element dieser Entwicklung sei die Talk-Show. Ideal gesehen, biete diese Sendegattung die Möglichkeit, die Defizite der parlamentarischen Demokratien unter den Bedingungen der hochkomplexen, individualisierten, postindustriellen Gesellschaft erträglicher zu machen. Durch die Publikumsbeteiligung habe sie überdies so etwas wie einen plebiszitären Charakter. Während Politik oft knochentrocken und abstrakt bleibe, sei die Talk-Show unterhaltsam und konkret, würden Probleme behandelt, für die besonderer Handlungsbedarf bestehe, zu denen es in den parlamentarischen Institutionen wenig öffentlichen Meinungsaustausch gebe. Gegenüber den Suggestionen der Talk-Show aber müsse die Realität kritisch mitbedacht werden, etwa daß das Ziel immer in der journalistischen Wirkung bestehe, nicht in der politischen Vernunft, daß es sich um eine „Kulissendemokratie" handle, bei der die subtilen Einflußnahmen von seiten einer unsichtbaren Regie viel intensiver und zahlreicher seien, als die vielfach beklagten Manipulationen der innerparteilichen und parlamentarischen Auseinandersetzung, daß die Talk-Show im letzten immer Showgeschäft bleibe. Das Fazit Plakes: „Sicher ist die Talk-Show keine Ersatzdemokratie, aber sie macht trotzdem klüger." Als Unterhaltungsgenre habe sie dazu beigetragen, Politik populär zu machen.

Notizen

Zum neuen Bischof von Breda ernannte Johannes Paul II. den bisherigen Rektor des Niederländischen Kollegs in Rom, Martinus Muskens (58). Damit sind jetzt alle sieben Bistümer der niederländischen Kirchenprovinz wieder besetzt. Mit der Ernennung von Muskens setzt der Vatikan eine Linie fort, die schon bei den letzten beiden Bischofsernennungen für die Niederlande verfolgt wurde (Bischof Wiertz von Roermond und Bischof Van Luyn von Rotterdam). Wie Wiertz und Van Luyn gilt Muskens als gesprächs- und integrationsfähiger Mann der Mitte. Der neue Bischof von Breda stammt aus der Diözese Den Bosch und wirkte seit 1970 außerhalb seines Heimatlandes. Von 1970 bis 1977 war er Mitarbeiter der Indonesischen Bischofskonferenz; seit 1977 leitete er das Niederländische Kolleg in Rom und war auch Geistlicher Botschaftsrat der Niederländischen Vatikanbotschaft.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof Karl Lehmann, hat davor gewarnt, nach der Empörung über die Begründung des Gerichtsurteils des Mannheimer Landgerichtes gegen den NPD-Vorsitzenden Günter Deckert (am 10. 8. 94) zur Tagesordnung überzugehen. Deutschland leide nach wie vor darunter, daß nach dem Krieg die Themen Nationalsozialismus und Judenverfolgung nicht kontinuierlich genug aufgearbeitet worden seien. Die Urteilsbegründung hatte den der Volksverhetzung und Anstachelung zum Rassenhaß Angeklagten bescheinigt, er habe eine „charakterstarke verantwortungsbewußte Persönlichkeit mit klaren Grundsätzen", seine Tat sei aus dem Bestreben motiviert gewesen, „die Widerstandskräfte im deutschen Volk gegen die aus dem Holocaust abgeleiteten Ansprüche zu stärken".

In einem Interview mit KNA zu den Themen innere Sicherheit in Deutschland, Ursachen und Eindämmungsversuche der wachsenden Kriminalität in Deutschland, Strafvollzug und Strafmaß betonte der Limburger Bischof Franz Kamphaus, es sei ein Irrtum zu meinen, man könne Konflikte im Inneren wie nach außen letztlich nur mit Gewalt lösen. Befragt nach dem Sinn lebenslanger Freiheitsstrafen gab Kamphaus bezüglich der RAF-Häftlinge zu bedenken, der Staat habe hier die konkrete Möglichkeit, an Stelle von Sondergesetzen und verschärften Haftbedingungen Zeichen der Friedfertigkeit zu setzen. Die RAF habe die Bereitschaft gezeigt, die Waffen wegzulegen. Somit wäre eine politische Lösung des Konfliktes vertretbar.

Der Bischof von Innsbruck, Reinhold Stecher, erklärte den Kult um den „Seligen Anderle von Rinn" für „definitiv" beendet. „Ein Ritualmordmartyrium hat es nie gegeben", schreibt Stecher in der Juli-Ausgabe des Verordnungsblattes der Diözese Innsbruck. Ritualmordlegenden wie jene über den angeblich von Juden getöteten dreijährigen Tiroler „Märtyrers" seien in ganz Europa zeitgleich mit den Hexenverfolgungen entstanden und „hätten Juden Heimat, Vermögen, Freiheit, Gesundheit und Leben gekostet". Stecher bezeichnete sie als „abergläubische Verirrung". Zugleich betont er es als ungerecht, alle Anhänger dieser Tradition als Antisemiten zu bezeichnen. Der von Traditionalisten und nationalkatholischen Kreisen angefeindete Bischof weist ausdrücklich darauf hin, daß sein Vorgehen von der Gottesdienst-Kongregation „gutgeheißen und unterstützt" und „einstimmig" von der „gesamten Österreichischen Bischofskonferenz" getragen sei.

Bei ihrer jüngsten Tagung Mitte Juli in York lehnte die Generalsynode der Kirche von England mit deutlicher Mehrheit einen Antrag ab, der auf eine stärkere Entflechtung von Staat und Kirche in England zielte. Der Antrag, den der frühere Bischof von Aston, Colin Buchanan, einbrachte, forderte zum einen die Aufhebung der direkten staatlichen Mitsprache bei der Ernennung von Bischöfen der Kirche von England (gegenwärtig wählt der Premierminister den neuen Diözesanbischof aus einer von einer kirchlichen Kommission vorgelegten Liste), zum anderen der Verzicht auf die bisher notwendige Bestätigung von Kirchengesetzen durch das Parlament. 273 Mitglieder der Generalsynode stimmten gegen den Antrag von Bischof Buchanan, 110 dafür. Die Entscheidung der Generalsynode kam wenige Wochen, nachdem Äußerungen des Thronfolgers, Prinz Charles, über seine Position als künftiger König gegenüber den Religionsgemeinschaften in England für Aufsehen gesorgt hatten.

Wie aus neueren Statistiken des Informationszentrums Berufe der Kirche der Deutschen Bischofskonferenz in Freiburg hervorgeht, haben Ende 1993 in allen deutschen Diözesen 1817 Männer katholische Theologie mit dem Ziel studiert, Priester zu werden. Seit 1986 sei die Zahl der neuaufgenommenen Priesteramtskandidaten von seinerzeit 727 auf 328 im Jahr 1993 kontinuierlich gesunken. Ende 1993 gab es demnach in Deutschland 16 669 Diözesan- und 2525 Ordenspriester, davon befanden sich über 4100 bzw. 129 im Ruhestand.

Eine „nicht nachvollziehbare Überhöhung" der Verbindung von Nation und Religion hat der Auslandsbischof der EKD, Rolf Koppe, der serbisch-orthodoxen Kirche vorgehalten. In einem Schreiben an Patriarch Pavle warf er der Kirche vor, sich „in erschreckender Weise" in den Dienst des Nationalismus gestellt zu haben. Koppe reagierte damit auf den „Appell an die serbische Nation und die Weltöffentlichkeit" vom 5. Juli, in dem Pavle und die Bischöfe die Serben aufgefordert hatten, sich zu erheben und die „jahrhundertealten Rechte und Freiheiten" zu verteidigen. Außerdem hatten sie den Teilungsplan für Bosnien und die Rückgabe serbisch besetzter Gebiete abgelehnt. Man könne diesen Text nur so verstehen, schreibt Koppe, daß sich die serbisch-orthodoxe Kirche damit zu einem Instrument nationalistischer Kreise mache, die von Anbeginn des Krieges in rücksichtsloser Weise die Durchsetzung ihrer eigenen Interessen verfolgten.

In einem Hirtenbrief haben die Bischöfe Haitis eine eventuelle militärische Intervention in ihrem Land verurteilt. Die prinzipielle Zustimmung der Vereinten Nationen zu einer militärischen Invasion in Haiti, formuliert in der Resolution 940 des UN-Sicherheitsrates, sei „unmoralisch und skandalös". Da ihr Land keine Bedrohung für Frieden und Sicherheit in der Region darstelle, gebe es auch keinen Anlaß für die Internationale Gemeinschaft zu einer bewaffneten Intervention, die die Spirale der Gewalt im Land nur noch beschleunigen, bei der Bevölkerung ein Gefühl der Angst und Revolte hervorrufen würde.

Beilagenhinweis

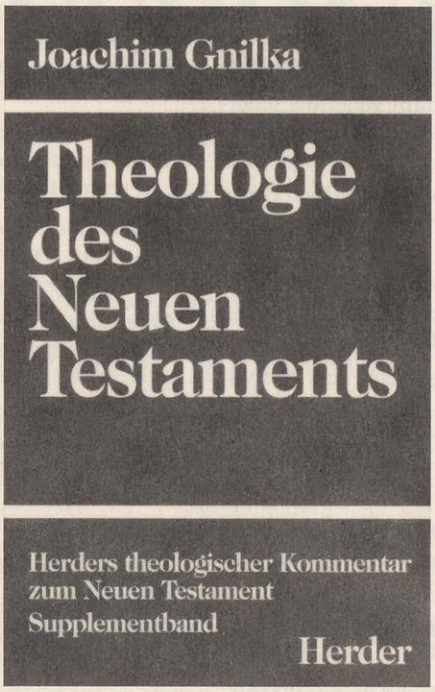
Dieser Ausgabe liegt eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) bei.

Bibelauslegung



358 Seiten, gebunden,
DM 62,– /öS 484,– /SFr 62.–
Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament – Supplementband
ISBN 3-451-23072-0
Bei Abnahme des Gesamtwerkes:
DM 56,– /öS 437,– /SFr 56.–

Eine herausragende Christologie der vier Evangelien: neu in ihrer entschiedenen Glaubenssicht, umfassend in der Verarbeitung wissenschaftlicher Forschung, meisterhaft in der souveränen Darstellung.



NEU: *470 Seiten, gebunden,*
DM 88,– /öS 687,– /SFr 88.–
Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament – Supplementband V
ISBN 3-451-23307-X
Bei Abnahme des Gesamtwerkes:
DM 78,– /öS 609,– /SFr 78.–

Mit dieser umfassenden Darstellung der Theologie des Neuen Testaments legt Joachim Gnilka gleichsam das Gegenstück zu seinem Werk über den historischen Jesus vor – und setzt damit abermals Maßstäbe. Mit überragender Sachkenntnis und in einer wohltuend klaren Sprache führt Gnilka durch die Vielfalt der theologischen Konzeptionen, die uns in den 27 Schriften des neutestamentlichen Kanons begegnen.



NEU: *200 Seiten, Paperback,*
DM 38,– /öS 297,– /SFr 39.–
ISBN 3-451-23332-0

Fluch- und Rachepsalmen – ein Ärgernis für christliche Beter? Mit diesen Feindpsalmen setzt sich der Autor auseinander. Seine meisterhafte Einführung vermittelt ein tieferes Verständnis dieser traditionell als schwierig, ja ärgerlich empfundenen biblischen Gebetstexte und zeigt, daß und wie ihre Leidenschaft für christliches Beten fruchtbar gemacht werden kann.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Günter Baadtke / Anton Rauscher, (Hg.), Neuordnung Europas. Probleme und Perspektiven. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1994. 176 S., 19,80 DM.

Christof Bäumler / Mechthild Bangert / Ulrich Schwab, Kirche – Clique – Religion. Fallstudien zur kirchlichen Jugendarbeit in der Großstadt. Deutsches Jugendinstitut, München 1994. 129 S. 19,80 DM.

Hermann Blüml, Ja zur Kirche. Eine Streitschrift wider die modischen Vorwürfe gegen die katholische Kirche. Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 1994, 128 S. 9,80 DM.

Horst Klaus Berg, Montessori für Religionspädagogen. Glauben erfahren mit Hand, Kopf und Herz. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1994. 192 S. 19,80 DM.

Peter Dinzelbacher, Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1994. 463 S. 78,– DM.

Peter Ehlen (Hg.), Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Peter Kindt Verlag, München 1994. 223 S. 36,– DM.

Jürgen W. Falter, Wer wählt rechts? Die Wähler und Anhänger rechtsextremistischer Parteien im vereinigten Deutschland. Verlag C. H. Beck, München 1994. 160 S. 17,80 DM.

Winfried Gebhardt / Arnold Zingerle / Michael N. Ebertz (Hg.), Charisma. Theorie – Religion – Politik. Verlag Walter de Gruyter, Berlin – New York 1993. 267 S. 48,– DM.

Herbert Haag, Und du sollst fröhlich sein. Lebensbejahung im Alten Testament. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1994. 110 S. 14,80 DM.

Michel Henry, Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik. Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1994. 397 S. 89,– DM.

Curt Hohoff, Veritas Christiana. Aufsätze zur Literatur. Communio Verlagsgesellschaft, Köln 1994. 204 S. 32,– DM.

Michael J. Inacker, Zwischen Transzendenz, Totalitarismus und Demokratie. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1994, 418 S. 78,– DM.

Franz Jalics, Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet. Echter Verlag, Würzburg 1994. 400 S. 38,– DM.

Peter Kratz, Die Götter des New Age. Im Schnittpunkt von „Neuem Denken", Faschismus und Romantik. Elefanten Press Verlag, Berlin 1994. 414 S. 39,90 DM.

Inghard Langer, Überlebenskampf im Klassenzimmer. Was Schüler und Eltern gegen den Gewaltterror tun können. Herder/Spektrum Band 4293, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 220 S. 17,80 DM.

George A. Lindbeck, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter. Verlag Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 212 S. 84,– DM.

Adrian Loretan, Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin. Universitätsverlag, Fribourg 1994. 406 S. 74,– DM.

Johannes Rehm (Hg.), Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft. Zur Auseinandersetzung um das „Projekt Weltethos". Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 96 S. 14,80 DM.

Rainer Siegel, Die Finanzierung anerkannter Kirchen und Religionsgemeinschaften. Ein Vergleich zwischen Österreich und Frankreich. Trauner Universitäts Verlag, Linz 1994. 196 S. 39,– DM.

Lothar Schäfer / Elisabeth Ströker (Hg.), Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik. Band II: Renaissance und frühe Neuzeit. Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1994. 284 S. 68,– DM.

Ehrenfried Schulz (Hg.), Ein Katechismus für die Welt. Informationen und Anfragen, Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 165 S. 39,80 DM.

Norbert Schuster, Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat. Theorie und Praxis. Don Bosco Verlag, München 1994. 464 S. 44,– DM.

Johannes van der Ven / Berdine Biemans, Religie in fragmenten. Een onderzoek onder studenten. Kok Pharos, Kampen/Deutscher Studienverlag, Weinheim 1994. 300 S. 64,90 f.

Anton Vögtle, Die „Gretchenfrage" des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive. Quaestiones disputatae Band 152. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 182 S. 24,80 DM.

Udo Zelinka, Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion der Normen. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien/Universitätsverlag, Fribourg 1994. 238 S. 48,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 9/1994

Wolfgang Seibel SJ: Priestertum der Frau – *Hanspeter Heinz:* Demokratie in der Kirche. Zur Mitverantwortung und Beteiligung aller Getauften – *Ludwig Muth:* Feuer und Buch – *André Habisch:* Christliche Anthropologie und Ethos der Marktwirtschaft – *Waldemar Molinski SJ:* Religionsunterricht am Scheideweg? – *Ottmar Fuchs:* Gottesdienstübertragungen im Fernsehen – *Elisabeth Gössmann:* Theologiegeschichtliche Frauenforschung – *Wilhelm Schätzler:* Autobiographisches von Louis Althusser.

DIAKONIA
Heft 4/1994

Schwerpunkt: Menschheit wohin?

Norbert Mette: „Menschheit wohin?" – eine pastorale Frage – *Heinrich Wohlmeyer:* Wirtschaft und Ökologie – *Dieter S. Lutz:* Die verpaßte Jahrhundertchance? Krieg und Frieden nach der Zeitenwende – *Gunter M. Prüller-Jagenteufel:* Unfähig zur Solidarität? – *Richard Gerster:* Elemente einer entwicklungspolitischen Standortbestimmung – *Gerhard Marschütz:* Moderne Tugenden.

Verlag Herder

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 10 48. Jahrgang Oktober 1994

Gott will mit Aufmerksamkeit und Hingabe in allen Situationen gesucht werden.

Joachim Wanke

Prioritäten setzen

Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen kirchlicher Einflußnahme auf die Politik ist zur Zeit verschiedenenorts virulent. In *Deutschland* geriet vor einigen Wochen der durch eine Indiskretion veröffentlichte Entwurf eines Gemeinsamen Wortes der katholischen und evangelischen Kirche zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in den Strudel des Bundestagswahlkampfs. In *Italien* sorgten etwa zur gleichen Zeit Äußerungen der katholischen Parlamentspräsidentin *Irene Pivetti* über Glaube und Politik für Aufregung und gaben der ohnehin schon intensiven Debatte über die künftige politische Präsenz der Katholiken zusätzliche Nahrung. Vor und während der Weltbevölkerungskonferenz von Kairo (vgl. ds. Heft, S. 494) bemühte sich der Heilige Stuhl mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln darum, das Abschlußdokument der Konferenz in seinem Sinn zu gestalten.

Als einheitlich strukturierte und mit einem universalkirchlichen Amt der Einheit versehene Glaubensgemeinschaft ist die katholische Kirche dazu in der Lage, sich mit weltweitem Anspruch in politisch-sozialen Grundsatzfragen zu Wort zu melden, sei es in päpstlichen Lehrschreiben oder durch diplomatische Aktionen. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß sich das Beziehungsgeflecht von Kirche und Politik in der einen Weltkirche je nach Region oder Land zum Teil recht unterschiedlich darstellt.

Man denke nur an manche Länder der *Dritten Welt* einerseits, wo die Kirche oft als einzige intakte Großinstitution gegenüber korrupten und vom Klientelwesen geprägten Staatswesen die Respektierung der Menschenrechte und notwendige Reformen einklagt oder an das *postkommunistische Europa* andererseits: Dort muß sich nach Jahrzehnten der kommunistischen Herrschaft und der damit verbundenen Unterdrückung bzw. Beschränkung der Kirche und vor allem ihres Öffentlichkeitsauftrags das Verhältnis zwischen Kirche und Politik erst wieder neu einspielen, wobei derzeit noch vieles im Fluß ist.

Die Kirche hat viel mit sich selber zu tun

Wieder anders stehen die Dinge in der Westhälfte unseres Kontinents mit ihrer Tradition des demokratischen Rechtsstaats und des politischen Pluralismus. So sind Italien und Deutschland jeweils Länder mit einer großen Tradition des *politischen Katholizismus*, die in die Zeit der Entstehung des italienischen und deutschen Einheitsstaats im letzten Jahrhundert zurückreicht. Südlich der Alpen müssen jetzt im Blick auf die Beteiligung der Katholiken am politischen Leben die Karten völlig neu gemischt werden, nachdem die dramatische Entwicklung der letzten Jahre den Christdemokraten in ihrer bisherigen Formation den Garaus gemacht hat. In Deutschland gab bzw. gibt es keine vergleichsweise markante Zäsur und wird dementsprechend auch nicht so heftig über die Rolle der Katholiken und ihrer Kirche im politischen Leben diskutiert. An Problemen und offenen Fragen auf diesem Feld fehlt es trotzdem nicht, auch wenn sie sich nicht massiv in den Vordergrund drängen.

Als erstes fällt auf, daß die katholische Kirche in der Bundesrepublik zur Zeit sehr viel mit sich selber zu tun hat. Das belegten nicht zuletzt die letzten beiden Katholikentage in Karlsruhe und jetzt in Dresden mit ihrem Schwergewicht auf innerkirchlichen Auseinandersetzungen. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Repräsentanz des Laienkatho-

lizismus in Verbänden und Räten, wird in der kirchlichen Öffentlichkeit derzeit vor allem mit seinem Papier über Dialog und Dialogverweigerung in der Kirche in Verbindung gebracht. Auch das geplante Gemeinsame Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage steht (nicht nur, aber doch in einem beträchtlichen Maß) im Zeichen der innerkirchlichen Verständigung über die darin angesprochenen Themen.
Auf *evangelischer* Seite sieht es durchaus ähnlich aus, wenn auch mit etwas anderem Hintergrund und anderen Fragestellungen. Stärker als in der katholischen Kirche machen sich hier Folgeprobleme der kirchlichen Wiedervereinigung bemerkbar, wie vor allem der Streit um die künftige Gestaltung der Militärseelsorge zeigt. In der Kritik am staatskirchenrechtlichen Status quo mischen sich ostdeutsche Vorbehalte gegenüber einer vermeintlich zu staatsnahen und dadurch in ihrem Zeugnis geschmälerten Kirche mit traditionellen Reserven in Teilen des westdeutschen Protestantismus im Blick auf das herkömmliche Staat-Kirche-Verhältnis bzw. dezidierten Vorstellungen über ein glaubwürdigeres politisches Engagement der Kirche.

Ob Auseinandersetzung um Dialog und Dialogverweigerung oder Stellvertreterkrieg um die Militärseelsorge – das hohe Maß an innerkirchlicher Selbstbeschäftigung hat nicht nur mit dem internen Problemdruck zu tun, sondern auch damit, daß es zwischen Kirche und Politik in Deutschland derzeit kein hervorstechendes und entsprechend konflikt- und mobilisierungsträchtiges Thema gibt. Das war etwa zur Zeit der Friedensbewegung anders, als erbittert um die Berechtigung nuklearer Abschreckung im allgemeinen und der Nato-Nachrüstung im besonderen gestritten wurde. Die derzeitige Auseinandersetzung um das „Kirchenasyl" betrifft und beschäftigt demgegenüber vor allem einzelne Kirchengemeinden und Gruppen, auch wenn sich die beiden großen Kirchen zu offiziellen Stellungnahmen genötigt sahen. Die Reform des *Abtreibungsstrafrechts*, seit Jahr und Tag ein heikler Punkt besonders im Verhältnis zwischen politischen Parteien und katholischer Kirche, hat sich inzwischen in Detailfragen verheddert und wird so oder so zu keiner spannungsfreien, in sich konsistenten Lösung führen. Dementsprechend ist in dieser Sache auch das Engagement in den Kirchen unterschiedlich stark ausgeprägt.

Und wie nimmt sich das Verhältnis Kirche – Politik von der anderen, der politischen Seite aus? Was die *Parteien* betrifft: Die CDU hat sich in der Diskussion über ihr neues, Anfang dieses Jahres verabschiedetes Grundsatzprogramm bemüht, die Bedeutung der Kirchen für das gesellschaftliche Wertbewußtsein und die eigene Verwurzelung in christlichem Gedankengut herauszustellen. Aber die Spannungen zwischen den unterschiedlichen Gewichtungen des „hohen C" sind damit nicht vom Tisch. Bei den Sozialdemokraten registriert man gern Konvergenzen und Übereinstimmungen zwischen kirchlichen Verlautbarungen zu politisch-sozialen Fragen und eigenen Positionen; aber in der SPD besteht bei der Einschätzung der Kirche bzw. ihrer politischen Rolle eine erhebliche Bandbreite. Die Grünen, die in manchen Segmenten des deutschen Protestantismus wie Katholizismus Sympathie genießen, haben unlängst ein Papier mit Forderungen nach einer radikalen Trennung von Staat und Kirche vorgelegt. Insgesamt ist das Verhältnis zur Kirche kein Thema, das im politischen Betrieb besondere Aufmerksamkeit findet oder gar Emotionen freisetzt.

Eine Übergangssituation mit vielen Unbekannten

Alle Indizien sprechen dafür, daß wir uns im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Politik nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern vergleichbaren kulturellen und gesellschaftlichen Zuschnitts in einer *Übergangssituation* befinden, wobei noch nicht so recht deutlich ist, wohin der Weg letztlich führt. Das wiederum hängt mit der Unsicherheit darüber zusammen, wie sich die weitere religiös-kirchliche Entwicklung in den westlichen Gesellschaften gestaltet.
Hier häufen sich die nur schwer verläßlich zu beantwortenden Fragen: Wie stark schrumpft in nächster Zeit die Zahl der mit Glauben und Kirche enger verbundenen Christen und welche Sozialformen des kirchlich-christlichen Lebens erweisen sich als zukunftsträchtig? Wie geht es weiter mit der christlichen Tradition als Bestandteil des europäisch-abendländischen Kulturerbes und Ethos? Wird der christliche Gott im europäischen Haus immer mehr zu einem Fremden, an den man sich vielleicht noch vage erinnert, mit dem man aber nicht mehr im Ernst rechnet und dem gegenüber man sich nicht rechenschaftspflichtig sieht? Was geschieht mit den diffusen und vielgestaltigen religiösen Bedürfnissen, Sehnsüchten und Residuen, die vielfach noch vorhanden sind oder sich neu artikulieren? Welche Rolle werden im künftigen Europa die nichtchristlichen Weltreligionen spielen?

Zwischen dem Szenario, dem man im Blick auf die künftige Entwicklung von Religion, Glaube und Kirche in Europa den Vorzug gibt, und der jeweiligen Grundposition beim Blick auf das Verhältnis von Kirche und Politik besteht ein Zusammenhang. Wer davon überzeugt ist, daß die westliche Zivilisation immer stärker Züge einer „Kultur des Todes" annimmt, immer tiefer im Abgrund einer exzessiv ausgelebten Freiheit versinkt, sieht Möglichkeiten, Schwerpunkte und Stoßrichtung eines kirchlichen Engagements in der Politik anders als derjenige, der aus der Zuversicht lebt, daß die offene und plurale Gesellschaft allen Unkenrufen zum Trotz mit den gewaltigen technisch-wissenschaftlichen, sozialen und ethischen Herausforderungen der kommenden Jahre und Jahrzehnte fertig werden kann.
Der eine wird die Christen bzw. die Katholiken vorrangig zur Geschlossenheit mahnen und auf Unterscheidbarkeit im politischen Handeln drängen, um so dem drohenden Unheil etwas entgegenzusetzen oder doch wenigstens mit der Hoffnung auf bessere Zeiten überwintern zu können. Der andere wird eher dazu aufrufen, ohne Identitätsangst aus dem Geist

des Evangeliums heraus die Zusammenarbeit und Verständigung mit allen Menschen guten Willens zu suchen.
Schwieriger werden die Dinge für die Kirche aber auf jeden Fall. Denn je weniger Menschen etwas mit der christlichen Botschaft anfangen können, desto schwerer wird es für die Kirchen, ihren spezifischen Hintergrund und ihre Maßstäbe für Stellungnahmen zu politisch-sozialen Fragen verständlich und plausibel zu machen. Je mehr der Kern der Christen ausdünnt, die selbstverständlich im Glauben und im kirchlichen Leben beheimatet sind, desto geringer wird die Chance, daß Männer und Frauen sich politisch betätigen und profilieren, denen ihr Glaube für dieses Engagement als Anstoß und Bezugspunkt wichtig ist. Wenn für immer mehr Menschen Religion vor allem als buntes und beliebiges Konglomerat verschiedenster Traditionsbestände interessant ist oder sich auf die vage Ahnung von etwas Überirdischem beschränkt, verliert im gesellschaftlichen Bewußtsein die für die christlich-abendländische Tradition charakteristische, in sich immer spannungsreiche Zuordnung von Frömmigkeit und Weltverantwortung, von überschwenglicher eschatologischer Hoffnung und nüchternem Wirklichkeitssinn an Gewicht.

Es braucht eine ehrliche Bestandsaufnahme

Angesichts der jetzt schon bestehenden Schwierigkeiten und der unsicheren Perspektiven im Blick auf ihr Verhältnis zum Politischen legt sich für die Kirche als entscheidende Voraussetzung für alle weiteren Überlegungen, Konzeptionen und Aktionen eine *ehrliche Bestandsaufnahme* nahe. Sie muß zunächst jeweils vor Ort geleistet werden, unter Berücksichtigung der historischen und gesellschaftlichen und konfessionell-religiösen Bedingungen in den einzelnen Ländern. In Italien wird sie dementsprechend anders ausfallen als in Deutschland, in Polen anders als in Frankreich, in England anders als in Spanien. Gleichzeitig braucht es aber auch den Austausch sowohl innerhalb der katholischen Kirche auf europäischer Ebene wie zwischen den verschiedenen Kirchen und Konfessionen und schließlich ist auch die universalkirchliche Dimension einzubeziehen.

Eine solche Bestandsaufnahme wird z. B. den faktisch gegebenen *Pluralismus* der politischen Optionen und Akzentsetzungen in ein und derselben Kirche ans Licht bringen, einen Pluralismus, der Appelle zur Wiederherstellung der möglichst einheitlichen oder geschlossenen politischen Präsenz der Katholiken ins Leere laufen läßt. Sie muß sich auch der Frage stellen, inwieweit die bisher üblichen Wege der Begleitung und Beeinflussung politischer Entwicklungen und Entscheidungen durch die Kirche wirksam, in sich konsistent, sachgerecht und glaubwürdig waren. Dazu gehört nicht zuletzt Rechenschaft darüber, was die verschiedenen kirchlichen Organisationen wirklich leisten und bewegen, die primär einen gesellschaftspolitischen Auftrag haben (vgl. ds. Heft, S. 522). Schließlich muß sich der Blick auch auf das gesellschaftliche Umfeld, auf das herrschende geistig-kulturelle Klima, auf mögliche nichtkirchliche Gesprächs- und Aktionspartner richten.
Gleich wie eine solche ehrliche Bestandsaufnahme im einzelnen ausfällt: Sie sollte und kann resistent machen gegen Reaktionen auf die gegenwärtige Umbruchsituation im Verhältnis von Kirche und Politik, die zwar verständlich, aber letztlich eher kontraproduktiv sind. Darunter fällt etwa die Versuchung zur Nostalgie, zum sehnsüchtigen Beschwören früherer Zeiten, in denen klare Verhältnisse im Blick auf den politischen Auftrag der Kirche herrschten, in denen die konfessionell geprägten Parteien florierten, die Weisungen des kirchlichen Lehramtes auf bereitwillige Ohren stießen usw. Es führt aber auch nicht weiter, umfassende Zielvorstellungen für eine neue christliche Prägung der Gesellschaft zu formulieren und zu propagieren (es sei an der Zeit, die Gesellschaft wieder nach dem Willen Gottes zu gestalten, sagte Irene Pivetti in ihrem spektakulären Vortrag in Rimini), die bei den einen vor allem Mißverständnisse provozieren und bei den anderen Erwartungen wecken, die nicht einzulösen sind.

Entscheidend für die weitere Entwicklung dürfte sein, daß man sich über die *Prioritäten* im Blick auf die politische Wirksamkeit klar ist. Die Kirche darf zum einen um keinen Preis darauf verzichten, Anwalt der *Menschenwürde* und der *Menschenrechte* zu bleiben. Das gilt auf nationaler und regionaler ebenso wie auf international-weltkirchlicher Ebene. Das Zeugnis für die Unverfügbarkeit des Menschen gegenüber allen Tendenzen, ihn in Funktionen, Bedürfnissen und Kalkülen aufgehen zu lassen, ist die wichtigste Aufgabe der christlichen Verkündigung und des christlichen Handelns in dem und für das politische Gemeinwesen.

Den demokratischen Rechtsstaat mitgestalten

Zum zweiten kann und muß sie mit ihren Mitteln dazu beitragen, daß der demokratische Rechtsstaat als politische Ordnungsform einer freien, pluralistischen und offenen Gesellschaft eine Zukunft hat und aus den gegenwärtigen Krisenerscheinungen gestärkt hervorgeht. Damit ist gerade nicht gemeint, die Kirche müßte die Demokratie gleichsam heiligsprechen oder solle sich den Mund mit der Begründung verbieten lassen, ihre dezidierten und dadurch möglicherweise unbequem-sperrigen Aussagen paßten nicht in ein tolerantes und demokratisches Umfeld. Es geht um etwas anderes: Wir stehen nach einer Formulierung von *Trutz Rendtorff* heute „am Beginn eines neuen Kapitels konstruktiver und zugleich spannungsvoller Beziehung von Religion und liberaler Demokratie". Für dieses neue Kapitel wird einiges davon abhängen, daß sich die Christen weder in den Schmollwinkel zurückziehen und über die Wunden lamentieren, die ihnen der Säkularisierungsprozeß geschlagen hat, noch die Politik mit überzogenen Forderungen konfrontieren, sondern den demokratischen Rechtsstaat aktiv und kritisch mitgestalten. *Ulrich Ruh*

Bärendienst

Die Parteien scheitern an einer gesetzlichen Neuregelung des §218

Die Novellierung des Paragraphen 218 StGB bleibt Deutschland noch einige Zeit als Thema der politischen Auseinandersetzung erhalten. Dem Vermittlungsausschuß von Bundestag und Bundesrat gelang es nicht, noch rechtzeitig vor dem Ende der Legislaturperiode in dieser Frage einen Kompromiß zu erzielen. Am späten Abend des 6. September wurden die Verhandlungen für gescheitert erklärt. Damit ist der Versuch des Parlamentes, ein Jahr nach dem letzten Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Thema Schwangerschaftsabbruch im zweiten Anlauf ein neues Abtreibungsstrafrecht zu schaffen, zunächst einmal mißlungen.

In den letzten Wochen und Monaten war die Öffentlichkeit einem Wechselbad sich widersprechender Einschätzungen darüber ausgesetzt, ob es in dieser Legislaturperiode zu einer Einigung noch reichen würde. Bis zuletzt umstritten zwischen der Regierungsmehrheit im Bundestag und der sozialdemokratischen Bundesratsmehrheit war zunächst die Bestimmung des Beratungsziels: bei der vom Bundesverfassungsgericht vorgegebenen Kombination von *auf den Erhalt des ungeborenen Leben ausgerichtet* und *ergebnisoffen* war der sozialdemokratischen Opposition vor allem an der Ergebnisoffenheit gelegen.

Strittig war auch die Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen bei sozial schwachen Frauen: die SPD wollte – Verbot der Krankenkassenfinanzierung hin oder her – Frauen den Gang zum Sozialamt dadurch ersparen, daß in bestimmten Fällen die Krankenkasse die Unkosten einer Abtreibung zwar zunächst übernimmt, sie diese aber anschließend vom Staat zurückholen kann. Drittens ging der Streit um den gleichfalls vom Gericht eingeforderten Versuch, das Umfeld der Schwangeren, sofern es diese womöglich zur Abtreibung drängt, mit in die Verantwortung zu ziehen: hier meinte die SPD auf einen von der Regierungsmehrheit verlangten gesonderten Straftatbestand verzichten und es beim allgemeinen Nötigungsverbot belassen zu können.

So unüberbrückbar, wie es zuletzt aus sozialdemokratischem Munde tönte, waren die Differenzen in den letzten Monaten nicht. Der Wille, das Thema endlich vom Tisch zu bekommen, war durchaus parteiübergreifend zu erkennen. Zufriedene Gesichter gab es allenfalls bei denjenigen auf der einen wie auf der anderen Seite, denen die Regelung entweder zu weit oder auch zu wenig weit ging. In Teilen der SPD gab schlußendlich offenbar die Hoffnung den Ausschlag, mit einer anderen Regierungsmehrheit nach dem 16. Oktober einen neuen und vor allem weniger eng an dem Verfassungsgerichtsurteil angelehnten Versuch zu unternehmen.

Gegen Ende der Verhandlungen wurde es obendrein immer schwieriger, das Thema aus dem beginnenden Wahlkampf herauszuhalten. Für die Regierung wäre eine Einigung im allerletzten Augenblick zweifellos ein zusätzliches Geschenk für den Wahlkampf geworden, während die Sozialdemokraten in dieser Frage bei Teilen der eigenen Basis unter nicht unerheblichem Druck standen.

Bedauerlich ist das Scheitern des Gesetzesvorhabens gleich aus mehreren Gründen. Es galt zwar keinen rechtlosen Zustand zu beenden, und eine wie immer geartetet spätere gesetzlich Regelung wird von der derzeit geltenden, vom Verfassungsgericht erlassenen Regelung nicht allzu weit entfernt sein. Dennoch kann es für die Rechtskultur eines Landes nicht von Vorteil sein, wenn in einer ethisch so gewichtigen Frage wie dem Schwangerschaftsabbruch über Jahre hinweg eine gesetzliche Regelung gilt, der von vornherein lediglich eine vorübergehende Bedeutung zukam.

Die Parlamentarier haben sich im übrigen selbst insofern einen Bärendienst erwiesen, als sie damit denen Argumentationshilfe leisteten, die das Bundesverfassungsgericht gegen Vorwürfe, es spiele sich in Fällen wie dem Abtreibungsstrafrecht als zweiter Gesetzgeber neben oder über dem Parlament auf, eher in Schutz nehmen. Nur eine zügige Verabschiedung eines neuen Abtreibungsstrafrechts hätte dem Eindruck entgegenwirken können, die Politik sei nicht in der Lage, sich zu den nötigen Kompromissen durchzuringen.

Denn – und das macht die jetzige Lage erst recht mißlich – zu einer allseits befriedigenden Lösung wird es auch bei einem weiteren Anlauf nicht kommen. Der demokratische Parlamentarismus kommt beim Abtreibungsstrafrecht an die Grenze dessen, was gesetzlich regelbar ist. Kaum ein Thema stellt derart hohe Erwartungen an die Kompromißfähigkeit der verschiedenen politischen Lager. Und gerade weil dies so ist, wäre es erneut eine Überlegung wert, ob man beim nächsten Anlauf nicht von vornherein versucht, über die Grenzen von Regierungsmehrheit und Opposition hinweg mit Hilfe eines Gruppenantrags eine Lösung zu suchen. *nt*

Aufregung

Die Reaktionen auf ein CDU-Papier zu Europa

Mit ihrem Europa-Papier vom 1. September hat die CDU/CSU-Bundestagsfraktion einen Stein ins Wasser geworfen. Doch tagelang gingen grenzen- und länderübergreifend die Wellen hoch, als ob's ein Felsblock gewesen wäre, dessen Wucht in halb Europa Katastrophenalarm auslöste. Widerspruch selbst in der eigenen Koalition. Außenminister Kinkel war strikt dagegen – endlich hatten CDU und FDP auch in diesem Bundestagswahlkampf wieder ein außenpoliti-

sches Wahlkampfthema. Und Kanzler Kohl, von dem niemand recht wissen sollte, stand er nur dabei, als der Stein präpariert wurde, oder schubste er ihn selbst mit an, blieb nichts anderes übrig, als die Sache zu einem bloßen Produkt aus der eigenen Fraktion zu erklären und neben *Karl Lamers,* den außenpolitischen Sprecher der Fraktion, den „Nationalisten" Schäuble gegenüber dessen „europäischen" Gegnern in Schutz zu nehmen.

Die Italiener vor allem wurden aufgeschreckt. *Silvio Berlusconi* erkundigte sich, irritiert über das deutsche Vorpreschen zugunsten eines Kerneuropas beim Bundeskanzler persönlich, was dessen Parteifreunde eigentlich vorhätten. Der französische Premier *Edouard Balladur* ging eilends auf Distanz zum „deutschen" Projekt, obwohl er Tage zuvor noch für Vergleichbares plädiert hatte. *John Major,* der unter Großbritanniens Konservativen wohl noch honorigste Europäer, aber voller Horror vor einem bundesstaatlich verfaßten Europa, soweit damit eine europäische Gemeinschaft der engen Bindungen gemeint ist, freute sich zwar, daß wegen des deutschen Vorschlags eine neue Debatte über ein „flexibleres" Europa in Gang kam. Major konterte aber seinerseits mit der sehr britischen Forderung eines Europa à la carte. (Kein Mitgliedsstaat dürfe „von einem politischen Bereich ausgeschlossen werden, in dem er mitwirken will und kann".)
Große Unruhe kam in die zur Zeit noch laufenden Kampagnen für und gegen einen EU-Beitritt in den skandinavischen Ländern. In und außerhalb Skandinaviens war die Meinung fast einhellig: Die deutschen Christdemokraten hätten mit ihrem Papier den Europafreunden in Schweden, Norwegen und Finnland einen Bärendienst erwiesen.

Einigermaßen cool reagierten lediglich die *österreichischen* Nachbarn. Was insofern beinahe erstaunte, als Österreich, das zwar erst demnächst der EU angehören wird, aber auf Grund seiner geographischen Lage, seiner Wirtschaftskraft und der traditionell engen Bindung des Schillings an die DM von allen mitteleuropäischen Staaten am ehesten dafür bestimmt wäre, ohne lange Übergänge, Mitglied des von den CDU-Außenpolitikern geforderten Kerneuropas zu sein, in dem Papier fast sträflich, um nicht zu sagen preußisch unhöflich, vernachlässigt wird.

Aber die Österreicher hatten ihre gelegentlich ins Neurotische abgleitenden EU-Beitrittsdebatten halt schon hinter sich. Und die deutschen Autoren des Papiers, das kann man dessen Wortlaut nicht nur zwischen den Zeilen entnehmen, wollten das Kerneuropa der Fünf oder Sechs, praktisch also eine nur um die Beneluxstaaten erweiterte deutsch-französische Union, nicht zuletzt deswegen lancieren, um den Franzosen die Angst vor einem deutsch und deutschsprachig bestimmten Gesamteuropa zu nehmen, das die Einbindung Deutschlands zweifelhaft erscheinen ließe und Frankreich, um es zugespitzt auszudrücken, zu einer westeuropäischen Randerscheinung machte.

Aber war, sieht man einmal von diesem Hintergrund ab, die große Aufregung berechtigt oder gerechtfertigt? Die Kernthese des Papiers, die Option christdemokratischer Fraktions- und Außenpolitiker für ein Kerneuropa der Fünf oder Sechs ist *auf keinen Fall neu.* Sie wird regelmäßig ins Spiel gebracht, wenn wieder einmal vollends unklar geworden ist, wie es denn jetzt, wo Europa die Chance hat, als Ganzes zusammenzuwachsen, aber auch die Gefahr einer neuen Spaltung und des Rückfalls in die alten Nationalismen droht, mit der europäischen Integration gesamteuropäisch weitergehen soll. Außerdem ist die Forderung nach „weiterer Festigung des festen Kerns" (mit gemeinsamer Geld-, Fiskal-, Haushalts-, Wirtschafts- und Sozialpolitik) zwar die weitestgehende These des Papiers. Dessen Autoren geschähe aber Unrecht, wollte man die Forderung isoliert sehen. Sie ist bewußt und insoweit auch redlich eingebettet in *weiterreichende Perspektiven,* die ein Gesamtkonzept der europäischen Einigung in der Doppelbewegung von Vertiefung und Erweiterung ergeben sollen: Stärkung des europäischen Arms innerhalb der Nato durch Schaffung einer „gemeinsamen europäischen Verteidigung", mehr außenpolitische Handlungsfähigkeit wenigstens Kerneuropas, gemeinsame „Ostpolitik" der Westeuropäer, Heranführung der osteuropäischen Reformstaaten an die Gemeinschaft „bis zum Jahre 2000".

Ziel des Papiers ist es, der Europamüdigkeit in der eigenen Bevölkerung entgegenzuwirken, die Unsicherheiten der Bürger über Sinn und Zweck und Endzustand des europäischen Einigungsprozesses zu überwinden.
Ob das Projekt Kerneuropa dafür die geeignete Antriebsenergie ist, sei dahingestellt. *Leo Tindemans* meinte einmal, halb mutig halb resignierend, Europa sei ein „schwieriges Subjekt". Die „charakterliche" Vielschichtigkeit dieses schwierigen Subjekts ist erst nach dem Wegfall der ideologisch-militärischen Ost-West-Spaltung wieder voll bewußt geworden. Gehen diejenigen nicht voran, die dafür die Potentiale haben und durch die gemeinsamen Erfahrungen der letzten vierzig Jahre dafür vorbereitet sind, besteht die Gefahr, daß Europa von neuem zerfällt. Einigen sich Deutschland und Frankreich mit Benelux auf einen Alleingang, so werden sie trotz bester Absichten auch gegenüber den osteuropäischen Reformländern höllisch aufpassen müssen, daß sie nicht einer neuen Ost-West-Spaltung vorarbeiten.

Insofern stellt sich vor allem die Frage, ob den Autoren nicht zu sehr ein rheinisches Europa vorschwebt und ob die Währungsunion wirklich, wie es in dem Papier heißt, „der harte Kern der politischen Union" sein kann. Ob nicht vielmehr die „vier großen Freiheiten" (freier Verkehr von Personen, Gütern, Kapital und Dienstleistungen) im Verbund mit einer gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik die solidere Grundlage für ein nicht auf dem Reißbrett entworfenes, sondern ein nach seinen historischen Bedingungen zusammenwachsendes Europa sind.

Aber als Versuchsballon kam das Papier trotz Wahlkampfzeit und EU-Abstimmungen in Skandinavien gerade recht. Italien ist der beste Beweis dafür. Regierung und Opposition des gegenwärtigen Italien müssen sich nun Rechenschaft geben, daß es mit europafreundlichen Bekenntnissen und einer wenigstens im Norden europafreundlichen Bevölkerung nicht getan ist, sondern daß die nötigen wirtschafts- und vor allem haushaltspolitischen Voraussetzungen geschaffen werden müssen, wenn das Land bei der europäischen Integration weiterhin vorne mit dabei sein will. Und Frankreich kann im nächsten Halbjahr, wenn es von Deutschland den Vorsitz im EU-Ministerrat übernimmt, selbst initiativ werden und (trotz Präsidentschaftswahlkampfs) zeigen, ob es ihm bei Europa vorwiegend nur um die europäische Einbindung Deutschlands geht, oder es auch zu weiterem Souveränitätsverzicht im Rahmen einer gesamteuropäischen politischen Gemeinschaft bereit ist. *se*

An der Zeit

Die EKD-Denkschrift über den Religionsunterricht

„Eine formale Berufung auf das Grundgesetz reicht nicht aus. Als ein Unterricht an öffentlichen staatlichen Schulen braucht der Religionsunterricht einen breiten öffentlichen Konsens." Dieser Satz aus der vor wenigen Wochen veröffentlichten EKD-Denkschrift über den Religionsunterricht („Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichtes in der Pluralität") gibt die Hauptabsicht des Textes an. Die von der EKD-Kammer für Bildung und Erziehung erarbeitete Denkschrift möchte zeigen, daß der schulische Religionsunterricht auch und gerade unter den heutigen gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen sinnvoll und notwendig ist, sowohl von der *religiösen Befindlichkeit der heutigen Kinder und Jugendlichen* wie vom *Bildungsauftrag der öffentlichen Schule* her gesehen.

Begründungsfähig ist für die Denkschrift nicht nur, daß „Religion" als spezifische Dimension in der Schule vorkommen, sondern auch daß Religionsunterricht weiterhin *konfessionell* gebunden und geprägt sein soll: Allgemeinbildung habe im Bereich der Sinn- und Wertfragen sowohl der geschichtsbewußten Vertiefung in die weltanschaulich-religiösen Fragen gemäß den geschichtlich gewordenen Traditionen („Prinzip konfessioneller Bestimmtheit") wie der allseitigen Verständigung („Prinzip dialogischer Kooperation") zu dienen. Aus Eigenständigkeit und gleichzeitiger Komplementarität dieser beiden Prinzipien ergibt sich für die EKD der „konfessionell-kooperative Religionsunterricht" als die für die Zukunft angemessene Form.

Mit ihrem Plädoyer für intensivere evangelisch-katholische Zusammenarbeit zugunsten eines „konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts" schlägt die Denkschrift eine Richtung ein, die auch auf katholischer Seite viele Befürworter findet. So hat sich der Deutsche Katecheten-Verein für einen zunehmend von den Kirchen gemeinsam verantworteten Religionsunterricht ausgesprochen: Die Kirchenleitungen, so der DKV, sollten die gemeinsame Erstellung von Lehrplänen und Richtlinien und die ökumenische Zusammenarbeit in den Schulen intensiv fördern; überall sinke die Bereitschaft, einen konfessionell gesonderten Religionsunterricht gegen Widerstände zu verteidigen.

Allerdings stehen längst weitergehende Forderungen im Raum, so etwa nach der Ablösung des bisherigen konfessionellen durch einen interkonfessionellen oder sogar interreligiösen Unterricht. Im Blick auf diese Diskussion zieht die EKD-Denkschrift eine deutliche Grenze. Den im Grundgesetz vorgeschriebenen Religionsunterricht geringzuschätzen oder ihn gar völlig durch ein Fach Lebenskunde/Ethik zu ersetzen, würde eine unverantwortliche Reduktion der Bildungsaufgabe der Schule darstellen: „Sie beraubt die Heranwachsenden der Möglichkeit, kraft des Grundrechts auf Religionsfreiheit den christlichen Glauben in seiner möglichen Bedeutung für ihr eigenes Leben im Spiegel der geschichtlich gewordenen Formen des Christentums intensiv kennenzulernen."

Es wäre tatsächlich falsch, angesichts der bekannten Probleme mit dem Religionsunterricht in seiner derzeitigen Form das Kind mit dem Bade auszuschütten und den konfessionellen Religionsunterricht zur Disposition zu stellen. Allerdings wird man in Zukunft nicht darum herumkommen, bei der Gestaltung des Religonsunterrichtes je nach örtlicher bzw. regionaler Situation *flexibler* vorzugehen. Das gilt nicht nur für die neuen Bundesländer, wo sich ein flächendeckender konfessioneller Religionsunterricht nicht realisieren läßt, sondern auch für Westdeutschland. Die Denkschrift macht in ihrem Kapitel über konfessionelle Kooperation in der Schule entsprechende Vorschläge: Im Religionsunterricht könnten demnach „gemeinsame" und „differenzierende" Phasen wechseln, unter Berücksichtigung von Schulart, Schulstufe und regionalen Gegebenheiten.

Die Diskussion über den Religionsunterricht ist in vieler Hinsicht ein getreues *Spiegelbild der allgemeinen religiös-kirchlichen Situation*. Die Kirchen sind einander durch die ökumenische Bewegung in vielen Bereichen nähergekommen, aber eine Überwindung der konfessionellen Trennung ist nicht abzusehen. Christliche Tradition verflüchtigt sich gesamtgesellschaftlich zusehends, gleichzeit wird sie im Zusammenhang einer vielfach diagnostizierten Wert- und Sinnkrise neu beschworen. Religionslehrer stehen auf diesem ungemein schwierigen und unübersichtlichen Feld an vorderster Front und sind um ihre Aufgabe wirklich nicht zu beneiden. Gerade darum müssen Schule und Kirche ihre Verantwortung für den Religionsunterricht und seine Zukunft ernstnehmen. *ru*

Gutgemeint?

Eine Ruanda-Hilfsaktion und die künftige Katastrophenhilfe

Das Gegenteil von „gut", so lautet ein gern bemühtes Bonmot, sei „gutgemeint". Gutgemeint war die Ende Juli vor allem mit viel Publicity gestartete Hilfs-Aktion von Care-Deutschland: „Menschlichkeit für Ruanda". In Zeiten, in denen fehlendes Solidaritätsgefühl und grassierende Selbstsucht zum Hauptcharakteristikum einer Gesellschaft erklärt werden, mußte eine solche Nachricht große Kreise ziehen: 260 Ärzte, Medizinstudenten, Pfleger und Krankenschwestern opfern ihren Jahresurlaub, um das Flüchtlingselend an der Grenze zwischen Ruanda und Zaire wenigstens ein wenig lindern zu helfen.

Das Medienecho dieser Aktion war ebenso gewaltig wie erstaunlich, war Care doch wirklich nicht die erste Hilfsorganisation, die sich in Ruanda engagierte. Die Mobilisierung so vieler freiwilliger Helfer freilich war singulär: Insgesamt hätten sich, so Care, 7000 auf den Aufruf hin gemeldet. Teilweise mag die enorme Aufmerksamkeit auch die Aura bewirkt haben, die das Wort „Care" zumindest noch bei der Kriegskinder-Generation hat. In jedem Fall fand die Aktion Zustimmung und Patronage an höchster Stelle, Gesundheitsminister *Horst Seehofer* übernahm selbst die Schirmherrschaft. Ein bißchen zumindest schien doch auch schon dieser Freiwilligeneinsatz eine in den Ferien geborene Idee des Bundeskanzlers zu verwirklichen: die Idee eines zivilen Hilfskorps für humanitäre Auslandseinsätze.

Daß „gutgemeint" nicht gut sein muß, stellte sich spätestens heraus, als die ersten Meldungen von total frustrierten, weil nicht benötigten Care-Freiwilligen nach Deutschland gelangten, einige von ihnen gar vorzeitige nach Hause zurückfuhren. Die breite Welle von Kritik bis Empörung, die daraufhin über die deutsche Zentrale von Care und dessen Geschäftsführung hinwegging, entzündete sich dabei nicht nur an der mangelhaften bis chaotischen Organisation der Aktion, an der nicht ausreichenden Vorbereitung der teilweise völlig unerfahrenen Helfer, an der fehlenden Koordination mit den schon länger in den Flüchtlingscamps tätigen Hilfsorganisationen und dem Flüchtlingskommissariat der Vereinten Nationen.

Ein Teil der Kritik, die gerade von seiten anderer Hilfswerke kam, richtete sich vor allem gegen die „Philosophie", den Geist, der diese Aktion bestimmte. Insofern hatten die Karriere dieser Aktion und die durch sie ausgelöste Reaktion auch symptomatische Züge. Beide waren wohl charakteristisch für eine Zeit des Umbruchs und der Neuorientierung bei der internationalen Krisenbewältigung und Katastrophenhilfe in den Koordinaten einer (noch nicht bestehenden) neuen Weltordnung, einer kaum zu überschauenden Anzahl von Krisenherden, Konflikt- und Katastrophengebieten; in einem sich deutlich verändernden Kontext, in dem neue Doktrinen entstehen, neue Instrumente geschaffen werden, humanitäre Hilfsmaßnahmen zunehmend unter staatlichen und militärischen Einfluß geraten und den Vereinten Nationen wieder eine zentrale Rolle zukommt.

Man wird die Kritik, die etwa Caritas international (die frühere Caritas-Auslandshilfe) an dem Vorgehen von Care übte, kaum als Futterneid, auf das Wegbeißen unliebsamer Konkurrenten reduzieren können. Freilich herrscht ein zunehmender Konkurrenzkampf, streng genommen eine doppelte Konkurrenzsituation. Nicht nur daß sich die immer zahlreicher werdenden Hilfswerke und -organisationen den nicht größer werdenden Kuchen an Spenden und öffentlichen Geldern teilen müssen. Sie sind auch in ihrem Engagement von einer öffentlichen Meinung abhängig, bei der wiederum die Medien eine ebenso entscheidende wie problematische Rolle spielen.

Rational oft kaum nachzuvollziehende Regeln, eine undurchsichtige Wechselwirkung von kollektiven Vorstellungen, Phantasien und politischen Opportunitäten entscheiden darüber, welche Krise, welche Katastrophe überhaupt zum internationalen (Medien-) Ereignis wird, welche Krise die andere wieder (vom Bildschirm) verdrängt. Diese Situation aber muß quasi zwangsläufig dazu führen, daß das „Flagge zeigen", die Jagd um Medienpräsenz und das Emblem auf dem Sack mit den Hilfsgütern eine immer zentralere Rolle spielen.

Die zentrale Kritik des Caritasverbandes an der Care-Aktion aber richtet sich besonders gegen eine spektakuläre Hauruck-Maßnahme. Die Aktion sei am „Angebot", nicht am „Bedarf" vor Ort orientiert gewesen, man fühlte sich an das ebenfalls unbestreitbar gutgemeinte Auftreten der Bundeswehr in Somalia erinnert.

Die „Philosophie" von Caritas international steht diesem Vorgehen diametral gegenüber: Dort setzt man auf Selbsthilfe, läßt möglichst viel von einheimischen Kräften regeln, schränkt die Zahl ausländischer Spezialisten aufs Nötigste ein – insgesamt ein Konzept, das prinzipiell durchaus konsensfähig ist: Der auf Einladung des Auswärtigen Amtes entstandene Gesprächskreis „Humanitäre Hilfe", der die internationale Not- und Katastrophenhilfe auf Bundesebene koordinieren soll (neben Vertretern verschiedener Bundes- und Landesministerien, der Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, dem Technischen Hilfswerk gehören ihm einige Wohlfahrtsverbände und Hilfsorganisation an, darunter eben auch der Caritasverband), hat im vergangenen Jahr zwölf *Grundregeln* für die deutsche humanitäre Hilfe im Ausland formuliert.

Darin heißt es unter anderem, strikt am Subsidiaritätsprinzip orientiert: Die in der humanitären Hilfe tätigen Organisationen und staatlichen Einrichtungen binden von Anfang an örtliche Partner in ihre Planungen und Maßnahmen ein. Auch die Empfänger der Hilfe müßten in die Organisation und die Durchführung der Maßnahmen einbezogen werden. *fo*

Weltbevölkerung: UN-Konferenz hat Aktionsplan verabschiedet.

Nach zähem Ringen und mit zahlreichen Kompromißformulierungen wurde der Aktionsplan der „Internationalen Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung" in Kairo von 182 Staaten unterschrieben. Der Vatikan, einer der schärfsten Kritiker des Entwurfes für das Schlußdokument, hat diesem nur mit Vorbehalten zugestimmt. Eine detaillierte Analyse der Konferenz folgt im Novemberheft der Herder-Korrespondenz.

Wie vielschichtig sich das Problem des Bevölkerungswachstums darstellt, zeigen nicht nur die en detail sehr verschiedenen Wertungen und Urteile über Verlauf und Ergebnis der „Internationalen Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung", die vom 5. bis zum 13. September in Kairo stattfand. Inwieweit die rund 200 Handlungsempfehlungen in den 16 Kapiteln des 100 Seiten starken Aktionsprogrammes in den einzelnen Staaten umgesetzt werden, bleibt auch abzuwarten. Schließlich fehlt der Zustimmung zum Aktionsprogramm, das nach dem „Konsensprinzip" ohne Abstimmung verabschiedet wurde, jede weitere Verpflichtung, stimmten einige Staaten ausdrücklich auch ohne vollständiges Einverständnis mit allen Aussagen des Programmes zu.

Empfehlungen ohne weitere Verpflichtungskraft

Dennoch waren nach zähem Ringen und neun Tagen heftiger Debatte zu den umstrittensten Themen Kompromißformeln gefunden worden – auch zu dem der „Abtreibung", das völlig unplanmäßig nahezu die ganze erste Konferenzwoche geprägt hatte, und ebenso zu den in der Schlußphase vehement diskutierten Empfehlungen bezüglich der Migrationsproblematik, konkret der Familienzusammenführung; letzteres war dabei ein Streitpunkt, bei dem die Frontlinie eindeutig zwischen Norden und Süden verlief. In dem bei der dritten und letzten Vorbereitungskonferenz im Umfang noch einmal erheblich erweiterten Entwurf für das Schlußdokument der Konferenz waren 208 Textpassagen eingeklammert, das heißt zwischen den einzelnen Regierungen strittig geblieben. Dabei betraf dies im wesentlich nur wenige Passagen des Dokumentes im Kontext des Konzeptes „reprduktiver Gesundheit", und Formulierungen zu den Bereichen „reproduktive Rechte", „sichere Mutterschaft" und „Abtreibung".

Viele Kommentatoren, Beobachter und Delegierte, besonders aber die Direktorin des UNO-Bevölkerungsfonds, die pakistanische Ärztin *Nafis Sadik*, werteten die Konferenz und den Aktionsplan trotz der zahlreichen Kompromisse als wichtigen Erfolg. Einen entscheidenden Durchbruch sieht man vor allem in der Einbindung der Familienplanung in ein breites Konzept verbesserter Bildungschancen, Gesundheitsversorgung und effektiver Armutsbekämpfung, in der Zurückweisung jeglicher politischer Zwangsmaßnahmen bei der Familienplanung und in der Betonung des Anrechtes eines jeden Menschen auf diese. Zu den Erfolgen zählt ebenfalls, daß der Blick über das Problem Bevölkerungszunahme in den Entwicklungsländern hinaus auch auf die Lebens- und Konsumgewohnheiten der Industrienationen gelenkt wurde, auf die mit diesem Lebensstil einhergehende Zerstörung des ökologischen wie sozialen Gleichgewichts der Welt.

Ziel des auf zwanzig Jahre angelegten Aktionsplanes ist es, daß sich die Weltbevölkerungszahl (derzeit 5,6 Milliarden) bis Mitte des kommenden Jahrtausends bei rund acht Milliarden stabilisiert. Der zur Umsetzung des Aktionsprogrammes benötigte Finanzrahmen wurde mit jährlich 17 Milliarden Dollar angeben; eine Summe, die zu einem Drittel von den Industrieländern, zu zwei Dritteln von den Entwicklungsländern aufzubringen wäre.

„Empowerment of Women"

Der zentrale Schlüssel zur Lösung des Bevölkerungsproblems liegt aber in dem Thema, das weite Teile des Aktionsprogramms bestimmt und darin mit „Empowerment of women" beschrieben wird. Bereits der *UN-Weltbevölkerungsbericht 1994* hatte hierauf den Schwerpunkt gelegt: auf die dringend nötige Stärkung der rechtlichen, ökonomischen, sozialen und familiären Stellung der Frau, auf deren Gleichberechtigung in Gesundheitsversorgung, Bildung und Familienplanung und auf die Ermöglichung und Befähigung, über die Regelung der Fruchtbarkeit, die Anzahl und den Zeitpunkt der Schwangerschaften selbst bestimmen zu können.

In der Konzentration auf die Stellung der Frau liegt zugleich auch der entscheidende Fortschritt der Kairoer Konferenz gegenüber den beiden letzten Bevölkerungskonferenzen in Bukarest 1974 und Mexiko 1984: Erstere war geprägt durch die Forderung der Entwicklungsländer nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung und durch die Abschlußphase der Entkolonialisierung. Bevölkerungskontrolle als integraler Bestandteil von Entwicklungsprogrammen wurden von den sogenannten Dritte-Welt-Ländern damals entschieden abgelehnt. Dieser Widerstand gegen jede Form der Bevölkerungspolitik wurde zehn Jahre später in Mexiko aufgeben. Im Zentrum dieser Konferenz stand das „demographi-

sche Selbstbestimmungsrecht": die Souveränität der Staaten bezüglich der Formulierung und Durchsetzung ihrer nationalen Bevölkerungspolitik und das Grundrecht der Eltern auf volle Selbstverantwortung und Entscheidungsfreiheit in der Bestimmung der Zahl ihrer Kinder. Festgeschrieben aber wurde auch die gemeinsame Verantwortung des Südens und des Nordens für die Kontrolle des Weltbevölkerungswachstums.

Dabei einigte sich die internationale Staatengemeinschaft bereits in Mexiko darauf, daß Abtreibung keinesfalls eine Methode der Familienplanung sein dürfe. Die (Kompromiß-) Formulierungen des *Kairoer* Aktionsprogrammes zu diesem Punkt lauten: „Abtreibung sollte in keinem Fall als Methode der Familienplanung propagiert werden ... Der Verhütung unerwünschter Schwangerschaften muß immer höchste Priorität gegeben werden, und es sollte alles versucht werden, um die Notwendigkeit von Abtreibung zu beseitigen ... Bei Komplikationen, die von Abtreibungen herrühren, sollten Frauen in allen Fällen Zugang zu qualitativ hochwertigen Dienstleistungen zur Behandlung dieser Komplikation erhalten." Nach Angaben der UNO kommt es weltweit jährlich zu geschätzt 50 Millionen Abtreibungen, ein erheblicher Anteil der Frauen sei minderjährig. Dabei stürben 60000 Frauen, erheblich höher jedoch noch sei die Zahl derer, die irreversible gesundheitliche Schäden davontrügen.

Der Widerstand des Vatikans

Alle Vorbehalte, die im Vorfeld von Kairo diskutiert wurden, werden wohl nicht ausgeräumt sein. Solche wurden beispielsweise vehement von *islamischer* Seite vorgebracht. Ihre Kritik richtetete sich dabei vorwiegend gegen Formulierungen, die eine Billigung der Pluralität von Lebensformen über die traditionelle Familie und Ehe hinaus nahelegen, gegen die angemahnte Sexualerziehung für unverheiratete Jugendliche und die Art und Weise, wie der Entwurf das Thema Abtreibung behandelte.

Als einziger Konferenzteilnehmer stimmte der Vatikan – vertreten durch eine siebzehnköpfige Delegation unter Leitung des Ständigen Vertreters des Heiligen Stuhles bei den Vereinten Nationen, Erzbischof *Renato Raffaele Martino*, nur mit Vorbehalten dem Aktionsplan zu. Die katholisch geprägten, meist lateinamerikanischen Staaten wie *Argentinien*, *Peru*, *Honduras*, *Ekuador* oder auch *Malta*, die während des Konferenzverlaufes oft mit dem Vatikan zusammen eine Oppositionsfront bildeten, gaben dagegen zum Schluß, trotz zum Teil fortbestehender Einwände, dem Aktionsplan ihre uneingeschränkte Zustimmung.

Spätestens seit März dieses Jahres hatten der Papst, Vertreter der römischen Kurie und der vatikanischen Diplomatie in einer Vielzahl von Stellungnahmen Kritik am Entwurf für das Schlußdokument geübt und eine wohl beispiellose Kampagne gestartet, zu der unter anderem ein Schreiben des Papstes an die Staatschefs der ganzen Welt gehörte (vgl. HK, Juni 1994, 278). Auch eine Vielzahl nationaler Bischofskonferenzen, darunter auch die deutsche (vgl. HK, September 1994, 481), hatten sich diese Positionen zu eigen gemacht.

Dabei wurde beispielsweise das Mißverhältnis zwischen den Themen „Entwicklung" und „Bevölkerung" zuungunsten des ersteren moniert. Ein Arbeitsdokument des *Päpstlichen Familienrates* äußerte erheblichen Zweifel gegenüber den statistischen Berechnungen des Bevölkerungswachstums und wandte sich gegen die Beschwörung einer „Bevölkerungskatastrophe", beklagte gar eine rückläufige Bevölkerungsentwicklung, die keineswegs auf die Industriestaaten beschränkt bleibe. Weiter wurden etwa die Aussagen zur Sexualerziehung und zum Familienbegriff des Dokumententwurfes gerügt, neben einer grundsätzlichen Ablehnung der unterstellten Propagierung des westlichen, individualistisch-konsumistisch-hedonistischen Lebensstils.

Mit grundsätzlichem Mißtrauen aber las der Vatikan besonders die in seinen Augen *mehrdeutigen* Formulierungen zu dem Konzept der „sexuellen und reproduktiven Gesundheit" und zur „sicheren Mutterschaft" – sah man dabei doch das Risiko, bei der Konferenz könne *Abtreibung als normales Mittel der Bevölkerungskontrolle* akzeptiert werden. Erzbischof Martino bekräftigte während der Konferenz noch einmal die Befürchtungen des Vatikans, daß ein unbegrenzter Zugang zur Abtreibung mit Hilfe von staatlicherseits angebotenen Gesundheitsdiensten möglich werde und der Schwangerschaftsabbruch so leicht die Ebene eines Rechtes erreichen könnte. Ausdrücklich hatte der Sprecher des Heiligen Stuhles überdies bereits vor der Konferenz betont, den Gebrauch von „künstlichen" Verhütungsmethoden nicht thematisieren zu wollen.

Einen Tag nach dem Ende der Weltbevölkerungskonferenz veröffentlichte der Vatikan eine Stellungnahme, in der er sein Verständnis des Aktionsprogrammes erläuterte. Darin heißt es unter anderem: Der Heilige Stuhl verstehe die Begriffe „sexuelle Gesundheit", „sexuelle Rechte", „reproduktive Gesundheit" und „reproduktive Rechte" im Sinne einer ganzheitlichen Auffassung von Gesundheit. Abtreibung oder den Zugang zu dieser sehe er nicht als eine Dimension dieser Begriffe an. Bezüglich dieser wie auch der Begriffe „Verhütung", „Familienplanung", „Fähigkeit der Frau zur Kontrolle der eigenen Fruchtbarkeit" wie auch der „Reichweite von Diensten der Familienplanung" und von Konzepten der Fruchtbarkeits-Regulierung wird betont, die Zustimmung des Heiligen Stuhles könne in keiner Weise als eine Änderung seiner gut bekannten Position zu Familienplanungsmethoden interpretiert werden, die die katholische Kirche als unannehmbar betrachte. Auch vom individualistischen Verständnis der Begriffe „Paare oder Individuen" im Aktionsprogramm distanzierte sich der Vatikan.

Bei seinem Insistieren auf Entwicklung, Bekämpfung von Armut und

Abbau der Ungleichverteilung der Lebenschancen zwischen Norden und Süden, hatte der Vatikan prinzipiell zahlreiche Verbündete – nicht nur in den Vertretern der Entwicklungsländer, sondern auch bei vielen der in Kairo zahlreich vertretenen Nichtregierungsorganisationen. Anfang September hatten beispielsweise europäische Nichtregierungsorganisationen ein Positionspapier veröffentlicht, in dem die Bekämpfung der Armut als Hauptziel der Kairoer Konferenz eingefordert wurde. Den gleichen Tenor hatte auch eine bereits im Frühjahr veröffentlichte Stellungnahme der deutsche NRO-Initiative „Eine Welt für Alle".

Während und nach der Konferenz kritisierten aber gerade Vertreter der Entwicklungsländer ebenso wie verschiedene Entwicklungsorganisationen, die Fixiertheit und mangelnde Kooperationsbereitschaft des Vatikans beim Thema Abtreibung und dessen Dominanz bei der ganzen Konferenz hätten bewirkt, daß die eigentlich entscheidenden Themen Entwicklung und Armutsbekämpfung insgesamt viel zu kurz gekommen seien. *A.F.*

Johannes Paul II.: Friedensappell in Zagreb

Der Besuch des Papstes in Kroatien stand ganz im Zeichen der Krise im ehemaligen Jugoslawien. Johannes Paul II. rief eindringlich zu Frieden und Versöhnung auf; die Bevölkerung bereitete ihm einen ausgesprochenen herzlichen Empfang.

Die 62. Auslandsreise seines Pontifikats, die Johannes Paul II. am 10. und 11. September in die kroatische Hauptstadt Zagreb führte, läßt sich nicht als eine unter vielen Papstreisen abhaken. Die Umstände, unter denen der kurze Besuch in Kroatien stattfand, waren außergewöhnlich. Schließlich war für den 8. September eine Papstreise nach Sarajewo geplant, die dann nach längerem und kompliziertem Hin und Her zwei Tage vor dem Besuchstermin aus Sicherheitsgründen abgesagt bzw. verschoben wurde. Die UNO-Truppen sahen sich außerstande, die Sicherheit des Papstes und der Teilnehmer an der geplanten Eucharistiefeier im halbzerstörten Eisstadion der bosnischen Hauptstadt zu gewährleisten.

Die Reise Johannes Pauls II. nach Zagreb hat eine doppelte Vorgeschichte: Eine im ehemaligen Jugoslawien mit seinem Präsidenten *Josip Broz Tito*, die andere in der politischen und militärischen Entwicklung nach dem Zerfall dieses nach dem Ersten Weltkrieg aus Serbien, Montenegro und Teilen der zerschlagenen österreich-ungarischen Monarchie gebildeten multiethnischen und -religiösen Staates. Eine Einladung des jugoslawischen Staatspräsidiums überbrachte dessen damaliger Vorsitzender *Milatović* Ende 1980 bei einem Besuch im Vatikan. Auch die jugoslawischen Bischöfe luden den Papst seinerzeit ein. Konkretere Formen nahm ein Papstbesuch in Jugoslawien dann im Zusammenhang mit dem 1984 abgehaltenen „Nationalen Eucharistischen Kongreß" an.

Eigentlich waren drei Stationen vorgesehen

Es kam nicht zu einer Reise Johannes Pauls II. in das kommunistische Jugoslawien, weil sich kein Konsens zwischen dem Vatikan und den staatlichen Stellen über die Stationen eines solchen Besuchs erzielen ließ. So wollte der Staat auf keinen Fall einen Besuch des Papstes am Grab des 1960 verstorbenen früheren Zagreber Erzbischofs, Kardinal *Stepinac*, zulassen, bestand aber auf einem Aufenthalt Johannes Pauls II. im ehemaligen Lager Jasenovac, das die kroatische Ustascha-Regierung während des Zweiten Weltkriegs im Zug ihrer Unterdrückungs- und Terrormaßnahmen gegen die serbische Volksgruppe errichtet hatte.

Mit dem Ende der Volksrepublik Jugoslawien und den Unabhängigkeitserklärungen der früheren Teilrepubliken Slowenien und Kroatien im Sommer 1991 entstand eine neue Situation. Der Heilige Stuhl erkannte Kroatien und Slowenien Anfang 1992 diplomatisch an und tauschte Botschafter mit den beiden Staaten aus; im August 1992 folgte dann die diplomatische Anerkennung von Bosnien-Herzegowina. Immer wieder prangerte Johannes Paul II. seit Beginn der blutigen Auseinandersetzungen die Schrecken des Krieges vor allem in Bosnien-Herzegowina an und rief dazu auf, sich um eine friedliche und gerechte Lösung des Konflikts zu bemühen, die den Aggressor nicht belohnen dürfe.

Als besonders schwierig bei den vatikanischen Bemühungen erwies sich das Verhältnis zur *serbisch-orthodoxen Kirche*. Aus ihren Reihen kamen und kommen zwar unterschiedliche Signale. Insgesamt dominiert aber die fast vorbehaltlose Unterstützung der serbisch-nationalen Interessen und Ansprüche, verbunden mit der Denunzierung des Vatikans als Mitbeteiligten einer großen katholisch-muslimischen Verschwörung gegen das Serbentum. Dem Votum der serbischen Kirchenführung kam offenbar auch die ausschlaggebende Rolle bei der *Verhinderung eines Papstbesuches in Belgrad* zu. Johannes Paul II. wollte zunächst neben der kroatischen und bosnischen auch die serbische bzw. restjugoslawische Hauptstadt besuchen, um so jeder Gefahr einer politischen Vereinnahmung seiner Reise in das Krisengebiet durch eine Seite von vornherein entgegenzutreten.

Das Thema Papstbesuch in Belgrad stand auf der Tagesordnung einer außerordentlichen Zusammenkunft

der serbisch-orthodoxen Bischöfe im Februar dieses Jahres. Dabei fand Patriarch *Pavle*, der einen solchen Besuch befürwortete, für seinen Vorschlag nicht die erforderliche Mehrheit des Gremiums. Es hieß, die Zeit für einen Papstbesuch in Belgrad sei „noch nicht reif". Bei der turnusmäßigen Jahrestagung der Bischöfe im Mai blieb es bei der ablehnenden Position. Mitte Juli bezeichnete der serbisch-orthodoxe Metropolit von Zagreb und Ljubljana, *Jovan Pavlović*, seinerseits eine Papstreise nach Belgrad als unerwünscht und gab als Begründung dafür die „antiserbische" Haltung des Vatikans an.

Plädoyer für eine „Kultur des Friedens"

Bei seiner Ankunft auf dem Zagreber Flughafen begrüßte Johannes Paul II. unter den nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften in Kroatien besonders die serbisch-orthodoxe Kirche. Offizielle Vertreter der serbischen Orthodoxie waren aber bei den Veranstaltungen mit dem Papst nicht präsent. Nach der großen Eucharistiefeier im Hippodrom von Zagreb wandte sich Johannes Paul II. auch an die in Kroatien lebenden Serben mit einem Grußwort.

Der Tenor der Papstäußerungen in Zagreb (ursprünglich sollte Johannes Paul II. auch noch den bekannten Marienwallfahrtsort Marija Bistrica besuchen; die Reise wurde aber mit Rücksicht auf die angeschlagene Gesundheit des Papstes auf die Hauptstadt beschränkt) war eindeutig. Der Heilige Stuhl höre nicht auf, mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln an der Überwindung der bestehenden Spannungen und an der Einkehr von Gerechtigkeit und Frieden auf dem Balkan zu wirken: „Wie schwierig sie auch sein mag, die Mühe um den Frieden ist eine heilige Pflicht eines jeden Gläubigen."
Johannes Paul II. plädierte für eine „Kultur des Friedens", die einen „gesunden Patriotismus" nicht abweise, ihn aber weit entfernt von nationalistischer Eskalation und Abkapselung halte. Bei seiner Predigt in der Eucharistiefeier benutzte der Papst das Bild vom Zusammenfließen der Save und der Donau: „Es sind zwei Flüsse, die sich begegnen, so wie auch die Völker, die sie verbinden, aufgerufen sind, es zu tun." Er erinnerte an die gegenseitige Beeinflussung der Völker der Region in sprachlicher, kultureller und künstlerischer Hinsicht und erwähnte die Tradition der religiösen Toleranz als gemeinsamen Reichtum, der auch in den dunkelsten Aspekten der fast tausendjährigen gemeinsamen Geschichte nie gefehlt habe. Man dürfe die Phänomene der nationalistischen Intoleranz nicht der Religion zuschreiben.

Offizieller Anlaß des Besuchs in Zagreb war die Neunhundertjahrfeier des Bistums. Johannes Paul II. unterließ es denn auch nicht, auf herausragende Gestalten der kroatischen Kirchengeschichte einzugehen und die beständige Treue der kroatischen Katholiken zum Evangelium und zum Papst zu loben. Ausführlich würdigte er beim Treffen mit Priestern, Ordensleuten und Seminaristen in der Kathedrale Kardinal Stepinac: „Er hat durch seine Präsenz und seine Arbeit, durch seinen Mut und seine Geduld, durch sein Schweigen und schließlich durch seinen Tod gezeigt, daß er ein echter Mann der Kirche war, bereit, das höchste Opfer darzubringen, nur um den Glauben nicht zu verleugnen."

Einen breit angelegten und emphatisch formulierten Durchgang durch die politische und kirchliche Geschichte Kroatiens unternahm Staatspräsident *Franjo Tudjman* bei der Begrüßung des Papstes in Zagreb. Tudjman, der seit seinem Amtsantritt auf gute Beziehungen zur katholischen Kirche großen Wert legt, dankte dafür, daß sich Johannes Paul II. „als erster zur Verteidung des angegriffenen kroatischen Volkes" in seinem Streben nach Freiheit und Souveräntität erhoben habe. Das kroatische Volk habe auch weiterhin die Sorge des Papstes und eine wirkungsvolle Hilfe der internationalen Gemeinschaft bei der Überwindung aller Schwierigkeiten verdient, mit denen es konfrontiert sei.

Ein Glaubensfest im besten Sinne

Wenn der Staatspräsident bei der Begrüßung sagte, Kroatien empfange Johannes Paul II. freudigen Herzens und mit ausgebreiteten Armen, war das keine höflich-zeremonielle Floskel, sondern entsprach voll und ganz der Wirklichkeit. Zagreb war zwei Tage lang in Fest- und Feierstimmung, zur Eucharistiefeier mit dem Papst kamen schätzungsweise 700 000 Menschen aus allen Landesteilen Kroatiens zusammen. Beobachter und Teilnehmer der Veranstaltungen mit Johannes Paul II. fühlten sich angesichts der freudigfestlichen Atmosphäre und der Begeisterung und Zuneigung, die dem Papst in Zagreb erkennbar entgegenschlugen, an die Besuche des polnischen Papstes in seinem Heimatland erinnert.
Für die Kroaten war – offenbar weit über den Kreis der regelmäßigen Kirchgänger hinaus – der kurze Besuch Johannes Pauls II. ein Lichtblick in einer ansonsten politisch wie wirtschaftlich ausgesprochen schwierigen und wenig erfreulichen Situation. Für den Zagreber Erzbischof, Kardinal *Franjo Kuharić*, bedeutete die Reise des Papstes in sein Erzbistum den krönenden Höhepunkt seiner Amtszeit, die bald zu Ende gehen könnte. Kuharić wurde im April 75 und erreichte damit das Alter, in dem Bischöfe ihren Rücktritt anbieten müssen.

Johannes Paul II. hat in Kroatien keinerlei Abstriche von seiner bisherigen Linie in bezug auf die Lage im ehemaligen Jugoslawien gemacht und dabei niemandem nach dem Mund geredet. In der Ansprache während der Begrüßungszeremonie äußerte er den Wunsch, die politisch Verantwortlichen in Kroatien sollten immer den Pfad des Friedens gehen, um, gestützt durch die internationale Gemeinschaft, „noch ausstehende schwierige

und delikate Probleme wie die Souveränität auf dem ganzen Staatsterritorium, die Rückkehr der Vertriebenen und den Wiederaufbau des im Krieg Zerstörten" zu lösen. Die Kirche von Zagreb und ganz Kroatien, so der Papst in seiner Predigt bei der Eucharistiefeier, müsse zur Vorkämpferin der gegenseitigen Vergebung und Versöhnung werden. *U. R.*

Nichteheliche Gemeinschaften: Keine Alternative zur Familie

Lebensgemeinschaften von Männern und Frauen, die nicht heiraten, deuten eine erhebliche Veränderung im Beziehungsverhalten heutiger Menschen an, mit der man sich weder in Staat und Gesellschaft, erst recht nicht in der Kirche versöhnt hat. Eine Studie der Universität Bamberg belegt: Die Ehe wird vor allem in Verbindung mit der Familiengründung akzeptiert.

Worum handelt es sich bei nichtehelichen Lebensgemeinschaften, um dauerhafte *Alternativen* zur Ehe oder eine *Vorform* der Ehe, in der die Perspektive der Eheschließung in der Mehrzahl der Fälle zwar *aufgeschoben*, aber nicht *aufgehoben*, ja in vielen Fällen sogar durchaus im Blick ist? Unter welchen äußeren und die einzelne Beziehung charakterisierenden Bedingungen werden nicht-eheliche Lebensgemeinschaften eingegangen und unter welchen Bedingungen werden sie in Ehen überführt bzw. beendet? Worin unterscheiden sich nichteheliche Lebensgemeinschaften von Ehen?

Eheschließung ist weiterhin das „dominante Beziehungsmuster"

Diesen und ähnlichen Fragen geht die Sozialwissenschaftliche Forschungsstelle der Universität Bamberg in einem Forschungsbericht nach, der im Rahmen ihrer vom Bayrischen Staatsministerium für Arbeit, Familie und Sozialordnung geförderten mehrstufig angelegten Studie „Optionen der Lebensgestaltung und Kinderwunsch in nichtehelichen Lebensgemeinschaften" entstand (*Laszlo Vaskovićs/Marina Rupp*, Entwicklungspfade nichtehelicher Lebensgemeinschaften, Bamberg 1994; vgl. HK, April 1991, 158ff.).

Dieser jüngste Bericht stützt sich auf die Ergebnisse von insgesamt drei Erhebungswellen im Rahmen des Gesamtprojekts. Von 896 nach Repräsentativitätsgesichtspunkten ausgewählten, in nichtehelicher Gemeinschaft zusammenlebenden Paaren der Ausgangsstichprobe bei der ersten Befragung (1988) nahmen an der zweiten Befragung (1990) noch 766 teil, an der dritten (1992) 701, in manchen Fällen nur mehr vertreten durch einen Partner. Die wichtigsten Angaben zur Beziehungskarriere konnten darüber hinaus von einer Reihe weiterer Paare eingeholt werden, die bei der zweiten und dritten Befragung ansonsten nicht teilnahmen, so daß die Gesamtstichprobe bei der zweiten Befragung 883 Paare, bei der dritten 855 Paare umfaßte. Unter nichtehelichen Lebensgemeinschaften versteht die Studie junge (unter 35 Jahre) unverheiratet zusammenlebende Paare ohne Kinder mit gemeinsamer Wohnung und in gemeinsamem Haushalt, und die sich selbst als solche bezeichnen. Erfaßt wurden Paare in Bayern.

Wie schon in einem früheren Stadium des Gesamtprojekts kommen die Bamberger Soziologen auch im Anschluß an die dritte Befragung zu dem Ergebnis, daß aus den nichtehelichen Lebensgemeinschaften des Ausgangssamples „in hohem Maße eheliche Lebensgemeinschaften werden". Für das Gros der Paare stelle die nichteheliche Lebensgemeinschaft eine Art „Durchgangsstadium" dar – für einen Teil mit recht klarer Orientierung auf ein späteres Familienleben, für einen anderen als weniger verbindliche Form des Zusammenlebens, die notfalls leichter gelöst werden kann als eine Ehe. Obwohl sich im Untersuchungszeitraum jedes vierte Paar trennte, stelle sich die Eheschließung dennoch als „dominantes Beziehungsmuster" dar.

Von den 883 Paaren der zweiten Erhebungswelle waren 266 verheiratet, 134 hatten sich getrennt, während immer noch über die Hälfte, 483 Paare, als nichteheliche Lebensgemeinschaft zusammen waren. Bei der dritten Erhebung, vier Jahre nach der ersten Befragung, waren 256 Paare weiterhin unverheiratet. Über diejenigen hinaus, die bereits bei der zweiten Befragung getrennt gelebt hatten, waren inzwischen weitere 66 Paare auseinandergegangen, ohne verheiratet gewesen zu sein, während 13 Paare nach einer Ehe getrennt lebten bzw. bereits geschieden waren. Der Anteil der Verheirateten belief sich inzwischen auf 45 Prozent. Bei 28 Prozent der Paare stellte sich im Untersuchungszeitraum Nachwuchs ein, bei sechs Prozent stand dies zum Zeitpunkt der letzten Erhebung unmittelbar bevor.

Die Studie bündelt ihre Ergebnisse im wesentlichen im Zusammenhang mit den drei denkbaren Typen von Beziehungskarrieren, die die nichtehelichen Lebensgemeinschaften der Ausgangsstichprobe durchlaufen: *Trennungen, Eheschließungen und Verbleib in der nichtehelichen Lebensgemeinschaft.*

Bei Paaren, die im Untersuchungszeitraum *heirateten*, stellt die Studie fest, Vorstellungen über eine Heirat würden bei vielen dann konkret, wenn sie an ein Familienleben dächten. Ein Lebensentwurf, der Ehe und Familie einschließt, sei dabei für Personen mit traditionelleren Vorstellungen und durchschnittlicher Berufsausbildung selbstverständlicher als für Hochschul-

absolventen. Den Schritt der Verheiratung unternähmen die Paare darüber hinaus „auf der Basis besonders guter Beziehungsqualität, nach erfolgter Berufsintegration" und „unter guten bis sehr guten materiellen Voraussetzungen".

Unentschlossenheit in Fragen der Familiengründung

Wer sich demgegenüber für ein Leben ohne Kinder entscheide, habe in der Regel auch keine Veranlassung zu heiraten. Wie eng Verheiratung und Kinderwunsch zusammengehören, zeigt auch die Tatsache, daß zum Zeitpunkt der dritten Erhebung von den verheirateten Paaren nur 56 Prozent kinderlos waren, von den unverheirateten dagegen 91 Prozent. Die Weichenstellung für oder gegen die Ehe geht den Bamberger Forschern zufolge nur selten von Veränderungen im beruflichen Bereich und nur in geringem Umfang von materiellen Verbesserungen aus; entscheidend seien vielmehr die „Annäherung an die Elternschaft bzw. das Festhalten an deren Planung".
Umgekehrt stellt die Studie bei Paaren, die im Untersuchungszeitraum ihren *Status als nichteheliche Lebensgemeinschaft beibehielten*, fest, daß zwar ein großer Teil von ihnen noch vorhabe zu heiraten (46 Prozent), daß aber zugleich diejenigen, die dies für sich ausschließen, anteilig zunähmen (20 Prozent). Personen, die eine Heirat grundsätzlich ablehnten, seien überdurchschnittlich alt, lebten oft schon sehr lange mit ihrem Partner zusammen, verfügten über besonders hohe berufliche Qualifikationen und sehr gute Einkünfte.
Im Vergleich zu den Verheirateten hätten die unverheirateten Paare „zum kleinen Teil noch weniger gesicherte Lebens- und Partnerschaftsverhältnisse, vor allem aber eine geringere Familienorientierung". Zu denen, die kinderlos bleiben wollen, geselle sich ein ebenso großes Maß an *Unentschlossenheit* zur Frage der Familiengründung. Man sei stärker auf den Beruf hin orientiert und richte sich in geringerem Maße an religiösen und sozialen Normen aus.

Immerhin 18 Prozent der Unverheirateten gaben bei der Befragung an, sie hätten ihr Zusammenleben für eine gewisse Zeit unterbrochen. In etwas mehr als der Hälfte der Fälle sei dies aus beruflichen bzw. ausbildungsbedingten Gründen erfolgt, in einem Drittel der Fälle jedoch aus Motiven, die mit der Beziehung zu tun hatten. Mehr als zwei Drittel der Unverheirateten bezeichneten ihre Lebensform als „eheähnlich". Allerdings betrachteten sie nur ein Fünftel als „Übergangsstadium". 38 Prozent dieser Gruppe geben an, sie hätten diese Lebensform als *Alternative zur Ehe* gewählt. Lediglich acht Prozent lehnten die Institution Ehe grundsätzlich ab.

Paare, die sich *trennten*, ohne zuvor miteinander verheiratet gewesen zu sein, unterschieden sich dadurch von anderen, daß sie oftmals nur einen *geringen Grad an Konsolidierung und Verfestigung* erreicht hätten. Zu einem Teil rühre dies von den objektiven Verhältnissen her (geringere Berufsintegration und berufliche Sicherheit, schlechtere materielle Situation u.a.), zum Teil von der Qualität der jeweiligen Beziehung.
Nur zu einem kleineren Teil zeichneten sich diese Personen durch grundsätzlich andere Präferenzen, Einstellungen und Meinungen aus wie *Ablehnung von Kindern*, *starke Berufsorientierung*, *große Freiheitsansprüche* oder *negative Einstellungen zu Ehe und Familie*. Als ausschlaggebende Trennungsmotive werden mit Abstand am häufigsten genannt: „Wir haben uns auseinandergelebt" und „wir haben uns im Laufe der Beziehung unterschiedlich entwickelt", letzteres signifikativ häufiger von Frauen.

Ein systematischer Vergleich der Gründe, die zu Trennungen bei nichtehelichen Lebensgemeinschaften einerseits und zu Scheidungen von Ehen andererseits führen, unternimmt die Bamberger Studie zwar nicht. Dennoch wird aber darauf hingeweisen, daß die nichtehelichen Partnerschaften offenbar „seltener an ‚wirklich harten' Konfliktlinien zerbrechen". Gewalt und Auseinandersetzungen spielten z. B. nur eine nachrangige Bedeutung, was aber nicht heiße, daß Trennungsprozesse auch bei nichtehelichen Gemeinschaften nicht vielfach *langwierig* seien und als *belastend* empfunden würden. Eine neue Beziehung eines der Partner bedeute in der Regel nur den (letzten) Anstoß dazu, die Lebensgemeinschaft aufzulösen. Frauen hätten im übrigen häufiger als Männer schon vor der Trennung einen neuen Partner.

Ob nichteheliche Lebensgemeinschaften Alternative zur oder Vorform der Ehe sind, diese oft gestellte Frage läßt sich auf der Basis der Bamberger Daten so ohne weiteres nicht beantworten. Was dafür vor allem fehlt, ist die Möglichkeit, über einen längeren Zeitraum zu verfolgen, inwieweit die Entschlossenheit, auf die Heirat zu verzichten, sich verändert, also zu- oder abnimmt. Mit anderen Worten: Im Moment ist es schwer abzuschätzen, ob das Verhalten sich in der bisher erreichten Form bis zu einem gewissen Grade stabilisiert hat, oder ob man sich immer noch in einem Übergangsstadium zu einem heute so noch nicht absehbaren pluralen Nebeneinander von Lebensformen heterosexueller Partnerschaften befindet.
Vor dem Hintergrund der Bamberger Ergebnisse könnten nichteheliche Gemeinschaften durchaus beides sein: Alternative für die Ehe so lange, wie der Schritt zur Familiengründung nicht getan wird; Vorform für solche, die nicht gleich den Sprung in die hoch formalisierte Ehe tun wollen. Wobei die Bamberger Studie *ausgesprochen kurzzeitige Kohabitationen* schon aus methodischen Gründen weniger in den Blick bekommt, als es diese Personengruppe vermutlich verdient hätte.

Trotz solcher Einwände dürfte die Bamberger Studie eines wiederum bestätigen: Als Form des Zusammenlebens von heterosexuellen Partnern als solche – also ohne Familienbezug – hat die Ehe an Bedeutung verloren, während ihr Wert im Kontext der geplanten oder erfolgten Familiengründung offensichtlich durchaus weiterhin anerkannt wird. *K.N.*

Gegenstaat, Terror und Repression

Die islamistische Herausforderung im Maghreb

Radikale islamische Bewegungen, die die Errichtung eines „Gottesstaates" anstreben, machen den Ländern im nordafrikanischen Maghreb zu schaffen. Besonders prekär ist die Situation derzeit in Algerien, wo kein Ende des Konflikts mit der „islamischen Heilsfront" absehbar ist. Die Islamisten sind zwar überall nur eine Minderheit, die aber von politischen und wirtschaftlichen Problemen der nordafrikanischen Staaten profitiert.

Die innenpolitische Entwicklung *Algeriens*, seit 1992 durch die zunehmend gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Staatsführung und Sicherheitsorganen auf der einen und Mitgliedern der islamistischen Bewegung auf der anderen Seite gekennzeichnet, hat wegen der vielfältigen Auswirkungen des Konflikts Politiker wie Wissenschaftler in Europa und den USA veranlaßt, sich mit der islamistischen Herausforderung im Maghreb zu beschäftigen und Überlegungen anzustellen, wie auf sie reagiert werden soll. Solche Überlegungen reichen von der Empfehlung, sich der Machtübernahme der Islamisten in Algerien, wie sie sich mit dem Wahlsieg bei der Legislativwahl vom Dezember 1991 andeutete, nicht entgegenzustellen bis hin zu durchaus denkbaren Krisenszenarien, unter anderem jenem von *David Pipes,* veröffentlicht in der „International Herald Tribune" vom 13. August 1994 („Why the stakes are so high in Algeria"). Pipes macht auf die Folgen einer islamischen Machtübernahme in Algerien für Marokko und Tunesien, vor allem aber Ägypten aufmerksam und weist sowohl auf die zu erwartenden großen Migrationsströme nach Europa als auch auf die Rückwirkungen auf den Nahostfriedensprozeß hin. Die folgenden Ausführungen sollen die islamistische Bewegung im Maghreb transparenter machen, um solche divergierenden Empfehlungen und Überlegungen besser einschätzen zu können.

Durch die wirtschaftliche und politische Entwicklung begünstigt

Die Entstehung und Entwicklung der islamistischen Bewegung im Maghreb ist auf mehrere interne und externe Faktoren zurückzuführen, die in unterschiedlicher Intensität für alle drei Kernmaghrebstaaten (Algerien, Marokko, Tunesien) gelten. Grundsätzlicher Ausgangspunkt ist der *Dekolonisationsprozeß,* der in Tunesien 1956 und Algerien 1962 zur Gründung von säkularen Republiken und in Marokko 1956 zur Gründung einer Monarchie führte, Staaten, in denen der Islam zwar Staatsreligion, das islamische Recht (die Scharia) aber weder in Kraft gesetzt noch Quelle der Gesetzgebung wurde. Hinzu kam die weiterhin dominante Stellung der französischen Sprache zu Lasten des Arabischen, der „Sprache des Koran". Bereits in den sechziger Jahren konstituierten sich deshalb erste Zirkel, die – inspiriert u. a. vom Gedankengut der ägyptischen Muslimbrüder – eine Stärkung der islamischen Identität, eine Arabisierungspolitik und die Einführung des islamischen Rechts forderten. Die 1964 gegründete, 1970 verbotene algerische Vereinigung al-Qiyam (Werte) steht exemplarisch für diese Zirkel.

Seit Anfang der siebziger Jahre konnten besonders Studenten für die Stärkung des Islams in der Gesellschaft mobilisiert werden, so daß in allen drei Staaten die Universitäten Zentrum islamischer Agitation wurden. Die „Iranische Revolution" 1979 und die Proklamation der islamischen Republik Iran bedeutete für die bis dahin zahlenmäßig beschränkte islamistische Bewegung des Maghreb wie anderswo einen wesentlichen Impuls, hatte sie doch die Umsetzbarkeit und die Mobilisierungskraft der politischen Vision eines an religiösen Prinzipien orientierten Staatswesens vorexerziert. Diese Entwicklung hat nicht nur das Selbstbewußtsein der islamistischen Gruppen gestärkt, sondern diese auch zur Ausarbeitung ihrer programmatischen Positionen angeregt und so ihre Politisierung gefördert. Einsetzende finanzielle Zuwendungen aus dem Iran, aber auch zunehmend von seiten saudischer Geschäftsleute, haben zusätzlich stimulierend gewirkt. Andere Faktoren, wie der Afghanistankrieg, an dem zahlreiche Nordafrikaner auf seiten der Islamisten gegen die kommunistische Regierung teilnahmen, und die generelle Unzufriedenheit mit der Mißwirtschaft der eigenen Staatsführungen und der verbreiteten Korruption kamen hinzu.

Wesentlich für die Ausbreitung der islamistischen Bewegung seit Anfang der achtziger Jahre war jedoch die sich verschärfende *wirtschaftliche und innerpolitische Entwicklung in den Maghrebstaaten,* auf die die Staatsführungen zunächst mit wirtschaftlichen, in Tunesien und Algerien auch mit politischen *Liberalisierungsmaßnahmen* antworteten. Damit sollten zum einen die eingetretenen Versorgungsengpässe und Verteilungsmängel angesichts einer falschen Entwicklungskonzeption bei zugleich drastisch zurückgehenden Deviseneinnahmen aus dem Erdöl-/Erdgas- und Phosphatexport überwunden, zum anderen die lauter werdenden Forderungen liberal eingestellter Bevölkerungsteile nach gesellschaftlicher Öffnung, mehr politischem und kulturellem Pluralismus, kurz nach einer Reform der autoritären Systeme in Tunesien und Algerien zunächst ansatzweise erfüllt werden. Dieser staatlich eingeräumte Freiraum hat zwangsläufig auch die islamistische Bewegung begünstigt, die in Algerien zusätzlich von der einsetzenden *Arabisierungspolitik* der Regierung profitierte.

Dennoch gab es entstehungsgeschichtliche und organisatorische Unterschiede. Während sich in *Tunesien* die Islamisten bereits 1979 zur „Bewegung islamischer Tendenz", die sich im Januar 1989 in „Partei der Erneuerung" (Nahda) umbenannte, zusammenschlossen und seit Anfang der achtziger Jahre an die Öffentlichkeit traten, sammelten sich in Algerien die Islamisten zunächst um einzelne Predigerpersönlichkeiten wie *Abdellatif Soltani* (gestorben 1984), *Ahmed Sahnoun* und *Abbasi Madani* oder *Ali Belhadj,* um erst nach der Verfassungsänderung im Februar 1989 und der Zulassung politischer Pluralität Parteien zu gründen, darunter als größte und bekannteste die „Islamische Heilsfront" (Front Islamique du Salut/FIS). Gleiches gilt für *Marokko,* wo die bekanntesten Führer der Islamisten der seit Jahren unter Hausarrest gestellte *Abdessalam Yassine* und *Lahsen Zitouni* sind. Ihr Einfluß ist aber – und hier kommt die Sonderstellung Marokkos zum Tragen, wo König Hassan sowohl weltliches als auch geistliches Oberhaupt ist – bis heute beschränkt geblieben, weil die geschickte Religionspolitik des Königs und die unangetastete Allianz mit den religiösen Gelehrten bei der Bevölkerung die religiöse Führungsfunktion des Königs nicht in Frage stellten und den Argumenten der Islamisten wenig Angriffsfläche boten.

Bereits Anfang der achtziger Jahre kam es in der sich ausweitenden islamistischen Bewegung zu heftigen *internen Auseinandersetzungen* über den zukünftigen Weg zur Durchsetzung des angestrebten „islamischen Staates", wobei die wachsende Radikalisierung von Teilgruppen nicht so sehr Reaktion auf staatliche Kontrollmaßnahmen war, sondern der gruppeninternen Strategiewahl folgte. Die islamistischen Gewaltakte in Tunesien 1980/81, 1985 und 1987 u. a. gegen Touristen und in Algerien seit 1980 an Universitäten, die subversiven Aktivitäten der Gruppe um *Mustapha Bonyali* 1983 bis 1987 und die Übergriffe auf Frauen seit 1989 sind in diesem Sinne die Vorläufer der seit 1992 in Algerien eskalierenden Gewalt gegen den „Staat der Gottlosen und Ketzer", vertreten doch nur die militanten Gruppen in ihrer Interpretation den „wahren" Islam.

Islamistisches Potential und gesellschaftliches Gegenmodell

Das Potential der nordafrikanischen Islamisten läßt sich nur induktiv und annähernd bestimmen. Richtig dürfte sein, daß nach Jahren des Zuwachses an Mitgliedern und Sympathisanten der islamistischen Bewegung gegenwärtig (vor allem in Tunesien) eher eine Stagnation wenn nicht gar, ausgelöst durch die Exzesse der islamistischen Terroristen in Algerien, ein Rückgang zu verzeichnen ist. Dennoch bleibt ein *hoher Grundstock an Sympathisanten* bestehen, der sich vor allem aus den Reihen jener Jugendlichen und jungen Erwachsenen von 15 bis 24 Jahren rekrutiert, die – mit oder ohne qualitative Ausbildung – wegen der schwierigen Wirtschaftslage auf dem Arbeitsmarkt keine Perspektive haben und anfällig für die versprochene „islamische Lösung" der Islamisten sind. Dies gilt besonders für jene arabophonen Hochschulabsolventen, die trotz Arabisierung der Verwaltung dort keine Anstellung finden.

Als Indikator für die Stärke der Islamisten in Tunesien und Algerien können einige der im Maghreb in den letzten Jahren abgehaltenen Wahlen herangezogen werden. In Marokko und Tunesien ist zwar keine islamistische Partei legalisiert worden, im Unterschied zu Marokko konnten jedoch in Tunesien bei den Legislativwahlen im April 1989 auf den Listen der „Unabhängigen" Islamisten antreten. Nach inoffiziellen Angaben erhielten sie im Landesdurchschnitt 13 Prozent der abgegebenen Stimmen, was absolut etwa 260 000 Stimmen entspricht. Unter der für den ganzen Maghreb gültigen Voraussetzung, daß die Islamisten stets, sofern eine Wahlteilnahme möglich war, ihr gesamtes Wählerpotential mobilisierten, und angesichts der in Tunesien negativ aufgenommenen Entwicklung in Algerien dürfte ihr heutiges Wählerpotential eher geschrumpft als angestiegen sein, zumal für die tunesische Wirtschafts- und Sozialpolitik die jüngste Zeit als erfolgreich zu bezeichnen ist.

In Algerien lassen die Ergebnisse der Kommunalwahlen vom Juni 1990 und der ersten Runde der Legislativwahl vom Dezember 1991 Rückschlüsse auf das islamistische Potential zu und belegen deutlich, daß in Algerien, dem einzigen Maghrebstaat, der islamistische Parteien legalisierte, die stärkste islamistische Bewegung der Region existiert. Erhielten die Islamisten bei der Kommunalwahl im Juni, die den Charakter einer „Protestwahl" annahm, rund 4,3 Mio. Stimmen, so waren es im Dezember 1991 nur noch 3,8 Mio. Davon entfielen 3,1 Mio. auf die Islamische Heilsfront, die somit 25 Prozent der Stimmen aller Wahlberechtigten auf 41 Prozent der abgegebenen Stimmen erhielt. Rund 600 000 Stimmen verteilten sich auf andere, moderater auftretende islamistische Parteien. Vor allem das auf die ehemalige Einheitspartei FLN zugeschnittene Mehrheitswahlgesetz begünstigte die Islamische Heilsfront, die dadurch als Sieger aus dem ersten Wahlgang hervorgehen konnte. Die Heilsfront ist allerdings kaum die „Stimme des Volkes", wie es deren Führer gerne betonen. Die Mehrzahl der algerischen Bevölkerung ist passiv, weder überzeugt von der politischen Erneuerungsfähigkeit der alten Kader noch angezogen von den Versprechungen einer sich radikal gebärdenden Islamischen Heilsfront, in der moderate Mitglieder seit 1991 mehr und mehr zugunsten einer militanten Strategie in den Hintergrund traten, bis nach dem Abbruch des Wahlprozesses im Januar 1992 und ihrem Verbot im März 1992 die Aktionen der islamistischen bewaffneten Untergrundgruppen gänzlich die innenpolitische Entwicklung bestimmten. Namen wie „Armée Islamique du Salut" („Islamische Armee des Heils", der militärische Flügel der verbotenen Heilsfront) oder „Groupes Islamiques Armées" („Bewaffnete Islamische Gruppen") – auf deren Konto fast alle Morde an Ausländern gehen – sind mit dieser Eskalation eng verbunden.

Ziel der militanten Islamisten genauso wie der moderateren Gruppen ist der von der Scharia geprägte und geleitete isla-

mische Staat. Wenngleich die Ausgestaltung im einzelnen von einer Führungspersönlichkeit zur anderen, von einer Gruppe zur anderen mehr oder weniger differiert, so kann man sich anhand der Schriften und Äußerungen algerischer Islamisten, vor allem aber auch ihrer Handlungen ungefähr ein Bild von der angestrebten islamischen Gesellschaft machen (vgl. hierzu *M. Al-Abnaf/B. Botiveau/F. Frégosi,* L'Algérie par ses islamistes. Paris: Karthala 1991 und *F. Burgat/W. Dowell,* The Islamic Movement in North Africa. Austin: University of Texas Press, 1993).

Abgelehnt werden menschengemachte Verfassungen, die durch die „gottgemachte Verfassung", die Scharia, ersetzt werden soll. Das daraus abgeleitete Gesellschaftsmodell, dessen Hauptakteure die islamistischen Führer und Kader sind, folgt nicht nur einem paternalistischen Weltbild, das Verschleierungszwang und Geschlechtertrennung in den Schulen und im öffentlichen Leben generell vorsieht und eine Beschränkung der Frauen auf den häuslichen Bereich propagiert, sondern plädiert für die umfassende Einführung des islamischen Rechts, das heißt je nach Delikt (Diebstahl, Ehebruch, Mord usw.) die entsprechend vorgesehenen Strafen (Auspeitschen, Amputation, Todesstrafe, letztere z. B. auch für Apostasie).

Die politische Entscheidungsfindung soll ausschließlich durch die religiösen Führer bei möglicher Konsultation der islamischen Gemeinde erfolgen. Wiederherstellung des Kalifats statt okzidentaler Demokratie, Pluralität und republikanischer Verfassung, heißt verkürzt die Konzeption einiger algerischer Islamisten, die nicht nur Fiktion blieb. Am 26. August 1994 haben die „Bewaffneten Islamischen Gruppen" in Algerien ihren 26jährigen Anführer, *Chérif Gousmi* alias *Abdallah Ahmad* zum Kalifen (Befehlshaber der Gläubigen) proklamiert und die Bildung einer elfköpfigen Kalifatsregierung bekanntgegeben, die „die Angelegenheiten der Umma (der islamischen Gemeinde) im Rahmen eines vom Gesetz des Allmächtigen regierten Staates regeln soll". Legitimationsprobleme kennen die „Bewaffneten Islamischen Gruppen" nicht, illegitim ist für sie einzig die gegenwärtig amtierende Staatsführung.

Die Islamische Heilsfront genauso wie andere islamistische Gruppen vertreten aber nicht nur einen politischen Autoritarismus (der algerische Schriftsteller *Rachid Boudjedra* sprach von einem „grünen Faschismus", grün ist die Farbe des Propheten Muhammad), sondern ihre jeweils spezifische Gruppenideologie beansprucht auch, jeweils absolute Wahrheit zu sein, die das Recht und die Pflicht zur Verfolgung Andersdenkender impliziert. Die 1993 und 1994 erfolgte Ermordung von Führungsmitgliedern der „Islamischen Armee des Heils" durch die „Bewaffneten Islamischen Gruppen" entspricht diesem Anspruch.

Die Inhalte der „islamischen Lösung" – die den Charakter eines Verbotskatechismus hat – zeigen sich aber auch am Handeln der algerischen islamischen Gruppen seit 1989. Stehen die teilweise auf brutale Weise ausgeführten Hinrichtungen von Mitgliedern der Sicherheitsorgane und Staatsangestellten im Kontext des seit 1992 von den islamistischen Untergrundgruppen offen proklamierten Kampfes gegen die „ketzerische algerische Staatsmacht" so ist der „Feldzug" gegen Journalisten, Intellektuelle und Schriftsteller Teil des Kampfes gegen die von ihnen vertretenen pluralen und säkularen Positionen. Unter diesem Druck haben bereits 3000 hochqualifizierte Wissenschaftler Algerien den Rücken gekehrt und hinterlassen eine für die weitere Entwicklung empfindliche Lücke. Die Politik der „verbrannten Erde" der Islamisten ist aber noch umfassender: Die Zerstörung von 440 Schulen seit Anfang 1992 wurde mit den „antiislamistischen Lehrplänen" begründet, die Zerstörung von Parabolantennen zum Empfang des Satellitenfernsehens und das Verbot westlicher Filme wie des Verkaufs von Musikkassetten westlicher und arabisch-berberischer Rai-Musik werden mit ihrer „Unvereinbarkeit mit der islamischen Kultur" gerechtfertigt.

Der propagierte Kampf gegen die „Moderne", die westliche Zivilisation, seit August 1994 auch der geforderte Boykott französischer Waren und Produkte (unter anderem Parfum) ist aber nur selektiv und strategiebedingt, entspringt keiner generellen Ablehnung westlicher Technik. Die Islamisten haben als erste Laserkanonen zur Projektion des Wortes „Allah" am nächtlichen Himmel über Algier eingesetzt, als erste im großen Umfang den Wert von Faxgeräten als Steuerungs- und Kommunikationsmittel untereinander und mit westlichen Nachrichtenagenturen entdeckt, greifen sehr wohl in Europa zu den Parabolantennen, um die arabisch-islamischen Kulturprogramme des Nahen Ostens zu empfangen und bevorzugen das sichere europäische oder amerikanische Exil (z. B. der Tunesier *Rachid Ghannouchi* in Großbritannien, Ex-FIS-Führungsmitglied *Rabah Kebir* in Deutschland, Ex-FIS-Führungsmitglied *Anouar Haddam* in den USA), anstatt in Staaten, die islamistischen Konzeptionen näherstehen, wie zum Beispiel im Jemen, im Sudan oder in Saudi-Arabien, Zuflucht zu suchen.

Der antiislamistische Kurs der nordafrikanischen Staatsführungen

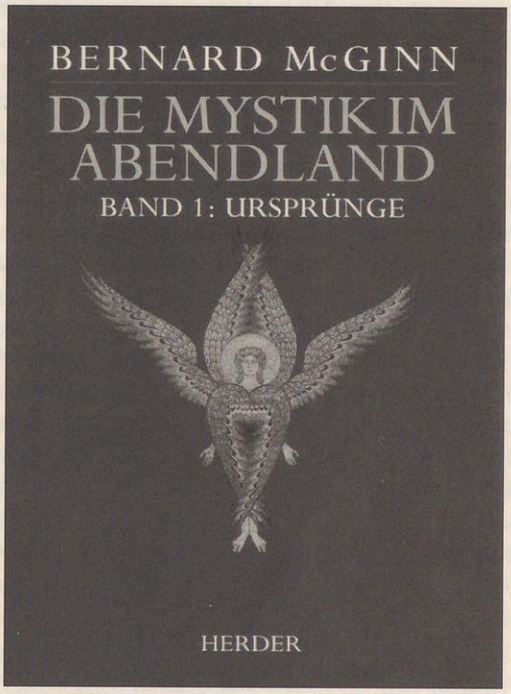
Sowohl in den fünf Maghrebstaaten als auch in *Ägypten*, dem neben Algerien gegenwärtig zweiten großen islamistischen Unruheherd in Nordafrika, haben die Staatsführungen mit den unterschiedlichsten Instrumentarien auf die islamistische Herausforderung reagiert. In das Ringen der beiden Gesellschaftskonzeptionen (Islamismus versus Säkularismus) haben sich darüber hinaus zahlreiche Organisationen der – wenn auch nur unvollkommen ausgeprägten – Zivilgesellschaften auf seiten der Staatsführungen eingeschaltet: Menschenrechtsorganisationen, Frauenverbände, Gewerkschaften, Berufsorganisationen der Anwälte, Schriftsteller und Journalisten haben gegen die islamistischen Heilslehren Position bezogen, nicht ohne ihre kritische Haltung gegenüber den Staatsführungen aufzugeben, denen sie teilweise zu Recht den Vorwurf machen konnten, daß sie in den siebziger und achtziger Jahren die Islamisten hofierten

und sie als Bollwerk gegen linke und demokratische Opposition instrumentalisierten.
Kernpunkte der von Marokko bis Ägypten praktizierten Gegenstrategien waren, abgesehen von zunehmend profilierteren Äußerungen der Staatsführer (so Präsident Mubarak seit seiner Rede vor der Azbar-Universität im März 1992, dem libyschen Revolutionsführer Quaddafi seit einer Rede im März 1989, dem tunesischen Staatspräsidenten Ben Ali seit 1992 oder dem marokkanischen König Hassan seit Juli 1991), der rigorose Einsatz staatlicher Gegengewalt, die Eingrenzung des islamistischen Aktionsspielraumes u. a. durch Verbot einschlägiger Publikationen oder die schärfere Kontrolle der Moscheen und Zugeständnisse an das religiöse Empfinden der Bevölkerung mit der Absicht, ideologisch nicht verfestigte Sympathisanten der islamistischen Bewegung für die offizielle Islamversion zurückzugewinnen (vgl. Nahost-Jahrbuch 1992, Opladen 1993, S. 212–217).

In erster Linie eine politische Bewegung

Zur nationalen Gegenstrategie, die in Ägypten, aber auch in Tunesien und Marokko größere Erfolge zu haben scheint als in Algerien, wo die bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Sicherheitsorganen und islamistischen bewaffneten Untergrundgruppen bislang rund 10000 Todesopfer auf beiden Seiten gefordert haben und kein Ende des Teufelskreises der Gewalt abzusehen ist, kommt seit dem Eskalationsjahr 1992 eine bi- und multilaterale Dimension der Bekämpfung des Islamismus. Sicherheitspolitische Aktivitäten wie zum Beispiel bilaterale Abkommen über die Auslieferung von Terroristen (unter anderem zwischen Ägypten und Tunesien, Algerien und Libyen, Libyen und Ägypten), die Entwicklung neuer Fahndungsmethoden und die Koordination der Terrorismusbekämpfung durch die Polizeichefs laufen parallel zu kultur- und informationspolitischen, „aufklärerischen" Maßnahmen, die in der Regel bi- oder multilateral von den Religions- und Kulturministerien beschlossen werden.
In diesem Zusammenhang ist auf die zunehmende Kritik der betroffenen Länder am europäischen und amerikanischen Verhalten gegenüber Islamisten hinzuweisen. Ob es sich um den Präsidenten Mubarak, Revolutionsführer Qaddafi oder Staatspräsident Ben Ali handelt, der zuletzt im Juli 1994 in einem Interview mit der Pariser Tageszeitung „Le Figaro" dieses Thema anschnitt, sie alle werfen den westlichen Staaten unisono ein zu großes Entgegenkommen gegenüber Islamisten vor: Sei es, weil ihnen in Europa oder den USA Aufenthalt oder Asyl gewährt wird wie dem Führer der selbsternannten Auslandsexekutive der algerischen Islamischen Heilsfront, *Rabah Kebir,* in Euskirchen oder wie dem tunesischen Nahdaführer *Rachid Ghannouchi* in Großbritannien, sei es, weil der islamistische Entfaltungsspielraum und der Aufbau islamistischer Organisationen mit vielfältigen Beziehungen zu den gewalttätigen Untergrundgruppen in Nordafrika nicht eingeengt bzw. unterbunden werden. Für die ägyptische Zeitung al-Ahram „spielt der Westen mit dem Feuer", wenn er

Ein Schlüsselwerk der abendländschen Geistesgeschichte



Jetzt neu! **Band 1: Ursprünge**
520 Seiten, gebunden
DM 128,– /öS 999,– /SFr 128.–
ISBN 3-451-23381-9

Bei Abnahme des Gesamtwerks (4 Bände) je Band DM 98,– /öS 765,– /SFr 98.–

Mit seiner großangelegten Geschichte der Mystik im Abendland schließt Bernhard McGinn eine Lücke der Theologie- und Kulturgeschichtsschreibung. Eindrucksvoll stellt sein auf vier Bände konzipiertes Werk unter Beweis, daß eine rein literaturwissenschaftliche Darstellung der Mystik der Tragweite des Themas keinesfalls genügt. Ein neuer Zugang sowie die konsequente Einbeziehung religiöser Strömungen und philosophischer Ideen holen die Entwicklung der Mystik aus dem Dunkel der Geschichte.

In Vorbereitung:
Band 2: Entwicklungen
Band 3: Die Blüte der Mystik
Band 4: Die Krise der Mystik

In jeder Buchhandlung!

HERDER

diese Entwicklung nicht unterbindet und der damit einhergehenden Radikalisierung der Muslime in Westeuropa – wie sie *Thankmar von Münchhausen* in einem Beitrag der FAZ vom 2. 9. 1994 ansatzweise beschrieb – nicht entgegentritt.

Wie mit der in Nordafrika virulenten islamistischen Herausforderung umgegangen werden soll, ist eine in Washington und den europäischen Hauptstädten kontrovers diskutierte Frage. In dieser Diskussion kollidieren Toleranzansprüche mit den beobachtbaren Fakten, und je nach erwarteter direkter Betroffenheit des einzelnen Staates durch die Auswirkungen einer islamistischen Machtübernahme in einem der Maghrebstaaten führt sie zu abweichenden Schlußfolgerungen für das politische Handeln. Ohne die Haltung der einzelnen westlichen Staatsführungen erörtern zu wollen, soll auf eine wichtige Voraussetzung zur Einschätzung der islamistischen Bewegung hingewiesen werden, daß es sich nämlich um eine in erster Linie politische Bewegung handelt, und daß sich der Islamismus bislang als eine *totalitäre Weltanschauung* präsentierte, deren Durchsetzung gegenwärtig lediglich eine Minderheit anstrebt. Eine Umsetzung des islamistischen Konzeptes gegen den Willen der Mehrheit (selbst wenn diese sich bei Wahlen wie in Algerien 1991 passiv verhielt) kann dennoch nur unter massiver Verletzung der Menschenrechte erfolgen, wie sich am Beispiel des Iran aufzeigen läßt, obwohl gerade dort die Bevölkerung anfangs für die „Islamische Revolution" eintrat, während es in Algerien zu vergleichbaren proislamistischen Massendemonstrationen spätestens seit 1991 nicht mehr kam, trotz aller Aufrufe der Islamischen Heilsfront.

Eine massive Fluchtbewegung nach Europa, eine wahrscheinliche Sezession der Kabylen, der Beginn eines tatsächlichen „Bürgerkrieges" und langfristig schwerwiegende Rückwirkungen auf Tunesien und Marokko – wo sich mit dem Terroranschlag von Marrakesch Ende August 1994 ein Übergriff islamistischer Gewalt andeutet – wären die offensichtlichsten Folgen einer islamistischen Machtübernahme in Algerien. Diese zu verhindern und die demokratische Option der 1989 verabschiedeten Verfassung zu sichern, ist Hauptanliegen der derzeitigen algerischen Militärführung. Ihre Rolle im Transformationsprozeß ist bislang aus unterschiedlichen Gründen überwiegend negativ interpretiert worden, wobei der sogenannte „Putsch" vom Januar 1992 zum Angelpunkt einer Argumentation gemacht wurde, derzufolge die Militärführung (angeblich im Verein mit dem FLN) nur intervenierte, um ihre Privilegien zu sichern. Tatsache ist jedoch, daß die Militärführung mit dem erzwungenen Abbruch des Wahlprozesses wahrmachte, was sie anläßlich der Einführung des Mehrparteiensystems ankündigte: auf keinen Fall zuzulassen, daß demokratische Verfahren einer Organisation mit undemokratischen Zielen an die Macht verhelfen können.

Über den Zeitpunkt des Handelns und das Prozedere kann man zweifellos geteilter Meinung sein. Dennoch war und ist es das Ziel der Militärführung, auch wenn sie trotz Propagierung eines nationalen Dialogs diesem Ziel bislang nicht näher gekommen ist, die plurale demokratische Option langfristig zu sichern. In Ägypten, Tunesien und Marokko kam es nie zur Zulassung islamistischer Parteien, wodurch sich die Staatsführungen in diesen Ländern einen größeren Handlungsspielraum offenhielten, weil islamistische Parteien von vorneherein nie Legitimität durch Wahl gewinnen konnten.

Hanspeter Mattes

„Auf der Suche nach der kontemplativen Dimension"

Fragen zur Lage der Frauenorden an Äbtissin Máire Hickey OSB

Vom 2. bis 29. Oktober tritt die römische Bischofssynode zu einer ordentlichen Vollversammmlung mit dem Thema Ordensleben zusammen. Die vorsynodalen Schreiben, zuletzt das Instrumentum laboris (vgl. HK, September 1994, 442ff.), lassen eine Synode erwarten, in deren Debatten einiger Zündstoff liegt. Aus Anlaß der Synode sprachen wir über die Lage der Frauenorden mit Äbtissin Máire Hickey OSB von der Benediktinerinnen-Abtei St. Scholastika auf Burg Dinklage i.O. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Äbtissin Máire, Frauenorden haben gegenwärtig ein widersprüchliches „Image" in der Kirche. Auf der einen Seite tun Ordensfrauen geräuschlos und ohne viel Aufhebens an den unterschiedlichsten Stellen ihren Dienst. Auf der anderen Seite stehen sie im Ruf, etwa wenn man an die nordamerikanischen Frauenorden denkt, für kirchliche Verhältnisse ungewohnt selbstbewußt aufzutreten, konfliktfreudig zu sein. Teilen Sie diesen Eindruck, und wenn ja, was bedeutet diese Tatsache für die Frauenorden?

Äbtissin Máire: So polarisiert möchte ich es nicht formulieren. Die selbstbewußten konfliktfreudigen Ordensfrauen,

die ich kenne, tun auch ihre Dienste meistens unauffällig und ohne übermäßiges Bedürfnis nach Anerkennung – sogar in Nordamerika. Und eine Dienstbereitschaft ohne Aufhebens braucht keineswegs auf falsche Anpassung oder mangelndes Selbstbewußtsein hinzudeuten. Trotzdem gebe ich Ihnen recht, daß es unterschiedliche „Images" gibt, und daß sie etwas von den unterschiedlichen Wirklichkeiten der Ordensfrauen weltweit heute widerspiegeln.

HK: Wie konnte es zu den großen regionalen Unterschieden kommen?

Äbtissin Máire: Sie sind zum größten Teil kulturell bedingt. Jede Ordensfrau ist zunächst eine Frau ihrer eigenen Kultur. Es bestehen große Unterschiede unter den Frauen allgemein, folglich auch unter den Ordensfrauen. Jede Frau wird von der Umgebung geprägt, in der sie aufwuchs, und diese Umgebung ist nun mal anders, je nachdem ob es sich um Nordamerika oder Osteuropa, um Korea oder Afrika handelt. In den westlichen Kulturen werden Frauen dazu erzogen, selbstbewußt zu sein, die Umgebung, in der sie leben, kritisch zu analysieren und zu reflektieren, sich auszudrücken. In Indien oder Afrika zum Beispiel ist dies noch längst nicht so weit.

„Als Gemeinschaft offen sein für die Auswirkungen des Wertewandels"

HK: Was nicht heißt, daß nicht auch in diesen Teilen der Welt die Entwicklung in die für die Industrieländer des Nordens kennzeichnende Richtung geht?

Äbtissin Máire: Natürlich nicht. Durch internationale Treffen von Ordensfrauen kenne ich asiatische, lateinamerikanische, afrikanische Ordensfrauen, die im gleichen „Emanzipationsprozeß" begriffen sind wie viele europäische, amerikanische, australische Ordensfrauen. Und doch bleibt die eigene Kultur tief prägend. Ich beobachte zum Beispiel, daß asiatische und afrikanische Frauen oft aus ihrer seelischen Heimat einen ungebrochenen Zugang zur Symbolwelt behalten haben. Sie können – unterschiedlich – frei sein im Ausdruck von Kritik und Aggression, aber sie gehen mit Kritik und Aggression nicht an die Kirche heran. Die Kirche ist für sie ein Symbol des Heiligen in der Welt. Nördlich-westliche Frauen dagegen sind durch ihre Erziehung und durch die Medien ziemlich konditioniert, diese Grenze zwischen dem, was man mit Kritik und Aggression angreifen darf, und dem, was unberührbar ist, nicht zu ziehen.

HK: Die Lage in Europa und Nordamerika ist jedoch in dieser Hinsicht auch nicht einfach identisch. Ist die Situation der Frauenorden in Europa von der in Nordamerika tatsächlich qualitativ verschieden oder dringen entsprechende Vorgänge in Nordamerika lediglich stärker an die Öffentlichkeit und machen von daher mehr von sich reden?

Äbtissin Máire: Beides spielt eine Rolle. In den europäischen Ordensgemeinschaften ist die 2000jährige Geschichte der Kirche hier bzw. die 1500jährige Geschichte der Orden trotz allem Aggiornamento mit ihren Traditionen und Formen präsenter als etwa in Nordamerika. Hier sind wir als Benediktinerinnen zum Beispiel von der eigenen Geschichte umgeben, überall stößt man auf Anknüpfungspunkte der Vergangenheit. Man weiß um den Wert der Tradition, auch wenn man sich für Fortschritt und Veränderung engagiert. In Amerika dagegen wirkt sich noch immer der Unabhängigkeitskrieg aus. Den Menschen – auch den amerikanischen Ordensfrauen – ist es ein großes Anliegen, amerikanisch zu sein, eine amerikanische Identität zu besitzen. Sie haben das Gefühl, die Kirche in Amerika war lange eine Art Kolonie der europäischen Kirche bzw. des Vatikans. Die Verbindungen zu den Gründungsklöstern sind ihnen noch wichtig, aber sie wollen eindeutig amerikanisch sein. Sie empfinden zur Zeit, daß der Vatikan ihr Streben, amerikanische Ordensfrauen zu sein, nicht versteht. Aber auch der andere Punkt, den Sie erwähnen, hat seinen Anteil am Gesamtbild: Es ist in Amerika anders als in Europa normal, Streitfragen, Gerichtsverfahren u. ä. mit emotionalem Engagement und detailliert vor der Öffentlichkeit auszubreiten. Auch kirchliche Streitfragen, einschließlich die, die um die Frau gehen, werden dementsprechend in der amerikanischen Öffentlichkeit mit besonderem Nachdruck verfolgt und wahrgenommen.

HK: Sieht man einmal von den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen auf diesem Gebiet ab: Wie wirken sich die Veränderungen auf eine durchschnittliche monastische Gemeinschaft in Deutschland aus?

Äbtissin Máire: Die tiefgreifendste Veränderung ist der Wandel im Verständnis von Autorität, Gehorsam, persönlicher Würde der einzelnen, persönlicher Autonomie. Veränderungen in diesem Bereich führen zu veränderten Erwartungen der jungen Frauen, die eintreten, und auch des ganzen Lebensklimas in einer Gemeinschaft. Im günstigen Fall erkennt eine ganze Gemeinschaft die Notwendigkeit dieser Veränderungsprozesse und will sie mitmachen. In manchen Fällen wird die Notwendigkeit gar nicht gesehen, in anderen Fällen wird sie von einigen gesehen und von anderen nicht. Letzteres kann zu schweren Konflikten führen. Dies ist besonders schmerzlich, wenn die Altersstruktur einer Gemeinschaft so ist, daß eine kleine Zahl von jungen Frauen eine „neue Ordenskultur" für notwendig hält, sich aber als eine machtlose Minderheit erlebt gegenüber einer großen Zahl von älteren und alten Schwestern, die anderer Meinung sind.

HK: Befragte man Menschen auf der Straße, Kirchgänger wie Nichtkirchgänger, würde sich vermutlich ergeben, daß man Ordensleben und Werte, wie sie gerade für die Frauenbewegung wichtig geworden sind – Selbstverantwortung, Emanzipation, Chancengleichheit der Geschlechter u. a. –, kaum zusammenbringt. Schließt sich das wirklich aus?

Äbtissin Máire: Nein. Allerdings werden wir die Menschen

auf der Straße kaum davon überzeugen können, es sei denn, sie sprechen eine Ordensfrau an oder melden sich zu einem Besuch in irgendeinem Kloster. Wenn man keine konkrete Ordensfrau und kein Kloster kennt, hat man keine Wirklichkeitserfahrungen, die man den Klischees, die die alte Hagiographie und auch die Unterhaltungsindustrie liefern, entgegensetzen kann. Für viele jüngere Ordensfrauen – unter ihnen heute schon manche in Leitungspositionen – sind die Werte, die Sie genannt haben, selbstverständlich anstrebenswert. Sie stehen nicht nur in keinem Widerspruch zum Evangelium; gerade die Verinnerlichung des Evangeliums und das Leben danach sensibilisieren die jungen Ordensfrauen für Fragen der Gerechtigkeit und des Umgangs mit Macht, des verantwortlichen Umgangs mit allem Geschaffenen. Nicht daß Ordensfrauen allen Zielen der Frauenbewegung zustimmen würden. Die Kernbotschaft des Evangeliums steht über den Zielen der Frauenbewegung. Das Evangelium fordert eine Christin – ob Ordensfrau oder Laiin –, die von den Frauenfragen unserer Zeit bewegt ist, immer neu zu Entscheidungen heraus. Viele Frauen, die sich in unserer Kultur zur personalen Autonomie und Unabhängigkeit durchgearbeitet haben, erfahren, daß der evangelische Weg des Gehorsams, der sexuellen Enthaltsamkeit, des einfachen Lebensstils, des Teilens, der Besitzlosigkeit in einer Gemeinschaft genau das ist, was ihr Leben auf Gott hin ordnet, ohne daß sie sich von anderen Menschen auf falsche Weise abhängig machen müssen.

HK: Bis wohin teilen Sie als Ordensfrau feministische Anliegen, bzw. wo ist für Sie der Punkt erreicht, wo Sie sich unterscheiden möchten?

Äbtissin Máire: Christlicher Feminismus gründet sich für mich auf Genesis 1,27: „Gott schuf den Menschen als sein Abbild, als Mann und Frau schuf er sie", und auf Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus." Ich bin insofern Feministin, daß ich die Bewußtseinsänderung bei Frauen und bei Männern fördern und unterstützen möchte, die sie erkennen läßt, daß Frauen tatsächlich genauso Anteil an der Gottesebenbildlichkeit im Menschen haben wie ihre Brüder, und daß Jesus keine Wertunterschiede zwischen Mann und Frau kennt. Und wenn sich Gelegenheiten bieten, um diese Bewußtseinsänderung in der Kirche wirksam werden zu lassen zugunsten der Rolle der Frau in der Kirche, nutze ich sie gern. Wo Feministinnen in einer Umkehrung der Verhältnisse Männer verachten und demütigen, wo sie an Partnerschaft zwischen Mann und Frau nicht glauben können, wo sie sich gegen Hingabe und Dienst sperren, wo sie sich weigern, Autorität anzuerkennen, einfach weil es ein Mann ist, der sie ausübt, wo sie sich von Jesus distanzieren, weil er Mann ist, wo sie Schwierigkeiten mit der Eucharistie haben, weil sie von einem zelebrierenden Priester nicht abhängig sein wollen, kann ich sie zwar oft verstehen. Meistens liegen sehr schmerzliche und entwürdigende Lebenserfahrungen hinter diesen Ansichten. Aber ich teile die Ansichten nicht.

HK: Was verstehen Sie zum Beispiel unter Gehorsam in einer Gemeinschaft, die die Auswirkungen des von Ihnen skizzierten Wertewandels akzeptiert?

Äbtissin Máire: Nach wie vor versprechen wir bei der Ordensprofeß Gehorsam – gegenüber Gott, der Kirche, der Äbtissin, der Gemeinschaft. Das ist ein Akt der Glaubenshingabe an Gott, der Anfang einer Lehre in der Nachfolge Christi. Die Ordensfrau möchte sich im Laufe ihres Lebens immer mehr mit Jesus in das einfügen, was sie für sich und für ihre Gemeinschaft und für die Welt als Gottes Plan erkennt. Eine Äbtissin heute würde nun nicht versuchen, durch Befehle und Anweisungen möglichst viele Beweise dafür einzuholen, daß ihre Schwestern dies konkret realisieren. Sie ermutigt ihre Schwestern und fordert sie dazu auf, selber in Verantwortung Entscheidungen zu treffen und die Konsequenzen ihrer Entscheidungen selber zu tragen. Viele wichtige Entscheidungen werden gemeinsam getroffen. Man hört aufeinander und fügt sich ein. Die Äbtissin muß aber dafür sorgen, daß es viele Räume im Gemeinschaftsleben gibt, wo die Schwestern selber über das entscheiden, was sie angeht. Das Gemeinschaftsleben ist ein Übungsfeld für die Hingabe an den Schöpfer. Zugleich kann und muß es aber auch ein Übungsfeld sein für Selbständigkeit und eigenverantwortliches Handeln innerhalb des gemeinschaftlichen Gefüges.

„Wir müssen lernen, mit den Spannungen zwischen den einzelnen und der Gemeinschaft umzugehen"

HK: Gerade Begriffe wie Hingabe oder Dienst gelten nun aber unter Frauen als äußerst belastet, weil sie für verschiedene andere Ziele und Interessen instrumentalisiert wurden.

Äbtissin Máire: Diese Belastung spüre ich auch. Andererseits kommen wir nicht darum herum, daß das „Dienen" den Kern des Rufes in die Nachfolge Jesu ausmacht. In einer benediktinischen Gemeinschaft wird der gegenseitige Dienst täglich eingeübt. Er ist der Kern christlichen Gemeinschaftslebens, echtes Gemeinschaftsleben ohne gegenseitiges Dienen wäre nicht möglich. Belastet ist der Begriff des Dienstes insofern, als man ihn assoziiert mit Verhältnissen, in denen er nicht *gegenseitig*, sondern *einseitig* geleistet wird, oder in denen keine einfühlsame Rücksicht auf die Lage des oder der anderen genommen wird. Etwa wenn die Frau die Hausarbeit zu erledigen, der Mann aber das Sagen hat. Es ist verständlich, daß solche Modelle von Frauen heute nicht angenommen werden. In einer Ordensgemeinschaft lernt man andere Formen des Dienens kennen.

HK: Aber befinden sich gar nicht so wenige Frauenorden innerkirchlich nicht in einer ähnlichen Situation, wenn ihr Dienst gewissermaßen in der Hausarbeit für Kleriker bzw. angehende Kleriker, für Teilnehmer an Veranstaltungen der Erwachsenenbildung oder für wen auch immer besteht?

Äbtissin Máire: Wo der Dienst von Frauen als selbstverständlich angenommen und im Grunde ausgenutzt wird, ist das eine Ungerechtigkeit. Das ist nicht das, was das Evangelium unter Dienst versteht. In konkreten Situationen würde ich alles tun, was in meiner Macht steht, um für einen Bewußtseinswandel in der Kirche in diesem Punkt einzutreten und die Schwestern ermutigen, dies auch zu tun.

HK: Wenn die individuellen Vorstellungen, Wünsche und Begabungen von Ordensfrauen stärker zum Tragen kommen, sind Richtungsauseinandersetzungen innerhalb der Ordensgemeinschaften mehr denn je unvermeidlich. Wie gehen die Frauenorden mit diesem Problem um?

Äbtissin Máire: Der Bereich, den ich am besten kenne, ist der benediktinische. Der hl. Benedikt wußte schon im 5. Jahrhundert, wie wichtig es in einer Gemeinschaft ist, die Vielfalt der Gaben und Bedürfnisse der einzelnen in einem guten Gleichgewicht mit der Einheit der Gesamtgemeinschaft zu halten. Die Grundauffassung des Benediktinischen ist sehr weit. Es gibt keine von oben verordnete einheitliche Interpretation der Regel. Es gibt Raum für traditionalistische Gemeinschaften auf der einen Seite und sehr innovative auf der anderen. Unsere Geschichte liefert viele Beispiele von Auseinandersetzungen mit unterschiedlichen Richtungen. Lernen, mit den Spannungen zwischen den einzelnen und der Gemeinschaft heute umzugehen, heißt nicht, daß man einen großen Sprung macht, eher, daß man sich den Ansprüchen der Gegenwart entsprechend organisch entwickelt. Jede Gemeinschaft geht den Weg nach der Regel mit den Gaben, die sie vom Heiligen Geist erhalten hat. Und jede Gemeinschaft weiß, daß sie die Aufgabe hat, in den Spannungen der vielfältigen Gaben und Bedürfnissen zu einer lebendigen Einheit zu finden.

HK: Führt denn angesichts der Vielfalt und Gegensätzlichkeit der Positionen und Auffassungen an Spaltungen, Aus- und Übertritten überhaupt ein Weg vorbei?

Äbtissin Máire: Vielleicht nicht. Ich kenne Situationen, in denen eine Gemeinschaft auseinandergegangen ist, weil eine Gruppe einen innovativeren Weg gehen wollte. Wie so etwas ohne Spannungen und Schmerzen vonstatten gehen könnte, weiß ich nicht. Alle Reformbewegungen in der Kirche und im Orden – ob bei den Benediktinern, den Zisterziensern, den Trappisten, den Franziskanern, den Karmeliten – haben Trennungen und sogar Spaltungen mit sich gebracht. Wir haben allerdings heute andere Möglichkeiten als in früheren Jahrhunderten, Toleranz zu üben und auf humane Weise mit Konflikten und unterschiedlichen Richtungen innerhalb einer Gruppe umzugehen. Wir können uns verpflichten, in solchen Situationen alles zu tun, um möglichst mit Ehrfurcht vor der Freiheit des einzelnen wie der Gemeinschaft gewaltfreie Lösungen zu finden, auch wenn die Trennungen unvermeidlich bleiben.

HK: Der größte Teil der Gemeinschaften, die man etwas vereinfachend mit dem Sammelbegriff „Frauenorden" bezeichnet, sind apostolische Orden, der kleinere Teil kontemplative. Wie steht es um den Nachwuchs dieser beiden Ordenstypen. Ist die Lage bei den kontemplativen und älteren Gemeinschaften besser als bei den jüngeren apostolischen?

Äbtissin Máire: Was Nachwuchs angeht, kann ich nur sagen, daß beide Typen, sowohl apostolisch wie auch kontemplativ, heute noch am Leben sind, auch wenn oft – wie bei unseren Schwestern, die nicht im Orden leben – mit kleineren Familien als bei unseren Müttern und Großmüttern. Es gibt apostolische Gemeinschaften mit Nachwuchs, andere ohne, dasselbe gilt für die kontemplativen Gemeinschaften. Mit einigen Gemeinschaften – sowohl apostolischen wie auch kontemplativen – wird es nach menschlichem Ermessen auf die Dauer nicht weitergehen. Wer noch lange überleben wird, wer nicht, weiß niemand. Es kann trotzdem stimmen, daß die monastischen und kontemplativen Orden in Europa und Amerika heute eher die Möglichkeit haben, einen als zunächst überzeugend aussehenden Alternativweg nach dem Evangelium aufzuzeigen. Meistens bieten sie eine Spiritualität mit klaren Konturen an und Abstand von der Gesellschaft, der es erlaubt, nicht dauernd vom Konsumzwang neu eingeholt zu werden. In anderen Kontinenten allerdings scheinen zur Zeit auch viele apostolische Gemeinschaften sich raschen Wachstums zu erfreuen.

„Das Leben in einer kontemplativen Gemeinschaft verlangt ein hohes Maß an psychischer Stabilität"

HK: Ist der Eindruck richtig, daß die Veränderungen für apostolische Frauenorden insgesamt tiefgreifender sind – sie haben Mühe, ihre traditionellen sozialen Einrichtungen zu halten, und werden aufgefordert, sich nach neuen Aufgaben umzusehen –, während kontemplative Gemeinschaften weniger unter Veränderungsdruck stehen?

Äbtissin Máire: Monastische und kontemplative Gemeinschaften haben nicht das Problem, große Einrichtungen wie Schulen, Krankenhäuser u. ä. aufgeben und neue Aufgaben suchen zu müssen. Dafür aber fordern die Veränderungen die kontemplativen Gemeinschaften auf andere Weise heraus. Eine kleine Anzahl kontemplativer Gemeinschaften lebt sehr abgeschieden. Ein solches Leben, wenn es menschlich und religiös gesund bleiben soll, verlangt ein hohes Maß an psychischer Stabilität. Die gibt es heute nicht mehr so wie in vergangenen Generationen. Zum kontemplativen Leben heute kann es gehören, daß man nicht nur in der Einsamkeit und im Schweigen lebt, sondern daß man eine gute menschliche Kommunikation mit seinen Mitschwestern praktiziert, daß man das Lieben lernt. All das kann ein neues Definieren von Kontemplation überhaupt und neue Gestaltungsformen kontemplativen Lebens für Frauen verlangen. Und die Gemeinschaften, die weniger streng „klausuriert" sind, haben relativ viel mit Menschen zu tun, die von außen ins Kloster kommen. Gastfreundschaft und eine gewisse Form von „monastischer Seelsorge" gehören zu ihrem Leben. Schwestern

stellen sich ihnen für Gespräche, Vorträge, geistliche Begleitung u. ä. zur Verfügung. Es ist nicht leicht, die Anforderungen des monastischen kontemplativen Gemeinschaftslebens mit dieser Weltoffenheit zu verbinden.

HK: In der jüngsten Vergangenheit entzündeten sich gerade in rein kontemplativen Orden wie den Karmelitinnen tiefgreifende Auseinandersetzungen an der Frage nach dem Für und Wider in bezug auf anstehenden Wandel etwa von Klausur, Kleidung u.a.

Äbtissin Máire: Es ist nicht so, daß eine bestimmte Form absolut überzeitlich ist und unveränderbar bleiben muß. Eine Herausforderung kontemplativen Lebens in unserer Zeit ist es, beständig auf der Suche nach der kontemplativen Dimension gerade mitten im Wandel der Zeit zu bleiben. Wenn ein Teil einer Gemeinschaft oder eines Ordens sich berufen weiß, dieser Herausforderung nachzugehen, und ein anderer Teil nicht, dann entzünden sich schmerzliche Konflikte.

HK: Seit dem Konzil verstehen sich die Orden stärker als eine christliche Lebensform neben anderen. Diese Veränderung mußte nicht nur theologisch nachvollzogen, sondern auch von dem einzelnen Ordensmitglied individuell umgesetzt werden. Könnte manche Spannung innerhalb von Frauenorden auch damit zu tun haben, daß diese Veränderung Rollenunsicherheiten hinterlassen hat, die nicht völlig überwunden sind?

Äbtissin Máire: Ja, bis in die Zeit des Konzils hinein erlebten sich die Orden als eine Art Elite innerhalb der Kirche. Die „Aufwertung" des sogenannten Laienstandes und die Entwicklung und kirchliche Anerkennung von neuen Formen engagierten christlichen Lebens ohne Ordensgelübde hat mancherorts den Sinn des Klosterlebens in Frage gestellt. In den Jahren nach dem Konzil hat dies Rollenunsicherheit unter Ordensleuten und -kanditatInnen ausgelöst. Ich habe den Eindruck, daß diejenigen, die nach dem Konzil geblieben sind, nicht dazu neigen, sich als eine Elite zu verstehen, sondern daß sie das Ordensleben als einen möglichen Weg unter mehreren sehen. Zwar ist diese Lebensform unerläßlich in der Kirche. Wenn es sie nicht gäbe, würde etwas Wesentliches an der Gestalt der Kirche in dieser Welt fehlen. Aber niemand entscheidet sich heute für das Ordensleben aus diesem Grund. Eine neue Form von „Rollensicherheit" entwickelt sich. Die Menschen, die bleiben, tun es, weil sie erfahren, daß sie persönlich in dieser Form am besten und am fruchtbarsten ihr Leben als Christinnen verbringen können. Die Entscheidung ist persönlich, die Ideologie wirkt nicht mehr. Früher lernte man im Orden, daß wir „Religiosen" sind, die anderen „weltliche Leute". So denkt niemand heute. Man lernt zwar, wo und wie man sich voneinander abgrenzen muß, um das je eigene Leben zu leben, aber man ist solidarisch miteinander, findet Möglichkeiten, das Leben miteinander zu teilen, lernt voneinander.

HK: Andererseits läßt es sich feststellen, daß Vertreter der amtlichen Kirche auf der Beachtung der traditionellen Unterscheidungen bestehen, etwa im Zusammenhang mit der Entstehung von neuen Formen geistlicher Gemeinschaften, die Laien wie Ordensleute anfassen. Können solche Entwicklungen der Unverwechselbarkeit des Ordenscharismas schaden?

Äbtissin Máire: Ich wäre nicht so pessimistisch. Überall, wo christliches Leben blüht, wo Menschen zusammenkommen, um Gott zu loben, um das Evangelium zu leben, um Gottesdienst zu feiern, um Kirche miteinander zu sein, treten die Unterscheidungen in den Hintergrund. Wenn etwas lebt zur Ehre Gottes, soll es weiterleben. Die große Besorgnis, die hier und da besteht, verstehe ich eigentlich nicht.

HK: Ein Teil der Spannungen, die gegenwärtig zwischen manchen Orden, darunter auch Frauenorden, und dem kirchlichen Amt bestehen, rühren von leidvollen Erfahrungen im Zusammenhang mit ordensinternen Auseinandersetzungen um das eigene Selbstverständnis bzw. die selbstgewählten Aufgaben her. Kann das kirchliche Amt in solchen Fällen vermittelnde Instanz sein oder sind da die Vorbehalte inzwischen schon zu groß?

Äbtissin Máire: Die Vorbehalte gibt es. Aber es wäre falsch zu denken, daß es kein Vertrauen mehr zum kirchlichen Amt als vermittelnder Instanz in schweren Auseinandersetzungen gibt. Trotz enttäuschender Erfahrungen in den letzten Jahren würden viele Gemeinschaften nach wie vor dem Amt die Chance geben wollen, vermittelnde Instanz zu sein. Es wäre allerdings nötig, daß diejenigen, die mit solchen Aufgaben beauftragt werden, den Wert guter Formen der Kommunikation erkennen würden, wenn sie hilfreich sein wollen. In einer gespannten Situation ist eine autoritäre amtliche Zurechtweisung selten hilfreich. Sie kann zwar einen Anschein von Ruhe schaffen, aber auf Dauer ist kaum jemandem damit geholfen.

„Wir haben in den weiblichen Ordensgemeinschaften in vielem eng gelebt"

HK: Würde diese Vermittlungsaufgabe vom kirchlichen Amt dann besser wahrgenommen, wenn auch hier Frauen eine größere Rolle spielen könnten?

Äbtissin Máire: Ich glaube, ja, vorausgesetzt, daß es Frauen sind, die die notwendigen Eigenschaften und Erfahrung besitzen. In der amtlichen Struktur der Kirche sind leider Leitungsaufgaben an die priesterliche Jurisdiktion gebunden. Viele Aufgaben, die qualifizierte Frauen ohne weiteres wahrnehmen könnten, bleiben daher bis jetzt geweihten Priestern vorenthalten. Ich schätze das Priesteramt sehr hoch, meine aber, daß es doch wichtige Leitungsdienste gibt, die mit priesterlicher Jurisdiktion nicht zu tun haben brauchen. Es müßte geradezu eine Entlastung für unsere Klerikerbrüder in den römischen Kongregationen sein, wenn sie wüßten, sie müßten nicht unbedingt alles können, was zum Beispiel zum Heil der Frauenorden gereicht.

HK: Bis in die jüngste Zeit hinein wird von Frauenorden die Abschaffung fortbestehender Abhängigkeiten von Män-

nerklöstern und Männern als Superioren gefordert. Um eine neue Forderung handelt es sich dabei nicht. Warum ist dies bis heute ein Problem?

Äbtissin Máire: Was die Abhängigkeit von Männerorden und -superioren angeht, besteht eine große Vielfalt an unterschiedlichen Strukturen. Jede Frauengemeinschaft hat weibliche Vorgesetzte bzw. wählt selbst eine Oberin. Die nächsthöchste Oberin kann auch eine Frau sein. Aber irgendwann landet man bei einem Mann, weil die höheren Leitungsdienste alle mit der priesterlichen Jurisdiktion zusammenhängen. Eine Frauengemeinschaft kann – so wie eine Ehefrau – Glück haben. Es kann passieren, daß die männlichen Vorgesetzten – ob es Männer aus dem eigenen Orden sind oder Bischöfe oder sonst wer – ihren Dienst partnerschaftlich und sensibel tun und eine wirkliche Hilfe und Ergänzung sind. Ich kenne viele solche Situationen, wo die Frauengemeinschaften keine Änderungen wünschen. Aber es kann auch passieren, daß der männliche Vorgesetzte nicht hilfreich ist. Dann kann es sehr schwierig sein, eine Änderung herbeizuführen, einfach, weil es im Kirchenrecht nicht vorgesehen ist, daß eine Gemeinschaft (weder Frauen- noch Männergemeinschaft) absolut eigenständig sein kann. Wir sind nun einmal auch als Rechtsgebilde in die Kirche eingebunden, und die Leitung ist männlich. Wenn eine Frauengemeinschaft mit ihrem männlichen Vorgesetzten nicht zurechtkommt, kann es passieren, daß es leider keine andere Möglichkeit gibt, als sich mit der Situation abzufinden. In dieser Hinsicht sind die Klerikerorden gewissermaßen bevorteilt uns gegenüber; auch ihre höheren Vorgesetzten gehören ihren eigenen Reihen an. In einer Frauengemeinschaft kann es dies nicht geben. Allerdings kann die Situation entstehen, daß hinter einer Forderung nach mehr Eigenständigkeit ein internes Problem der Gemeinschaft liegt. Es gibt manche männliche „Superioren", die ein kirchenrechtlich so nicht mehr vorgesehenes Amt innehaben, denen aber ein Anteil an der Leitung von den weiblichen Oberinnen anvertraut wird. Es kann sein, daß ein Teil der Gemeinschaft diese Situation nicht akzeptieren kann, und daß sich dann der Wunsch nach Eigenständigkeit sich artikuliert. In solchen Fällen ist es wichtiger, daß die Frauengemeinschaft lernt, ihre Fragen in die eigene Hand zu nehmen und sie intern zu lösen, als daß irgendwelche rechtliche Änderungen herbeigeführt werden.

HK: Mit anderen Worten: Daß es in manchen Frauenorden an Eigenständigkeit mangelt, hat wenigstens z. T. auch „hausgemachte" Ursache?

Äbtissin Máire: Das ist durchaus möglich.

HK: Inwieweit haben diese Schwierigkeiten immer noch mit Nachwirkungen eines früheren Selbstverständnisses als Frauenorden zu tun? Verlangt man heute von Ordensfrauen eine Eigenständigkeit, auf die sie in vielen Fällen nie wirklich vorbereitet wurden?

Äbtissin Máire: In den letzten Generationen haben wir in den weiblichen Ordensgemeinschaften in vielem sehr eng gelebt. Das hing auch mit kulturellen Faktoren der Zeit zusammen. Es galt nicht allgemein – es gab großartige Beispiele von Weite und Offenheit, auch in den Jahren vor dem Konzil. In den Gründungsgeschichten aus dem 19. Jahrhundert gibt es wunderbare Beispiele von Glauben, von Abenteuergeist, Initiative, Phantasie. Aber insgesamt gab es eben doch manchmal viel menschliche und religiöse Enge. Die Auffassung von Gehorsam war weitgehend so, daß viele Frauen in Abhängigkeit hängenblieben und nicht reifen konnten. Sie bekamen nicht den Raum, wurden nicht dazu ermutigt, eigene Meinungen und Urteile zu bilden. Ich meine, wir sind alle dabei, bessere und menschengerechtere Formen des religiösen Zusammenlebens zu finden, aber noch kann es geschehen, daß Gemeinschaften nicht genug in der Lage sind, eigenständig ihre Probleme in die Hand zu nehmen.

HK: Wenn in der Öffentlichkeit von den Orden, gerade auch den Frauenorden die Rede ist, hat man sich daran gewöhnt, vor allem über den zahlenmäßigen Rückgang zu klagen. Besteht hier nicht die Gefahr, daß ein solches Niedergangs-Bild zusätzlich das Problem verschärft?

Äbtissin Máire: Ja, der zahlenmäßige Rückgang kann zu einem gewissen Defätismus führen. Dieses Bild teile ich persönlich nicht. Wenn man an die letzten 150 Jahre denkt, war da zunächst eine Zeit großer Expansion und dann eine Wende in den 60er Jahren dieses Jahrhunderts. Seitdem werden wir kleiner und verlieren an Ansehen. Aber wenn man an die ganze Ordensgeschichte denkt, haben wir es eher mit einem ständigen Auf und Ab zu tun. Die Benediktiner haben das Motto „Succisa virescit", „Der abgeschlagene Baum grünt wieder". Es war in der ganzen Geschichte immer wieder so. Ich möchte die heutigen Probleme nicht verharmlosen, aber diese lange Geschichte läßt mich relativ gelassen und hoffnungsvoll sein angesichts der gegenwärtigen Schwierigkeiten und der Unsicherheiten in bezug auf unsere Zukunft. Und das besonders, wenn ich die Ordensgemeinschaften global betrachte: in Korea und auf den Philippinen, in Afrika sprießt es ganz anders als hier.

HK: Die geschichtliche Sicht mag durchaus gelassen machen. Aber trotzdem leidet das einzelne Mitglied und eine Gemeinschaft nicht selten erheblich unter der Situation. Wie gehen Sie mit dieser Spannung um?

Äbtissin Máire: Wir können uns realistisch auf Zeiten vorbereiten, in denen unsere Gemeinschaften viel kleiner werden. Wir können den Gemeinschaften, die kaum mehr eine Zukunft für sich sehen, beistehen und ihre Lasten tragen helfen. Wir können die jungen Leute, die in unsere Gemeinschaften eintreten, ermutigen, sich darauf vorzubereiten, Verantwortung zu übernehmen für ihr eigenes Leben als Ordensfrauen und für das Leben der Gemeinschaften in ganz anderen Situationen als den jetzigen. Und die Meditation der Geheimnisse der Erlösung läßt uns in der Hoffnung reifen und erkennen, daß, wenn wir alles getan haben, die Zukunft der Kirche letzten Endes Gottes Sache ist. Niedergang ist nicht das letzte Wort.

Erhebliche Defizite

Das neue Asylrecht – ein Jahr danach

Das seit Mitte letzten Jahres geltende neue Asylrecht hat zu einem massiven Rückgang der Asylbewerberzahlen geführt und zur Entschärfung eines innenpolitischen Problemfeldes beigetragen. Gleichzeitig zeigt sich aber auch, daß im Interesse der Betroffenen Nachbesserungen des neuen Rechts sinnvoll und notwendig wären. Hans-Dieter Schäfers, Flüchtlingsreferent beim Deutschen Caritasverband, faßt im folgenden Beitrag die Ergebnisse einer Untersuchung des DCV zu Praxis und Problemen des neuen Asylrechts zusammen.

Das zum 1. Juli 1993 in Kraft getretene neue Asylrecht hat sowohl für Asylsuchende als auch für ihre Berater viele neue Probleme gebracht. Dies bestätigt ein Erfahrungsbericht, den der Deutsche Caritasverband ein Jahr nach Inkrafttreten der Gesetze erstellt hat.

Zum einjährigen Bestehen der neuen Asylgesetze haben Politiker eine sehr positive Bilanz gezogen. Besonders die kräftig zurückgegangenen Asylbewerberzahlen werden als Beweis für die Notwendigkeit und Richtigkeit der seinerzeit in Politik und Öffentlichkeit heftig umstrittenen Asylrechtsverschärfung angeführt. Bei den Hilfsorganisationen häufen sich indessen Klagen und Beschwerden der Betroffenen über die neuen Gesetze und die Asylpraxis.

Der Deutsche Caritasverband hat deshalb mit den Caritas-Flüchtlingsdiensten bundesweit eine systematische Umfrage zur Situation Asylsuchender nach den neuen Gesetzen durchgeführt. Die Auswertung bestätigt nachdrücklich bereits vorher vorgetragene Bedenken und Kritik. In praktisch allen untersuchten Bereichen, so in der Durchführung des Asylverfahrens, in der Lebenssituation von Asylsuchenden, im Abschiebeschutz und in der Abschiebepraxis sowie bezüglich der besonderen Situation von Kriegs- und Bürgerkriegsflüchtlingen werden gravierende Mängel aufgezeigt.

Überall sind Verfahrensprobleme spürbar

Unüberwindbare Hürden errichtet das neue Asylrecht für viele Asylsuchende bereits bei der Einreise nach Deutschland zum Zwecke der Asylantragstellung. Alle diejenigen, die auf dem Landweg in Deutschland Schutz suchen wollen, haben aufgrund der Regelung bezüglich „sicherer Drittstaaten" ohne jede inhaltliche Prüfung ihrer Asylgründe bereits an der Grenze mit Abweisung zu rechnen. Ein kurzes Verfahren mit der Ablehnung als „offensichtlich unbegründet" erwartet in der Regel Asylantragsteller aus „sicheren Herkunftsstaaten". Kurzer Prozeß wird besonders mit den Asylsuchenden gemacht, die auf dem Luftwege aus einem sogenannten sicheren Herkunftsstaat nach Deutschland einreisen wollen oder die sich am Flughafen nicht ordentlich ausweisen können.

Diese Zugangshindernisse begegnen aus verschiedenen Gründen *schwerwiegenden rechtlichen Bedenken,* mit denen zum Teil auch das Bundesverfassungsgericht befaßt ist. Sogenannte sichere Drittstaaten haben sich in der Praxis nicht immer als sicher erwiesen, weil Asylsuchende nicht überall ihre Flüchtlingseigenschaft in einem ordentlichen Verfahren prüfen lassen können. Die Festlegung sicherer Herkunftsstaaten ist nicht einfach, wie die Beispiele der Staaten Gambia oder Senegal zeigen mögen. Asylsuchende aus solchen Staaten sollten nicht automatisch schlechtere Anerkennungschancen haben. Das besondere Verfahren bei Einreise auf dem Luftwege muß allein wegen des ungeheuren Termindrucks, der allen Verfahrensbeteiligten dort auferlegt ist, bedenklich erscheinen.

Über eine Reihe von Problemen wird bundesweit Klage geführt, sowohl das Verwaltungsverfahren als auch den Rechtsschutz betreffend. So soll die Bundesamtsanhörung in der Regel in zeitlichem Zusammenhang mit der Asylantragstellung erfolgen. Die Betroffenen sind zu diesem Zeitpunkt noch unvorbereitet und uninformiert über die herausragende Bedeutung dieser Anhörung. Aus Unkenntnis, Verwirrung oder Angst machen sie allgemeine Aussagen über die Verhältnisse im Heimatland anstatt über ihr persönliches Verfolgungsschicksal. Bereits die unbewußte Nichtbeachtung gesetzlicher Mitwirkungspflichten im Verfahren kann zu schwerwiegenden Rechtsnachteilen führen, die später kaum noch zu beheben sind. So hat die unterlassene Mitteilung eines erfolgten Wohnungswechsels, selbst bei Umverteilung durch die Behörde, eine Asylablehnung als „offensichtlich unbegründet" zur Folge.

Zahlreiche Organisationsmängel werden dem *Bundesamt* vorgeworfen. So werden Terminmitteilungen erst nach dem benannten Termin versandt, trotz ordentlicher Anzeige des Wohnungswechsels erfolgen Postzustellungen an die alte Anschrift, es kommen Personenverwechslungen vor, die Aktenführung ist fehlerhaft oder unvollständig. Aus Zeitdruck sind sorgfältige Einzelfallprüfungen oft nicht möglich, komplizierte Verfolgungsschicksale werden nicht erkannt. So werden viele Asylablehnungen des Bundesamtes bei nachfolgender gerichtlicher Überprüfung aufgehoben.

Gerichtliche Überprüfungen drohen jedoch oft an *sehr kurzen Rechtsmittelfristen* zu scheitern. Diese sind derart verkürzt worden, daß abgelehnten Asylbewerbern ohne ihr Verschulden der Rechtsweg wegen Fristversäumnis oft verwehrt ist. Außerdem führen sie sowohl bei den Betroffenen

als auch bei ihren Beratern zu einem unangemessenen Zeitdruck, der einem ordentlichen Verfahren nur abträglich sein kann. Verständnisschwierigkeiten mit der deutschen Sprache sowie mit dem unbekannten und komplizierten deutschen Verfahrens- und Rechtssystem erschweren den Asylsuchenden überdies die Wahrnehmung der vielen Mitwirkungspflichten und der wenigen Rechtsansprüche.

Ohne sachkundige Beratung und eine angemessene Vorbereitungszeit sind Asylbewerber kaum in der Lage, in der Bundesamtsanhörung ihre persönliche Schutzbedürftigkeit ausreichend darzulegen. Jeder Asylbewerber müßte deshalb vor der Anhörung eine Verfahrensberatung durch unabhängige, nichtstaatliche Stellen wahrnehmen können. Angesichts sehr begrenzter personeller und sachlicher Ressourcen ist dies allerdings in den meisten Fällen nicht möglich. Nur in wenigen Erstaufnahmeeinrichtungen sind Flüchtlingsdienste von Wohlfahrtsverbänden tätig, die dort aufgrund der frühen Anhörungstermine aber längst nicht den Bedarf decken können. Auch durch den zusätzlichen Einsatz ehrenamtlicher Helfer von außen ist dies nicht zu leisten. Schriftliches Informationsmaterial zum Verfahrensablauf und zu den wesentlichen Entscheidungskriterien in den wichtigen Flüchtlingssprachen sowie andere Hilfsmittel stehen gleichfalls noch nicht in ausreichendem Umfang zur Verfügung. Mitwirkungsbereitschaft der Behörden ist erforderlich, damit diese Hilfsmittel leicht zugänglich und ihrer Bedeutung entsprechend in den Erstaufnahmeeinrichtungen eingesetzt werden können.
Neben der reinen Verfahrensberatung ist auch eine *qualifizierte Rechtsberatung* nötig, die von Sozialdiensten nicht geleistet werden kann. Erfahrene und engagierte Rechtsberater, wie sie beispielsweise mit Wohlfahrtsverbänden und dem Amt des Hohen Flüchtlingskommissars der Vereinten Nationen eng zusammenarbeiten, können in vielen Fällen helfen. In den meisten Fällen ist wegen begrenzter rechtlicher und praktischer Möglichkeiten jedoch keine Rechtsberatung zu erhalten, was zur Wahrung eines fairen rechtsstaatlichen Verfahrens der Fall sein müßte.

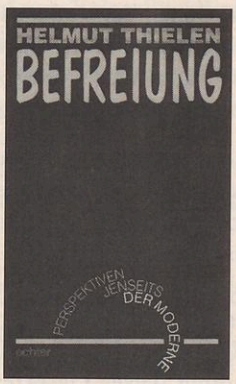
Schlechte Lebensbedingungen in den Aufnahmeeinrichtungen

Asylbewerber sind nach dem neuen Recht verpflichtet, höchstens drei Monate in einer Erstaufnahmeeinrichtung zu wohnen. Je nach dem Stand beziehungsweise Ergebnis ihres Asylverfahrens müßten sie dann eine andere Unterkunft bekommen oder aus Deutschland ausreisen. Da jedoch längst nicht alle Asylverfahren wie vorgesehen in höchstens drei Monaten abgeschlossen sind und die Bundesländer unterschiedliche Auffassungen zum System von Erstaufnahmeeinrichtungen haben, ist die Situation in den bundesweit fast fünfzig Einrichtungen nicht einheitlich. Meist jedoch dauert der Aufenthalt länger als die vorgesehene Höchstzeit von drei Monaten, sogar doppelt so lange oder mehr. Teilweise wird die Einhaltung der gesetzlichen Höchstgrenze dadurch umgangen, daß man Teile der gleichen Gebäude zu „Anschlußeinrichtungen" erklärt, ohne daß dort bessere Wohnverhältnisse herrschen.

Caritas-Flüchtlingsdienste bezeichnen die Lebensbedingungen in den Aufnahmeeinrichtungen weitaus überwiegend als „schlecht" oder sogar „schlimm". Beengte Wohnverhältnisse, manchmal acht oder zehn Personen unterschiedlicher Nationalität in einem Zimmer, fehlende Privatsphäre, unzureichende Kochgelegenheiten und Sanitärräume schaffen Konflikte. Auf kulturelle Unterschiede, persönliche Bedürfnisse und Eßgewohnheiten kann bei der Gemeinschaftsverpflegung kaum Rücksicht genommen werden. Erwachsene dürfen nicht arbeiten, Kinder nicht zur Schule gehen. Möglichkeiten für sinnvolle Freizeitgestaltung fehlen, die soziale Betreuung ist unzureichend. Bewohner haben keinen Einblick in wichtige Zusammenhänge und keine eigenen Gestaltungsmöglichkeiten. Besonders schwierig ist die Situation für Familien mit Kindern und für alleinstehende Frauen. Oft befinden sich die Einrichtungen in isolierter Lage, was Außenkontakte erschwert. Geschlossene und bewachte Großeinrichtungen vermitteln ein Gefühl des Gefangenseins, führen zu Gettoisierung.
Es gibt nur wenige positive Berichte über Lebensbedingun-

HERAUS-FORDERUNGEN





Norbert Kutschki (Hrsg.): Überlieferungsschwierigkeiten des Glaubens. Chancen zur Neubesinnung. Ca. DM 19,80. ISBN 3-429-01613-4. Ursachen der Glaubens- und Kirchenkrise und Ansätze zu deren Überwindung.

Helmut Thielen: Befreiung. Perspektiven jenseits der Moderne. Ca. DM 36,–. ISBN 3-429-01625-8. Ein streitbares Buch zu einer erneuerten europäischen Theologie der Befreiung als Antwort auf den globalen High-Tech-Katastrophenkapitalismus.

echter

„echter"-Bücher erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung.

gen in Erstaufnahmeeinrichtungen. Nur wenige dieser Einrichtungen sind demnach so eingerichtet und ausgestattet, daß den Bewohnern ein längerer Aufenthalt dort zumutbar ist. Nur in wenigen Einrichtungen sind auch hauptamtliche Sozialarbeiter von Wohlfahrtsverbänden tätig. Mancherorts sind Verbände zu dieser Arbeit nicht bereit, weil sie dieses Unterbringungskonzept ablehnen. Hier zeigt sich ein fatales Dilemma: Ablehnung von Sozialarbeit in Erstaufnahmeeinrichtungen kann Verweigerung notwendiger Hilfeleistungen für die Betroffenen bedeuten. Mitarbeit in diesen Einrichtungen aber kann als Unterstützung oder zumindest Billigung einer restriktiven staatlichen Asylpolitik mißverstanden werden.

Für viele Asylsuchende verbessern sich die Lebensbedingungen auch nach einer Verlegung aus der Erstaufnahmeeinrichtung kaum. Sie landen wieder in staatlichen oder kommunalen Gemeinschaftsunterkünften, teils in abgewohnten Bauten unter engsten Verhältnissen. Wenn sie eigene Einkünfte erzielen, müssen sie in der Regel hohe Wohnheimgebühren zahlen. Gemeinschaftsverpflegung führt immer wieder zu Problemen. Auf dem Arbeitsmarkt oder im Ausbildungsbereich haben sie nur geringe Chancen. Bei Umverteilungen, wenn eine Zusammenlegung von Familienangehörigen und Verwandten gewünscht wird, erleben sie wenig Entgegenkommen der Behörden.
Andererseits werden Verstöße wie das Verlassen des zugewiesenen Bezirks streng geahndet. Nicht überall dürfen die Kinder eine Schule besuchen, es fehlt an Sprachkursen. Eine verbreitete, negative öffentliche Meinung bis hin zu spürbarer Ausländerfeindlichkeit sorgt für Ängste und andere Belastungen. Sozialdienste bezeichnen die Zahl der Ausländer ohne Aufenthaltsstatus, die aufgrund ihres illegalen Aufenthalts noch zusätzliche Einschränkungen und Gefahren auf sich nehmen, als ständig steigend.

Einen erheblichen Beitrag zu den schlechten Lebensbedingungen leistet das seit November 1993 in Kraft befindliche Asylbewerberleistungsgesetz. Dieses enthält gegenüber dem Bundessozialhilfegesetz massive Leistungskürzungen. Hier besteht Anlaß zu Kritik, weil erstmals die allgemein anerkannten Grenzen des Existenzminimums für eine Gruppe von Menschen aufgegeben wurden. Initiativen zur erweiterten Anwendung dieses Gesetzes auf Kriegsflüchtlinge und andere Ausländergruppen sollte eine klare Absage erteilt werden.
Bei der Durchführung dieses Gesetzes ist zunächst die höchst unterschiedliche Praxis der einzelnen Bundesländer bemerkenswert. Jedes Land hat eigene Durchführungsbestimmungen, mit der Folge daraus resultierender Ungleichbehandlungen. Kritik richtet sich vor allem auf die häufige Nichtbeachtung der gesetzlich vorgesehenen Privilegierung bestimmter Ausländergruppen: Asylsuchende mit mehr als einem Jahr Verfahrensdauer sowie Ausländer mit Duldung, wenn ihrer Ausreise nicht selbst verschuldete Hindernisse entgegenstehen, müssen nämlich ungekürzte Geldleistungen entsprechend dem Bundessozialhilfegesetz erhalten. Dieser Rechtsanspruch muß derzeit erst vielerorts im Antragsverfahren oder gar bei Gericht durchgesetzt werden.

Weitere Schwierigkeiten schafft das *Sachleistungsprinzip,* demzufolge der notwendige Bedarf an Ernährung, Unterkunft, Kleidung u. a. als Sachleistung vorgesehen ist, ergänzt nur durch ein geringes Taschengeld als Barleistung. Gegenüber dem Bundessozialhilfegesetz ist dieses gesamte Leistungsniveau um 25 Prozent gesenkt. Berechtigte Klagen über den Inhalt von Lebensmittel- und Hygieneartikelpaketen wollten besonders in den Anfangsmonaten nicht enden, wegen minderwertiger Leistungen, Qualitätsmängeln, unverträglicher Nahrungsmittel oder nicht bedarfsgerechter Zusammenstellung, besonders für Familien mit Kindern. Zurückgehende Zugangszahlen haben inzwischen die Paketverteilung mancherorts unrentierlich werden lassen. Statt dessen wird verschiedentlich ein Wertgutschein- oder Kontenblattverfahren praktiziert, mit dem die Betroffenen in bestimmten Geschäften aus einem reduzierten Angebot sich selbst versorgen können.
Das geringe Taschengeld zur vorgesehenen Deckung persönlicher Bedürfnisse reicht nicht aus, beispielsweise für öffentliche Verkehrsmittel, für notwendige Unterstützungsleistungen im Asylverfahren, für Kontakte zum Heimatland und zu Angehörigen. Als Folge des Bargeldmangels entstehen zunehmend Verschuldung, Schwarzarbeit, Diebstahl und Prostitution. Klagen gibt es weiterhin über die eingeschränkten medizinischen Behandlungsmöglichkeiten. Überweisungen an Fachärzte, operative Eingriffe u. a. werden von den zuständigen Behörden nur äußerst zurückhaltend gewährt.

Mängel bei Abschiebeschutz und Abschiebepraxis

Auch die Gewährung sonstiger Leistungen, neben dem notwendigen Bedarf, ist stark eingeschränkt. Die Länderpraxis ist recht unterschiedlich, aber es fehlt jetzt vielerorts an Schwangeren- und Babyausstattung, Kindergartenbeiträgen und Schulbedarf, Finanzierung von Sprach- und Orientierungskursen. Insgesamt erfährt das Leistungsgesetz mit seiner Durchführung auffällig viel Kritik. Letztlich sind damit auf die Kommunen auch erheblich gestiegene Kosten zugekommen. Eine beabsichtigte Abschreckungswirkung wird demgegenüber aber offenbar als wichtiger betrachtet.
Zu einem bundesweit gültigen *Abschiebeschutz* für einzelne Herkunftsländer oder Flüchtlingsgruppen ist nach dem neuen Recht das Einvernehmen sämtlicher Bundesländer und des Bundes erforderlich. Es hat sich erwiesen, daß dieses umfassende Einvernehmen nur in äußerst seltenen Fällen zustandekommt. Erwähnt werden soll hier nur der bundesweite Schutz für einen Teil der Kriegsflüchtlinge aus Kroatien sowie für Kriegsflüchtlinge aus Bosnien-Herzegowina. Frühere Altfallregelungen sollen hier außer Betracht bleiben.

Jedes Bundesland hat außerdem die Möglichkeit, für sein Gebiet und einzelne Gruppen Abschiebeschutz für längstens sechs Monate zu gewähren. Hierzu gibt es eine große Zahl unübersichtlicher und rasch wechselnder Erlasse, deren Aufzählung im einzelnen hier ebenfalls nicht möglich ist. Grundsätzlich ist festzustellen, daß auch die Bundesländer in der Regel nur sehr zurückhaltend Gruppenabschiebeschutz gewähren. Daneben kommt es vor, daß Abschiebungen in einzelne Länder aus tatsächlichen Gründen vorübergehend nicht durchgeführt werden können.
Mit Ausnahme dieser Abschiebehindernisse finden zur Zeit Abschiebungen in nahezu sämtliche Herkunftsländer statt. Die Situation wird dadurch allerdings noch unübersichtlicher, daß verschiedene Ausländerbehörden im gleichen Bundesland dennoch immer wieder unterschiedlich verfahren.

Seit dem vergangenen Jahr hat sich die Zahl der durchgeführten Abschiebungen gegenüber den Vorjahren um ein Mehrfaches erhöht. Aber nicht nur die Abschiebezahlen, auch die Methoden zeugen von einer rigorosen Praxis. Immer wieder wird von „Nacht- und Nebelaktionen" berichtet, bei denen die Betroffenen in den frühen Morgenstunden von der Polizei abgeholt und zum Flugzeug gebracht werden. Manchmal bleibt kaum Zeit, die wichtigste persönliche Habe einzupacken oder andere organisatorische Dinge zu regeln. Auch die Hilfsdienste sind immer wieder überrascht von bereits erfolgten Abschiebungen ihrer Klienten. Rechtsfehlerhafte Abschiebungen können gelegentlich noch im letzten Moment mit Hilfe von Rechtsanwälten verhindert werden.
Das Ausländergesetz sieht zur Vorbereitung oder zur Sicherung der Abschiebung eine Abschiebungshaft vor, wenn sonst die Abschiebung erschwert oder vereitelt würde. Von dieser gesetzlichen Regelung wird in den einzelnen Bundesländern sehr unterschiedlich Gebrauch gemacht. Es häufen sich jedoch Meldungen über unhaltbare Zustände bei der Durchführung der Abschiebehaft.
In einigen Ländern sind eigene Abschiebehaftanstalten eingerichtet, in anderen werden Justizvollzugsanstalten benutzt, wieder anderswo Untersuchungshaftanstalten oder Polizeigewahrsam. Die Abholung zur Abschiebehaft geschieht oft auf ähnlich rigorose Weise wie zur Abschiebung selbst. Die Haftdauer kann bis zu sechs Monaten angeordnet und in Fällen, in denen der Ausländer seine Abschiebung verhindert, um höchstens zwölf Monate verlängert werden. Nach Berichten ist eine Haftdauer von mehr als sechs Monaten keine Seltenheit, auch fünfzehn oder gar achtzehn Monate kommen vor. Ein sehr fragwürdiges Verfahren ist es, zunächst jemanden in Haft zu nehmen und sich erst dann um die Ausreisepapiere zu bemühen, wenn schon bekannt ist, daß deren Beschaffung viele Monate dauern kann.

Die Lebensbedingungen in der Abschiebehaft entsprechen weitgehend denen in der Strafhaft, manchmal werden sie als noch schlimmer bezeichnet. Dabei ist allerdings zu bedenken, daß Abschiebehäftlinge nicht als Sanktion für begangene Straftaten, sondern lediglich zur Durchführung einer Verwaltungsentscheidung festgenommen werden. Die Betroffenen selbst verstehen meist nicht, warum sie wie Straftäter gefangen gehalten werden: Sechs oder mehr Personen verschiedener Nationalität in einer Zelle, zum Teil mit Straftätern, kein Ausgang, teilweise weniger Hofgang als Strafgefangene, Besuchszeiten von nur ein bis zwei Stunden pro Monat, meist keine Arbeitsmöglichkeiten, spurloses Verschwinden persönlicher Habe, Diskriminierungen seitens deutscher Häftlinge oder des Personals. Die psychische Belastung ist sehr groß, immer mehr Suizide und Suizidversuche in der Abschiebehaft werden bekannt.
Die allgemeinen Sozialdienste in Justizvollzugsanstalten sind mit den besonderen Problemen dieser Abschiebehäftlinge meist überfordert. Manchmal gelingt es, Kontakte zu Fachdiensten nach außen herzustellen. Wohlfahrtsverbände sind bisher nicht in der Abschiebehaft tätig, weil sie befürchten, dies könne ihnen fälschlicherweise als grundsätzliche Zustimmung zu den Abschiebehaftbedingungen ausgelegt werden.

In etlichen Bereichen sind Nachbesserungen notwendig

Seit Juli 1993 enthält das Ausländergesetz eine längst geforderte, eigene Regelung zur Aufnahme von *Kriegs- und Bürgerkriegsflüchtlingen.* Diese hat bis heute keine praktische Anwendung erfahren, weil sich Bund und Länder nicht über die Verteilung von bei der Aufnahme entstehenden Kosten einigen können. Betroffen von dieser Uneinigkeit ist beispielsweise eine große Zahl von Kriegsflüchtlingen aus dem ehemaligen Jugoslawien, mehrere hundertausend Personen, die sich zumeist schon jahrelang in Deutschland aufhalten. Nur wenige tausend von ihnen wurden im Kontingent aufgenommen und sind so versorgt. Anderen ergeht es als Asylantragsteller wie oben geschildert. Der größte Teil durfte einreisen, weil Angehörige oder Bekannte sich zur Unterbringung und Versorgung verpflichtet haben. Viele dieser großzügigen Gastgeber sehen sich inzwischen überfordert, beengte Wohnverhältnisse und unterschiedliche Lebensgewohnheiten führen zu großen Konflikten. Eine weitere Gruppe ist ohne Erlaubnis eingereist, wird aber bis auf weiteres nicht abgeschoben.
Um all diesen Menschen, sowie auch Kriegsflüchtlingen aus anderen Ländern, Klarheit über ihre Situation, gegebenenfalls auch Eingliederungsmöglichkeiten zu bieten, ist eine praktische Umsetzung der gesetzlichen Regelung zur Aufnahme von Kriegsflüchtlingen dringend erforderlich.

Alle die aufgezeigten und weitere Defizite in den neuen Asylgesetzen und bei ihrer Durchführung sind nachbesserungsbedürftig. Änderungen im Asylverfahren, ein wirksamer Abschiebeschutz, verbesserte Möglichkeiten zur Familienzusammenführung, bessere Bedingungen in der Abschiebehaft, praktische Anwendung der Regelung für Kriegsflüchtlinge sowie Verbesserungen im Bereich des Lei-

stungsgesetzes müssen geschaffen werden. Nachdem sich die hitzige öffentliche Diskussion vergangener Jahre um Asylfragen nun weitgehend beruhigt hat, können notwendige Nachbesserungen mit größerer Gelassenheit angegangen werden.
Das betonte Vorweisen verringerter Asylbewerber-Zugangszahlen als Bilanz einer positiven Asylpolitik verstellt allerdings allzuleicht den Blick auf die Tatsache, daß durch die Abwehrmaßnahmen vielen Zufluchtsuchenden Menschen nun der notwendige Schutz erschwert oder gänzlich verwehrt wird. Ernsthafte Bemühungen um die Eindämmung von Fluchtursachen sind trotz gegenteiliger Bekundungen kaum zu erkennen. Eine umfassende deutsche und europäische Politik zur Lösung von Flüchtlingsproblemen und Zuwanderungsfragen läßt auf sich warten.

Hans-Dieter Schäfers

Droht ein Generationenkrieg?

Altenpastoral zwischen Individuum und gesellschaftlichem Wandel

Die nachhaltige Veränderung der Alterszusammensetzung der Bevölkerung stellt die kirchliche Pastoral vor neue Herausforderungen. Trotz vielfach anzutreffender Überalterung im kirchlichen Raum ist diese Problematik erst begrenzt in das allgemeine Bewußtsein geraten. Der Freiburger Pastoraltheologe Josef Müller entwirft im folgenden Beitrag Ziele und Schwerpunkte einer künftigen Altenpastoral. Müller ist Mitherausgeber einer im Don Bosco Verlag erscheinenden Buchreihe unter dem Titel „Pastorale Begleitung im Alter".

Für die Zukunft sehen gesellschaftswissenschaftliche Prognosen eine neue Situation voraus: Die Generation der Alten wird aufgrund ihrer Mehrheit die gesellschaftlich dominierende Gruppe werden. Diese Entwicklung wird zu sozialen, politischen und kulturellen Konsequenzen führen. In seinem vor Jahren äußerst kontrovers diskutierten Buch „Die Entfernung vom Wolfsrudel" (Düsseldorf 1989) entwirft der Gießener Soziologe und Theologe *Reimer Gronemeyer* das Szenarium eines „drohenden Krieges der Jungen gegen die Alten". Die Diskussion um das zukünftige Verhältnis der Generationen wird mit einem militanten Vokabular geführt: „Es wird erbarmungslose Kämpfe geben", lautete der Aufmacher einer Titelgeschichte des „Spiegel" (31/1989).

Weder der Staat, noch die Kommunen oder die Parteien sind auf den Zusammenprall vorbereitet: die wachsenden Einflüsse der Alten gegen die Ansprüche der Jungen. *Die Lebensstile, veränderte Märkte,* eine *andere politische Landschaft* und eine Art *Kriegszustand zwischen den Generationen,* das sind einige Folgen, die von der rapiden Zunahme der Alten in den westlichen Gesellschaften erwartet werden. Offensichtlich ist unsere nach wie vor an Maßstäben des Wettbewerbs orientierte Gesellschaft dabei, ein neues Feindbild zu kreieren: „lebensgierige Grufties", die ihre Positionen unerbittlich auf Kosten der Nachwachsenden behaupten und ausbauen. Lösungen für die sich mit Sicherheit aus der veränderten Altersstruktur ergebenden Konsequenzen liegen wohl kaum in einer erbarmungslosen Konfrontation, sondern eher in einem fairen Ausgleich der Interessen und Bedürfnisse der verschiedenen Generationen. Hoffentlich ist es nicht allzu optimistisch, davon auszugehen, daß sich Erfahrungen, Besonnenheit und Urteilsfähigkeit auf seiten der Alten mit Ideenreichtum, Kreativität und Risikobereitschaft von seiten der Jungen zu vielversprechenden Kommunikations- und Lösungswegen, zu einem sinnvollen Miteinander der Generationen verbinden können (vgl. *Hans Braun,* „Alter als gesellschaftliche Herausforderung", Regensburg 1992).
Im „Super-Wahljahr" 1994 wird auf den verschiedensten Ebenen auch darüber entschieden, welchen Stellenwert ältere Menschen im Zusammenhang der zukünftigen Politik einnehmen. Sie verfügen einerseits über wertvolle Erfahrungen und sind motiviert, ihren Beitrag zur politischen Mitbestimmung und Mitverantwortung zu leisten. Andererseits besteht die Gefahr, daß sich *ältere und alle Menschen aus dem politischen Geschehen zurückziehen.*

Ambivalente Erfahrungen älterer Menschen mit Glaube und Kirche

Fachleute und Politiker fordern deshalb für sie geeignete Formen der Gegenwartsverantwortung. Nicht nur die älteren und alten Menschen selbst, auch die Gesellschaft profitiert davon, wenn Lebenserfahrungen weitergegeben werden, wenn nach der Familien- und Berufsphase neue und sinnstiftende Aufgaben in Angriff genommen werden können. Zukünftige Gesellschafts- und Sozialpolitik tut gut daran, sich vermehrt mit dem prophetisch-kritischen Potential der Alten auseinanderzusetzen. Anfragen der älteren Menschen an die Politik und die Politiker lassen sich nicht bloß

auf Fragen im Rahmen der Pflegeversicherung reduzieren. Aufgabenschwerpunkte einer Seniorenpolitik sind neben der Einbindung älterer Menschen in Nachbarschaften und Beziehungsnetze die Eröffnung nachberuflicher Tätigkeitsfelder und der Möglichkeiten für ehrenamtliches, soziales Engagement.

Bei der christlichen Deutung des Lebens im Alter spielen die *unterschiedlichen Erfahrungen* eine Rolle, die einzelne im Lauf ihres Lebens mit Glauben und Kirche gemacht haben. Menschen, die nach wie vor als „Kriegs-", bzw. „Nachkriegsgeneration", als „Junge" oder „Neue Alte" bezeichnet werden, haben die christlichen Kirchen und den von ihnen verkündeten Glauben mehrfach unterschiedlich erlebt: in der Zeit zwischen den beiden großen Weltkriegen, während der NS-Zeit, vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Von Bedeutung ist, ob sie den Glauben als etwas für ihr Leben Bedeutsames oder ihr Leben Einengendes erfahren haben.

Ältere und alte Menschen haben lange in einer fast *selbstverständlichen Religiosität bzw. Christlichkeit* gelebt. Durch die Infragestellung tradierter christlicher Werte in der eigenen Umgebung, durch das Auftreten von Sekten, durch das Schwinden von Glauben und Religion im öffentlichen Leben sind sie verunsichert. Veränderungen der kirchlichen Praxis, die Vielzahl innerkirchlicher Strömungen, die ökumenische Annäherung der Kirchen und ihr insgesamt schlechtes Image in der Öffentlichkeit rufen auch bei bemühten Christen Unsicherheiten und Schwierigkeiten hervor.

Zwar gibt es einzelne, die sich nach einer Zeit der Distanz wieder für den Glauben interessieren und Kontakt zur Kirche suchen. Häufig geschehen erste Kontaktaufnahmen eher in kleinen Gemeinschaften und Gruppen oder in Bildungseinrichtungen als in der eigenen Gemeinde. Im persönlichen Austausch werden Wege und Möglichkeiten gesucht, die auf gesammelten Lebens- und Glaubenserfahrungen, auf Erlebnisse mit den Kirchen, die das Leben, gleichgültig ob positiv oder negativ geprägt haben, aufbauen.

Auf der Suche nach neuen Lebensdimensionen, nach dem tragenden Grund des Lebens, spielen Religiosität und Glaube in zunehmendem Maß wieder eine Rolle. Im Zusammenhang der Begleitung älterer und alter Menschen geht es auch um die (neue) Gewinnung der eigenen Identität aus einer gläubigen Sicht des Lebens. Dabei wird auch nach Konsequenzen für die Entfaltung und Bewahrung eines persönlichen Gottesbildes im Alter gefragt.

Für die kirchliche Altenarbeit gibt es *keine fertigen Rezepte.* Vieles ist im Stadium von „Bausteinen" im Sinne von Versuchen, altersspezifische Lebensqualitäten und Entfaltungschancen für ein gelingendes Älter- und Altwerden sicherzustellen. Es geht um Perspektiven eines Glaubens, der dazu beiträgt und dazu ermutigt, in Lebens- und Glaubensfragen Kritikfähigkeit und Mündigkeit zu entwickeln.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Altenarbeit, in der Erwachsenenbildung, Seelsorgerinnen und Seelsorger, in der Pflege Tätige und nicht zuletzt interessierte ältere Menschen selbst sollen für neue Lebensdimensionen im Alter, für spezifische Situationen und Anliegen sensibilisiert werden.

Dafür ist es notwendig, die Zunahme des Bevölkerungsanteils der Älteren und Alten unter alternssoziologischen Gesichtspunkten zu interpretieren. (Im Jahr 2025 wird voraussichtlich ein Drittel der Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland 60 Jahre oder älter sein.) Bildet diese zunehmende Zahl der Alten eine Last oder eröffnet sie auch neue Chancen? Zu den gravierenden Veränderungen innerhalb der Generationen der Älteren und Alten gehören u. a. die Phänomene: Verjüngung des Alters (früheres Heiratsalter, früherer Beginn der „nachelterlichen Phase"), Verweiblichung, Vereinzelung, Privatisierung, Hochaltrigkeit, und das frühe(re) Ausscheiden aus dem aktiven Erwerbsleben. Diese Entwicklungen führen auch zu Konsequenzen für die kirchliche Altenarbeit. Deren Ziel ist die Balance zwischen Eigenständigkeit und Unterstützung bei Einbrüchen in den Vollzug der eigenen Selbständigkeit. Einer problemorientierten Altenarbeit muß es im Zusammenhang damit vor allem um die Vernetzung der verschiedenen Dienste im Interesse der alten Menschen gehen.

Gesamtbiographische Zusammenhänge kommen dabei besonders in den Blick: neben der gesundheitlichen Situation, die jeweiligen Familienverhältnisse, die Sorge um die wirtschaftliche Sicherung (Altersvorsorge) der Generationen der Älteren und Alten. Charakteristische Lebenssituationen bringen besondere Gefährdungen mit sich: so z. B. bei Verlusterfahrungen die notwendige „Trauerarbeit" in den einzelnen Phasen des Trauerprozesses. Im Zusammenhang von Bindungs- und Beziehungsformen (u. a. Fragen der Altersehe) geht es auch um die Gewinnung und Sicherung einer neuen Identität – nicht zuletzt angesichts der Bedeutung neuer außerfamiliärer Kontakte.

Altenpastoral auf Gegenkurs zu gesellschaftlichen und politischen Trends

Schwerpunkte der Altenpastoral liegen dort, wo sich älter werdende und alte Menschen und diejenigen, die mit ihnen zu tun haben, in ihrer Situation befinden: in ihrer je verschiedenen Lebensphase, in aktuellen Krisen (nach einem Verlust oder an einem Wendepunkt), nicht selten in Situationen von Rat- und Hilflosigkeit, Leiden oder Verzweiflung. Ältere Menschen bedrückt das Gefühl, nicht (mehr) gebraucht zu werden oder anderen nur zur Last zu fallen. Eine Folge davon ist, daß sie in den privaten Sorgen des Alltags aufgehen und den Widrigkeiten ihrer Lebenswelt einen großen Stellenwert einräumen.

Seelsorge versucht, Hilfe zur Lebensbewältigung zu geben. Dazu gehört je nach den unterschiedlichen Situationen das Trösten, Aufmuntern, das Hinführen zum Loslassen und Ertragen. Altenpastoral darf nicht damit zufrieden sein, nur Symptome zu kurieren: *Resignation, Depression, Einsamkeit, Ausgrenzung* und *Abwertung alter Menschen* durch ein paar Stunden im Kreis anderer alter Menschen, bei einem Ausflug oder Einkehrtag, einem Altengottesdienst vergessen zu

machen; häufig genug werden die Betroffenen danach wieder ihrem Schicksal und dem trostlosen Alltag überlassen. Älter werdenden und alten Menschen will Seelsorge helfen, ihre Begrenztheit anzunehmen. *Romano Guardini* wollte in seinen noch immer lesenswerten Überlegungen „Die Lebensalter" (Mainz 1990, TOPOS-TB 160) den Grundgedanken vermitteln: Gerade in erfahrenen Grenzen geht es darum, erlebbar zu machen, daß das Leben solange der Mensch lebt, für ihn und seine Begleiter lebenswert ist.

Gesellschaftliche und politische Ursachen, z. B. von Armut, Einschränkungen von Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten sollen bewußt gemacht und mit den Betroffenen unmittelbar diskutiert werden. Beim Austausch über religiöse Themen und Lebensfragen, die Menschen – oft unausgesprochen – auf der Seele liegen, werden Widersprüche und Konflikte, Mißstände und Unrecht beim Namen genannt. Kirchliche Altenarbeit will Abschied nehmen von einer reinen Betreuungsmentalität, in der Bevormundung, In-Abhängigkeit-halten-Wollen steckt. Es geht um das Anerkennen, Zulassen von und Befähigen zu *Eigeninitiative, Eigenverantwortung, Selbständigkeit* und *Selbstbestimmung* des Menschen in jedem Alter und jeder Lebenssituation. Mit der Beseitigung eines das Alter abwertenden Fremdbildes im Bewußtsein einer Mehrheit der Bevölkerung sollen auch die gesellschaftlich-politischen Rahmenbedingungen verbessert werden. Es geht um den Abbau von Armut, Isolation, Depression, die Entwicklung positiver Perspektiven für ein gelingendes Altern.
Eine besondere seelsorgerliche Unterstützung besteht darin, christliche Alltagstugenden zu entdecken oder wieder bewußt zu machen. Elemente solcher Entdeckungen sind u. a. in der *Ehrfurcht vor dem Leben* und der *Sorge um die Unversehrtheit der Schöpfung* enthalten. Gesichtspunkte einer Alltagsethik gibt es beim Stiften und Pflegen von Gemeinschaft, bei der Treue und Verläßlichkeit in Beziehungen, der Solidarität unter Nachbarn, Freunden, Mitbewohnern, beim gegenseitigen sich Ermutigen, Trösten und beim miteinander Teilen.

Eigeninitiative und aktive Mitwirkung im Bildungsbereich fördern

In der Situation des Älter- und Altwerdens stellt sich für die älteren Menschen die Aufgabe, ihre bisherige Lebensplanung zu überdenken, neue Sinnperspektiven zu erschließen und sie in einen eigenen Lebensstil des Älterwerdens einzubringen. Die Förderung von eigenen Initiativen, Impulse zur aktiven Mitgestaltung des Lebensabschnitts Alter mit seinen spezifischen Sorgen und Problemen werden verstärkt Inhalt der Altenbildung. Zu den existentiellen Problemen des eigenen Älter- und Altwerdens kommen die zeittypischen Umbruchsituationen in einer rasch sich wandelnden Welt und Gesellschaft. Diese gilt es ausdrücklich zu verarbeiten. Sinnstiftende Orientierungsangebote, die mit der Vielgestaltigkeit und Konkretheit der Lebenswirklichkeit rechnen, verhelfen dem älterwerdenden Menschen zur gelingenden Lebensgestaltung. Sie vermitteln dem einzelnen die Überzeugung, in mannigfacher Hinsicht noch – oder jetzt erst recht – kompetent zu sein und gebraucht zu werden.
Für eine ganzheitliche Begleitung sind u. a. folgende Ziele bedeutsam: die Stärkung des Selbstwertgefühls, der Aufbau, bzw. die Wiedergewinnung der eigenen Identität; die Sicherung selbstbestimmter Wertvorstellungen und Glaubenshaltungen statt Anpassung an fremdbestimmte, verletzende, unterdrückende Normen von außen; das Bearbeiten der Sinnfrage, sinnvolle Gestaltung der Zeit, Lebensbilanz ziehen und sich neu orientieren. Der Erhaltung von Lebensqualität dienen familien- und altengerechtes Wohnen, bedürfnisorientierte Formen von Betreuung und Pflege, Erkennen und Durchsetzen der eigenen Bedürfnisse und Interessen.

Wenn das ganze Leben ein Entwicklungs- und Reifeprozeß ist, haben Begleiter darauf zu achten, *welche Entwicklungsschritte* hinsichtlich der tieferen Reifung und Selbstfindung des Menschen bis zu seinem Lebensende notwendig sind, um zum „Leben in Fülle" (Joh 10,10) zu gelangen, das der Glaube verheißt.
Im Mittelpunkt der Altenbildung stehen die *Fragen der Teilnehmer:* Was bewegt die Menschen? Welche Haltung nehmen sie gegenüber der Kirche, Pfarrgemeinde ein? Was sind ihre Sorgen und Nöte? Wie können wir aus christlicher Sicht darauf Antwort geben, besser, wie können wir im gemeinsamen Gespräch, im gemeinsamen Nachdenken und Reflektieren Antwort geben? Vorgefertigte Antworten finden keine Frager mehr! Eine Lebenshilfe, die nicht Einsicht in die eigene Verantwortung und Leistungsfähigkeit vermittelt, kann zu bestimmten Formen von Abhängigkeit führen. Von daher ist es wichtig, im Bildungsbereich viele Formen der Eigeninitiative und aktiven Mitgestaltung zu fördern, ein zentrales Anliegen des seit 1993 in einer neugestalteten Fassung erscheinenden existentiell-didaktischen Fernkurses „Glaubend älter werden" (herausgegeben vom Wiener Fernkurs für theologische Bildung).

Im Bereich der Altenhilfe, besonders auch der fachspezifischen, gibt es eine Reihe von Initiativen, die in den sich zuspitzenden Lebenssituationen: Krankheit, Pflegebedürftigkeit, Hilflosigkeit solidarisches Handeln von Mensch zu Mensch ermöglichen. Neben professionell ausgestatteten Institutionen spielen dabei offene Angebote im Nahbereich (besonders Formen der Nachbarschaftshilfe, Selbsthilfegruppen, Helferkreise aus dem Netzwerk kirchlicher bzw. gemeindlicher Altenarbeit) eine Rolle. Dabei ist auf eine stärkere Vernetzung Wert zu legen. Zusätzlich zur großen Zahl fachlich qualifizierter Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter leisten ehren- und nebenamtliche Helferinnen und Helfer in diesem Zusammenhang wertvolle Hilfen, um diejenigen aufzufangen, die sonst durch das Netz gesellschaftlich oder verbandlich organisierter Hilfe fallen. In diesem Zusammenhang spielt die funktionierende Integration durch

die Einbindung in wohnortnahe Pfarrgemeinden eine Rolle. Hier ist eine optimale Erreichbarkeit von Hilfsangeboten in Form von Nachbarschaftshilfen und Selbsthilfegruppen möglich. Dabei ist allerdings auf eine stärkere Vernetzung bestehender Angebote zu achten (z. B. mit örtlichen Wohlfahrtsverbänden).
Beim diakonischen Engagement muß darauf geachtet werden, daß nach Möglichkeit die eigenständige Lebensführung erhalten werden kann. Das heißt konkret: Prävention und Rehabilitation zur Vermeidung von Pflegebedürftigkeit; die Erhaltung individueller Selbständigkeit und die Wiedereingliederung beeinträchtigter älterer Menschen in die Gesellschaft (Vorrang der Integration vor Fürsorge).

Pflegende Familienangehörige und ehrenamtliche Helfer bedürfen in diesem Zusammenhang der Unterstützung. So ist die Beratung der Angehörigen in Fragen des Zusammenlebens und der Pflege alter Menschen notwendig; wenn erforderlich, muß nach Entlastungsmöglichkeiten gesucht werden. Ehrenamtliche Helfer dürfen nicht einfach mit gutem Willen in ihre Aufgaben geschickt werden, sondern müssen für ihre Arbeit vorbereitet und bei ihrem Einsatz begleitet werden (vgl. die von *Andreas Wittrahm* erarbeitete „Altenpastoral", Düsseldorf 1991, mit Werkbuchcharakter).
Menschen mit gemeinsamen Interessen und Zielen schließen sich in Eigeninitiativen und Selbsthilfegruppen zusammen, um Projekte für ein gemeinsames Leben aufzubauen. Es gibt soziale Aktivitäten von Menschen, die etwas „für andere" tun wollen und damit aber gleichzeitig an der Entwicklung ihrer Persönlichkeit und ihres Glaubens arbeiten, sei es daß sie sich in Besuchsdiensten, Nachbarschaftshilfe, „Alt-hilft-Jung"-Initiativen, in Natur- und Umweltschutzprojekten, Großelternbüros, Omahilfsdiensten, Handwerkerdiensten usw. engagieren. Im Bereich einer sinnvollen, kreativen Freizeitgestaltung bedürfen vor allem die Multiplikatoren der intensiven Beratung und Unterstützung.

In den Gemeinden gibt es verschiedene Möglichkeiten, auf spezielle Bedürfnisse einzugehen. Hier können die verschiedensten Fäden zusammenlaufen. Nicht zuletzt in organisatorischer Hinsicht kann die Gemeinde dort einspringen, wo die einzelnen, z. B. auch Selbsthilfegruppen mit ihren Möglichkeiten am Ende sind. Die älteren und alten Menschen sind auf ihnen vertraute und gewohnte Strukturen – Pfarrhaus, Pfarrbüro, Begegnungsstätte – angewiesen. In Helferkreisen können auf der Ebene der Gemeinde positive und negative Erfahrungen unter den ehrenamtlichen Mitarbeitern ausgetauscht werden. Im Hinblick auf die Mitarbeiter, auch auf die Angehörigen der alten Menschen, mit denen zusammengearbeitet werden soll, gilt: Menschen sind füreinander das beste „personale Angebot". Theologisch geht es um das Mit- und Füreinander in der echten Stellvertretung. Solidarität, Subsidiarität und Mitverantwortung spielen eine wichtige Rolle. In der Gemeinde gibt es Möglichkeiten, die verschiedenen Generationen miteinander ins Gespräch zu bringen. Wo können Gott, Gnade, Vergebung und liebende Annahme als Lebenshilfe vorkommen, wenn nicht in unseren Pfarrgemeinden? *Josef Müller*

Die Risse nehmen zu

Was hält den Schweizer Katholizismus zusammen?

Nicht nur politisch-staatsrechtlich, sondern auch kirchlich ist die Schweiz in vieler Hinsicht im europäischen Vergleich ein Sonderfall. Der Schweizer Katholizismus ist ein ungemein vielfältiges, für den Außenstehenden oft nur schwer durchschaubares Gebilde. Trotz verschiedener Bemühungen um stärkere Zusammenarbeit und Integration läuft die Entwicklung derzeit eher in die andere Richtung.

Während sich der Schweizerische Evangelische Kirchenbund zur Zeit um ein deutlicheres und wahrnehmbareres Profil des Schweizer Protestantismus abmüht (vgl. HK, August 1993, 391–393), zeigen sich im Schweizer Katholizismus immer deutlicher Einbrüche und Risse, gegen die nur zögerlich angegangen wird. Das läßt sich sowohl auf der verfassungsrechtlichen Ebene der Bischofskonferenz als auch auf der Ebene der staatskirchenrechtlichen Körperschaften wie vor allem der kirchlichen Vereinigungen feststellen.
Die katholischen Verbände und Bewegungen als Institutionen der Selbstorganisation von Katholiken und Katholikinnen befinden sich in einem *tiefgehenden Umbruch,* die Neuen Geistlichen Bewegungen suchen ihre Verortung in den Pfarreien und überpfarreilichen Institutionen, was nicht ohne Konflikte abgeht, und am „rechten" Rand hat sich ein „katholikaler" Flügel zu organisieren begonnen (vgl. HK, Juli 1993, 355–360). Die Selbstorganisation und das kirchliche Engagement der Laien geschehen zudem in unterschiedlichen Segmenten. Weihbischof *Martin Gächter,* in der Bischofskonferenz der deutschschweizerische Verantwortliche für das Laienapostolat, pflegt die kirchlichen Aktivitäten von Laien in sechs Bereiche aufzugliedern: 1. Vereine, Verbände und Bewegungen, 2. Pastoralräte (von der Ebene der Pfarrei bis zum Bistum), 3. Staatskirchenrechtliche Behörden, 4. Werke und Einrichtungen wie Caritas, Fastenopfer und Katholische Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbil-

dung (KAGEB), 5. Kommissionen der Bischofskonferenz, 6. Orden und Kongregationen.
Innerhalb dieser einzelnen Segmente wie auch zwischen ihnen ist die Kommunikation sehr unterschiedlich. Im Bereich der Verbände und Bewegungen verlief und verläuft die Entwicklung in der lateinischen Schweiz anders als in der deutschsprachigen. In der italienischen Schweiz, die im wesentlichen mit dem Bistum Lugano zusammenfällt, haben die Verbände einerseits an Bedeutung erheblich eingebüßt und sehen sich anderseits durch die Neuen Geistlichen Bewegungen, namentlich Comunione e Liberazione, herausgefordert. In der französischen Schweiz sind die Verbände in der „Communauté Romande de l'Apostolat des Laïcs (CRAL)", der Westschweizer Gemeinschaft des Laienapostolats zusammengeschlossen. In der deutschen Schweiz gibt es seit 1991 als Dachverband nur noch den Schweizer Katholischen Frauenbund (SKF), einen Zusammenschluß von Frauenverbänden und -vereinen mit wenigen Mitgliedern auch in der lateinischen Schweiz.
Die Jugendverbände kommen regelmäßig mit einer Delegation der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz (DOK) zusammen, diese „Forum Ordinarienkonferenz-Jugendverbände und -bewegungen (OKJV)" ermöglicht auch einen Austausch unter den Jugendverbänden selber. Daneben treffen sich Verantwortliche von Verbänden als „Deutschschweizerische Konferenz katholischer Verbandsleiter und -leiterinnen (DKKVL)" informell, aber regelmäßig zu einem Informations- und Erfahrungsaustausch. Um dennoch zu internationalen Laientreffen wie den Europäischen Foren der Nationalen Laienkomitees eine schweizerische Delegation entsenden zu können, ernennt die Bischofskonferenz bzw. die Deutschschweizerische Ordinarienkonferenz die Deutschschweizer Vertreter und Vertreterinnen in das Schweizerische Nationalkomitee für das Laienapostolat (Comité National Suisse pour l'Apostolat des Laïcs).

Auf der Suche nach Zusammenhalt

Weil den Deutschschweizer Mitgliedern des CNSAL immer deutlicher bewußt wurde, daß dieses Vorgehen die Laienkräfte in der deutschen Schweiz nur ungenügend zu bündeln und auf der schweizerischen und internationalen Ebene einzubringen vermag, haben sie zusammen mit Weihbischof Gächter im Frühjahr dieses Jahres praktisch alle katholischen Vereine, Verbände und Bewegungen zu einem ersten Deutschschweizer Laien-Forum eingeladen. Damit sollte ein Beitrag zu einer besseren Zusammenarbeit und einem stärkeren Zusammenhalt dieser Kraft des Deutschschweizer Katholizismus geleistet werden. Das einzige konkrete Ergebnis dieser Zusammenkunft war das Einvernehmen, sich diesen Herbst ein zweites Mal zu treffen. Gegen eine Institutionalisierung hatte sich nur der junge Pastoraltheologe *Zeno Cavigelli* mit der Begründung ausgesprochen, Gremien ohne Befugnisse gebe es in der katholischen Kirche schon genug. Entscheidend wichtig wäre, die Kirchenleitung endlich anders wahrzunehmen, die Führungsaufgaben in der Kirche auf allen Stufen geschwisterlich anzugehen, die Verantwortung zu teilen.
Zur gleichen Zeit wurde am Projekt einer verstärkten Vernetzung basiskirchlich orientierter Kräfte unter dem Namen *Netzwerk „Offene Kirche Schweiz"* gearbeitet. Ein solcher Zusammenschluß nicht nur katholischer Gruppen und Organisationen soll kein neues, starres Dach, sondern ein offenes und ökumenisches Netz ergeben. Mitgliedschaftskriterium soll der Einsatz „für eine Erneuerung der kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse im Sinne der biblischen Verheißung von Gerechtigkeit und Glück für alle" sein. Das Netzwerk soll der Bündelung der Kräfte, der Förderung der Zusammenarbeit und dem Austausch von Informationen und Erfahrungen dienen: „Damit soll erreicht werden, daß gemeinsame Anliegen besser vertreten und in die Tat umgesetzt werden. Die Mitgliedsorganisationen orientieren sich an der Vision einer prophetischen, geschwisterlichen und ökumenischen Kirche" (Leitbildentwurf). Eine Projektgruppe hat rund 40 Gruppierungen und Organisationen eingeladen, sich zu ihrem Leitbildentwurf und ihren Vorschlägen einer dem Netzwerk angemessenen Arbeitsweise und Struktur zu äußern. Die Meinungsäußerungen zielten vor allem darauf ab, weitere Gruppierungen vor allem aus dem evangelischen Raum und aus der Westschweiz einzuladen. Ende August 1994 hat die Projektgruppe beschlossen, die Gründungsversammlung des Netzwerkes, die auf das kommende Frühjahr angesetzt wurde, mit einem Studientag zur Frage des Kirchenasyls zu verbinden. Damit soll das Leitbild, über das die Gründungsversammlung zu beschließen haben wird, konkretisiert und dem Netzwerk Profil gegeben werden.
Ein noch einmal anderes Bild bietet das erneute Näherrücken des einstigen politischen Katholizismus und des Verbandskatholizismus. So haben die Christlichdemokratische Volkspartei (CVP) und der Zentralverein der (mehrheitlich) katholischen farbentragenden Studierenden, der Schweizerische Studentenverein (SchwStV), dieses Jahr die Errichtung einer gemeinsamen politischen Schulungsinstitution, einer sogenannten „C-Akademie" beschlossen. Dieser Vorgang ist insofern etwas überraschend, als der Studentenverein in den letzten Jahren von seiner traditionellen Nähe zur katholischen Kirche und zur christdemokratischen Partei abgerückt ist. Offensichtlich ist er nun wieder eher gewillt, seine (partei)politischen Möglichkeiten wahrzunehmen.
Um mehr Zusammenhalt bemühen sich schließlich auch die Ordens- und Säkularinstitute. So hat sich die Ende 1992 gegründete *Konferenz der Vereinigungen der Orden und Säkularinstitute der Schweiz* (KOVOSS) an Aufgaben vorgenommen: Koordination gemeinsamer Anliegen (Zeugnis des Evangeliums, brennende Zeitfragen, Chancen und Probleme des gottgeweihten Lebens usw.); im Gespräch mit der Bischofskonferenz Ansprechpartner sein; Informationsaustausch unter den Mitgliedern, auch über Aktualitäten und Probleme der Lokal- und Weltkirche; Weiterbildung; Lösung materieller Probleme.

Zu einem Forum der Zusammenarbeit und des Zusammenhalts hätte auch der von den Synoden gewünschte *Gesamtschweizerische Pastoralrat* werden sollen: „Ein solcher erster Schritt auf ein Forum hin, das auf Landesebene Transparenz und Kooperation vernetzt hätte, wäre für die katholische Kirche schon deshalb eine echte Hilfe gewesen, weil wir hierzulande über nichts Vergleichbares wie etwa das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und keinen Gesamtdachverband verfügen" *(Leo Karrer)*. Weil die Kongregation für den Klerus diese Form der Zusammenarbeit dann aber nicht genehmigte, beschloß die Bischofskonferenz, ein Koordinationsgremium „Diözesane Seelsorgeräte – interdiözesane Organisationen" zu schaffen. Dieses Gremium wurde nie konstituiert; dafür trat auf Einladung der Bischofskonferenz zweimal ein Interdiözesanes Pastoralforum zusammen. Weil deren Ertrag in keinem Verhältnis zum Aufwand stand, verzichtete die Bischofskonferenz auf die Abhaltung weiterer Pastoralforen und beauftragte statt dessen ihre Pastoralplanungskommission (PPK), einmal im Jahr Delegierte der kantonalen und diözesanen Seelsorgeräte zu einem Treffen unter dem Namen *„Interdiözesane Koordination"* einzuberufen. Dieses Jahr wird sich die Interdiözesane Koordination zum zehnten Mal versammeln.

Mühsame interdiözesane Zusammenarbeit

Da diese Versammlungen eine Mischung aus Studientagung und Informations- und Erfahrungsaustausch sind und so nur eine lockere Vernetzung der Pastoralräte bedeuten, ist die Frage nach einem gültigen Ersatz für einen schweizerischen Pastoralrat nie ganz verstummt. Neue Aktualität hat sie erhalten, nachdem Leo Karrer 1987 den Gedanken einer *„Tagsatzung"* der Katholiken und Katholikinnen in der Schweiz vorgebracht hatte. Weil dieser Vorschlag von einzelnen Bischöfen entschieden abgelehnt wurde, kam es zu einem langwierigen Hin und Her zwischen der Bischofskonferenz und ihrer Pastoralplanungskommission, die den Vorschlag im Auftrag der Konferenz weiterentwickelte. Im Sommer 1992 stellte die Bischofskonferenz für 1995 noch eine gesamtschweizerische pastorale Versammlung in Aussicht. Inzwischen ist nicht einmal mehr davon die Rede. Deshalb sind die Bistümer Basel und St. Gallen daran gegangen, für sich, aber in gegenseitiger Absprache, *diözesane* Versammlungen vorzubereiten.

Im Bistum Basel hatten sich der Bischofsrat und die Konferenz der Regionaldekane schon länger mit dem Gedanken eines Bistumstreffens befaßt, als vor einem Jahr die diözesanen Räte einem diözesanen Ereignis zustimmten, das als ein Prozeß der kirchlichen Erneuerung angelegt werden soll. An der letzten Sommersitzung hat der diözesane Seelsorgerat bereits erste Ziele formuliert; so soll das Bistumsereignis Christinnen und Christen ermöglichen, sich auf einem Weg der Mündigkeit mit Fragen der Identität und den „Zeichen der Zeit" auseinanderzusetzen und daraus konkrete Handlungsansätze für die Zukunft des Bistums Basel zu entwickeln. Bischof *Hansjörg Vogel,* der zum ersten Mal als Diözesanbischof an einer Sitzung des Seelsorgerates teilnahm, erklärte das geplante Bistumsereignis zu einem seiner zentralen Anliegen; gerade in der gegenwärtigen schwierigen Kirchensituation müßten die Kräfte neu zusammengeführt und konkrete Zeichen der Hoffnung erfahrbar gemacht werden. An ihrer jährlichen Klausurtagung vom 31. August/1. September 1994 haben sich auch die Regionaldekane und die Mitglieder des Bischofsrates zusammen mit Bischof *Vogel* bemüht, „auf dem Weg zu einer Zielformulierung" für das diözesane Ereignis einen Schritt voranzukommen.

Im Bistum St. Gallen soll an das Bistumstreffen von 1987 angeknüpft und zugleich das Bistumsjubiläum von 1997 – 150 Jahre eigenständiges Bistum St. Gallen nach der Lostrennung vom 1823 geschaffenen Doppelbistum Chur–St. Gallen – vorbereitet werden. Die tragende Perspektive soll dabei ähnlich wie im Bistum Basel eine Vertiefung des Glaubens und ein Suchen nach dem Auftrag der Kirche in der heutigen Zeit und für die kommenden Jahre sein. Ähnlich wird ein für 1995 geplantes Dekanatsfest im zum Bistum Chur gehörenden Fürstentum Liechtenstein gesehen. Die „Tagsatzung der Bündner Katholikinnen und Katholiken" hingegen ist eher ein Selbsthilfeunternehmen (vgl. HK, Juli 1994, 375).

Selbsthilfeunternehmen wie diese Bündner Tagsatzung werden in der Schweiz dadurch erleichtert, daß in den Kantonen, die die Kirche öffentlich-rechtlich anerkennen, die Kirchgemeinden und meist auch noch ihre Gesamtheit bzw. der katholische Bevölkerungsteil des Kantons öffentlich-rechtliche Gebietskörperschaften und damit in beschränktem Rahmen unabhängig sind (vgl. HK, Dezember 1993, 630–634). Diese Eigenständigkeit kommt namentlich in administrativ-finanzieller Hinsicht zum Tragen, weil die *Kirchensteuer* im wesentlichen von der Kirchengemeinde erhoben wird und ihr auch zufällt; den kantonalen staatskirchenrechtlichen Behörden stehen zum Teil die Steuern der juristischen Personen und jedenfalls Beiträge der Kirchengemeinden zur Verfügung. Damit gewährleisten sie zum einen einen Finanzausgleich und finanzieren zum andern sowohl kantonale als auch überkantonale, diözesane und interdiözesane Aufgaben. Um sich dabei absprechen zu können, haben sich die staatskirchenrechtlichen Behörden 1971 zur Römisch-Katholischen Zentralkonferenz (RKZ) zusammengeschlossen. Diese Art der Kirchenfinanzierung bringt mit sich, daß die Gewichte einseitig verteilt sind: In den Kirchgemeinden und Pfarreien werden jährlich etwa 700 Mio. sFr. umgesetzt, in den Kantonalkirchen sind es etwa 70 Mio. sFr. und für die überdiözesane Ebene stehen noch 7 Mio. sFr. zur Verfügung.

Bis 1971 waren die Beiträge der Fastenopfer-Sammlung die einzige Finanzierungsquelle für die überdiözesanen Aufgaben. Ursprünglich, das heißt seit 1961, stand die Hälfte der Sammlung für Inlandsaufgaben zur Verfügung, ab 1970 noch ein Drittel und seit 1993 wird noch ein Viertel der allgemei-

nen Spenden, das heißt ohne die projektbezogenen Sammlungen in den Pfarreien, für kirchliche Aufgaben im Inland verwendet. Denn ein Ziel der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz ist seit ihrer Gründung, den Anteil des Fastenopfers an die Finanzierung der Kirche in der Schweiz reduzieren zu können. Die Beiträge der RKZ sind jene Mittel, die von den Kirchgemeinden und Pfarreien über die Kantonalkirchen der RKZ für die sogenannte Mitfinanzierung – die gemeinsame Finanzierung durch Fastenopfer und RKZ – der Kirche in der Schweiz zur Verfügung stehen. Aufgrund eines Verteilschlüssels, der unter anderem die Finanzkraft, die Steuersituation und die Zahl der Katholiken berücksichtigt, wird ein ordentlicher Beitrag erhoben, der heute etwa die Hälfte der Einnahmen ergibt. Seit 1981 wird darüber hinaus ein sogenannter Solidaritätsbeitrag erhoben, der zur Zeit sFr. 1.50 pro Katholik ausmacht. In der französischsprachigen Schweiz werden statt dieses Solidaritätsbeitrages direkte Beiträge an den Zusammenschluß der Westschweizer Kantonalkirchen, die Fédération Romande, geleistet. Die Modalitäten der Mitfinanzierung sind in einem Vertrag zwischen der Schweizer Bischofskonferenz, dem Fastenopfer und der RKZ sowie in einer Vereinbarung zwischen dem Fastenopfer und der RKZ geregelt.

Bei dieser Mitfinanzierung sind schon länger Engpässe absehbar: während Jahren konnten trotz erheblichen Teuerungsraten den meisten Institutionen praktisch keine Beitragserhöhungen gewährt werden. Vor gut einem Jahr zwangen die Engpässe zu ersten Stellenstreichungen und Entlassungen; besonders alarmierend ist die Situation bei der Katholischen Internationalen Presseagentur (KIPA, der Partneragentur von KNA und KATHPRESS). Auf der Einnahmenseite hat sich die RKZ bemühmt, die kantonalkirchlichen Instanzen für die schweizerische Mitfinanzierung zu sensibilisieren. Von seiten der RKZ werden strukturelle Gründe dafür verantwortlich gemacht, daß mehrere Kantonalkirchen ihre erwartete Leistung nicht erbringen; für das Haushaltsjahr fehlt rund 0,9 Mio. sFr. Beim Fastenopfer, das einen Viertel der allgemeinen Spenden für das Inland einsetzt, stagniert einerseits das Sammelergebnis und anderseits gehen durch die Zunahme der Projektfinanzierung durch die Pfarreien auch die allgemeinen Spenden zurück.

Eine Tagung von Verantwortlichen der Mitfinanzierung und Vertretern und Vertreterinnen kirchlicher Einrichtungen, die von der Mitfinanzierung regelmäßig Beiträge erhalten, behandelte diese Probleme im Dezember 1993 unter dem Titel „Die überdiözesane kirchliche Arbeit vor pastoralen und finanziellen Herausforderungen". Als ob sie geahnt hätten, daß die pastorale Seite der Frage zu kurz kommen würde, erklärten die Leiter verschiedener kirchlicher Fachstellen und Kommissionen zum voraus: „Wir hoffen, daß angesichts der angespannten Finanzlage der Kirche in der Schweiz nicht allein dieser Aspekt zur Sprache kommt, sondern daß in erster Linie die pastoralen Herausforderungen aufgegriffen und besprochen werden, auch wenn das Verständnis für die finanziellen Probleme anerkannt wird, die in Zukunft die verschiedenen pastoralen Tätigkeiten mitbestimmen werden. Es wird deshalb auch der Bischofskonferenz unterbreitet, die Prioritätenfrage, die seit langem fällig ist, zu beantworten. Gleichzeitig sollten auch die pastoralen Schwerpunkte für die Kirche in der Schweiz gefaßt und gleichzeitig als Zielvorgaben formuliert werden."

Die Bischofskonferenz tut sich schwer

Mit der Frage nach den pastoralen Prioritäten tut sich die Schweizer Bischofskonferenz indes seit langem schwer. Was ursprünglich als Schutz der sprachlichen Minderheiten gedacht war – wo immer möglich aufgrund eines Konsenses und nicht eines Mehrheitsbeschlusses zu entscheiden –, erschwert nicht zuletzt die pastoralplanerischen Aufgaben der Konferenz. Das Erschwernis ergibt sich aber nicht nur aus den unterschiedlichen Sichtweisen der Sprachregionen, sondern auch aus den Unverträglichkeiten zwischen dem Bistum Chur und den anderen deutschsprachigen Bistümern.
Eine Folge dieses Dissenses sind unterschiedliche Vorstellungen und Praxen in bezug auf den *Einsatz von Diakonen und Laien in der Seelsorge.* In den Richtlinien der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz (DOK) für den eigenständigen Diakonat in der deutschsprachigen Schweiz von 1981 sind für den Ständigen Diakon zwei Formen vorgesehen: der pastorale Diakonat mit Schwerpunkt Liturgie und Verkündigung und der sozial-caritative Diakonat mit Schwerpunkt Diakonie, wobei zwischen den beiden Formen Übergänge möglich sind. Die entsprechenden 1984 veröffentlichten Partikularnormen der Bischofskonferenz zum CIC 1983 berücksichtigen diese Richtlinien, erwähnen indes die Möglichkeit einer Beschäftigung des (sozial-caritativen) Diakons außerhalb der Kirche nicht mehr. Gedacht hatten die Richtlinien an eine Aufgabe besonders im sozialen oder Gesundheitssektor. „Der Diakon ist dann zwar, im Einverständnis mit dem Bischof bzw. der Personalkommission, in einem Anstellungsverhältnis mit einer weltlichen Behörde, die jedoch ihrerseits um seine kirchliche Zuordnung weiß. Er ist auch in diesem Fall für seinen Dienst an den Menschen motiviert vom Evangelium her und versteht sich als Zeuge der Kirche, die ihn dazu beauftragt hat."

In der Folge ist der Typ des sozial-caritativen Diakons nicht zum Tragen gekommen. Im Bistum Basel, das den Ständigen Diakonat als erstes Bistum eingeführt hat, sind praktisch nur Pastoralassistenten zu Diakonen geweiht worden; mit einer Ausnahme sind diese Diakone, mehrheitlich als Gemeindeleiter, in der Pfarreiseelsorge eingesetzt. Die wichtigsten Zulassungsbedingungen zum Diakonat sind denn auch neben der kirchlichen Gesinnung die Bewährung im kirchlichen Dienst und eine theologische und pastorale Ausbildung, wie sie auch von den Pastoralassistenten verlangt wird. Ähnlich hält es das Bistum St.Gallen, das den Ständigen Diakonat erst dieses Jahr eingeführt hat. Für einen nebenamtlichen Diakonat entschied sich das Bistum Sitten, das den Ständi-

gen Diakonat vor einem Jahr eingeführt hat. Im Hirtenbrief zur Einführung des Ständigen Diakonats weist der Bischof von Sitten, Kardinal *Heinrich Schwery*, seinen Diakonen als Bereiche zu: Beistand in sozialen, psychologischen, wirtschaftlichen oder politischen Fragen, Erziehung (Katechese und Wortverkündigung), erste Kontakte (vor allem mit Menschen in Randgruppen) „Anwesend sein" bei besonderen Lebenssituationen (Gefängnisse, Spitäler, Fabriken, Gewerkschaften, Freizeit und Tourismus, Medien usw.). So gibt es in der deutschsprachigen Schweiz Diakone, die eine volle theologische und pastorale Ausbildung brauchen und erworben haben, und Diakone, von denen das nicht verlangt wurde. Daß diese für den Einsatz in der Liturgie unzureichend vorbereitet sein können, ist keine theoretische Befürchtung.
Im Bistum St. Gallen wurde der Ständige Diakonat eingeführt, um „für die Spendung der Taufe, die Assistenz bei der Trauung und für wichtige diakonale Dienste vermehrt geweihte Mitarbeiter zu haben", erklärte Bischof *Mäder* in seinem Brief zur Fastenzeit 1994, und er fügte hinzu: „Trotzdem ist es in der jetzigen Notlage unumgänglich, auch Nichtgeweihten einzelne solche Dienste zu übertragen. Das kann aber nur im Rahmen von verbindlichen Weisungen und mit klarer Beauftragung durch den Bischof geschehen."
Dabei denkt der Bischof von St. Gallen an seine Weisung „Taufspendung durch Laien im kirchlichen Dienst" wie an die zwischen den Bistümern St. Gallen und Basel einerseits und dem Heiligen Stuhl anderseits hängige Frage der Eheassistenz von Laien im kirchlichen Dienst. Gemäß CIC 1983 (c. 1112) kann bei Mangel an Priestern und Diakonen der Diözesanbischof nach einer befürworteten Stellungnahme der Bischofskonferenz und mit Erlaubnis des Heiligen Stuhles auch Laien zur Eheschließung delegieren. Die Stellungnahme der Schweizer Bischofskonferenz liegt dem Heiligen Stuhl schon seit längerem vor. Auf seine Erlaubnis warten indes nur die Bistümer Basel und St. Gallen, obwohl es auch im Kanton Zürich (Bistum Chur) Engpässe gibt.

Sachfragen und Personalprobleme

Diese nicht nur zwischen den Sprachregionen, sondern auch innerhalb der deutschen Schweiz so unterschiedlichen Perspektiven für den Einsatz von Laien im kirchlichen Dienst erschweren die Überarbeitung der diesbezüglichen schweizerischen bzw. deutschschweizerischen Richtlinien. Einer Überarbeitung bzw. Bestätigung bedarf namentlich die Rahmenordnung für die Ausbildung zum Dienst als Pastoralassistent oder Pastoralassistentin in der Schweiz, die von der Schweizer Bischofskonferenz am 25.Februar 1986 veröffentlicht und für 6 Jahre erlassen wurde. Durch die seitherige Entwicklung überholt sind die 1978 erlassenen Richtlinien für den Einsatz von Pastoralassistenten in den Bistümern Basel, Chur und St.Gallen. Eine nicht geringe Schwierigkeit für deren Überarbeitung dürften die Optionen des Churer Bischofs *Wolfgang Haas* in bezug auf Ausbildung und Einsatz der Seelsorger und Seelsorgerinnen bieten. Erkennbar sind diese unter anderem an der von ihm verfügten Aussiedlung des Theologischen Seminars des Dritten Bildungsweges, der Errichtung eines eigenen Vorbereitungsjahres für Priesteramtskandidaten im sogenannten Lauretanum und der noch nicht abgeschlossenen Umstrukturierung des Priesterseminars St.Luzi und der Theologischen Hochschule Chur. Das Theologische Seminar des Dritten Bildungsweges ist inzwischen mit dem Institut für Fort- und Weiterbildung der Katecheten (IFOK) nach Luzern übergesiedelt und der dortigen Theologischen Fakultät angegliedert worden.

An ihrer Herbstsitzung im September 1994 hat die Bischofskonferenz ihr Präsidium neu bestellt; gewählt wurden als Präsident Abtbischof *Henri Salina* (St-Maurice), als Vizepräsident Bischof Hansjörg Vogel und wiedergewählt wurde als Vizepräsident Abt *Georg Holzherr* (Einsiedeln). Daß Bischof Wolfgang Haas nicht ins Präsidium gewählt wurde, hat seinen Grund vermutlich darin, daß die Mehrheit der Schweizer Bischöfe ihre Konferenz nicht mit den noch nicht ausgeräumten „Churer Schwierigkeiten" belasten will.
Während der Amtszeit des neuen Präsidiums stehen größere personelle Veränderungen in der Bischofskonferenz an: *Pierre Mamie,* Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg, wird in einem halben Jahr 75jährig; Otmar Mäder, Bischof von St. Gallen, wird in zwei Jahren 75jährig; *Eugenio Corecco,* Bischof von Lugano, hat ernste gesundheitliche Schwierigkeiten, und *Joseph Candolfi,* Weihbischof in Basel, wird zwar erst in drei Jahren 75jährig, möchte aber schon vorher zurücktreten, damit der neue Bischof von Basel langfristig personelle Entscheide treffen kann.

Die verschiedenen hier angesprochenen Einbrüche und Risse im Schweizer Katholizismus zeigen einen *Wandel seiner Sozialgestalt* an, der als Umbruch, Aufbruch oder Abbruch wahrgenommen werden kann. Bei den Schweizer Katholiken und Katholikinnen zeigt sich gleichzeitig ein Wandel der Mentalitäten an: wie das Forschungsprojekt über „Konfessionelle Pluralität, diffuse Religiosität und kulturelle Identität in der Schweiz" (vgl. HK, Juli 1992, 330–334) gezeigt hat, sind mit diesem sozialen Wandel Ansprüche auf Freiheit und Selbstbestimmung, auf Autonomie und Distanznahme gegenüber der kirchlichen Institution gewachsen. Im Auftrag der Pastoralplanungskommission der Schweizer Bischofskonferenz (PPK) ist eine Arbeitsgruppe seit längerem dabei, diese Forschungsergebnisse für die Praxis der katholischen Kirche in der Schweiz umzusetzen; im Auftrag der Bischofskonferenz verknüpfte sie diese Umsetzung mit einer Bestimmung des kirchlichen Auftrags unter dem Begriff der Evangelisierung.
Weil zum einen die religionssoziologische Studie eine Ausgestaltung individueller Religiosität in der Schweiz nachgewiesen hat und die Moderne ohnehin als Freiheitsgeschichte verstanden werden kann und weil zum andern die Verkündigung des Evangeliums auf Dialoge in Freiheit zielt, verschränkte die Arbeitsgruppe Katholizismus, Freiheitsgeschichte und Evangelisierung. So ging sie von einem Konzept von Evangelisierung aus, „welches die Ansprechbarkeit

des Menschen für Gottes Offenbarung gerade im Horizont des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins zu entfalten unternimmt", und so entwarf sie „in Vermittlung der Wahrnehmung unserer Gegenwart und der Formulierung der christlichen Botschaft" eine Studie. Diese Studie möchte die Arbeitsgruppe in die kirchliche Öffentlichkeit geben, um ein Gespräch in Gang zu setzen; so könnten die Lebenserfahrungen der Menschen von heute in die Kirche eingebracht werden, und die Menschen könnten im Sinne von Dialog, Angebot und Auseinandersetzung selber sprechen.

Ob und wie die Studie „Für einen freiheitlichen Katholizismus. Eine neue Evangelisierung der katholischen Kirche in der Schweiz" veröffentlicht werden kann, ist indes noch völlig offen. Denn die Schweizer Bischofskonferenz, die letztlich den Auftrag zu dieser Studie erteilt hat, hat gegenüber der Studie und dem Vorschlag der Arbeitsgruppe, ihr Konzept von Evangelisierung praktisch erproben zu lassen, große Vorbehalte. Es ist zu vermuten, daß die Bischofskonferenz auch deshalb Vorbehalte hat, weil die Studie und ihre Erprobung Diskussionen und Auseinandersetzungen auslösen könnte. Denkbar ist immerhin, daß die Bischofskonferenz sich mindestens einverstanden erklären könnte, daß die Arbeitsgruppe die Studie im eigenen Namen und in eigener Verantwortung veröffentlicht.

Dieser Vorgang erinnert an das Dokument „Dialog statt Dialogverweigerung" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Zum einen ist beiden Texten eine Perspektive gemeinsam: die Zeichen der Zeit wahrzunehmen und darüber in einen Dialog zu kommen. Im Unterschied zu Deutschland gibt es im Schweizer Katholizismus aber kein Laiengremium mehr, das willens und fähig wäre, die Initiative zu einem solchen Text zu ergreifen. Deshalb muß sich die Kirche – durchaus modern – als Organisation engagieren.

Rolf Weibel

Authentische Lebensäußerung der Kirche

Zur Situation der katholischen Sozialverbände in Deutschland

Verglichen mit der Entstehungszeit haben sich das gesellschaftliche Umfeld der katholischen Sozialverbände in Deutschland, ihr spezifisches Aufgabenprofil, ihr Engagement und die innerkirchliche Position grundlegend geändert. Mehrfach schon totgesagt befinden sie sich, ebenso wie die Jugendverbände (vgl. HK, September 1994, 464ff.), in einer Phase des Umbruchs. Josef Winkelheide, langjähriger Bundesgeschäftsführer der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB), stellt die gegenwärtige Situation dar.

Mehrfach wurde den Katholischen Verbänden, insbesondere den *Katholischen Sozialverbänden*, nachgesagt, sie seien tot. Dieses Urteil stammte in den zu Ende gehenden sechziger Jahren von keinem geringeren als dem Nestor der Katholischen Soziallehre, dem Jesuiten *Oswald von Nell-Breuning*. Er konnte sich aber selbst davon überzeugen, daß dies keineswegs für die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) galt, denn sie „erhob Einspruch und zitierte mich zur Rechtfertigung herbei", wie der Sozialwissenschaftler später in einem Brief mit dem Rückblick auf den Trierer Katholikentag (1970) schrieb. Zu seiner Fernsehäußerung, die katholische Sozialbewegung sei eines sanften Todes entschlafen, erklärte Nell-Breuning nach dem Gespräch in Trier, dies habe sich „erfreulicherweise als Irrtum erwiesen". Und vor nicht einem Jahr, im November 1993, stellte Pfarrer *Theo Paul*, Osnabrück, vor der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Verbände (AGKVD) die provokante Frage, ob „dann die pastorale Aufgabe für die Verbandsarbeit darin bestehe, eine gute Sterbebegleitung zu entwickeln?" Hierbei bezog er sich auf eine Aussage von *Johann Baptist Metz* aus dem Jahre 1977, die dieser im Hinblick auf die Ordensgemeinschaften formuliert hatte.

Umfeld und Situation haben sich für die Sozialverbände grundlegend geändert

Paul bemerkte, den Verbänden werde Zukunftsfähigkeit kaum mehr zugesprochen, sie erweckten im großen Umbruchprozeß der Kirche in unserem Land den Eindruck, daß sie das gleiche Schicksal erleiden wie manche andere kirchliche Einrichtung: „Sie werden sterben." Aber zugleich fügte Paul hinzu, daß es zu den Verbänden *keine Alternative* gebe. Die Kirche sei auf Dauer nur glaubhaft und zukunftsweisend, wenn sie sich neben der so berechtigten und notwendigen geistigen Erneuerung durch die geistlichen Gemeinschaften auch den Prozessen der freien pluralistischen und säkularen Gesellschaft stelle.

Sicher haben sich Umfeld und Situation grundlegend gegenüber der Zeit geändert, in der die katholischen Sozialverbände entstanden, zu denen heute die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (KAB), das Kolpingwerk, der Verband der Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung (KKV) und der Bund Katholischer Unternehmer (BKU) gehören. Aus der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Situation in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden die ersten Verbände, zumeist auf örtlicher oder sogar pfarrlicher Basis. In dieser Zeit gründeten sich auch die ersten sozial-karitativen Verbände wie die Elisabeth-Konferenzen (1840) und die Vinzenz-Konferenzen (1845). Bald folgten die örtlichen Vorgänger der heutigen Sozialverbände: der erste von *Adolf Kolping* gegründete Gesellenverein in Wuppertal (1846), der St. Josefs-Unterstützungsverein in Regensburg (1849) und die Katholischen Knappenvereine in den fünfziger Jahren im Ruhrgebiet als Vorgänger der späteren KAB. Sehr schnell folgten überregionale Zusammenschlüsse in Verbände, Bünde und Bewegungen.

So kam es schon 1848 zur ersten Generalversammlung der Katholischen Verbände in Mainz, aus der später der Katholikentag hervorging. Bis in die erste Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hatten diese Versammlungen eine bedeutende meinungsbildende und auch beschließende Funktion. Infolge des Zeiten Vatikanischen Konzils, der Stärkung der Laienarbeit auf pfarrlicher und diözesaner Ebene, schlossen sich im Jahre 1968 die Verbände, und damit auch die Katholischen Sozialverbände, in der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Verbände Deutschlands (AGKVD) zusammen. Ihr gehören heute 104 überdiözesan arbeitende „Verbände" mit ca. 4,5 Millionen Mitgliedern an. Ihre Aufteilung in Personal- (einschließlich der Sozialverbände) und Sachverbände, aber auch in Erwachsenen- und Jugendverbände zeigen die in ihr vertretenen sehr unterschiedlichen Interessenslagen auf.

Dabei kennzeichnet einzelne Verbände – die Katholische Frauengemeinschaft Deutschland (kfd) und den Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) – als „Relikt" aus der Zeit der Nationalsozialistischen Diktatur die sogenannte „Mischform": „Ein bestimmter kirchlicher Verband erhält mit dessen Einverständnis einen pastoralen Auftrag durch das kirchliche Amt, durch den Diözesanbischof oder durch die Bischofskonferenz", wie es der Freiburger Erzbischof *Oskar Saier* formulierte. Durch den pastoralen Auftrag wurde die Existenz dieser Verbände in der Nazidiktatur gesichert.
In der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Verbände Deutschlands, die nicht als Spitzenverband der katholischen Verbände mißverstanden werden darf, bilden die Sozialverbände eine *Minderheit*, was sich auch im Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (ZdK) widerspiegelt. Hinzu kommt, daß jeder Sozialverband eine ureigene Interessenlage aufgrund seiner Aufgabenstellung, seiner Mitgliederstruktur und seiner Zielvorstellung hat. Die gemeinsame Basis bildet die *katholische Soziallehre*. Deren Interpretation und Anwendungsweise, vor allem aber die Schlußfolgerungen aus ihr sind sehr unterschiedlich, auch der jeweiligen Situation angepaßt.
Während die *KAB* als Interessen- und Bildungs-Bewegung von und für Arbeitnehmer seit ihrer Gründung die gesellschafts- und sozialpolitischen Probleme aus dem Blickwinkel der abhängig Beschäftigten (mit einer Option für die Armen) zu bewältigen sucht, handelt das *Kolpingwerk* auf der gleichen Grundlage der Aussagen der katholischen Soziallehre nicht „gegnerfrei". Das bedeutet, daß in dem Kolpingwerk unterschiedliche Interessen, die Perspektive der Selbständigen und die der abhängig Beschäftigten, miteinander im Konflikt stehen.
Bei dem *Verband der Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung (KKV)* ist dagegen die Interessenlage eindeutiger: Mittelständler und leitende Angestellte sind in der Hauptsache Mitglieder dieses Verbandes. Ganz klar ist die Interessenlage beim *Bund katholischer Unternehmer (BKU)*. Er gilt als Antipode zur KAB, obwohl man gerade bei den Neumitgliedern des BKU in den neuen Bundesländern auch eine Verschiebung des Mitgliederpotentials bis hin zu den bisher vom KKV erfaßten Interessenten feststellt.

Sehr unterschiedliche Interessenlagen bei den einzelnen Sozialverbänden

Klar tritt aber auch der Unterschied zwischen den vier katholischen Sozialverbänden zutage, wenn man die Strukturen und Aktionsfelder im einzelnen betrachtet. Die KAB, als deren oberste Organisationsebene erst im Jahr 1972 der Bundesverband gegründet wurde, ist mit ihren fast 300 000 Mitgliedern in allen 22 westdeutschen und auch in den fünf neuen ostdeutschen Diözesen (zusammengefaßt in der KAB-Arbeitsgemeinschaft Ost) in rund 200 Bezirks- und Kreisverbänden und in fast 3 000 Pfarr- oder Ortsvereinen vertreten. Sie ist damit wohl der größte katholische Sozialverband in Deutschland. Dem Bundesverband gehören fünf Mitgliedsverbände an: die Regionalverbände West- und Süddeutschlands, der Landesverband Rottenburg-Stuttgart sowie die Christliche Arbeiterjugend (CAJ), als im übrigen selbständiger Jugendverband, und die Italienische Christliche Arbeiterbewegung in Deutschland (ACLI).

Einige Beispiele für jüngere oder anstehende KAB-Aktivitäten: eine Kampagne für den arbeitsfreien Sonntag gegen die Gummiparagraphen des neuen Arbeitszeitrechtsgesetzes; eine Stellungnahme gegen jede Kompensationsregelung zur Finanzierung des Pflegegesetzes; eine Aktion für einen gerechten Familienleistungsausgleich; die Diskussion eines neuen Unternehmensmodells mit Arbeitnehmern als Unternehmensmitglieder; das fortwährende Bemühen um die seit langem bestehende KAB-Forderung „Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand" und die aktive Beteiligung am Konsultationsprozeß der katholischen Bischöfe und der EKD zur

Erstellung eines Gemeinsamen Wortes zur wirtschaftlichen und sozialen Situation in Deutschland.
Das Kolpingwerk, das als feste Säulen seiner Arbeit Bildung, Aktion und Geselligkeit in einer familienhaften Gemeinschaft bezeichnet, zählt über 270 000 Mitglieder in 2800 Kolpingfamilien; darin sind die 7000 Mitglieder in den neuen Diözesanverbänden enthalten. Entsprechend dem Selbstverständnis sollen die Mitglieder seines Zentralverbandes auf der Grundlage des christlichen Glaubens zum tatkräftigen Handeln in Familie, Arbeitswelt, Kirche, Gesellschaft und Staat befähigt werden. Durch öffentliche Meinungsbildung und Stellungnahmen zur aktuellen Gesellschaftspolitik nimmt das Kolpingwerk auch Einfluß auf anstehende politische Entscheidungen.
Aktuell beispielsweise hat das Kolpingwerk eine Aktion zur Aufnahme der Formel „... in Verantwortung vor Gott und den Menschen" in der Europäischen Verfassung gestartet. Fragen der Arbeitslosigkeit spielen eine bedeutende Rolle. Konkret engagiert sich das Kolpingwerk für berufliche Bildung, Fortbildung und Umschulung. Dabei wird insbesondere Sozialbenachteiligten, lernbehinderten jungen Menschen und Erwerbslosen eine neue *Chance* für den Einstieg in die Arbeitswelt *vermittelt.*
Zu den Fortbildungsmaßnahmen des Kolpingwerks, das neben der KAB als führendes Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Arbeitnehmer-Organisationen (ACA) angehört, zählen ebenfalls die Schulung von Mandatsträgern, die sich vor allem in den Einrichtungen der Sozialen Selbstverwaltung engagieren.

Der KKV, 1877 als Katholischer Kaufmännischer Verein in Mainz gegründet, zählt heute rund 11 000 Mitglieder, zusammengefaßt in elf Diözesanverbänden und im Landesverband Bayern. Als kleinster katholischer Sozialverband verfügt er über 130 Ortsgemeinschaften und den Bund Jung-KKV. Als praktisches Ziel seiner Verbandsarbeit sieht der KKV nach eigener Definition vor allem die Förderung der Persönlichkeitsbildung seiner Mitglieder an, die ihre Pflichten, eine Vorbildfunktion in Familie, Kirche, Beruf und Staat sowie in sozialem Engagement, bewußt auf sich nehmen sollen.
Aktuell beschäftigt sich der KKV mit Fragen der zukünftigen Finanzierbarkeit des dicht geknüpften sozialen Netzes, der Vereinbarkeit von Mutterschaft und Erwerbstätigkeit und Weiterbildungsangeboten für diejenigen, die nach der Familienphase in die Erwerbstätigkeit zurückkehren wollen, der Möglichkeit gerechten Familienlastenausgleichs, der Vermögensbildung durch investive Gewinnanteile und der wirtschaftlichen und sozialen Zukunft Europas.

Der BKU versteht sich entsprechend den Aussagen seiner Satzung nicht als Arbeitgeberverband. Der Bildungsarbeit, Informationsverbreitung, Erfahrungsaustausch und gemeinsamen Publikationen soll der Verband dienen, auch der Verbindung und Zusammenarbeit mit Arbeitgeber- und Unternehmerorganisationen im In- und Ausland.
Ihm gehören 1138 Mitglieder an, aufgeteilt in 36 Diözesan- und Regionalgruppen. Durch eine dezentrale Organisation will der Verband vor Ort präsent sein. Die Gruppen verwalten und organisieren sich selbst. Für ihre Aktivitäten sind sie allein verantwortlich. Umfangreich ist das Themenfeld, mit dem sich die „Vereinigung unternehmerisch Tätiger in Wirtschaft und Gesellschaft" befaßt: Sozialpolitik, Fortentwicklung der sozialen Marktwirtschaft, Vermögensbildung, Arbeit und Arbeitslosigkeit, Familienpolitik, Unternehmerethik, Finanzpolitik, Europapolitik, Osteuropa und Entwicklungspolitik. In Arbeitskreisen werden sehr konkrete Zielvorstellungen verfolgt. So unterstützt der Arbeitskreis „Osteuropa" die Bildung von christlichen Unternehmergruppen in den osteuropäischen Ländern und fördert den Kontakt untereinander. Im Arbeitskreis „Europa" wurden Diskussionsbeiträge zu den ethischen Aspekten des Binnenmarktes erarbeitet, die unter dem Titel „Soziale Dimension Europas" in einer BKU-Broschüre veröffentlicht wurden

Auch bei der Arbeit der Vollversammlung des ZdK und dessen Kommissionen kann man die unterschiedlichen Zielsetzungen erkennen, etwa am Abstimmungsverhalten der einzelnen Verbandsvertreter entsprechend ihrer Interessenlage. Äußerst selten haben in der Vergangenheit die Vertreter der Sozialverbände in prekären sozial- und gesellschaftspolitischen Situationen gemeinsam gestimmt. Meistens sah man Vertreter des BdKJ, der kfd und der KAB in der Diskussionsphase, aber vor allem während der Abstimmung zusammen agieren.

Es fehlt das gemeinsame, eindeutige und klare Auftreten

Deutlicher noch wird die gegenwärtige Situation der Sozialverbände in der AGKVD mit ihren mehr als hundert Verbandsmitgliedern unterschiedlichster Arbeitsweise, Tätigkeitsgrundlage und Zielvorstellung. Auch wenn es sich hier um eine Arbeitsgemeinschaft handelt, wäre es doch notwendig, daß die katholischen Verbände in dem momentanen gesellschaftspolitischen Umwandlungsprozeß gemeinsam eindeutig und klar in der Öffentlichkeit Position beziehen. Dieses ist jedoch in der vergangenen Zeit sehr selten geschehen. Etwas resigniert stellte AGDVD-Vorsitzender *Hubert Tintelott*, Generalsekretär des Internationalen Kolpingwerkes, auf einer Veranstaltung der AGDVD aus Anlaß der Gründung der Arbeitsgemeinschaft vor 25 Jahren im November 1993 in Bonn fest: „Etwa ab 1970 war es der Arbeitsgemeinschaft immer wieder gelungen, zu ganz speziellen, alle Verbände betreffenden Fragen Sonderveranstaltungen zu organisieren und damit den Meinungsbildungsprozeß zu aktuellen gesellschaftspolitischen Fragen zu fördern und auch gesellschaftspolitische Wirkungen zu erzielen." Dies seien zweifellos Themen, die von einer großen Zahl katholischer Verbände mitgetragen würden und auch in den jeweiligen Beratungen und Veranstaltungen der Einzelverbände einen wichtigen Platz eingenommen hätten, etwa Ehe und Familie, Europa, Frieden und Friedenserziehung, Bewahrung der

Schöpfung, Menschenrechte, Entwicklung, die neuen Herausforderungen durch die Wiedervereinigung in Mittel- und Osteuropa.
Die Wichtigkeit der von Tintelott genannten Problemstellungen soll nicht heruntergespielt werden. Aber wäre es nicht besonders für die Sozialverbände wichtig, sich mit den brennendsten gesellschaftspolitischen Problemen , wie dem der Massenarbeitslosigkeit, zu befassen sowie mit allen daraus resultierenden Einzelproblemen? Wo bleiben Themen aus dem gesellschaftspolitischen Bereich wie Vernichtung und Verlagerung von Arbeitsplätzen, die soziale Dimension des europäischen Einigungsprozesses, Umbau oder besser Abbau des Sozialstaates, zwar Schritt für Schritt, aber dafür auch „zielgerecht"? Bei diesen Fragen aber dürfte jeder Sozialverband auch in Zukunft auf sich allein gestellt sein; günstigenfalls ergibt sich eine Zusammenarbeit mit wechselnden Koalitionen.

Dies betrifft auch die Mitwirkung der Sozialverbände im ZdK. Initiativen von gesellschaftspolitischer Bedeutung, die von mehreren Verbänden oder sogar von der ganzen AGKVD getragen wären, bleiben doch Ausnahmen. Diese Feststellung des AGKVD-Vorsitzenden kann man nur unterstreichen. Vielleicht ändert sich dieses in absehbarer Zeit, denn im ZdK haben Überlegungen zu einer Struktureform begonnen. Ob diese Überlegungen aber zu dem Ergebnis einer flexibleren katholischen Laienvertretung führen, bleibt zweifelhaft. Die große *gesellschaftspolitische Pluralität* des Katholizismus wird dieses verhindern. Daß vom ZdK oder noch besser von den Katholikentagen wieder wegweisende gesellschafts-, sozial- oder arbeitspolitische Impulse ausgehen, bleibt unwahrscheinlich.

Mit der Rezeption des Konzils ging eine Schwächung der Verbände einher

Wie sind nun der Stellenwert und die Mitwirkungsmöglichkeit der katholischen Sozialverbände in der Kirche zu beurteilen? Ingesamt haben die Verbände im Zuge der Rezeption des Konzils und der Entwicklung einer *diözesan ausgerichteten Struktur der Laienvertretung* eine Einbuße in ihrer überkommenen innerkatholischen Position erfahren.
Im Jahr 1988 hat sich die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz auf einem Studientag mit den Katholischen Verbänden befaßt. Im Grundsatzreferat des Vorsitzenden der Kommission VI – Gesellschaftspolitische Fragen –, dem Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer*, zum Thema „Katholische Verbände – eine Lebensäußerung der Kirche" hieß es: „Die Geburtsstunde der Verbände ist nun nicht bloß vergangene Geschichte. Immerhin prägen die Errungenschaften des katholischen Verbandswesens und in der Folge der katholischen sozialen Bewegung bis in die Gegenwart nachhaltig den deutschen Katholizismus." Er mahnte die Verbände, nicht auf dem Polster ihrer Erfolge auszuruhen, sondern sich mutig den neuen Herausforderungen der Zeit zu

Zwischen Ohnmacht und Befreiung



Fatima Mernissi
Der Harem in uns
Die Furcht vor dem Anderen und die Sehnsucht der Frauen
Herder

Fatima Mernissi wuchs in einem marokkanischen Harem auf, streng abgeschirmt von der Außenwelt. Anschaulich erzählt sie hier die Geschichte ihrer Kindheit. Sie erzählt von der Kultur und Kompetenz der Frauen, von Gemeinschaft, Zusammenhalt und Alltagssorgen.
Ein Buch über die Befreiung aus patriarchalischen Strukturen und die Wurzeln muslimischer Frauentradition.

296 Seiten, gebunden,
DM 39,80 /öS 311,– /SFr 39.80
ISBN 3-451-23213-8



Feng Jicai
Drei Zoll goldener Lotus
Roman
Herder

Ein Buch über das Einschnüren der Frau: Feng Jicais unterhaltsam bewegender Roman gibt nicht nur Einblick in die jahrhundertealte Geschichte des gebundenen Fußes, sondern beschreibt mit entlarvender Ironie die Spielregeln und Rituale einer Gesellschaft, in der Frauen von Männern zu Gefesselten und von Frauen zu Konkurentinnen gemacht werden.

256 Seiten, gebunden,
DM 39,80 /öS 311,– /SFr 39.80
ISBN 3-451-23299-5

Jetzt in Ihrer Buchhandlung!

HERDER

stellen. Die „atmosphärische Großwetterlage der sogenannten Postmoderne“ habe Funktionsdefizite staatlicher, gesellschaftlicher und kirchlicher Einrichtungen und damit auch der katholischen Verbände spürbar werde lassen.

Nach Homeyers Worten sind die katholischen Verbände auch für die Zukunft eine „authentische Lebensäußerung der Kirche, wenn sie – entsprechend den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen – aus freier Initiative die gesellschaftliche Dimension des christlichen Glaubens in dem Wechselverhältnis von Kirche und Welt verkörpern ...“ Unter Hinweis auf das Zweite Vatikanische Konzil, die Außerordentliche Bischofssynode 1985, die Bischofssynode 1987 und den CIC mit seinen rechtlichen Möglichkeiten verwies er die deutschen Bischöfe auf ihre Pflicht, solche freien Initiativen mit Freude und Dankbarkeit und Zuversicht anzuerkennen. Man kann dem noch hinzufügen: ... diese Anerkennung auch umzusetzen in einen dauernden Dialog mit den Sozialverbänden, der der heutigen kirchlichen und gesellschaftlichen Situation gerecht wird.

Gelegenheit zu einem solchen Dialog bietet der im Jahre 1993 begonnene Konsultationsprozeß zur Erstellung eines ökumenischen Wortes zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. In diesen Prozeß müssen sich die Sozialverbände mit den ihnen nahestehenden Gruppen und Initiativen einschalten, damit die Aussagen dieses gemeinsamen Wortes auf der Grundlage der katholischen Soziallehre die gesellschaftspolitische Situation nüchtern widerspiegeln und daraus die Perspektiven für den wirtschaftlichen und sozialen Ausbau der Bundesrepublik und der Europäischen Union entwickelt werde. Der Grad der möglichen Mitarbeit und der Berücksichtigung der Eingaben und konkreten Vorschläge wäre auch ein Maßstab für den Stellenwert der Sozialverbände in der Kirche.

Das weltweite Engagement der Sozialverbände

Daneben wäre auch die Entwicklung der Verbands-Spiritualität – gemeinsam mit Priestern, die für ihre Leitungs-Aufgaben in den Verbänden trotz Priestermangel freigestellt werden müßten – ein weiteres Indiz für die Position der Sozialverbände als kirchliche Verbände. Denn auch diese Verbände und damit ihre Mitglieder sind Kirche. Sie sind aber ebenso die *Scharnierstelle* zwischen Kirche und Welt. Nur so können sie ihrer Weltverantwortung als Katholiken gerecht werden. In einer Zeit, in der die Kirchenbindung immer geringer wird, was sich im übrigen auch auf die katholischen Verbände spürbar negativ auswirkt, haben die Verbände und ihre Mitglieder aus ihrer Weltbezogenheit heraus noch mehr die Möglichkeit, Randgruppen in ihren Sorgen und Problemen anzusprechen und mit ihnen solidarisch zu sein.
Aus der Weltbezogenheit der Sozialverbände ergibt sich für die wichtigsten unter ihnen ein Engagement im Weltmaßstab. Bereits 1928 wurde unter maßgeblicher Beteiligung der KAB Deutschlands die Katholische Arbeiter-Internationale gegründet, der sich soziale Bewegungen aus zehn Ländern Europas anschlossen. Auf dem Programm standen in Gegenposition zur sozialistischen Arbeiter-Bewegung die Eigentumsfrage für den besitzlosen Arbeiter und das Verhältnis von Arbeitnehmer und Arbeitgeber.

Die Enzyklika „Quadragesimo anno“ (1931) war nach „Rerum novarum“ (1891) eine weitere Arbeitsgrundlage für die Katholische Arbeiter-Internationale, deren Tätigkeit durch den Faschismus in Italien und den Nationalsozialismus in Deutschland unterbrochen wurde. Schon kurz nach dem Zweiten Weltkrieg aber wurden 1945 die internationalen Kontakte auf Initiative der Schweizer Christlich-sozialen Bewegung wieder aufgenommen. Zuerst fanden sich die europäischen Bewegungen in fester Organisationsform wieder, bis es im Mai 1966 in Rom nach langwierigen Verhandlungen zur Gründung der Weltbewegung Christlicher Arbeiter (WBCA) kam.

Heute zählt die WBCA 53 Mitgliedsbewegungen in allen fünf Kontinenten. Die relativ selbständige europäische Kontinentalgruppe führt seit 1990 den Namen Europäische Bewegung Christlicher Arbeiter (EBCA). In ihr arbeiten siebzehn Bewegungen an der sozialen Gestaltung der „Europäischen Union“ und der Gründung und dem Aufbau katholischer Arbeiter-Bewegungen in den Ländern Mittel- und Osteuropas zusammen. Die KAB Deutschlands ist sowohl auf Welt- wie auch auf europäischer Ebene ein Motor dieser notwendigen Zusammenarbeit. Ihr vornehmstes Ziel ist dabei die Mithilfe beim Aufbau katholischer Arbeiter-Bewegungen, die unabhängig sind, und ihre Mitglieder befähigen, ihre Interessen im Betrieb, in der Öffentlichkeit und im Staat zu vertreten.

Das Internationale Kolpingwerk, von seiner Natur her zentralistisch aufgebaut, ist in 44 Ländern mit 23 Zentralverbänden vertreten. Die Projekte in den Entwicklungsländern sind unterschiedlichster Art. Neben der Bewußtseinsbildung in konkreten entwicklungspolitischen Themen in Deutschland stehen Programme der handwerklichen Berufsausbildung, der Handwerk- und Gewerbeförderung wie auch der Gesundheitsförderung o. ä. im Vordergrund. Der Bund katholischer Unternehmer (BKU) ist Mitglied der 1931 gegründeten „Internationalen Union Christlicher Unternehmer“ (UNIAPAC), die ihre weltweite Unternehmer-Zusammenarbeit im christlichen und sozialen Sinne in den Vordergrund ihrer Bemühungen gestellt hat.

Vielfältig wie die sozialen Probleme in der Bundesrepublik und weltweit ist auch das Engagement der katholischen Sozialverbände, um ihrer Verantwortung in Kirche und Gesellschaft gerecht zu werden. Aber es bleiben auch noch viele Fragen offen, die in aller Öffentlichkeit und in der Kirche klar und deutlich diskutiert werden müssen. In diesem Sinne muß auch gehandelt werden. Nur so können die Verbände die Zukunft in Gesellschaft und Kirche spürbar und sichtbar mitgestalten. *Josef Winkelheide*

Land der angekündigten Morde

Kolumbien auf dem langen Weg in die Normalität

Nirgendwo in Südamerika war die Gewalt über Jahrzehnte hinweg so epidemisch wie in Kolumbien. Der Amtsantritt des neuen Präsidenten Samper weckt jetzt Hoffnungen auf eine Stärkung des staatlichen Gewaltmonopols. Wirtschaftlich hat Kolumbien gute Wachstums- und Entwicklungschancen. Die katholische Kirche des Landes, traditionell gut organisiert und konservativ, ist auf der Suche nach ihrer Rolle angesichts des politischen Wandels.

„Chronik eines angekündigten Todes" ist der Titel einer berühmten Erzählung des kolumbianischen Nobelpreisträgers *Gabriel García Marquéz*. In der Erzählung rekonstruiert der Autor einen lange vor der Ausführung geplanten und öffentlich angekündigten Mord in einem lateinamerikanischen Provinzstädtchen. Für europäische Leser ist es erschreckend und befremdlich, zu erleben, mit welcher Gelassenheit Ankündigung und Vollstreckung der Bluttat von den Bewohnern der Stadt zur Kenntnis genommen werden. Nicht weniger schauerlich und fremd muten die zahlreichen Presseberichte über Morde in Kolumbien an, die mit schöner Regelmäßigkeit die internationale Öffentlichkeit erreichen.

Ein Fußballspieler namens *Andrés Escobar* hat in diesem Jahr als prominentes kolumbianisches Mordopfer weltweite Berühmtheit erlangt. Er wurde auf offener Straße erschossen, weil er mit einem Eigentor zum frühzeitigen Ausscheiden der Nationalmannschaft bei der Fußball-Weltmeisterschaft in den USA beigetragen hatte. Wer letztlich hinter der Tat stand, ist kaum zu ermitteln. Fest steht aber: Sein Tod war angekündigt. Noch bevor die Mannschaft aus den USA zurückkehrte, war die Ermordung des unglücklichen Torschützen öffentlich angedroht worden. Die Reaktionen der Bevölkerung auf den feigen und irrationalen Mord unterschieden sich jedoch deutlich von der Lethargie der Marqezschen Romanfiguren. Hunderttausende demonstrierten spontan gegen die Gewalt, und die Zeitungen des Landes sprachen von nationaler Scham über eine Gesellschaft, die so weit heruntergekommen ist, daß Eigentore mit dem Tod bestraft werden. Die Tat scheint überraschend viele Kolumbianer wachgerüttelt zu haben, die sich mit der alltäglichen Kultur der politischen und kriminellen Gewalt schon weitgehend abgefunden hatten. Doch trotz dieses ermutigenden Zeichens bleibt bis zum inneren Frieden noch ein weiter Weg.

Sollte in den kommenden Jahren tatsächlich eine gewisse Normalisierung der Verhältnisse eintreten, dann hat daran die Erschießung eines anderen Mannes namens Escobar noch größeren Anteil als die des gleichnamigen Fußballspielers. Pablo Escobar, Chef des einst mächtigen Kokain-Kartells von Medellin, wurde im Dezember des vergangenen Jahres von Sicherheitskräften erschossen. Auch dieser Tod kam nicht aus heiterem Himmel. Über ein Jahr lang hatten Polizei und Armee den Mann gejagt, der es mit seinen Einnahmen aus dem Kokainhandel zu Wohlstand und erheblichem politisch-gesellschaftlichen Einfluß gebracht hatte. Spektakulär waren seine Versuche, mit dem Staat ins Geschäft zu kommen. Freiwillig stellte er sich und ging in ein luxuriöses Gefängnis, aus dem er dann aber doch wieder ausbrach und so wiederum den Staat und seine ohnmächtigen Organe vorführte.

Als er schließlich zur Strecke gebracht wurde, bedeutete dies noch keineswegs das Aus für den Drogenhandel und seine weitverzweigte mafiose Subkultur, aber es war ein wichtiger erster Schritt zur Rückeroberung des staatlichen Gewaltmonopols, ohne das keine Regierung in Kolumbien die öffentliche Ordnung und die Sicherheit der Bürger wiederherstellen kann. Daß Escobar offenbar auf der Flucht mit gezielten Kopfschüssen getötet wurde, mag zwar rechtsstaatlichen Gepflogenheiten in anderen Ländern nicht entsprechen, doch war es für die staatlichen Organe ein symbolischer Erfolg, daß sie es waren und nicht private Todesschützen, die den Drogenzar erschossen. Denn auch Pablo Escobars Ermordung war zuvor angekündigt worden – von einer Organisation der Angehörigen der Opfer des Drogenbosses.

Geländegewinne für den Staat

Für den im Juli dieses Jahres neu gewählten Präsidenten *Ernesto Samper* von der liberalen Partei ist dieser Geländegewinn im Kampf um das Gewaltmonopol ein wichtiges Startkapital. Ihm könnte gelingen, was seinen Vorgängern versagt blieb, nämlich die Welle der Gewalt, die das Land seit Jahrzehnten lähmt, spürbar einzudämmen. Schon bei seiner Wahl zeichnete sich eine deutliche Befriedung des öffentlichen Lebens in dem großen Land am Nordende Südamerikas ab. Waren noch beim Wahlkampf im Jahr 1990 gleich vier Präsidentschaftskandidaten ermordet und viele unbeteiligte Zivilisten getötet worden, gab es beim Wahlkampf des Jahres 1994 kaum politisch motivierte Gewalt. Die eigens für den Wahltag in höchste Alarmbereitschaft versetzten Krankenhäuser und Ambulanzdienste erlebten einen vergleichsweise ruhigen Tag.

Dennoch wäre es verfrüht, von einer abgeschlossenen Normalisierung des Lebens in Kolumbien zu sprechen. Das weiß niemand besser als der neue Präsident Samper. Noch bevor

er am 7. August vereidigt wurde, mußte er zur Kenntnis nehmen, daß mindestens einige Ausprägungen der für Kolumbien typischen Gewaltbereitschaft noch nicht gänzlich ihre Virulenz verloren hat: Zwei große Guerilla-Gruppierungen machten mit spektakulären Bombenattentaten gegen Soldaten, Zivilisten und einen Minister sowie gegen verschiedene Infrastruktureinrichtungen von sich reden. „Abschied von Präsident Gaviria" nannten die Revolutionären Streitkräfte Kolumbiens (FARC) und das Nationale Befreiungsheer (ELN) die blutige Anschlagserie. Die Armee schlug mit voller Härte zurück und tötete nach eigenen Angaben allein in der zweiten Julihälfte 91 Guerilleros.
Das kurze Aufflackern der „revolutionären" Gewalt kann indes nicht darüber hinwegtäuschen, daß die linken Guerillabewegungen derzeit an Schwung verloren haben. Immer wieder ist es bereits den Vorgängerregierungen unter den liberalen Präsidenten *Virgilio Barco* (1986–1990) und *César Gaviria* (1990–1994) gelungen, kleinere Guerilla-Fraktionen in geduldigen Verhandlungen zur Rückkehr ins zivile Leben zu bewegen. Eine der größeren, die Gruppierung M 19, wandelte sich gar zur politischen Partei und nahm mit wechselndem Erfolg an den Wahlgängen von 1990 und 1994 teil. Dabei verlor sie allerdings einiges von ihrer revolutionären Dynamik, zumal sie in dem für Kolumbien typischen Konsensverfahren durch Ministerposten mit in die Verantwortung eingebunden wurde. Die jüngsten Erfolge der Verhandlungsstrategie erzielte die Regierung noch kurz vor dem Präsidentenwechsel, als rund 5000 Ex-Guerilleros aus abtrünnigen Fraktionen der FARC und des ELN symbolisch ihre Waffen abgaben und mit staatlich garantierter Amnestie ins bürgerliche Leben zurückkehrten. Augenzeugen berichteten, daß für die Guerilleros eigens Waffen für die Übergabe beschafft werden mußten, weil die Ausrüstung der Gruppen mittlerweile so schlecht ist, daß sie nur noch zu Bombenattentaten, nicht aber zu regelrechten Kampfaktionen in der Lage sind.

Der Guerillakampf als Lebensform für junge Männer im Alter von 16 bis 25 Jahren dürfte trotz dieser Fortschritte auch in Zukunft Bestand haben, zumal er sich im Laufe der Jahrzehnte des „bewaffneten Kampfes" auch zu einer Art des Lebensunterhalts entwickelt hat. Mit Entführungen, Erpressungen und Anteilen am Rauschgiftschmuggel dienen die Guerilla-Gruppen in erster Linie sich selbst und immer weniger der Sache der Volksbefreiung, an die ohnehin nicht mehr viele zu glauben scheinen. Wieviele selbsternannte Revolutionäre sich auf diese Art durchschlagen, ist nicht bekannt. Während die Regierung von rund 10000 verbleibenden Kämpfern spricht, geben die Sympathisanten die Zahl der Guerillakämpfer noch mit 40000 an.

Auch an der anderen Gewaltfront, dem *Drogenkrieg*, ist die kolumbianische Gesellschaft noch ein gutes Stück von der Normalität entfernt. Die Erschießung Pablo Escobars am 2. Dezember 1993 hat zwar das Haupt eines der großen Drogenkartelle vernichtet, doch die anderen großen und kleinen Kartelle sind geblieben. Nach Berechnungen des kirchlichen Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) in Bogotá trägt der Drogenhandel im Erlösen von 4,5 Milliarden US-Dollar rund sieben Prozent zum kolumbianischen Bruttosozialprodukt bei. Nach vorsichtigeren staatlichen Schätzungen sind es „nur" 1,2 Milliarden Dollar. Diese Summen werden zu einem großen Teil innerhalb des eigenen Landes „gewaschen" und investiert. Vor allem in Immobilien wird das schmutzige Geld angelegt und trägt so zum Wachstum der Bauwirtschaft und zur Modernisierung der großen Städte wie Cali, Medellín oder Bogotá bei.
Die diversen Rauschgiftkartelle sind mit der zivilen Gesellschaft eng vernetzt. Vor allem für die Generation der Söhne der Rauschgiftbosse gilt, daß sie als normale Unternehmer am Wirtschaftskreislauf teilnehmen. Das CINEP berichtete jüngst von beträchtlichen Verschiebungen in den Aktivitäten der Rauschgiftmafia. So löst etwa die Erzeugung und der Verkauf von Heroin schrittweise den Kokainhandel als Haupteinnahmequelle ab. Der Grund: Beim Heroin ist die Gewinnspanne größer und die Herstellung einfacher. Bereits im vergangenen Jahr soll etwa ein Viertel der kolumbianischen Rauschgifterlöse aus dem Heroinhandel gekommen sein. Eine weitere Bereicherung der illegalen Produktpalette ist das Marihuana. Es wird vor allem an der Nordküste angebaut und in konzentrierter Form in die USA exportiert.

Umstrittene Analysen der Gewalt

Wegen der zunehmenden Diversifizierung der Rauschgifte und der gleichzeitigen Aufsplitterung der Kartelle in viele kleinere Gruppen ist es unwahrscheinlich, daß die Rauschgiftkriminalität insgesamt besiegt werden kann. Aber die Zeiten des „totalen Krieges" der großen Kartelle gegen den Staat mit gewaltigen Bombenattentaten und hunderten Toten scheint vorerst vorbei zu sein. An die Stelle dieses Problems ist ein neues getreten: der Drogenkonsum *innerhalb des Landes.* Waren es bis vor kurzem fast ausschließlich die US-amerikanischen und europäischen Konsumenten, die den Stoff aus dem kolumbianischen Handel kauften, nimmt seit einigen Jahren der Drogenkonsum im Lande selbst rasch zu. Vor allem Jugendliche kommen auf den Geschmack an Kokain und Marihuana – mit den entsprechenden Auswirkungen in der Beschaffungskriminalität, wie sie aus industrialisierten Ländern bekannt sind.
Präsident Samper, der selbst bei einem Attentat der Rauschgiftmafia im Jahr 1989 schwer verletzt wurde, ist, wiewohl ein erklärter Gegner des „narcotrafico", nach seiner Wahl in den Verdacht geraten, er habe seinen Wahlkampf teilsweise mit Geldern aus dem Drogenhandel finanziert. Samper räumte ein, daß er entsprechende Angebote seitens der Mafia erhalten habe, machte aber glaubhaft, daß er sie ohne Umschweife ausgeschlagen habe. Doch der Vorgang allein zeigt, daß sich die „narcotraficantes" noch nicht mit einer Rolle im kriminellen Abseits der Gesellschaft abgefunden haben.

Trotz gewisser Fortschritte hat Kolumbien beim Thema *Gewalt* noch immer eine durchweg schlechte Presse. Ausländische Beobachter, etwa von Amnesty International, aber auch zahllose private, kirchliche und staatliche inländische Menschenrechtseinrichtungen und Forschungsinstitutionen befassen sich seit Jahren ausgiebig mit der Frage, warum es in Kolumbien im Verhältnis zur Bevölkerungszahl die höchste Zahl von Mordopfern in ganz Amerika gibt. Wer über Kolumbien schreibt, muß sich durch einen schier unüberschaubaren Berg von Publikationen über die Ursachen und Strukturen der Gewalt hindurcharbeiten.
Quintessenz der Untersuchungen ist, daß die Gewalt von drei Polen ausgeht: von der Drogenmafia, von den (rechten) paramilitärischen Todesschwadronen und von den (linken) Guerilla-Gruppen. Je nach politischem Standpunkt wird eher die Gewalt von links oder eher die Gewalt von rechts als ausschlaggebend angeprangert. Gemeinsam ist den meisten Analysen, daß der Staat beschuldigt wird, nur die Guerilla konsequent zu bekämpfen, während er die beiden anderen Pole der Gewalt mehr oder weniger gewähren läßt. So können die Drogenbarone auf dem Lande nach wie vor ganze Landstriche mit ihren Privatarmeen kontrollieren, und die meisten Übergriffe der Todesschwadrone in den Städten gegen Straßenkinder, Prostituierte und Kleinkriminelle bleiben ungesühnt.

Stabile Aufwärtsentwicklung der Wirtschaft

Darüber, ob diesem Versagen Absicht oder bloßes Unvermögen zugrunde liegt, streiten die Experten. Amnesty International etwa machte noch vor dem Präsidentschaftswahlkampf mit einer Analyse Furore, in der die Organisation behauptete, die Regierung Gaviria sei für die massenhafte Verletzung der Menschenrechte direkt mitverantwortlich. Die Zivilbevölkerung werde im Rahmen der Guerilla-Bekämpfung immer wieder zum unschuldigen Opfer der Sicherheitskräfte. Präsident Gaviria hat diese Beschuldigung zurückgewiesen und mit dem Hinweis gekontert, daß die Autoren solcher Berichte nicht der komplexen Lage seines Landes gerecht würden. Die Mehrzahl der lateinamerikanischen Staatsoberhäupter scheint der Amnesty-Analyse nicht gefolgt zu sein, denn sie machten Gaviria wenige Wochen nach Erscheinen des Berichts zum Generalsekretär der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS).
Für die künftige Entwicklung der Gewalt wird es entscheidend sein, inwieweit die 1991 beschlossene *neue Verfassung* des Landes mit Leben gefüllt wird. Sie garantiert bislang nur auf dem Papier die Gewaltenteilung und die Einhaltung der Menschenrechte. Ferner ermöglicht sie eine stärkere direkte Beteiligung der Bevölkerung an politischen Entscheidungen. So werden neuerdings sogar die auf dem Lande so wichtigen Bürgermeisterposten durch Direktwahl bestimmt.
Von der internationalen Presse wenig beachtet entwickeln sich unterdessen die legalen Sektoren der kolumbianischen Wirtschaft besser als der lateinamerikanische Durchschnitt. Das Wirtschaftswachstum lag selbst in den schwierigen 80er Jahren noch bei rund drei Prozent jährlich. Das reale Pro-Kopf-Einkommen der Kolumbianer lag 1990 höher als 1980, während es in den Nachbarstaaten deutlich abnahm. Die Zuversicht der liberalen Regierung in die Stärke der heimischen Wirtschaft ist so groß, daß bereits unter Präsident Gaviria eine weitgehende Öffnung des kolumbianischen Marktes für Importe eingeleitet wurde, die nun Samper nach eigenem Bekunden fortsetzen will. Für die traditionell protektionistisch gesinnte Unternehmerschaft des Landes stellt diese Öffnung eine gewaltige Herausforderung dar. (Deshalb auch hatte der konservative Präsidentschaftskandidat *Andrés Pastrana* bei den Wahlen im Juli die Unterstützung einiger Arbeitgebersprecher, die sich von ihm eine Renaissance des alten Zoll-Protektionismus vor allem zugunsten der eigenen Landwirtschaft versprachen).

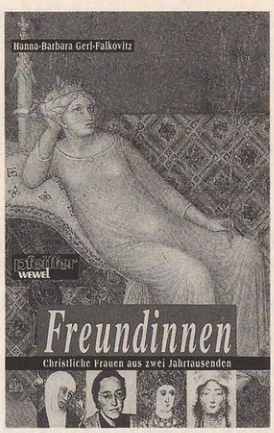
Das Land ist vergleichsweise gut gerüstet für einen freien Wettbewerb im lateinamerikanisch-karibischen Raum. Es verfügt in verschiedenen Klimazonen über mannigfaltige landwirtschaftliche Anbaumöglichkeiten, ferner über beträchtliche Bodenschätze, vor allem an Steinkohle und Öl. Die wirtschaftliche Entwicklung hat sich traditionell stets auf

pfeiffer
WEWEL

Frauen im Christentum:

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Freundinnen im Geiste gilt es, für heutige Christen und Christinnen zu entdecken.
Hildegard von Bingen, Hedwig von Schlesien, Caterina von Siena sind – und bleiben – große Namen in der Geschichte des Christentums. Die Autorin widmet ihnen und anderen herausragenden Christinnen zwischen den Lebensjahren Mariens und dem 20. Jahrhundert eine Porträtsammlung, die jeweils das Spezifische und Unverwechselbare in Leben und Werk der Porträtierten in sprachlich brillanter Form herausarbeitet.



152 Seiten, Broschur
DM 26,-/öS 203,-/sFr 26,50
ISBN 3-7904-0623-6

ANZINGER STRASSE 15 · 81671 MÜNCHEN

mehrere starke Zentren (Bogotá, Cali, Medellín, Baranquilla und Cartagena) sowie zwei Dutzend mittlere Städte gestützt, so daß ein schädlicher Zentralismus vermieden wurde. Auch ist es den Regierungen der vergangenen Jahrzehnte gelungen, einseitige Abhängigkeiten von einem einzigen Exportgut zu vermeiden und die Wirtschaftsstruktur zu diversifizieren. Die Bedeutung der Landwirtschaft und damit die Abhängigkeit von schwankenden Weltmarktpreisen für deren Produkte nimmt kontinuierlich ab. Der Anteil der *Landwirtschaft* am BSP beträgt heute nur noch 15 Prozent, während derjenige der *Industrie* sich auf 35 Prozent erhöht hat.

Kolumbien exportiert heute mehr Kohle und Erdöl als Kaffee, daneben sind neue Wirtschaftszweige wie der Tourismus an der Karibikküste oder der Schnittblumenexport aus den höheren Lagen des Landes zu den traditionellen Erwerbszweigen hinzugekommen. Die wirtschaftlichen Erfolge schlagen sich auch für die breiten Massen in einer *besseren Grundversorgung* nieder. Nach Regierungsangaben haben heute 90 Prozent der Bevölkerung Zugang zu trinkbarem Wasser, die durchschnittliche Lebenserwartung stieg von 50 Jahren im Jahre 1954 auf 69 Jahre im Jahr 1991. Der Anteil der Kinder, die tatsächlich eine Schule besuchen, ist auf über 90 Prozent gestiegen und liegt damit ebenfalls über dem lateinamerikanischen Durchschnitt. Dies und der typisch kolumbianische Bildungseifer der unteren Mittelschicht verhelfen dem Land mittelfristig zu weiteren wirtschaftlichen Standortvorteilen.

Nicht alle Kolumbianer profitieren von der Reformpolitik. Vor allem die Minderheit der Schwarzen (sechs Prozent der Bevölkerung) lebt bis heute in katastrophalen Wohnverhältnissen. Die Nachfahren der Sklaven leben vor allem in den Küstenregionen mit ihren tropischen Temperaturen und malariagefährdeten Sumpfgebieten. Die Arbeitslosigkeit unter ihnen ist weit höher als unter der Bevölkerung der Weißen und der Mestizen. Die Politik der Liberalisierung und Privatisierung trifft sie besonders hart, da viele von ihnen in den einst staatlichen Hafenbetrieben ein bequemes Auskommen gefunden hatten.

Benachteiligt sind auch die *Indigenas* (zwei Prozent der Kolumbianer). Sie leben vor allem in den andinen Hochregionen, oft weitab von Straßen, Strom- und Wasserleitungen. Um Bildung, Hygiene und Berufschancen ist es hier ähnlich schlecht bestellt wie unter den Afroamerikanern an der Küste. Angehörige beider Gruppen wandern zu Tausenden in die Großstädte ab, wo sie mit Mestizen und Mulatten um den knappen Wohnraum der Armenviertel konkurrieren. Samper hat während des Wahlkampfs immer wieder versprochen, er werde nach der gelungenen wirtschaftlichen Liberalisierung in Kolumbien nun auch die *sozialen Aspekte* stärker berücksichtigen und etwas für die Verlierer der Reformen tun. Solche Absichtserklärungen liegen derzeit im Trend der lateinamerikanischen neoliberalen Politik nach dem Muster Chiles, Argentiniens und Mexikos. Ob allerdings der Präsident Samper die Versprechungen des Kandidaten Samper einhalten wird, bleibt abzuwarten. Jedenfalls geben ihm in diesem Jahr gemachte Erdölfunde vor der kolumbianischen Küste und die verbesserte Handelsbilanz durch die gestiegenen Weltmarktpreise für Kaffee neue wirtschaftliche Spielräume.

Die katholische Kirche in Kolumbien ist im lateinamerikanischen Vergleich hervorragend organisiert, vermögend, politisch einflußreich und personell gut ausgestattet. Ihre Priesterseminare sind übervoll, schon heute sind über 150 kolumbianische Missionare in anderen Ländern aktiv. Die Hauptstadt Bogotá ist Sitz des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, und in der Metropole Medellín verpflichteten sich 1968 die Bischöfe des Subkontinentes erstmals offiziell auf die Option für die Armen. Dennoch macht Kolumbiens Kirche vergleichsweise wenig von sich reden. Sie gilt als *fast homogener konservativer Block,* sieht man einmal von wenigen Priester-Guerilleros in der Nachfolge des 1966 erschossenen *Camilo Torres* ab.

Die Kirche auf der Suche nach ihrer Rolle

Die Stellung der kolumbianischen Kirche ist nur vor dem Hintergrund der Geschichte verständlich. Mit Hilfe ihres politischen Verbündeten, der Konservativen Partei, hat sie es bereits im 19. Jahrhundert verstanden, den liberal-freimaurerischen Tendenzen in der Politik das Konzept einer christlichen Gesellschaftsordnung entgegenzusetzen. Der Preis für diese Einflußnahme war hoch: Der Parteiengegensatz zwischen den klerikal-katholischen Konservativen und den eher freidenkerischen Liberalen schaukelte sich mehrmals zum blutigen Bürgerkrieg hoch, in dessen Verlauf allein von 1948 bis 1958 etwa 200000 Menschen starben. Das zur Befriedung ausgehandelte Konzept der nationalen Proporzregierungen mit Beteiligung beider Parteien an der Regierung ließ die Gewalt abklingen und sicherte der Kirche *fortdauernden Einfluß auf die Gesetzgebung* und die Gestaltung der Gesellschaft. Nur ganz allmählich konnten sich Säkularisierung und liberale Politik gegen diese Machtposition durchsetzen. Erst in der Verfassungsreform von 1991 wurde die Ehescheidung gegen den erbitterten Widerstand der Kirche vollständig legalisiert.

Noch im jüngsten Wahlkampf hatte der konservative Erzbischof von Bucaramanga, *Darío Castrillón Hoyos,* versucht, die katholische Wählerschaft gegen den liberalen Samper zu mobilisieren. Die Bemühung war kontraproduktiv: Der Wahlaufruf des Erzbischofs motivierte die Liberalen im Lande zur Verteidigung ihrer bürgerlichen Rechte „gegen neuen Klerikalismus und Intoleranz", wie es in einer gemeinsamen Gegenerklärung von Künstlern, Literaten und Intellektuellen unter Führung von García Marquéz hieß. Die Liberalen jedenfalls verzeichneten eine lange nicht mehr dagewesene Mobilisierung ihrer Wählerschaft, die zu einer unerwartet hohen Wahlbeteiligung und schließlich zum Sieg ihres Kandidaten führte.

Ein Teil des kolumbianische Episkopats dürfte die Anstren-

gungen Castrillóns um einen neuen konservativ-katholischen Schulterschluß auf parteipolitischer Ebene mit Skepsis betrachten. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz und Erzbischof von Cali, *Pedro Rubiano Sáenz,* weigerte sich jedenfalls während des Wahlkampfes hartnäckig, zugunsten einer der beiden großen Parteien einzugreifen. Über Castrillóns Vorstoß zeigte er sich deutlich verärgert. Das Wahlergebnis gab ihm recht.

Dessen ungeachtet steht zu erwarten, daß die Kirche sich auch in Zukunft vehement gegen die Säkularisierungstendenzen der kolumbianischen Gesellschaft stemmen wird. Konservative und progressive Kleriker sind sich dabei einig in ihrer Gegnerschaft zur neoliberalen Wirtschaftspolitik und ihren als bedrohlich empfundenen Segnungen. Neuerungen wie Ehescheidung und Geburtenkontrolle werden als ein Resultat der von außen aufgezwungenen kapitalistischen Ordnung gebrandmarkt, gegen die sich Lateinamerikas Katholiken zur Wehr setzen müßten. Der kolumbianische Kardinal in Rom, *Alfonso López Trujillo,* Präsident des einflußreichen Päpstlichen Rates für die Familie, hat diese Position im Vorfeld der Weltbevölkerungskonferenz von Kairo auch auf internationalem Feld medienwirksam vertreten.

Es wäre allerdings eine Überzeichnung, wollte man die katholische Kirche lediglich als konservativen Bremsklotz in der kolumbianischen Gesellschaft charakterisieren. In der Umsetzung der Impulse von Medellín und Puebla (Option für die Armen) sowie von Santo Domingo (Inkulturation) hat sie große Fortschritte gemacht. Eine „integrale" Sozialpastoral, bei der ein hartnäckiger Einsatz für die Verbesserung der materiellen Lebensverhältnisse der sozial Ausgegrenzten gleichberechtigt neben der Sakramentenpastoral steht, ist für die meisten Diözesen heute eine Selbstverständlichkeit. Daß die Kirche als Sachwalter aller gesellschaftlichen Gruppen angenommen wird, beweist auch die Tatsache, daß Pfarrer und Bischöfe in den vergangenen Jahren häufig als *Vermittler zwischen Regierung und Guerillagruppen* von beiden Seiten akzeptiert wurden. Bemerkenswert sind auch die Fortschritte bei der Inkulturation der Verkündigung unter Indigenas und Afroamerikanern. Nach anfänglichen Widerständen des überwiegend weißen einheimischen Klerus konnten vor allem in der Arbeit mit den Afroamerikanern Formen des inkulturierten Gottesdienstes gefunden werden, die auch in anderen Ländern Lateinamerikas als vorbildlich gelten.

Adveniat, die Lateinamerika-Aktion der deutschen Katholiken, hat Kolumbien in diesem Jahr zum Schwerpunkt seiner alljährlichen Informations- und Spendenkampagne gemacht. Dies ist ein gewagtes Unterfangen angesichts des relativen Reichtums der kolumbianischen Kirche. Das Hilfswerk kann bei seiner Kampagne kaum auf Mitleidseffekte setzen, sondern einzig auf sachliche Information über die solide Arbeit der kolumbianischen Partnerkirche im Rahmen ihrer schwierigen gesellschaftlichen Bedingungen.

Ludwig Ring-Eifel

Mühsame Erneuerung

Spannungen in der katholischen Kirche Ungarns

Mit der notwendigen Erneuerung nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft tut sich die katholische Kirche in Ungarn nach wie vor schwer. Der neue innerkirchliche Pluralismus erscheint manchen eher als Gefahr denn als Chance, Laien müssen sich gegen einen noch weit verbreiteten Klerikalismus behaupten. Aber es fehlt durchaus nicht an hoffnungsvollen und zukunftsweisenden Entwicklungen, die auch im Episkopat Fürsprecher finden.

Als in Esztergom, der Residenzstadt des ungarischen Primas, im Juli dieses Jahres die erste nachkonziliare katholische Synode des Landes über die Bühne ging, verbanden sich mit dieser Kirchenversammlung Hoffnungen auf einen Aufbruch in der Ortskirche. Nach dem Wunsch des Primas, Kardinal *László Paskai*, sollte die von ihm einberufene Diözesansynode einen wesentlichen Beitrag zur Erneuerung des pastoralen Wirkens in der Erzdiözese Esztergom-Budapest leisten. Orientierungspunkt war dabei das Zweite Vatikanische Konzil. Vom Geist und Schwung des Konzils war aber dann in den Beratungen und Beschlüssen der Esztergomer Kirchenversammlung nicht allzu viel zu bemerken.

Die Hauptarbeit für diese Synode, mit deren Beschlüssen auch auf die grundlegend veränderte gesellschaftliche Situation in Ungarn reagiert werden sollte, war schon in der mehrjährigen Vorbereitungszeit geleistet worden. Daß daran *Laien* maßgeblich beteiligt waren, mag in westlichen Ländern längst als Selbstverständlichkeit erscheinen, bedeutete aber für die immer noch sehr klerikal geprägte katholische Kirche Ungarns ein Novum – vielleicht sogar einen Durchbruch. Auch in dem von der Synode entwickelten pastoralen Konzept bilden die stärkere Einbeziehung der Laien in kirchliche Aufgaben und eine engere Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien einen Schwerpunkt.

Die Thematik der Synode, zusammengefaßt in einem mehr als 150 Seiten starken Arbeitsdokument, erstreckte sich auf den gesamten Bereich des kirchlichen Lebens: Evangelisierung, Liturgie, Religionsunterricht, Jugendseelsorge, Sakramentenpastoral, katholisches Schulwesen, Priesterausbildung, Ständiges Diakonat, das Leben der Pfarrgemeinden sowie die Lage der Familien, der Priester und der Ordensleute. Außerdem wurden Vorschläge zur Errichtung neuer, moderner Organisationsstrukturen der Ortskirche gemacht.

Ein besonderes Anliegen waren der Synode Fortschritte in der *ökumenischen Annäherung* an die anderen christlichen Kirchen (die im übrigen durch Beobachter vertreten waren). Eingehend befaßte man sich weiters mit der Seelsorge für Minderheiten, Flüchtlinge und Randgruppen der Gesellschaft. Schließlich ging es auch darum, die karitative und soziale Tätigkeit der Kirchen zu intensivieren und eine effektivere Präsenz der Kirche in der Gesellschaft und im kulturellen Leben zu gewährleisten. Aufgrund der Synodenvorschläge soll ein *Fünf-Jahres-Plan für die Seelsorge* erstellt werden, in dem Prioritäten bei der Erneuerung des kirchlichen Wirkens gesetzt werden sollen.

Das Erbe der kommunistischen Herrschaft wirkt noch nach

Für die Kräfte der Erneuerung, die es in Ungarns Kirche gibt, obschon sie immer noch in der Minderheit sind, bedeutete die Synode von Esztergom zum Teil eine *Enttäuschung*. Zu viel an dieser Versammlung blieb im Konventionellen stecken, zu wenig deutlich waren die Signale des Aufbruchs. Die Weichenstellungen, die die Kirche Ungarns aus ihrer geistigen und pastoralen Stagnation herausführen sollten, wurden nur zögernd und halbherzig vorgenommen. Die Entwicklung der Ortskirche zu einer Gemeinschaft, die wirklich vom Geist des Konzils geprägt ist, scheint bestenfalls in Ansätzen in Gang gekommen zu sein.
Und dennoch: Allein der synodale Prozeß unter Mitwirkung der Laien könnte den Anstoß für ein neues Denken in der Ortskirche gegeben haben. War die ungenügende Einbeziehung der „Basis" das größte Manko dieser Kirchenversammlung, so könnten die Impulse der Synode – über die Substanz der Beschlüsse hinaus – an der Basis möglicherweise eine *Eigendynamik* entwickeln. Gerade im kreativen städtischen Milieu von Budapest ist dies durchaus denkbar. Von den Amtsträgern der Kirche bis hinauf zum Primas wird es abhängen, ob eine solche Entwicklung, die zweifellos auch in andere Diözesen ausstrahlen würde, begünstigt und gefördert oder aber ängstlich gebremst, wenn nicht erstickt wird.
Die katholische Kirche Ungarns hat auch mehr als vier Jahre nach dem Fall der kommunistischen Diktatur das drückende Erbe von vier Jahrzehnten der Knebelung, Behinderung und Gängelung durch die Staatsmacht weithin noch nicht überwunden. Der im April dieses Jahres verstorbene Altbischof von Pécs und langjährige Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz, *Józef Cserháti,* konstatierte „eindeutige Zeichen der Verwüstung", die die Kirche unter dem KP-Regime davon getragen habe. Nach seiner Einschätzung wird sie rund 20 Jahre brauchen, um die Schäden auf personeller, materieller und geistiger Ebene zu reparieren.
Auch der Befund anderer kritischer Denker im ungarischen Klerus über den Zustand ihrer Kirche ist alarmierend. So warf der frühere Benediktiner-Erzabt von Pannonhalma, *András Szennay*, in einem vielbeachteten „Kathpress"-Interview der Kirche seines Landes „Dialogunfähigkeit" vor. Szennay, der zehn Jahre lang an der Spitze der Abtei Pannonhalma gestanden war und in dieser Funktion auch der Ungarischen Bischofskonferenz angehört hatte, sieht die vom Zweiten Vatikanum gewünschte tiefgreifende kirchliche Erneuerung in Ungarn noch kaum in Angriff genommen. Nach der Diagnose des Alt-Erzabtes und hochangesehenen Theologen wurde den Orientierungen, die der Papst bei seinem Ungarn-Besuch im Jahr 1991 der Kirche des Landes gegeben hatte, bisher praktisch nicht Rechnung getragen.

„Wenn die ungarische Kirchenführung begonnen hätte, die Weisungen des Papstes zu verwirklichen, wären wir in der Erneuerung schon mehr vorangekommen. Leider ist davon noch nichts zu sehen", diagnostizierte der Erzabt. Sein Eindruck sei, daß die „Basis" der ungarischen Kirche viel mehr Vitalität als die Führung zeige: „Wenn es so weiter geht, wird sich eine ‚Parallelstruktur' bilden". Dies werde unvermeidlich sein, weil auf nationaler Ebene kaum eine Weisung oder Anregung „von oben" komme und es an Stellungnahmen der Bischofskonferenz zu wichtigen Themen fehle. Szennay: „Einige kluge, weise Bischöfe äußern sich zwar, aber die einsamen Erklärungen können nicht die Kraft eines gemeinsamen Auftretens haben." Das Sekretariat der Bischofskonferenz sei nicht – wie es der Papst gewünscht habe – gestärkt, sondern „im Gegenteil sozusagen zum Krüppel gemacht" worden.

Szennay bedauerte, daß die Ungarische Bischofskonferenz noch immer keine offizielle Erklärung abgegeben hat, in der man sich für die *Fehler im Verhalten der Kirche unter dem kommunistischen Regime* selbstkritisch entschuldigt. Es sei der Kirche nur gelungen zu überleben, weil Zehntausende dem Glauben und der Kirche in der Zeit der Verfolgung treu geblieben seien. Dazu zählten nicht nur jene, die in den Gefängnissen litten. Auch jene, die sich mit den Kommunisten an die Verhandlungstische setzten, ihnen mühsam Kompromisse abrangen und oft zugleich unter diesen Kompromissen litten, hätten zum Überleben der Kirche beigetragen. Von außen sei es schwer zu beurteilen, ob der Preis, den manche für ihren kleinen Spielraum zahlten, gerechtfertigt war. Nach Überzeugung des Alt-Erzabtes sollte die Kirche ihre Fehler offen eingestehen und bedauern. Ein solches Rundschreiben der Bischöfe würde ein bei bei vielen Ungarn vorhandenes Unbehagen der Kirche gegenüber lösen.
Er hält auch nichts davon, daß in der ungarischen Kirche der „liberale Antiklerikalismus" ständig als Ausrede für die

eigene Erfolglosigkeit benützt wird. Diese Argumentation sei unnötige Kraftverschwendung und löse nur neue Antipathien aus. Ebensowenig erfolgversprechend sei es, sich des Überlebens in der Diktatur zu rühmen. Die Kirche könne bei den jahrzehntelang kommunistisch indoktrinierten Menschen nur wieder Vertrauen gewinnen, wenn sie sich mit mehr Offenheit, Verständnis und Ehrlichkeit allen suchenden und fragenden Menschen zuwende und überzeugende Taten der Nächstenliebe setze.

Der Budapester Religionssoziologe *Miklós Tomka* sieht die katholische Kirche Ungarns gespalten. Während unter den Laien viele neue spirituelle Bewegungen entstehen und der Wille zur Erneuerung groß sei, ist die Kirchenleitung nach seiner Ansicht weithin von vorkonziliarer Gesinnung geprägt. Er beschreibt die ungarische Kirche als „Kirche der Inseln": Sie bestehe aus vielen Einzelinitiativen und werde aufgrund mangelnder Kommunikation selbst von den Bischöfen nicht mehr überblickt. Obwohl die Zahl der Gläubigen meßbar steige, fehle der Kirche die einigende Kraft. Die „Amtskirche" sei durch die starke Unterdrückung während der Zeit des kommunistischen Regimes auf einem geistigen Stand wie vor dreißig oder vierzig Jahren stehengeblieben. Die neue, freie und demokratische Situation überfordere sie hoffnungslos. Trotz der Kritik Johannes Pauls II. an der selbstherrlichen Haltung der ungarischen Kirche würden geistliche Aufbrüche und Neuanfänge verhindert. Die Laien kämen nicht zum Zuge: „Die gegenwärtige Priestergeneration muß erst aussterben, bevor ein Neuanfang in der Kirche möglich ist."

Eine „spirituelle Marktwirtschaft" hat begonnen

Sorge über ein Klima der Ausgrenzung und Dialogverweigerung in der ungarischen Kirche macht sich der Erzbischof von Kalocsa, *László Dankó*. Es treten heute in Ungarn selbsternannte „Superkatholiken" auf, die dem sich erneuernden kirchlichen Leben ihren Konservativismus aufzwingen wollten, sagte der Erzbischof bei einem Gespräch mit dem „Konzilskreis", einem freien Forum führender Katholiken aus verschiedenen Bereichen. Von den Methoden der Inquisition dürfe aber die Kirche in keinem Fall mehr Gebrauch machen. Statt dessen sei unaufschiebbar ein Dialog unter den Katholiken notwendig, der im Geiste Johannes XXIII. „das sucht, was uns miteinander verbindet, und nicht das, was uns voneinander trennt".

Dem Erzbischof war von verschiedenen Seiten abgeraten worden, an der Tagung des „Konzilskreises" teilzunehmen, weil dessen Protagonisten „liberal" seien und zu radikale und progressive Ansichten verträten. Dankó, der sich trotzdem zur Teilnahme entschloß, warnte bei dem Gespräch vor gegenseitigen Aburteilungen in der ungarischen Kirche: „Solange wir auf der Grundlage des katholischen Glaubens stehen, müssen sich Klerus wie Laien vom Gedanken des Ausgrenzens fernhalten." Sollte jemand tatsächlich von katholischen Glaubenswahrheiten abweichen, müsse er mit Liebe auf seinen Irrtum aufmerksam gemacht werden. Der Erzbischof appellierte an die Katholiken, sich jeglicher Aggressivität, Intoleranz und Diskreditierung Andersdenkender zu enthalten und eine vertrauensvolle Annäherung in gegenseitigem Wohlwollen zu suchen.

Auch der neue Weihbischof von Esztergom und Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz, *Csaba Ternyák*, hält eine Öffnung der katholischen Kirche in Ungarn für unerläßlich: „Wenn die Kirche die Gesellschaft reformieren will, muß sie sich zuvor selbst reformieren." Jeder müsse einen persönlichen Beitrag zur notwendigen Erneuerung leisten. In einer Zeit, die von Unsicherheit gekennzeichnet sei und in der traditionelle Werte infragegestellt würden, hielten manche am Alten fest und seien gegen alles Neue. Für die Kirche bedeute dies eine Herausforderung. Zwar gelte es heute wie zu jeder Zeit, das „ewige, unwandelbare Evangelium" zu verkünden, doch in einer ständigem Wandel unterworfenen Welt sei auch für die Kirche eine Erneuerung unerläßlich.
Daß es in der katholischen – wie auch in der evangelischen – Kirche Ungarns oft an „brüderlichem, gemeinschaftlichem Geist" mangelt, begünstigt nach Ansicht Ternyáks die Verbreitung der *Sekten*. Auch der Bischof der neuen südungarischen Diözese Kaposvár, *Béla Balás*, betrachtet das Erstarken der Sekten in Ungarn als ein wichtiges Warnsignal für die Kirchen. Es habe eine „spirituelle Marktwirtschaft" begonnen. Die Sekten machten den Kirchen vor allem die Jugendlichen abspenstig. Den Grund dafür ortet der Bischof zunächst bei den Kirchen selbst: Sie seien für viele Jugendliche „zum Sterben langweilig". Dagegen müsse man etwas unternehmen.
Die immer öfter lautwerdende Kritik an der ungarischen Kirche aus den eigenen Reihen gab Anlaß zu einer öffentlichen Debatte in. Der Jesuit *Ferenc Szabó*, lange Zeit Redakteur der ungarischsprachigen Sendungen von Radio Vatikan, meinte, westliche Kirchenkritik werde in Ungarn importiert und an die Adresse der ungarischen Kirche gerichtet. Klagen, wonach die katholische Kirche des Landes in der Umsetzung des Konzils noch sehr wenig getan habe und ihre Kleriker Laien gegenüber immer noch abweisend gesinnt seien, sind nach Ansicht Szabos substantiell nicht unberechtigt. Man dürfe aber diese Kritik den Verantwortlichen der Kirche nicht ins Gesicht sagen, denn diese würden sich dadurch nur in ihrer Position verhärten.

Einige der von Szabó namentlich angesprochenen „Kirchenkritiker" reagierten öffentlich auf dessen Anwürfe. András Szennay stellte an Szabó die Frage, ob seiner Meinung nach auch der Papst einen Fehler begangen habe, als er anläßlich seines Pastoralbesuchs in Ungarn die gleiche Kritik an der ungarischen Kirchenführung äußerte. Der Redakteur der kritischen Zeitschrift „Kirchenforum", der Theologe *András Mate-Toth*, widersprach ebenfalls der Annahme, die ungarischen Bischöfe würden loyale Kritik nicht verstehen und nicht akzeptieren. „‚Kirchenforum' schätzt die Bischöfe

mehr, sie hält sie nicht für Kinder oder Unmündige, denen man kritische Informationen vorenthalten sollte", schrieb der Theologe in einer redaktionellen Stellungnahme.

Der Priestermangel wird zum ernsten Problem

Nicht sehr große Sorgen machen sich die ungarischen Bischöfe offenbar wegen der neuen Regierung unter dem Ex-Kommunisten *Gyula Horn*. Beide Regierungsparteien – Sozialisten und Liberale – hatten vor der Wahl versöhnliche Töne in Richtung Kirche vernehmen lassen. Die Bischöfe halten den demokratischen Prozeß für so gefestigt, daß er auch durch eine Regierung, deren Mitglieder zum Teil schon in der kommunistischen Ära wichtige Ämter innehatten, nicht mehr infrage gestellt werden kann. Dazu kommt, daß die neue Regierung angesichts der enormen Fülle ihrer Aufgaben kaum an einer Konfrontation mit den Kirchen interessiert sein kann. Es gibt sogar kirchliche Stimmen, die sich mit der neuen Regierung eine bessere Zusammenarbeit erhoffen als mit der bisherigen konservativen, die auch viele Wünsche der Kirchen unerfüllt ließ. Wieweit sich diese Wünsche unter der neuen Regierung erfüllen lassen, wird die Zukunft zeigen, doch scheint jedenfalls auf beiden Seiten aufrichtige Dialogbereitschaft zu bestehen. Problematischer ist die Lage an der Basis, wo so manche alte Seilschaft bestrebt ist, der Kirche, wo es nur geht, Prügel vor die Füße zu werfen.
Die vierzig Jahre andauernde kommunistische Herrschaft in Ungarn hat zwar die Kirchen in ihrem Inneren schwer erschüttert, ihre Verwurzelung in der Bevölkerung aber kaum beeinträchtigt. Laut jüngsten Statistiken bekennen sich 6,4 Millionen (71,6 Prozent) der 10,5 Millionen Ungarn zum katholischen Glauben. 1,7 Millionen Ungarn (19,7 Prozent) gehören zur reformierten, 390000 (4,5 Prozent) zur lutherischen Kirche. Die Zahl der Gläubigen weist steigende Tendenz auf. Während noch vor 25 Jahren die Zahl der Gottesdienstbesucher unter den ungarischen Katholiken bei acht bis zehn Prozent lag, geben heute zwölf Prozent der Ungarn an, mindestens einmal wöchentlich am Gottesdienst teilzunehmen. Nur 32 Prozent gehen nach eigener Aussage nie zum Gottesdienst. Erklärte Atheisten gibt es auch nach vierzig Jahren atheistischer Indoktrinierung erstaunlich wenige: Kaum vier Prozent der Ungarn sind ohne religiöses Bekenntnis.

Zu einem immer ernsteren Problem für die Kirche Ungarns wird der *Priestermangel*. Aufgrund der Überalterung des Klerus – das Durchschnittsalter der Priester liegt bei 56 Jahren – ist die Zahl der katholischen Welt- und Ordenspriester innerhalb der letzten zehn Jahre von 3117 auf 2005 gefallen. Die Prognose für das Jahr 2000 lautet 1 850, für das Jahr 2005 nur mehr 1400. Zwar ist die Zahl jener, die den Priesterberuf wählen, zur Zeit um ein Drittel höher als vor einigen Jahren, wobei vor allem die *Orden* eine Anziehungskraft auf junge Menschen ausüben, doch dieser Trend kann die Abnahme der Priesterzahl lediglich verlangsamen, nicht aber stoppen. Eine augenfällige Ausnahme bildet die vor allem in Nordostungarn beheimatete *griechisch-katholische Kirche*, deren Priester größtenteils verheiratet sind: Sie erfreut sich eines bemerkenswert starken Priesternachwuchses. Auch gibt es bei den 300000 „Unierten" in Ungarn nicht das Phänomen der Überalterung des Klerus: Während römisch-katholische Priester unter 40 Jahren lediglich ein Achtel der Gesamtzahl der Priester ausmachen, gehört im griechisch-katholischen Klerus ein Drittel dieser Generation an.

Die Ordensgemeinschaften waren in Ungarn während der kommunistischen Ära bis auf einige wenige Ausnahmen verboten. Inzwischen sind wieder viele neue Kommunitäten entstanden, die Aufgaben in der Seelsorge, in der Erziehung und im Sozialbereich übernommen haben. Weihbischof Ternyák sieht in den Ordensgemeinschaften Stützpfeiler der Kirche in Ungarn. Ihre Wiederbelebung werde Zeit brauchen, aber sicherlich zu einem geistigen und moralischen Aufschwung führen.

Für Alt-Erzabt Szennay ist vor diesem Hintrgrund die *Aktivierung der Laien* eine Schlüsselfrage der Zukunft der ungarischen Kirche: „Wenn wir sie nicht einbeziehen und aufwerten, werden wir bald bankrott sein", warnte Szennay. Falls nicht innerhalb der allernächsten Zeit Hunderte von Laienmitarbeitern eingesetzt würden, blieben die Gläubigen infolge des katastrophalen Priestermangels ganz auf sich allein gestellt. Doch noch herrsche bei vielen Priestern Angst oder Unfähigkeit, mit den Laien zusammenzusarbeiten.

Zahlreiche Basisinitiativen – Neuordnung der Diözesen

Der kürzlich verstorbene Theologe *Tamás Nyíri*, der Begründer des Theologischen Fernkurses für Laien in Ungarn, warf den Bischöfen vor, eine Mitwirkung der Laien in der Kirche zu verhindern. Die herkömmliche Pastoral, die allein auf Priester setzt, werde bis spätestens zum Ende des Jahrzehnts zusammenbrechen. Viele ausgebildete Laien stünden bereits zur Verfügung. In der Ära des verstorbenen Primas *Lékai* habe der kommunistische Staat ihre Mitwirkung in der Kirche verhindert. Heute verhinderten manche Bischöfe und Geistliche selbst das Laienengagement, „manchmal mit lächerlichen Argumenten", stellte Nyíri in der Tageszeitung „Magyar Nemzet" fest. Ein Theologe behaupte sogar öffentlich, die Laientheologen seien „Feinde der Kirche". Ein anderer verbreite das Argument, es gebe in Ungarn deshalb so wenig Priesteramtskandidaten, weil auch die Laien Theologie studieren können. Scharf ins Gericht ging Nyíri auch mit der *Auswahl der Priesteramtskandidaten:* Es seien in den Priesterseminaren nicht wenige Studenten anzutreffen, „die unter Ich-Schwäche leiden, aber ehrgeizig sind". Sie versteckten sich „hinter dem klerikalen Talar, einer unkritischen Theologie und einer zentralistischen Kirchenleitung".
In dieses Bild paßt ein im heurigen Sommer zwischen Studenten und der Leitung der Theologischen Fakultät der Ka-

tholischen Universität Budapest ausgebrochener *Konflikt über die Studienabschlüsse*. Die Fakultät bietet seit Anfang der achtziger Jahre einen dreijährigen theologischen Fernkurs an. Nach dem neuen ungarischen Hochschulgesetz reicht diese Ausbildung aber nicht für ein Diplom aus. Darum hatte die Fakultätsleitung den rund 80 Studierenden des Fernkurses versprochen, sie könnten nach erfolgreichem Abschluß ihrer dreijährigen Ausbildung bei einer entsprechenden Durchschnittsnote durch Ergänzungsprüfungen zu einem Diplom gelangen, das viele von ihnen für die Ausübung ihrer angestrebten Berufe brauchen.

Als sich diese Studenten nun für das vierte Studienjahr einschreiben wollten, schlug ihnen die Fakultätsleitung die Tür vor der Nase zu: Sie entschied entgegen der ursprünglichen Zusage, daß die Fernkurs-Absolventen sich nicht an der Fakultät bis zum Diplom weiterbilden könnten. Die betroffenen Studenten und Studentinnen versuchten daraufhin, mit anderen Theologischen Fakultäten zu verhandeln, damit diese sie zu einem Ergänzungsstudium bis zum Diplom zulassen. Bis jetzt blieben diese Bemühungen vergebens. Nach Mitteilung der Studenten winkten die anderen Fakultäten mit dem Hinweis ab, es sei nicht ratsam, sich mit der Budapester Fakultät anzulegen.

Entscheidend zum Tragen kommt das Laienelement in zahlreichen *Basisinitiativen*. Zwar ist der Konflikt zwischen der Hierarchie und der Basisbewegung „Bokor" von Piaristenpater *György Bulányi* zum Schaden der Kirche des Landes immer noch nicht ausgeräumt, aber an der Basis entstanden inzwischen – neben der schon seit langem etablierten Bewegung „Regnum Marianum" – zahlreiche andere Gemeinschaften und Initiativen. Weihbischof Ternyák konstatierte mit Freude, daß es heute auch in der Kirche Ungarns zahlreiche Initiativen von unten gebe. Vereine, Studentenverbände, Basisgemeinschaften, die Bewegungen „Kalot" und „Kalasz" spielten in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle. Sie gäben Menschen, die sich für Gott entschieden haben, eine geistige Heimat, in der sie leichter Sinn und Zweck ihres Lebens finden könnten.

Bessere strukturelle Voraussetzungen für die Seelsorge zu schaffen, war das Ziel einer im Vorjahr von Rom vorgenommenen *Neuorganisation der Diözesen Ungarns*. Mit der ungarischen Regierung wurde auch ein Vertrag über die Einführung der *Militärseelsorge* geschlossen. Doch aus der Bischofskonferenz selbst kommen nur wenige Impulse für eine Erneuerung der Seelsorge. Dem früheren Sekretär der Bischofskonferenz, Bischof *Asztrik Várszegi*, der dem Sekretariat und anderen Einrichtungen der Bischofskonferenz zu größerer Effizienz verhelfen wollte, wurden bei seinen Bemühungen sogar erhebliche Prügel vor die Füße geworfen. Schließlich warf Várszegi 1992 frustriert das Handtuch und legte seine Funktion als Sekretär der Bischofskonferenz nieder.

Sein Nachfolger Ternyák hat mit den gleichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Er erhofft sich von möglichst vielen Kontakten ungarischer Kirchenmitarbeiter zur Kirche im Ausland positive Impulse für das kirchliche Leben seines Landes – und liegt damit keineswegs auf der Linie, die manche seiner Bischofskollegen verfolgen. Die Kirche in Ungarn – so begründete er sein Konzept – brauche noch mehr gut ausgebildete Experten in jedem Bereich des Lebens. Es sei äußerst wichtig, der Ausbildung und der Weiterbildung mehr Wirksamkeit zu verschaffen. Dazu sollten möglichst vielen Fachleuten Studienreisen und Studienaufenthalte im Ausland ermöglicht werden. Ternyák möchte auch die Arbeit der Kommissionen der Bischofskonferenz effektiver gestalten. Neben einer besseren Vorbereitung der Sitzungen sollen verstärkt Experten des jeweiligen Bereichs ihre Erfahrungen und Auffassungen in die Arbeit der Kommissionen einbringen.

Auch Primas Paskai hält einen Ausbau der „Infrastruktur" der ungarischen Kirche für notwendig. Seiner Meinung nach sind die Möglichkeiten dafür aber durch die fehlenden Mittel der Kirche begrenzt. Paskai und seine Bischofskollegen hoffen deshalb, daß Regierung und Parlament endlich eine für die Kirche akzeptable Regelung der Restitution des früheren kirchlichen Eigentums und der Kirchenfinanzierung beschließen werden. Die derzeitige Praxis, wonach das Parlament alljährlich eine bestimmte – noch dazu völlig unzureichende – Budgetsumme als staatlichen Zuschuß für die Arbeit der Religionsgemeinschaften beschließt, wird allgemein für unbefriedigend gehalten.
Doch auch wenn die organisatorischen und finanziellen Voraussetzungen für das Wirken der katholischen Kirche in Ungarn verbessert werden können – über das Kirchenbild, an dem sie sich dabei orientiert, gehen die Meinungen weit auseinander. Der verstorbene Bischof Cserháti war der Überzeugung, daß die Kirche in Ungarn nur dann neue Kraft gewinnen werde, wenn ihre Mission wesentlich mehr als bisher von Laien mitgetragen wird. Auch ein ausgeprägtes soziales Engagement und ein besonderes Bemühen um die Jugend hielt Cserháti für notwendig. Ausdrücklich plädierte er für eine „stärker demokratische Neugestaltung des Kirchenlebens". Vor dem Hintergrund der ungarischen Erfahrungen sprach er von der „rettenden Gesellschaftsform der Demokratie", die auch für das kirchliche Leben etwas bedeuten sollte: „mehr innere Freiheit sowie Gleichheit zwischen Priestern, Hierarchie und Gläubigen". Cserháti wünschte sich auch mehr Offenheit in der Kirche und eine stärkere Zuwendung zu den „Niedrigen, Schwachen, Kranken und Leidenden".

Nach Meinung von Bischof Balás von Kaposvár baut das kirchliche Leben der Zukunft auf kleine, persönliche Gemeinschaften. Der Entwicklungstrend gehe weltweit in Richtung des Persönlichen. In der Kirche könne nicht mehr mit Anordnungen, Papieren und Traditionen regiert werden, das Verhältnis zwischen Gläubigen und Priestern müsse vielmehr auf einer freundschaftlichen Basis stehen. Balás warnte allerdings davor, in Kirche und Welt „vollkommene Zustände" zu erwarten. Man müsse nur an die Worte Jesu über

das gleichzeitige Wachsen von Weizen und Unkraut denken: „Statt Träumen von Idealzuständen nachzuhängen, werden wir unser Leben mit der Arbeit für die Jugend verbringen."

Die Kirche bietet ein ambivalentes Erscheinungsbild

Bei aller Stagnation und einem noch lange nicht überwundenen Verharren in Vorstellungen, die sich eher an der Vergangenheit als an der Zukunft orientieren, machen sich in der Kirche Ungarns zunehmend Kräfte bemerkbar, die sich der Erneuerung im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils verschreiben. Weihbischof Várszegi, einer der hervorragendsten Protagonisten dieser Kräfte, will dabei von einer Abstempelung der Katholiken als konservativ und liberal, fundamentalistisch und progressiv nichts wissen. Mit diesen Begriffen sei der Realität nicht beizukommen. Die ungarische Kirche müsse sich dem Pluralismus öffnen, wobei Pluralismus in der Kirche bedeute, „daß wir uns auf manigfachen Wegen Christus annähern können". Diese unterschiedlichen Wege gelte es zu akzeptieren. Die Zukunft der ungarischen Kirche könne nur gesichert werden, „wenn wir alle positiven schöpferischen Kräfte der Reevangelisierung und unserer eigenen Reevangelisierung integrieren können".

Unter jenen Kräften, die sich für die Erneuerung der Kirche Ungarns im Geist des Konzils einsetzen, spielt der oben erwähnte „Konzilskreis" eine wichtige Rolle. Bischof Várszegi stand bei seiner Gründung Pate. Inzwischen hat er sich zwar aus dem Kreis zurückgezogen (möglicherweise gedrängt von Bischofskollegen), doch machte er deutlich, daß er die Motivationen und Zielsetzungen des Kreises für konzilsgemäß, kirchenloyal und höchst angebracht hält. Bei einem Treffen des „Konzilskreises" in Budapest vertrat *János Aszalos* vor rund 200 Katholiken aus ganz Ungarn in einem Referat über die Kirche der Zukunft die Ansicht, daß nur eine gemeinschaftliche Kirche eine Chance haben werde. Eine Kirche sei gefragt, die nicht ständig mit moralisierenden Urteilen bei der Hand sei, sondern die es lerne, zu verstehen. Die Kirche der Zukunft werde nur den Gott der Liebe bekennen und nicht einen „nationalistischen Gott" oder einen „Gott der ungarischen Vergangenheit". In der Kirche der Zukunft würden mündige Christen – Priester wie Laien – eine Gemeinschaft bilden, in der Subsidiarität in der Aufteilung der Kompetenzen anerkannt wird und auch unterschiedliche politische Ausrichtungen ihrer Mitglieder akzeptiert werden.

So bietet die ungarische Kirche heute ein ambivalentes Erscheinungsbild. Die Erneuerung im Geist des Konzils stößt auf vielfältige Hemmnisse und Widerstände. Doch gleichzeitig gibt es hoffnungsvolle und zukunftsweisende Entwicklungen, die in diesem Maße in anderen Reformstaaten noch kaum in Gang gekommen sind. Daß die Diskussionen über Unzulänglichkeiten und Versäumnisse der Ortskirche und über den von ihr einzuschlagenden Weg öffentlich, freimütig und mit großem Engagement geführt werden, spricht für die Kirche Ungarns. Bischof Várszegi verglich sie mit einem demolierten Haus, unter dem jedoch eine Quelle mit frischem Wasser strömt. Es gelte, so meint der Erzabt von Pannonhalma, den Trümmerhaufen wegzuräumen, aber gleichzeitig darauf zu achten, daß bei dieser schweren Arbeit die Quelle nicht zugeschüttet werde. *Peter Musyl*

Kurzinformationen

Rat der EKD veröffentlicht Thesen zum Kirchenasyl

Zu der umstrittenen Praxis des sogenannten „Kirchenasyls" hat Mitte September der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland unter dem Titel „Beistand ist nötig" zehn Thesen veröffentlicht. Grundsätzlich heißt es darin, der Beistand für Bedrängte sei – biblisch begründet – Christenpflicht. Ziel des Beistandes sei es, für Zuflucht suchende Menschen in der Bundesrepublik Deutschland, *nicht in der Kirche,* die Gewährung von Asyl zum Schutz vor besonderer Bedrohung doch noch zu erwirken. Das Bemühen richte sich darauf, in konkreten Einzelfällen, in denen die staatliche Handhabung des geltenden Rechts diesem nicht gerecht zu werden scheine, eine Überprüfung der staatlichen Anordnung zu erwirken. Für solche Beistandshandlungen müsse im Rechtsstaat um seiner Vertrauenswürdigkeit willen Raum sein. Umgekehrt werden in den zehn Thesen aber auch die *Grenzen* solcher Beistandsgewährung genannt. Zuallererst wird die Eigenverantwortlichkeit der Schutzgewährenden betont: Wer bei seiner Hilfe für Bedrängte nach ernsthafter Prüfung der Sach- und Rechtslage aus Gewissensgründen gegen gesetzliche Verbote verstoße, müsse diese allein verantworten und die Folgen seines Handelns tragen. Die Kirche könne solche Entscheidungen weder anstelle der einzelnen Christen treffen noch zu ihnen aufrufen. Ausdrücklich warnt der Rat: Wer die Kirche oder eine bestimmte Gemeinde in den Rechtsbruch hineinziehen wolle, begründe damit Zweifel an der Ernsthaftigkeit seiner persönlichen Gewissensentscheidung. Darüber hinaus mahnt der Rat Kirchengemeinden und einzelne

Christen, die Voraussetzung für die Betreuung von Flüchtlingen sorgfältig zu prüfen und sie offen mit staatlichen Stellen und Verantwortlichen zu erörtern. Weder könnten Asylsuchende oder von Abschiebung bedrohte Menschen für eine Revision der Gesetzeslage instrumentalisiert werden, noch dürfe Abschiebung generell als unakzeptabel und unmoralisch bekämpft, noch die über Asylanträge und Aufenthaltsbegehren Entscheidenden moralisch abgewertet und ausgegrenzt werden.

Die Grünen setzen sich für eine Trennung von Staat und Kirche ein

Mit einer rechtzeitig zum Bundestagswahlkampf erschienenen Publikation hat die Abgeordnetengruppe vom Bündnis 90/Die Grünen im Deutschen Bundestag erneut einen Vorstoß „Für eine gütliche Trennung von Staat und Kirche" – so ihr Titel – unternommen. Die offenbar auf den evangelischen Theologen und Bundestagsabgeordneten *Wolfgang Ullmann* zurückgehende Veröffentlichung listet im wesentlichen kritisch die gerade auch im Zusammenhang mit der Übertragung auf die neuen Bundesländer diskutierten „res mixtae" auf und setzt sich für deren Abschaffung bzw. Modifizierung ein: vom Gottesbezug im Grundgesetz bis zu Kirchensteuer, Staatsleistungen, Militärseelsorge, Theologische Fakultäten an den Universitäten, Religionsunterricht, Arbeitnehmerrechte im kirchlichen Dienst u. a. m. Gefordert wird u. a. die Kündigung der Konkordate und anderer Kirchenverträge. Den Regierungsparteien wirft man vor, es fehle ihnen „der Mut für eine Reformdiskussion". Man wolle nicht wahrhaben, daß nach der Vereinigung „völlig veränderte Verhältnisse eingetreten sind". Statt dessen betreibe man die „Übertragung aller westdeutschen Privilegien und Vergünstigungen der Kirchen auf die Ostländer." Die Charakterisierung der Kirchensteuer als „großzügigstes Alimentierungsverfahren" der Kirchen kennzeichnet den Duktus des Gesamtpapiers: An staatskirchenrechtlicher Genauigkeit in der Argumentation ist den Autoren nicht gelegen. In ersten Reaktionen distanzierte man sich von kirchlicher Seite aufs Entschiedenste von dem Papier: Der Leiter des Katholischen Büros der deutschen Bischöfe, Prälat *Paul Bocklet,* sprach von „altbekannten, längst ausdiskutierten Forderungen".

Plädoyer der Bischofskonferenz für ökologisches Wirtschaften

Eine Analyse bestehender wirtschaftlicher wie politischer Steuerungsmechanismen und -institutionen bezüglich deren Auswirkungen auf die verschiedenen Bereiche der Umweltnutzung, auf Umweltzerstörung und -bewahrung sowie sozialethische Überlegungen zur gerechten Verteilung der Nutzung natürlicher Ressourcen unternimmt eine Studie der „Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz", die unter dem Titel „Wirtschaft: global und ökologisch" Ende August veröffentlich wurde. Dabei stellen die Autoren einige umweltethischen „Leitkriterien" auf. Die Gewährleistung gleicher Zugangschancen zur Nutzung der Natur, die Sicherung nachhaltiger Nutzung beim Verbrauch erneuerbarer Ressourcen, die Verantwortung für die nachfolgenden Generationen beim Verbrauch nichterneuerbarer Energien; die Neubewertung ökologischer Probleme und die tiefgreifende Umgestaltung des „Weltsystems" unter der Perspektive einer weltweiten Pauperisierung. In einem zweiten Teil folgt ein ganzer Katalog notwendiger Veränderungen. Auf internationaler Ebene werden neue völkerrechtlich verbindliche Vereinbarungen zu Ressourcenverbrauch und Schadstoffbegrenung gefordert; zur Umweltwächterin soll auch die neue Welthandelsorganisation werden. Mit Blick auf die Industrieländer wird neben der grundsätzlichen Forderung der Studie nach einem ökologischen Umbau der Wirtschaft beispielsweise beklagt, die externen Kosten der Umweltnutzung seien bisher nur unzureichend internalisiert. Alle Möglichkeiten des Einsatzes regenerativer Energieformen müßten genutzt werden. Beim Verkehr müsse eine größere wirtschaftliche Attraktivität des Kollektivverkehrs durch Maßnahmen der Deregulierung und Privatisierung angestrebt werden. Der Individualverkehr sei finanziell stärker zu belasten. Vor allem aber dürften die Industrienationen ihre Umweltprobleme nicht auf die armen Länder abwälzen, vielmehr seien sie zum Wissenstransfers verpflichtet. Bezüglich der Entwicklungsländer verweisen die Wissenschaftler auf den engen Zusammenhang zwischen Armut, Bevölkerungswachstum und Umweltschutz.

Kardinal Martini besorgt über die Entwicklung in Italien

Auffallend besorgt äußerte sich der Erzbischof von Mailand, Kardinal *Carlo M. Martini,* in einem Interview mit dem „Corriere della Sera" (8.9.94) über die gegenwärtige politische Entwicklung in Italien, speziell über das Wiederaufleben rechtsnationaler und rechtsradikaler Kräfte. Einen „Wiederanstieg der Rechten" gebe es zur Zeit, so der Kardinal, der in der italienischen Bischofskonferenz zur Zeit zwar kein Führungsamt bekleidet, aber als der theologisch, intellektuell und kirchenpolitisch herausragendste Kopf im Episkopat gilt, in verschiedenen Ländern. Aber Italien sei gegenwärtig eine Art politisches Labor, in dem sich Entwicklungen beschleunigen. Dort sehe man „mehr". Ohne die von der Regierung Berlusconi aufgewertete neu- und postfaschistische Bewegung „Alleanza Nazionale" und deren geistesverwandte Katholiken innerhalb der Lega Nord und Berlusconis Forza Italia beim Namen zu nennen, wurde der Kardinal in diesem Punkt ungewohnt deutlich: Seiner Generation, die in ihrer Jugend den

Zusammenbruch der einschlägigen Regime erlebt habe, sei es bislang unvorstellbar gewesen, daß diese noch einmal als „positiver historischer Bezugspunkt" herangezogen werden könnten. Daß das insgesamt negative Ergebnis von einst darüber in Vergessenheit gerate, bereite ihm Sorge, Martini erinnerte an Bonhoeffers „harte Zeiten". Er hoffe, daß diese sich nicht wiederholten. Aber man gehe möglicherweise Prüfungen entgegen, die „mit Mut und Geduld und der Kraft des Widerstands" zu bestehen seien. Es gelte wachsam zu sein, sonst könnten jene Zeiten wiederkommen. Auf die Frage, was sich unter den neuen politischen Mehrheiten und nach dem Ende des alten Parteiensysteme politisch und moralisch geändert habe, antworte Martini: Er sehe auf gesellschaftlich-politischem Gebiet wenig Neues, außer neue Gesichter. Positiv beurteilte der Kardinal die veränderten Möglichkeiten politischen Wirkens für die Katholiken. Es gelte jetzt eine *neue Kreativität* zu entfalten, die nicht notwendigerweise an eine bestimmte Form politischer Einheit gebunden sei. Er habe aber den Eindruck, daß die neuen Möglichkeiten „bisher auch nicht hinreichend genutzt worden sind". Doch hätten jetzt auch die Bischöfe Gelegenheit, die evangelischen Werte freier darzustellen, da sie nicht mehr befürchten müßten, ständig von dieser oder jener Seite instrumentalisiert zu werden.

Der buddhistisch-christliche Dialog in Europa

Fünf Jahre nach der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit" luden das Lassalle-Haus Bad Schönbrunn (Kanton Zug, Schweiz) und das St. Katharinawerk Basel vom 17. bis 22. Juli zu einem internationalen Symposium „Buddhisten und Christen für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Erde" ein. Angeregt worden war dieses Symposium von der amerikanischen Gesellschaft für buddhistisch-christliche Studien (Society for Buddhist-Christian Studies), die *Niklaus Brantschen* vom Lassalle-Haus und *Pia Gyger* vom St. Katharinenwerk als Referenten und Referentin zur Vierten Internationalen Konferenz für buddhistisch-christlichen Dialog 1992 in Boston eingeladen hatte. Das Thema des Symposiums lehnte sich bewußt an die europäische Ökumenische Versammlung und die Weltkonvokation für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 1990 in Seoul an, weil „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" den Einsatz nicht nur der christlichen Kirchen, sondern aller Religionen verlangen; aus Rücksicht auf den buddhistischen Dialogpartner lautete das Symposium-Thema „Bewahrung der Erde" statt „der Schöpfung". Das Symposium beschränkte sich nicht auf eine intellektuelle Auseinandersetzung, sondern beinhaltete eine ausgewogene Mischung von Vorträgen, intellektueller Auseinandersetzung, Gebet, Meditation und prozeßorientiertem Arbeiten in Gruppen sowie einen Besuch in einem buddhistischen und in einem christlichen Kloster (Tibet-Institut Rikon und Abtei Einsiedeln). Teilgenommen haben deshalb Christen und Buddhisten aus Europa und Übersee, die sich im Bereich der Universität, der Spiritualität und der sozial-politischen Programme und Aktionen auf den Dialog zwischen Buddhismus und Christentum einlassen. In einem Vortrag wurde die Frage aufgegriffen, ob es eine *Gesellschaft für buddhistisch-christlichen Dialog in Europa* brauche. Die Meinungsäußerungen des Podiumsgesprächs ergaben ein klares Votum dafür, in den nächsten zwei Jahren die Gründung einer solchen Gesellschaft – im Unterschied zur amerikanischen soll sie sich nicht auf Studien beschränken – vorzubereiten. Damit soll ein Forum des Dialogs eingerichtet werden, in dem beide Seiten sowohl mit sich selber identisch bleiben wie sich verändern können.

Bücher

CLAUS KOCH, Ende der Natürlichkeit. Eine Streitschrift zu Biotechnik und Bio-Moral. Hanser Verlag, München – Wien 1994, 192 S., DM 29,80.

Claus Koch entläßt seinen Leser in schwindelnder Ratlosigkeit. Spannungsgeladen mit einer Vielzahl scheinbarer Doppelbotschaften läßt das Buch bis zum Schluß Zweifel offen, an den eigentlichen Intentionen des Autors. Aufreizend nüchtern und distanziert beschreibt der Berliner Publizist eine scheinbar zwangsläufige, einer unbeirrbaren Zivilisationslogik folgenden Weiterentwicklung der bisherigen Errungenschaften der Biotechnologie. Ein Beispiel: Unausweichlich werden durch das bereits aufgestoßene Tor der pränatalen Diagnostik die selektive Abtreibung, die pränatale Geschlechtsselektion, die Selektion schon vor der Nidation folgen. Zu der nüchtern beschriebenen Unausweichlichkeit will jedoch nicht der Sarkasmus passen, etwa wenn die Ektogenese begrüßt wird als Befreiung von einem Reproduktionsvorgang, der in seiner herkömmlichen Form nicht mehr dem erreichten Niveau unserer

Abstraktionsleistung und Naturbeherrschung entspreche. Aber dennoch: Koch feiert das Befreiende, das Aufklärerische, das der rasante biotechnische Fortschritt bereithält. Es sei gerade das Schöne an dieser wie jeder anderen Technik, daß sie zu Fragen auffordere und Zwangsbedürfnisse denunziere, etwa einer „blinden Lebensproduktion". Vor allem aber sieht der Autor die „Befreiung" des Individuums aus den Zwangsinstitutionen Familie und Staat. Dem Menschen, dem der Besitz seiner Genkarte eine exakte Voraussagbarkeit der Lebensspanne ermöglicht, bietet sich der Vorteil der besseren Planbarkeit seines Lebens. Ohne Sarkasmus und provozierende Gleichgültigkeit beendet Koch sein Buch mit der Maxime: „Du mußt Dein Leben führen", mit dem Plädoyer zur Übernahme der Verantwortung für das eigene Leben. Wenn Koch mit beißendem Spott all jene übergießt, die vergeblich ihre bioethischen Schutzwälle aufhäuften und denkfaul, phantasielos und unbedarft „auf der Orwell'schen Spur trotten", scheint er doch seine eigentliche Intention zu verraten: durch brillante Provokation zu einer angemessenen Auseinandersetzung mit Fluch und Segen der Biotechnologie förmlich zwingen zu wollen. *A. F.*

EDUARD LOHSE, Bewahren und Erneuern. Evangelische Kirche 1970–1990. Verlag Vandenboek & Ruprecht, Göttingen 1993, 343 S., 48,– DM.

Von 1971 bis 1988 war *Eduard Lohse,* von Hause aus Neutestamentler, Landesbischof der großen Hannoverschen Landeskirche, von 1973 bis 1985 gehörte er dem Rat der EKD an und von 1979 bis 1985 war er dessen Vorsitzender. Lohse trat sein Bischofsamt als Nachfolger des legendären *Hanns Lilje* in einer für den deutschen Protestantismus schwierigen und spannungsreichen Zeit an, in seine Amtszeit als Ratsvorsitzender fielen dann sowohl das Lutherjahr mit seinen zahlreichen Veranstaltungen und Aktivitäten wie die Zerreißprobe der Nachrüstungsdiskussion. Bei dem Band, in dem er jetzt die zwanzig Jahre zwischen 1970 und 1990 Revue passieren läßt, handelt es sich nicht um Memoiren im Sinn einer Zusammenstellung persönlich gefärbter Erlebnisse und Reflexionen. Lohse nimmt sich vielmehr zurück, beschränkt sich weithin auf eine an der Sache orientierte Nachzeichnung von Vorgängen und Entwicklungen in der evangelischen Kirche. Einschlägige Verlautbarungen und Dokumente werden jeweils zitiert oder referiert, seien es EKD-Denkschriften oder Äußerungen zu kirchlichen Jubiläen. Nur selten finden sich in dem Band pointierte Urteile und Wertungen, etwa im Zusammenhang mit der Friedens- bzw. Nachrüstungsdiskussion und den Spannungen zwischen der EKD und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Die ersten Kapitel sind dem Verhältnis der evangelischen Kirche zum Staat und zur Politik gewidmet, den Mittelteil des Buches bilden Kapitel über innere Probleme des deutschen Protestantismus (Evangelikale, Theologie und Kirche, Lehrautorität), darauf folgen die ökumenischen Themen, darunter auch der Dialog mit der katholischen Kirche. Die abschließenden Überlegungen zur Zukunft der Kirche sind knapp gehalten und von der gleichen ruhigen Zurückhaltung und vom gleichen Bemühen um Ausgewogenheit geprägt, wie das ganze Buch. Lohse registriert Stabilität wie Instabilität, Abbruch und Neuanfänge und plädiert für Nüchternheit und Zuversicht. *U. R.*

Handbuch Systematischer Theologie, herausgegeben von Carl Heinz Ratschow. Band 1: Oswald Bayer, Theologie. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 548 S., 128,– DM.

Als erster Band der geplanten Trias der Prolegomenabände des evangelischen Handbuchs Systematischer Theologie ist das hier anzuzeigende Buch erschienen. Oswald Bayer läßt von vornherein keinen Zweifel daran, daß sein Leitstern das *reformatorische Schriftprinzip* ist. Der Bibelauslegung und dem Theologieverständnis Luthers verpflichtet, wird Theologie in ihrem Verhältnis zur Philosophie und neuzeitlichen Anthropologie grundsätzlich *als Konfliktwissenschaft* verstanden. Im ersten Teil des umfangreichen Werkes wird das Theologieverständnis der Reformatoren erläutert und dann werden Hauptvertreter der evangelischen Theologie im 20. Jh. behandelt. Was im historischen Teil zur geschichtlichen und systematischen Bedeutung der drei Regeln: Oratio, Meditatio, Tentatio gesagt wird, ist von hervorragender Bedeutung für Bayers eigene Position im Schlußteil des Buches. Hier wird eindrucksvoll, in strenger Logik der reformatorischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium folgend, der Jakobskampf mit der Sprache in der Auseinandersetzung mit Hegel, Schleiermacher und Bultmann aufgenommen. Auch K. Rahners transzendentaler Vermittlungsversuch zwischen „Wesensphilosophie" und Glaubensexistenz wird als spekulative Annahme zurückgewiesen, weil sie von geschichtlicher Faktizität abstrahiere und das Gewicht der Sünde *im* Philosophieren verkenne. Nach Bayer kommt es für die Sache der Theologie darauf an, der Bibel ihre *leiblich-geschichtliche-Konkretion* zu lassen, um in ihren weiten Erfahrungsraum einzutreten, der weder „durch moralische oder existentielle Interpretation noch durch eine universalgeschichtliche oder prozeßphilosophische Konzeption" begrenzbar ist. In dieser Auffassung kommt indirekt die geschichtliche Wirksamkeit des biblischen Bilderverbotes ins Spiel. Es ist schade, daß der Verfasser dieses alttestamentliche Erzgebot nicht im großen Spannungsfeld zur Gottebenbildlichkeit des Menschen sieht. Bayer verschweigt nicht die *unlösbare Theodizeefrage.* In seinem Entwurf tritt die prophetische Einheit der alt- und neutestamentlichen Bundesschlüsse, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium übergreifend, auffallend zurück. Nur auf die *Einheit der Schrift* als unwiderrufliche Lebenszusage in Geschichtsbedrängnis bezogen, ist aber *diese* dunkelste aller Fragen nach Gottes Gerechtigkeit überhaupt auszuhalten. *W. S.*

Notizen

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat das Internationale Jahr der Familie zum Anlaß genommen, in einer Ende August veröffentlichten Stellungnahme einige ethische Aspekte von Ehe und Familie zu erläutern. In einer Art nüchterner Bestandsaufnahme heißt es darin: „Familie und Ehe werden geradezu zu ‚Konstruktionen', die sich die Menschen nach ihren Maßstäben und für ihre Zwecke schaffen." Die Ehe sei dennoch kein auslaufendes Modell, die Familie gewähre als sensible und verletzliche Gemeinschaft Lebenschancen für die Heranwachsenden. Gesellschaftspolitisch fordert der Rat, die Gründung einer Familie dürfe nicht zum Nachteil werden. Die Gesellschaft habe die Aufgabe, diese mit finanziellen und sozialen Mitteln zu unterstützen.

Im Alter von 71 Jahren verstarb am 16. September der Erzbichof von Lyon, Kardinal Albert Decourtray. Mit Decourtray verliert die Kirche in Frankreich einen ihrer prononciertesten, wenn auch nach innen wie nach außen nicht immer bequemen und vielfach auf eigene Faust handelnden Sprecher der letzten 15 Jahre. Einer größeren Öffentlichkeit wurde der ehemalige Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz gerade auch wegen seines Einsatzes für soziale Gerechtigkeit im eigenen Land wie weltweit sowie im Kampf gegen Ausländerfeindlichkeit, Rassismus und Antisemitismus bekannt. 1993 erhob ihn die Academie Française zu ihrem Mitglied.

In einem Hirtenschreiben an die Priester ihrer Diözesen wenden sich die Bischöfe des US-Bundesstaates Pennsylvania gegen Bemühungen, wiederverheirateten Geschiedenen den Empfang der Eucharistie zu ermöglichen, sofern diese sich unter bestimmten Bedingungen subjektiv dazu berechtigt fühlen (Wortlaut in: Origins, 18.8.94, 205 ff.). Ohne daß der Hirtenbrief der drei deutschen Bischöfe Kasper, Lehmann und Saier zum selben Thema (vgl. HK, September 1993, 460 ff.) ausdrücklich erwähnt wird, zeigen sich die Bischöfe „zutiefst besorgt" über Initiativen, die sie als „gut gemeint, aber unakzeptabel" bezeichnen. Das „irrende Gewissen" werde dadurch gegen die „objektive sittliche Wahrheit" gestellt, die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe und der Heiligkeit der Geschlechtsgemeinschaft werde ausgehöhlt.

Zum neuen Erzbischof von Madrid ernannte Johannes Paul II. den bisherigen Erzbischof von Santiago de Compostela, Antonio Maria Rouco Varela (58). Er tritt die Nachfolge von Kardinal Angel Suquia Goicoechea an, der schon im Herbst 1991 mit Erreichen der dafür vorgeschriebenen Altersgrenze von 75 Jahren sein Rücktrittsgesuch eingereicht hatte. Die Wege des alten und des neuen Erzbischofs der spanischen Hauptstadt kreuzen sich nicht zum ersten mal: Der Galicier Rouco Varela begann seine Bischofslaufbahn 1976 als Weihbischof in Santiago de Compostela; Erzbischof der Jakobsstadt war damals Suquia Goicoechea. Nach dessen Ernennung zum Madrider Erzbischof wurde Rouco Varela sein Amtsnachfolger in Santiago. Der neue Erzbischof von Madrid ist von Hause aus Kirchenrechtler; er promovierte in München mit einer Arbeit über das Verhältnis von Kirche und Staat im Spanien des 16. Jahrhunderts.

Nach der Waffenstillstandserklärung der Irisch-republikanischen Armee (IRA) und deren Ankündigung, auf den Einsatz militärischer Mittel ganz verzichten zu wollen, befindet sich Nordirland in einer Phase zaghaft vorsichtigen Optimismus, aber auch vielfacher weiterbestehender Unsicherheit unter den Unionisten, wobei vor allem mit Spannung auf die Reaktion der protestantischen Untergrundorganisationen gewartet wird. Unter anderem wurden diese vom Oberhaupt der anglikanischen Kirche in Irland, Erzbischof Robin Eames von Armagh, aufgefordert, den bewaffneten Kampf ebenfalls aufzugeben. Vorsichtig hatte sich der Vorsitzende der katholischen Bischofskonferenz von England und Wales, Kardinal Basil Hume, geäußert. Eine komplette Feuereinstellung, an die sich beide Seiten hielten, wäre zweifellos ein Schritt auf dem Weg zum Frieden. Der katholische Primas von Irland, Kardinal Cahal Daly, begrüßte uneingeschränkt die Absage an die Gewalt und die Bereitschaft, sich für den demokratischen politischen Prozeß zu engagieren.

Im Alter von 86 Jahren verstarb am 18. August das Oberhaupt der armenisch-apostolischen Kirche, Katholikos Vasgen I. Der 1908 in Bukarest geborene Vasgen war von 1951 Bischof der Armenier in Rumänien, bevor er 1955 zum Katholikos der ganzen armenisch-apostolischen Kirche gewählt wurde. Die armenische Kirche gehört zu den sog. „altorientalischen" Kirchen, die das christologische Bekenntnis von Chalkedon (451) nicht anerkannten bzw. sich nach Chalkedon von der byzantinischen Kirche trennten. In die letzten Amtsjahre von Vasgen I. fiel der Weg der früheren Sowjetrepublik Armenien in die Unabhängigkeit; in dem seit 1988 schwelenden blutigen Konflikt zwischen Armenien und Aserbaidschan um die Enklave Berg-Karabach stellte sich der Katholikos auf die Seite seiner Landsleute, bemühte sich aber auch um ein Ende des Blutvergießens. Zur armenisch-apostolischen Kirche zählen in ihrem kaukasischen Mutterland und der Diaspora etwa sechs Mio. Menschen.

In einem Hirtenbrief anläßlich des Festes der kubanischen Schutzpatronin „Muttergottes der Nächstenliebe" Ende August haben die kubanischen Bischöfe die Aggressivität und den Haß unter der Bevölkerung beklagt, aber auch die eigene Hilflosigkeit angesichts der dramatischen Ereignisse eingestanden. Menschen, die auf der Flucht in die USA ertränken; Kinder, die stürben, ohne zu verstehen und Familien, die zerrissen würden. Erneut bekräftigten die Bischöfe ihre Einladung an die Regierung, „Verhandlungen und den Dialog" fortzusetzen. Mit Blick auf das Abkommen zwischen Fidel Castro und der amerikanischen Regierung über Flüchtlinge und Auswanderung rief der Erzbischof von Havanna, Jaime Lucas Ortega, Fluchtwillige dazu auf, ihre Familien nicht zu verlassen und ihr Leben nicht in Gefahr zu bringen.

Nachdem der Vatikan und Jordanien im März dieses Jahres volle diplomatische Beziehungen aufgenommen haben, ernannte Papst Johannes Paul II. Mitte August Erzbischof Giuseppe Lazzarotto zum ersten Nuntius in Jordanien, ebenso zum Nuntius im Irak. Lazzarotto hatte zuvor verschiedene Positionen im diplomatischen Dienst des Apostolischen Stuhls inne, u. a. in der Apostolischen Delegation in Jerusalem.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind je ein Prospekt vom Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer, Kulturverlag Thaur/Österreich, Verlag Herder, Freiburg und Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, beigefügt.

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4316,
DM 19,80 /öS 155,-



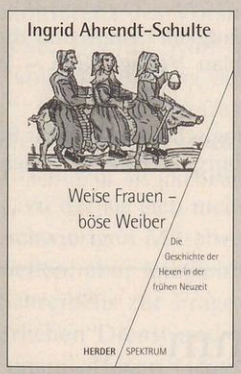
Band 4321,
DM 16,80 /öS 131,-



Band 4309,
DM 16,80 /öS 131,-



Band 4326,
DM 12,80 /öS 100,-



Band 4336,
DM 14,80/öS 116,-



Band 4303,
DM 14,80 /öS 116,-



Band 4317,
DM 16,80 /öS 131,-

Die Suche nach einer verlorenen Kindheit, Kinder aus Kroatien, Slowenien, Bosnien und Serbien zeigen, was sie im Innersten bewegt. Mit einem Geleitwort von Heinz Rühmann.

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

HERDER / SPEKTRUM neu im Oktober

Brillant und *poetisch:*

Christian Bobins Annäherung an Franz von Assisi



NEU: 144 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 19,80 öS 155,– /SFr 20.80
ISBN 3-451-23463-7

Ausgezeichnet mit dem „Prix de Deux Magots“

"Ein Schriftsteller hat seine Leidenschaft für Franz von Assisi entdeckt. Er gibt sie uns weiter wie die Dichtung eines Troubadours, wie ein Flüstern, wie eine Gute-Nacht-Geschichte, die wachmacht, und manchmal auch wie ein Schweigen. Ein Buch, das atmet und lebt."
(Le Figaro)

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein (Hg.), Krise im Osten Europas: Was tun Christen? 43. Internationaler Kongreß in Königstein. Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein 1994. 248 S. 24,80 DM.

Arbeitskreis Öffentlichkeitsarbeit im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland (Hg.), Kirche für Christen heute. Eine Information über die Alt-Katholische Kirche. Verlag H. Hoffmann, Berlin 1994. 227 S. 19,80 DM.

Urs Baumann, Utopie Partnerschaft. Alte Leitbilder – Neue Lebensformen. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1994. 272 S. 32,80 DM.

Hans Michael Baumgartner / Werner Becker (Hg.), Grenzen der Ethik. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1994. 157 S. 29,80 DM.

Walter Bien (Hg.), Eigeninteresse oder Solidarität? Beziehungen in modernen Mehrgenerationenfamilien. Familien-Survey des DJI. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1994. 292 S. 38,– DM.

Michael Bösch, Søren Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1994. 424 S. 48,– DM.

Axel Freiherr von Campenhausen / Joachim E. Christoph (Hg.), Göttinger Gutachten. Kirchenrechtliche Gutachten in den Jahren 1980–1990. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994. 370 S. 78,– DM.

Joseph A. Fitzmyer, Qumran: Die Antwort. 101 Fragen zu den Schriften vom Toten Meer. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1994. 286 S. 19,80 DM.

Christine Globig, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994. 206 S. 58,– DM.

Heinrich Klotz, Kunst im 20. Jahrhundert. Moderne, Postmoderne, Zweite Moderne. Verlag C. H. Beck, München 1994, 212 S. 48,– DM.

Nathan Peter Levinson, Der Messias. Kreuz Verlag, Stuttgart 1994. 200 S. 29,80 DM.

Herbert Lindner, Kirche am Ort. Eine Gemeindetheorie. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1994. 375 S. 49,80 DM.

Joseph Listl/Dietrich Pirson (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Band I. Verlag Duncker & Humblot, Berlin 1994. 1150 S. 70,– DM.

Mara Mauermann (Hg.), Haffmanns' Himmlisches Hausbuch der Engel. Haffmanns Verlag, Zürich 1993. 403 S. 36,– DM.

Aloysius Pieris, Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 268 S. 39,80 DM.

Julien Potel, L'Église catholique en France. Approches sociologiques. Desclée de Brouwer, Paris 1994. 224 S. 120,– FF.

Richard Puza/Abraham P. Kustermann, Beginn und Ende der Ehe. Aktuelle Tendenzen in Kirchen- und Zivilrecht. Juristischer Verlag C. F. Müller, Heidelberg 1994. 134 S. 68,– DM.

Walter Resse-Schäfer, Was ist Kommunitarismus? Campus Verlag, Frankfurt 1994. 191 S. 26,80 DM.

Luise Rinser, Gratwanderung. Briefe der Freundschaft an Karl Rahner. Kösel-Verlag, München 1994. 470 S. 58,– DM.

Frank Rösler/Irmela Florin (Hg.), Psychologie und Gesellschaft. Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1994. 176 S. 48,– DM.

Dorothee Sölle (Hg.), Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt. Verlag Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 224 S. 68,– DM.

Michael Schramm, Der Geldwert der Schöpfung. Theologie – Ökologie – Ökonomie. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1994. 302 S. 68,– DM.

Peter Steinbach/Johannes Tuchel (Hg.), Lexikon des Widerstandes 1933–1945. Verlag C. H. Beck, München 1994. 232 S. 19,80 DM.

Wolfgang Trilling, „Trauer gemäß Gott." Leiden in und an der Kirche in der DDR. Hg. von Klemens Richter. Oros Verlag, Altenberge 1994. 167 S. 30,– DM.

Miloslav Vlk, Reifezeit. Dietlinde Assmus im Gespräch mit dem Erzbischof von Prag. Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1994. 136 S. 22,– DM.

Ludwig Watzal, Frieden ohne Gerechtigkeit? Israel und die Menschenrechte der Palästinenser. Böhlau Verlag, Köln – Weimar 1994. 392 S. 48,– DM.

Jürgen Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 440 S. 78,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 10/1994

Bernhard Grom SJ: Engagierte Toleranz – *Friedhelm Hengsbach SJ / Bernhard Emunds:* Der Prozeß ist die Botschaft. Die Konsultation über ein wirtschafts- und sozialpolitisches Wort der beiden Kirchen – *Stefan Krotz:* Kulturenvielfalt und Kulturenkonflikt in Mexiko – *Josef Lößl SJ:* Das Religiöse im Werk Joseph Conrads – *Karl Josef Rivinius SVD:* Inkulturation – *Rainulf A. Stelzmann:* Erleuchtung und das „Neue Zeitalter". Das Werk Sophy Burnhams – *Eugen Biser:* Die Kreativität des Glaubens.

DIAKONIA
Heft 5/1994

Schwerpunkt: Gewissen und Lehramt

Leo Karrer: Zuerst das Gewissen, dann der Papst – *Barbara u. Lorenz Wachinger:* Gewissensentscheidung aus psychologischer Sicht – *Hans Rotter:* Gewissen als erste Entscheidungsinstanz – *Dietmar Mieth:* Die Morallehre der Kirche und der Glaubenssinn des Volkes Gottes – *Severin Renoldner:* Von der Gewissensentscheidung der Abgeordneten – *Wilhelm Zauner:* Gewissensberatung im Beichtzimmer.

Verlag Herder

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 11 48. Jahrgang November 1994

Alle Reformen in der Kirche haben sich im Leiden der Gläubigen erhoben und von dort ihre Triebkraft empfangen.

Hans Werners

Kirche aushalten

Ein wenn auch nur wenig beachtetes Schlüsselwort bei der Pressekonferenz des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, im Anschluß an die Herbstvollversammlung der deutschen Bischöfe hieß „aushalten". Bei ihrem Treffen in Fulda hatten die deutschen Bischöfe ein Beispiel eines solchen Verhaltens gegeben: Mit ihrer Erklärung zu „Ordinatio Sacerdotalis" (vgl. ds. Heft, 549 ff.), zu der sie sich nicht gedrängt hatten, versuchten sie einen schwierigen Mittelweg zwischen einem unkritisch-zeremoniellen, aber letztlich wertlosen Begrüßen des päpstlichen Schreibens zur Frage der Zulassung von Frauen zum priesterlichen Dienst und einer Distanzierung von ihm, die sie in einen offenen Gegensatz zum Bischof von Rom gebracht hätte, ganz zu schweigen davon, ob sie dann innerhalb der Konferenz überhaupt mehrheitsfähig gewesen wäre.

Die Spannungen werden nicht länger zugedeckt

Nimmt man die Vorgänge um das Hirtenwort und die „Grundsätze" der drei südwestdeutschen Bischöfe Saier, Lehmann und Kasper zur pastoralen Begleitung von wiederverheirateten Geschiedenen, also das Schreiben der Glaubenskongregation und die Antwort der drei Bischöfe, hinzu (vgl. ds. Heft, 545ff.; 565ff.), gewinnt das Wort vom notwendigen Aushalten der Spannungen, diesmal zwischen Aussagen von sich explizit widerstreitenden Vertretern des kirchlichen Lehramtes, eine noch weit größere Brisanz – nicht nur für Bischöfe, sondern für viele Glieder der Kirche, wie nah oder wie fern sie immer zur Kirche stehen, ob es der „einfache" Kirchgänger ist oder der Theologe, der Seelsorger oder der ehrenamtlich tätige Laie.

Daß das Aushalten dieser und anderer Konflikte gegenwärtig so schwierig geworden ist, hat nicht nur damit zu tun, *daß* Spannungen bestehen. Gerade auch die Art und Weise, *wie* die entsprechenden Meinungsverschiedenheiten inzwischen ausgetragen werden, wirkt sich hier aus. Die innerkirchlichen Konflikte haben selten so offen zutage gelegen, wie dies inzwischen der Fall ist. Zahlreiche kirchliche Gremien verwahrten sich in den letzten Monaten gegen das Ansinnen des Papstes, mit „Ordinatio Sacerdotalis" eine Diskussion für beendet erklären zu wollen, noch ehe sie – zumindest in Deutschland – richtig begonnen hat. US-amerikanische Bischöfe veröffentlichen Hirtenschreiben, in denen sie teils ausdrücklich, teils indirekt, aber in der Sache ungewöhnlich offen Stellung bezogen gegen die Haltung der drei oberrheinischen Bischöfe in der Wiederverheirateten-Frage und nahmen insofern die römische Stellungnahme teilweise vorweg. Ein emeritierter österreichischer Kurienkardinal nannte Hirtenbrief und „Grundsätze" der drei südwestdeutschen Bischöfe in Anwesenheit eines deutschen residierenden Bischofs einen „antikatholischen Anschlag".

Selbst wenn man gerade diese letzte Äußerung in ihrer kirchenpolitischen Bedeutung nicht überbewerten wird, seit geraumer Zeit drängt sich der Eindruck auf, als habe sich eine schon seit langem kontroverse innerkirchliche Lage nicht nur weiter zugespitzt, sondern noch einmal qualitativ verschärft. Worin diese qualitative Änderung besteht, ist auf den ersten Blick gar nicht so leicht zu sagen, ist doch das allermeiste dessen, was gegenwärtig das kirchliche Leben im

deutschsprachigen Raum belastet, alles andere als neu: Die Themen nicht, die zumeist das problematische Verhältnis zur modernen Gegenwartskultur diktiert; die meisten dieser Themen standen schon auf der Tagesordnung der Würzburger Synode vor 20 Jahren. Die Protagonisten dieser Auseinandersetzungen nicht, die sich – ob als Vertreter des kirchlichen Amtes oder als Theologen – mehr oder weniger unversöhnt gegenüberstehen, so daß man zuweilen den Eindruck haben kann, sie gehörten unterschiedlichen Welten an.

Diese allseits bekannten Spannungen lassen sich deswegen immer weniger leicht aushalten, weil sie sich nicht nur immer weniger zudecken lassen, sondern weil die Bereitschaft zunimmt, sich zu Positionen zu bekennen, die diese Spannungen eher noch verschärfen, Entscheidungen zu treffen, die diese Spannungen verstärkt nach außen treten lassen. Das trifft auf die Entscheidung des Bischofs von Fulda, die Beratungsstellen für Schwangerschaftskonflikte seiner Diözese aus der gesetzlichen Beratung herauszunehmen, auf seine Weise ähnlich zu wie für den Versuch der drei südwestdeutschen Bischöfe, in der Wiederverheirateten-Frage die Kluft zwischen kirchlicher Norm und faktischem Verhalten an der kirchlichen Basis nicht noch größer werden zu lassen. Von mehr oder weniger großen Teilen des deutschen Katholizismus war beides seit langem eingefordert worden.
Jetzt haben beide Seiten Taten folgen lassen und es kann weniger denn je Zweifel darüber bestehen, wie weit in dieser Hinsicht auch die Meinungen innerhalb der Bischofskonferenz auseinanderliegen. Auch wenn gegenwärtig wenig dafür spricht, daß in der Kirche in Deutschland Verhältnisse einkehren, wie sie für die Niederlande traurige Berühmtheit erlangten, nämlich daß sich Teil-Milieus verselbständigen, Dissense nicht mehr ohne weiteres überbrücken lassen, ist auch hierzulande inzwischen Teil kirchlicher Wirklichkeit.

Die Mediengesellschaft verstärkt ein zentralistisches Kirchenverständnis

Es ist wie bei einem Ehepaar, bei dem sich seit geraumer Zeit erhebliche Probleme in der Partnerbeziehung angestaut haben, die sich aber von einem bestimmten Moment an immer weniger unter der Decke halten lassen. Zunächst war man bemüht, die Auseinandersetzungen vor den eigenen Kindern, vor Freunden, Bekannten und Nachbarn zu verbergen: aus Scham, aus Vorsicht, damit der Streit nicht eine Dynamik erreicht, die irgendwann auch Außeneinflüssen gegenüber nicht mehr beherrschbar sein könnte. Von einem bestimmten Zeitpunkt an hat es einer der beiden oder haben es beide satt, sich mit den eigenen Problemen und Fragen verstecken zu sollen. Man trifft Entscheidungen, die man für längst überfällig hält, von denen man aber weiß, daß sie gewisse Spannungen nicht verringern werden. So erleben es die Ehepartner als entlastend, mit anderen offen darüber zu sprechen, legen Hemmungen ab, dem anderen auch öffentlich Vorhaltungen zu machen. Und wenn der eine die Öffentlichkeit sucht, sieht der oder die andere nicht ein, warum er bzw. sie sich dieses Mittels enthalten sollte.
Der Versuch, mit einem solchen sozialpsychologischen Verlaufsschema von Konflikten die augenblickliche kirchliche Stimmungslage näher zu beschreiben, sagt indes noch nichts darüber aus, wie konkret Spannungen ausgehalten werden, warum und wie sie wen betreffen. Dafür spielen die besonderen Bedingungen einer hoch vernetzten Informations- und Medienweltgesellschaft eine große Rolle. Alles betrifft heute alle. Für wen könnte dies einschneidendere Folgen haben als für eine Kirche, die sich als Weltkirche versteht, in der zugleich aber jede einzelne Ortskirche geltendem Kirchenverständnis gemäß mehr bzw. anderes ist als eine Filiale eines weltweit operierenden multinationalen Konzerns, nämlich im Vollsinn Kirche.

Im Fall der drei südwestdeutschen Bischöfe wunderten sich Journalisten etwa darüber, wie sehr diese ihren „Vorstoß" tatsächlich als einen auf bestimmte Ortskirchen begrenzten Versuch verstanden wissen wollten und die weltweite Rezeption wenigstens als von ihnen so nicht intendiert hinstellen konnten. Dahinter steht die Tatsache, daß katholische Ekklesiologie und weltweite Mediengesellschaft gegenläufige Tendenzen aufweisen. Die Medien lenken gemäß ihren Sachgesetzlichkeiten in einem Maße die Aufmerksamkeit auf das, was zentralkirchliche Stellen verlauten lassen, wie es der durchaus gewollten Eigenverantwortlichkeit in den Ortskirchen in der Regel nicht gut tut und die Gläubigen in vielen Fällen wohl auch überfordert. Vatikanische Prominenz überlagert diözesane Lebensrelevanz und -nähe, verstärkt den ohnehin bereits vorhandenen Zentralismus und entfremdet von der Kirche, obwohl die konkrete Ortskirche in vielem nur begrenzt tangiert ist.
Die Notwendigkeit, vieles aushalten zu müssen, war insofern vielleicht nie so groß wie heute. Die besondere katholische Mischung aus Stabilität in den Institutionen und Flexibilität in der Sache kommt weniger zum Tragen, als es wünschenswert wäre. Versuche, ortskirchliche Entwicklungen im Vorgriff auf eine erhoffte, wenn auch zunächst nicht direkt betriebene spätere gesamtkirchliche Rezeption anzustoßen, laufen Gefahr zu scheitern, da jede Äußerung von der einen wie der anderen Seite in kürzester Zeit, zumal wenn es sich um ein brisantes, unmittelbar handlungsrelevantes Thema handelt, weltkirchliche Verbreitung findet.

Daß ausgerechnet im Medienzeitalter ein „Katechismus der Katholischen Kirche" erschien, war insofern alles andere als ein Zufall. Innerkirchliche Spannungen, Unterschiede, Widersprüche werden heute gerade auch deshalb sosehr zum Problem, weil zumindest die rein praktischen Möglichkeiten, eine Weltkirche von wenigen Schreibtischen aus zentralistisch und einheitlich zu führen, auf so atemberaubende Weise angewachsen sind. Angesichts der Pluralität, die es in der Vergangenheit unter dem Dach der katholischen Kirche bereits gab, kann das Klagen über eine vermeintlich aus dem Ruder laufende Pluralisierung heute nur wundern. Schwierig wird es erst dann, wenn zwischen Wichtigem und weniger

Wichtigem, zwischen Unverzichtbarem und Kontingentem zu wenig unterschieden wird. Das Aushalten der Spannungen fällt insofern auch deshalb so schwer, weil für viele immer noch eine zentralistisch regierte Einheitlichkeit den Maßstab abgibt, den die Sachlogik einer Kultur des „Weltdorfes" außerkirchlich massiv stützt.

Gibt es andererseits eine wirkliche Alternative zum Aushalten? Und wie sähe sie aus? Es ist bezeichnend, daß in diesen Tagen das Wort vom Rücktritt von Bischöfen die Runde macht. Der Wunsch, den Bettel hinzuwerfen, mag bei dem einen oder anderen zunächst subjektiv mehr Alarmzeichen denn reale Absicht sein, aber schon als solches sagt es mehr über die gegenwärtige Lage der Kirche als vieles andere. Manche fordern ihn, damit auf diese Weise der nicht vorhandene, aber unverzichtbare Konsens offen eingefordert werden könne. Solange die Geschäftsgrundlage nicht stimme, sei gedeihliche Arbeit eben nicht möglich. Unmittelbare Vorteile würden aus solchem Nicht-Aushalten indes wohl nur diejenigen ziehen, die keine Notwendigkeit und keinen Anlaß sehen, daß irgendetwas auszuhalten wäre.

Der einzelne hat weniger Zeit als die Kirche

Gegen die Weigerung zurückzutreten spricht auch die allerdings immer wieder neu zu erwerbende Gewißheit, Geschichte und verpflichtende Tradition letztlich besser zu kennen als diejenigen, die unter Verweis auf Tradition Veränderung zu verhindern suchen, sowie schließlich das Zeugnis des „sensus fidelium". Die Notwendigkeit auszuhalten, wo man gerne sähe, daß mutig neue Wege beschritten würden, rührt im übrigen auch daher, daß sich die Kirche aus guten Gründen versagt, Entscheidungen nach dem demokratischen Prinzip „Mehrheit ist Mehrheit, und sei es nur mit einer Stimme" zu suchen. Fände dieses Prinzip innerkirchlich Anwendung, bestünde jedenfalls weniger Anlaß auszuhalten.

Denn – und das ist doch immerhin eine wichtige Erfahrung der Synoden, Foren und wie immer weitere Veranstaltungen diesen Typs auf die Dauer heißen werden – die Entschiedenheit, mit der von tragenden Kernschichten des diözesanen Lebens alles in allem für eine *gemäßigte Reformlinie* votiert wurde – und das trotz der vielfach kritisierten Zusammensetzung dieser Versammlungen – mußte jeden Lügen strafen, der hier kirchenfremde Kräfte am Werk sieht. Obwohl auch die Geduld dieser Schichten nicht einfachhin unbegrenzt ist.

Noch schwieriger verhält es sich dort, wo einfache Gläubige bzw. Kirchgänger es in großer Zahl nicht mehr aushalten, lediglich aushalten zu sollen. Selbst wenn solche Entwicklungen letztlich immer Resultat eines Knäuels von verschiedensten Teilursachen sind: Nicht wenige von ihnen dürften die Aufforderung, die Lage auszuhalten, als Zumutung empfinden und distanzieren sich auf die eine oder andere Weise. Im Rahmen ihrer individuellen Biographie glauben sie nicht so viel Zeit zu haben, wie sie die Gemeinschaft der Kirche offenbar braucht, um in bestimmten Fragen zu neuen Ufern vorzustoßen.

Ihnen fehlt es an hermeneutischem Rüstzeug, um für sich individuell begründete Gegenpositionen zu beziehen, mit denen sie auch vor denen bestehen können, die ihnen mangelnde Kirchlichkeit und unzureichende Normentreue nachsagen. Daß sich auch in der Kirche nur durchsetzen wird, was argumentativ nachvollziehbar und vernünftig begründet ist, hat man ihnen vielleicht nie vermittelt. Institutionelle Vorgaben verliehen ihnen einst Sicherheit, und nun sollen sie weithin unvorbereitet eine Situation aushalten, gegen die man sich einst prinzipiell gefeit sah.

Zu erheblichen Problemen kann dies erst recht unter denjenigen führen, die unter den Bedingungen nicht gelöster Konflikte Dienste und Ämter wahrnehmen, Verantwortung, wie begrenzt auch immer, für andere tragen. Wo gesamt- oder ortskirchlich schwelende Konflikte faktisch nur an die Gemeinden und Seelsorger zur individuellen Entscheidung weitergereicht werden, führt dies bereits heute zu Überforderung, zu Konflikten eigener Art, bestehend aus einer explosiven Mischung aus Sach- und Beziehungsproblemen.

Aus den Bistümern ist zu hören, daß der Ruf nach Beratung und Supervision gegenwärtig auffallend groß ist. Wovon könnte dies mehr zeugen: Vom fortgesetzten übersteigerten Glauben an die Heilkraft solcher Methoden oder vor allem von einer heillosen Überforderung angesichts von sich häufenden Problemen? Wegen fehlender Klärungen und Kriterien würden, meinte der Organisationspsychologe *Karl Berkel* auf dem Dresdner Katholikentag, Differenzen auf der Sachebene schnell zu Konflikten auf der Beziehungsebene und damit personalisiert und emotionalisiert. Ein Großteil innerkirchlicher Konflikte entstamme der sachlichen Ebene, könne aber dort aus Unvermögen oder fehlendem Willen der Amtsträger nicht geregelt werden; folglich schafften sich diese Konflikte ihr Ventil in den persönlichen Beziehungen, dort äußerten sie sich als „mimosenhafte Empfindlichkeit, autoritäre Selbstherrlichkeit und nörgelnde Larmoyanz".

Aushalten kann insofern nicht heißen durchhalten, bis eines Tages vermeintlich bessere Zeiten anbrechen. Gerade zu einem Zeitpunkt, an dem man nicht nur wegen der angeschlagenen Gesundheit des Papstes ein Pontifikat seinem Ende entgegengehen sieht, ist die Versuchung dazu besonders groß. Aushalten steht andererseits auch nicht für den Verzicht auf Perspektiven, die über den status quo hinausgehen. Es meint vielmehr, daß man kirchliche Wirklichkeit in ihren Widersprüchlichkeiten und Unzulänglichkeiten auf die eine oder andere Weise überspringt. Die Hoffnung, diese Spannungen und Widersprüchlichkeiten ließen sich in überschaubarer Zeit in der einen oder anderen Richtung ein für allemal abbauen, so verbreitet sie möglicherweise in den unterschiedlichsten Lagern innerhalb der Kirche auch sein mag, könnte andererseits selbst Teil des Problems sein. Aushalten meint nicht zuletzt die Notwendigkeit, Kirche gerade dann in ihrer institutionellen Dimension ernstzunehmen, wenn es der Sache nach schwer fällt – wenn auch verbunden mit der Glaubensaussage, daß sie sich darin nicht erschöpft. *Klaus Nientiedt*

Durchwachsen

Zum Ergebnis der Bundestagswahlen vom 16. Oktober

Das große Wahljahr 1994 ist zu Ende. Der 16. Oktober setzte den Schlußakkord. Er fiel einigermaßen kräftig aus, jedenfalls, was das Wahlvolumen betrifft. Bundestagswahl in Gesamtdeutschland, Landtagswahlen in Mecklenburg-Vorpommern, im Saarland und in Thüringen, Kommunalwahlen (Gemeinde- und Kreistagswahlen) im größten resp. bevölkerungsreichsten Bundesland, Nordrhein-Westfalen: Dies alles an einem Tag – wann hat es das in Deutschland je gegeben! Und spannend war es wie noch nie.

Grundstürzende Veränderungen oder gar Erschütterungen, die die Machtverhältnisse in der Zweiten Deutschen Republik auf den Kopf stellten, gingen von diesem Wahlsonntag dennoch nicht aus. Aber nimmt man alles zusammen, die mit rund 79 Prozent recht mäßige Wahlbeteiligung, die bleibende, eher noch gestärkte Mehrheit der SPD im Bundesrat und die Gewichtsverschiebungen zwischen Koalition und Opposition und auch innerhalb der Koalition selbst, die starke Stellung der PDS im Osten, die Gewichtsverschiebungen in NRW, dann sieht das Ergebnis sehr durchwachsen aus. Und sehr durchwachsen werden sich auch die Machtverhältnisse in der kommenden Legislaturperiode gestalten. Nicht auf einen Nenner zu bringen sind die Ergebnisse der Landtagswahlen in den drei Ländern, in denen gewählt wurde. Im Saarland kam *Oskar Lafontaine* gerade noch einmal davon. In Mecklenburg-Vorpommern und in Thüringen stehen schwierige Koalitionsverhandlungen bevor. Erst sie werden zeigen, was das gute numerische Abschneiden der CDU in den beiden Ländern politisch und auf Dauer wert ist.

Für den Bund heißt das Ergebnis trotz beträchtlicher Verluste von CDU/CSU (–2,3) und vor allem von FDP (–4,6) *Kontinuität* – wenigstens zunächst. Die bisherige Koalition konnte sich, wie die meisten Wahlprognosen vermuteten und ziemlich genau voraussagten, behaupten, wenn auch äußerst knapp. Eine Mehrheit von 10 Sitzen ist nicht komfortabel, aber sie *kann* für eine Legislaturperiode reichen, wie frühere Koalitionen, vor allem der sozialliberalen Ära, zeigen. Die FDP ist zwar die größte Verliererin dieser Wahl. Aber absichtsvoll gestreute Vermutungen, die FDP könnte diesmal – nach sechs Wahlniederlagen in vorausgegangenen Landtagswahlen – den Sprung über die Fünf-Prozent-Hürde nicht schaffen, blieben Spekulation. Das Nachsehen dabei hatte die CDU, da nachweislich rund die Hälfte der der FDP noch verbliebenen Wähler aus dem Unionslager kamen. Ein Blankoscheck für die Zukunft ist das für die FDP nicht; hätte die Union als Kanzlerpartei konsequent auf eine absolute Mehrheit der Sitze gesetzt, wäre das Ergebnis bereits diesmal ein anderes gewesen.

Die SPD schaffte mit 36,4 Prozent einen Achtungserfolg. Mehr war auch unter der Führung des mit viel Vorschußlorbeeren angetretenen, noch wenig erfahrenen, aber bundespolitisch unverbrauchten *Rudolf Scharping* nicht zu erreichen. Die Lust auf den politischen Wechsel, lange der demoskopische Stoff, von dem die Sozialdemokraten zehrten, hielt sich in Grenzen. *Helmut Kohl* war letztlich nicht zu schlagen, obwohl er Tage vor der Wahl mit dem Hinweis auf das sichere Ende 1998 noch einmal Freund und Feind, mehr die Freunde als die Feinde, verwirrte.

Die Wahl vom 16. Oktober war noch einmal Kohl-Wahl. Aber von der beherrschenden Rolle des bisherigen und künftigen Kanzlers abgesehen: den Sozialdemokraten scheint in Deutschland das Schicksal der *strukturellen Minderheitspartei* auferlegt zu sein. Daran hat sich offensichtlich auch nach der Wiedervereinigung wenig geändert. Wer hätte angesicht der für die CDU noch im Frühjahr katastrophalen Umfrageergebnisse geglaubt, diese würde im Herbst nicht nur die SPD zwischen Elbe und Oder überholen, sondern mit ihrem Ost-Ergebnis das eigene West-Ergebnis beinahe einholen (alte Bundesländer: CDU 41,9, neue Bundesländer: 39,8). Der „Fehltritt" der SPD in Sachsen-Anhalt nach dem 12. Juni (vgl. HK, Juli 1994, 329) allein kann es nicht gewesen sein. Mit dem Bild von den blühenden Landschaften einschließlich des großzügig abgelegten Geständnisses, man habe sich „im Zeitmaß" vertan, hatte der Langzeitwahlkämpfer Helmut Kohl offenbar den besseren Riecher als seine Gegner und viele seiner zögerlichen Weggefährten. Die *Grünen* sind wieder im Bundestag. Zu einer numerischen Mehrheit mit der SPD (selbst zusammen mit der PDS) reichte es nicht. Aber die von der Umwelt- zur Vollblutpartei sich wandelnden Grünen dürften ihre Zukunft, auch als mögliche Alternative zur FDP, das jetzt bestehende Wahlrecht vorausgesetzt, möglicherweise noch vor sich haben.

Und die PDS? Die Wähler von SPD und CDU (von der CDU vor allem) hatten es in der Hand, ihr den Wiedereintritt in den Bundestag zu verweigern. Die einschlägigen Parteizentralen waren offenbar nicht in der Lage, demokratische Gradlinigkeit zu empfehlen. Die SED-Nachfolgepartei sitzt nun dank Gysi und Co. weiter im Bundestag. Eine Gefahr für Deutschland wird die PDS deswegen nicht. Im Westen ist sie eine aussichtslose Splitterpartei. Sie wird hauptsächlich zu Lasten der SPD für eine längere Übergangszeit eine ostdeutsche Milieu-Partei bleiben. Im Wahlkampf diente sie über lange Strecken den Unionsparteien als Strategieersatz. Vor allem die Kanzlerpartei wird sich zumal für die Zeit nach Kohl anderes einfallen lassen müssen, will sie sich die Sympathie der politischen Mitte über alle Untiefen des gesellschaftlichen Wandels hinweg erhalten.

Von den *Republikanern* sprach bereits im Wahlkampf so gut wie niemand mehr. Sie haben sich als ernstzunehmende politische Kraft im Bund selbst

erledigt. Man sollte aber auch sie nicht vorzeitig für tot erklären. Bereits bei den künftig anstehenden Landtagswahlen in westlichen Bundesländern könnte das Bild wieder anders aussehen. Ähnliches gilt für die eine oder andere der regionalen Splitterparteien, denen im Zuge der Parteienverdrossenheitsdebatte ein kurzlebiges Hoch beschert wurde.

In Massendemokratien ist bei nationalen Wahlen üblicherweise ein doppelter Hintergrund wahlentscheidend: die zur Zeit des Wahlkampfes herrschende Grund- wie Oberflächenstimmung und die sachpolitischen Zensuren für die Parteien. Letztere ergeben sich aus der Einschätzung politischer Leistungsfähigkeit von Regierung und Opposition und von deren konkurrierenden Führungsgestalten. Der *Stimmungsfaktor* war im Vorfeld des 16. Oktober schwach entwickelt. Ganz anders als 1990 fehlte der zündende Funke. Für die große Stimmung fehlten auch die zwingenden Themen. Dieser Umstand und nicht das künstlich wiederbelebte Lagerdenken mag der Grund für das knappe Ergebnis gewesen sein.
Aber ein anderer Grund kommt hinzu. Orientiert man sich an der Leistungs- und Kompetenzzuweisung der Bevölkerung an die Parteien und an den „objektiven", politisch üblicherweise bei Wahlen zu Buche schlagenden Entwicklungsdaten, so hatte alles für einen haushohen Sieg der Unionsparteien sprechen müssen: die Art, wie diese aus ihrem Langstreckentief innerhalb weniger Monate, ja Wochen herauskamen, die Wirtschaft mitten in einem sich selbst tragenden Aufschwung mit ersten Lichtblicken auch auf dem Arbeitsmarkt, die neuen Bundesländer aus dem Gröbsten heraus, die SPD Opfer ihrer eigenen wechselhaften Strategien, die Grünen unauffällig, die FDP so schwach wie noch nie, der Kanzler national und international im Zenit seines Ansehens.

Eine günstigere Konstellation für eine absolute Mehrheit hat es nicht einmal in den fünfziger Jahren gegeben. Aber es scheint in Deutschland ein stilles Abkommen zwischen Wählern und Parteien zu geben, daß nicht Parteien, sondern *Koalitionen* gewählt wurden. Und Helmut Kohl war wohl einer der ersten, der seine Unterschrift unter dieses Abkommen setzte.
Der Zwang zu Koalitionen wird überdies durch das *Verhältniswahlrecht* mächtig gefördert. Es heißt, das Verhältniswahlrecht habe den Vorteil, daß sich unter seinen Bedingungen neue politische Bedürfnisse durch neue Anbieter rascher bemerkbar machen und sich auch durchsetzen können als unter den Bedingungen des Mehrheitswahlrechts. Demokratie bleibe so beweglicher und anpassungsfähiger. Das Mehrheitswahlrecht amerikanischer Prägung zeigt aber, daß unter den Bedingungen des Mehrheitswahlrechts, nicht zuletzt aufgrund fehlenden Fraktionszwanges sich ein offenerer Typus von Partei bildet und neue Strömungen in den bestehenden Parteien sich sehr wohl durchsetzen können.
Die deutschen Parteien sind Dinosaurier, noch mehr Weltanschauungs- als schon Volksparteien im modernen Sinne. Ihr innerer Pluralismus wird durch künstliche Fronten nach außen verdeckt. Das macht sie unbeweglich in der Aufarbeitung und im Transport politisch kontroverser Themen. Sie werden Ansprüche zurücknehmen, das Integrationsniveau herunterschrauben müssen, um das für eine politische Führung tatsächlich Notwendige integrieren zu können.
Eine Weiterentwicklung nach amerikanischem Muster erscheint deshalb überfällig. Die Alternative wäre Zersplitterung. Der öffentliche Streit über die kränkelnden Volksparteien, der jetzt verdrängt ist, wird spätestens bei den nächsten und übernächsten Landtagswahlen wieder aufbrechen, wenn diese andere Ergebnisse zeitigen als im Sinne des bestehenden Systems erwünscht.
Der *Trend zur großen Koalition,* der sich aufgrund des Wahlergebnisses vom 16. Oktober bald verstärken dürfte, könnte uns aber dem Ziel Mehrheitswahlrecht, das in den sechziger Jahren leichtfertig verfehlt wurde, in den neunziger Jahren ein Stück näher bringen. Ob die letzte Hürde genommen wird, dürfte also von dem traditionell schwächeren Teil der SPD abhängen.
Ein letzter Punkt: In einem Vorausfeuilleton der FAZ (15. 10. 94) zum Wahlsonntag hieß es, die Deutschen würden anders als in der ersten Jahrhunderthälfte bei Wahlen seit nun fast 50 Jahren kontinuierlich „die Tugend der Grundvernünftigkeit" unter Beweis stellen. Dies trifft insoweit zu, als über Extreme in Deutschland viel geredet wird, aber Extreme bei Wahlen in der zweiten Jahrhunderthälfte nie wirklich eine Chance hatten. Denkt man freilich an die *Außenpolitik,* so müßte man eher von flächendeckender Provinzialität sprechen. Trotz einer Menge bedrohlicher Entwicklungen rings um und in Europa spielten außen- und selbst europapolitische Themen im Wettbewerb der Wahlkämpfer so gut wie keine Rolle. Selbst das Europapapier von *Wolfgang Schäuble* und einigen CDU-Parlamentariern vermochte öffentliches Interesse nur für Tage zu wecken. Aber so ist es überall zur Zeit in Europa: Jedes Land ist vornehmlich mit sich selbst beschäftigt. Kein gutes Zeichen in einer Weltlage, die zwar voller Chancen steckt, die aber auch in vielem unübersichtlicher und unberechenbarer ist als zur Zeit des kalten Krieges.

se

Ehrlicher

Der römische Einspruch und die dadurch entstandene Lage

Eine Überraschung ist das Schreiben der römischen Glaubenskongregation über den Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen (vgl. ds. Heft, 565 ff.) seinem Inhalt nach nicht. Erstaunlich ist allenfalls, wie wenig man sich auf die Argumentation der drei südwestdeutschen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief und den „Grundsätzen für eine seelsorgliche Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und von wiederver-

heirateten Geschiedenen" (vgl. HK, September 1993, 460 ff.) vom vergangenen Jahr einläßt. Unnuancierter kann man geltendes Recht kaum zur Geltung bringen.

Nach römischer, aber eben nicht nur im Vatikan und dort nicht überall so vertretener Auffassung gibt es in dieser Frage für „Epikie" bzw. „kanonische Billigkeit" keinen Spielraum. Zivil wiederverheiratete Geschiedene befinden sich in einer Situation, „die dem Gesetz Gottes objektiv widerspricht. Darum dürfen sie, solange diese Situation andauert, nicht die Kommunion empfangen". Mit derselben Sanktion werden auch diejenigen belegt, die in nichtehelichen, aber eheähnlichen Partnerschaften zusammenleben.
In einem der Kernpunkte der Auseinandersetzung, in der Frage, inwieweit die Kirche etwa in der Väterzeit eine sehr viel differenziertere Praxis im pastoralen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen kannte, vermag der Hinweis darauf, daß es in dieser Frage „nie einen Konsens der Väter" gegeben habe und pastorale Lösungen „in keiner Weise eine gemeinsame Lehre der Kirche (bildeten) und nicht deren Disziplin (bestimmten)", die Einwände der drei Bischöfe nicht zu entkräften.

Die eigentliche Überraschung ist das Schreiben der drei südwestdeutschen Bischöfe, mit dem sie auf den römischen Einspruch reagierten. Der Form nach beugen sie sich dem Wort aus der Glaubenskongregation, aber der Sache nach ist weder ein Einlenken erkennbar noch erst recht ein Widerruf. Die drei nehmen zur Kenntnis, daß ihre Aussagen vom Herbst 1993 „universalkirchlich nicht akzeptiert sind und daher auch nicht verbindliche Norm seelsorglichen Handelns sein können". Doch damit seien – wie sie selbstbewußt betonen – „viele pastorale Probleme noch nicht gelöst".
Die Adressaten ihres Briefes fordern sie gar auf, „nach verantwortbaren Lösungen für den Einzelfall zu suchen", obwohl die Botschaft des vatikanischen Dokumentes doch gerade darin besteht, daß es auf diesem Gebiet nichts zu suchen, sondern allenfalls anzuwenden gibt. Mit einem Satz Pauls VI. weisen sie darauf hin, daß „das kirchliche Lehramt umstrittene Lehrmeinungen nicht nur negativ-defensiv zurückweisen soll, sondern die in Frage gestellte Sache selbst positiv entfalten muß".
Etwas beschwichtigend mutet dagegen die Argumentationslinie der Bischöfe an, daß man sich in keinem „lehrhaften Dissens zur Position der Glaubenskongregation" befinde, sondern der Unterschied „lediglich die Frage der pastoralen Praxis in Einzelfällen". Zum Thema Unauflöslichkeit mag das der Fall sein; unterhalb dieser Schwelle geht es ihnen um eine Flexibilität in Einzelfällen. In bezug auf die Verhältnisbestimmung von allgemein gültiger, wie die Kongregation gleich mehrfach betont, „objektiver" Norm und persönlicher Gewissensentscheidung gilt dies aber so nicht. Wie eine Kritik an „Veritatis splendor" liest sich bei den Bischöfen der Satz: „Die Kraft der objektiven Norm kann auf die Dauer nur überzeugend zur Geltung gebracht werden, wenn nicht nur die sehr komplexe Lebenssituation der Menschen, sondern auch die einmalige personale Würde des je einzelnen Menschen, wie es sich im gebildeten Gewissen ausdrückt, berücksichtigt werden."
Andererseits kann auch dieser Begleitbrief nicht weiter gehen als das Hirtenwort und die „Grundsätze" von vor einem Jahr. Das hohe Maß an Zustimmung, das den drei Bischöfen jetzt nach Eingang des vatikanischen Machtwortes in ihren Diözesen entgegenschlägt, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihr „Vorstoß" zwar als mutiger Schritt in die richtige Richtung gelobt, in der Sache aber als mit mancherlei Schwierigkeiten behaftet bewertet wurde und manchen nicht weit genug ging. Wenn eine Gewissensentscheidung eben doch nur toleriert und nicht formell akzeptiert wird, verbirgt sich dahinter weiterhin ein sehr zurückhaltender Umgang mit der Kategorie Gewissen. Wenn die Bischöfe in diesen Tagen betonen, daß es ihnen nicht in erster Linie darum gegangen sei, ein in jeder Hinsicht perfektes Papier vorzulegen, ist ihnen dies nicht als Rückzug in der Sache auszulegen, sondern als Hinweis darauf, daß sie aus Gründen der pastoralen Dringlichkeit nicht noch länger zuwarten wollten.
Mindestens so bemerkenswert wie der Vorgang dieser beiden Schreiben ist die Situation, die auf diese Weise für die Kirche in Deutschland, aber auch darüber hinaus entstanden und zugleich *neu* wie *nicht neu* ist. Nicht neu ist die Situation insofern, als de facto auch weiterhin in den Gemeinden anders verfahren wird, als es die Glaubenskongregation nun angemahnt hat. Neu hingegen ist, daß derjenige, der so verfährt, sich dabei auf ein Schreiben von drei deutschen Bischöfen berufen wird, das diese selbst zwar nicht länger als verbindliche Norm gelten lassen können, von dessen Anliegen und Inhalt sie jedoch weiterhin überzeugt sind.

Neu ist außerdem, daß neben der Frage der kirchlichen Haltung zu künstlichen Mitteln der Empfängnisregelung zum zweitenmal in einer für die Gläubigen individuell äußerst handlungsrelevanten Frage zwar nicht formell, aber de facto *Lehramt gegen Lehramt* steht. Wobei es noch einen Unterschied macht, ob in – wie in diesem Fall – die römische Glaubenskongregation nach zwölf Monaten gegen ein Hirtenschreiben – wenn auch ohne dessen ausdrückliche Nennung – Einspruch erhebt, oder ob in „Veritatis splendor" Nr. 56 – 25 Jahre nach der „Königsteiner Erklärung" – der Papst den von den deutschen Bischöfen eingebrachten Gewissensvorbehalt wörtlich als „vermeintlich ‚pastorale' Lösung" ausgrenzt.

Die langfristigen Folgen dieses Vorgangs etwa im Verhältnis des deutschen Episkopates zu Rom sind momentan noch kaum abschätzbar. Jedenfalls handelt es sich längst um mehr als einen Konflikt zwischen den drei oberrheinischen Bischöfen und Rom – das zeigten spätestens die verschiedenen Stellungnahmen von Bischöfen aus dem deutschsprachigen Raum zugunsten der einen (*Sterzinsky, Kamphaus, Iby* u.a.) wie der anderen Seite *(Meisner, Küng, Schönborn)*. Der Um-

gang mit wiederverheirateten Geschiedenen in den Gemeinden wird jedenfalls nicht leichter werden, die Gefahr, daß Teile der Seelsorgerschaft unter Verweis auf die jeweiligen lehramtlichen Äußerungen gegeneinander ausgespielt werden, dürfte sich weiter erhöhen. Die Verbesserung im Verhältnis der Kirche zu den wiederverheirateten Geschiedenen droht torpediert zu werden, bevor sie eigentlich in der Breite greifen konnte. Bevor man aber nun den kirchlich-pastoralen Scherbenhaufen beklagt, der entstanden ist und der „Schwarze Peter" dafür von dem einen oder anderen gar bei den drei Bischöfen gesucht wird: die pastorale Dringlichkeit des Themas und der entstandene Zuwachs an innerkirchlicher Ehrlichkeit hat das Unternehmen der drei Bischöfe allemal gerechtfertigt. *nt*

Defizite

Nach dem Schweizer Sektendrama

Im Feuer brennender Häuser in zwei kleinen Ortschaften der Schweizer Kantone Freiburg und Wallis endete Anfang Oktober der Weg einer bis dahin jedenfalls im deutschsprachigen Raum höchstens einigen wenigen Experten bekannten Sekte – ob Mord, Selbstmord oder beides, ist noch nicht geklärt und wird sich wohl auch nicht abschließend klären lassen. Unter den 48 Leichen, die in den niedergebrannten Gebäuden gefunden wurden, befand sich auch die von *Luc Jouret*, der den „Orden des Sonnentempels" vor zehn Jahren gegründet und seither als Führungsfigur geleitet hatte.

Das spektakuläre Ende der „Sonnentempler" lenkt den Blick auf eine Szene, die ansonsten eher im Verborgenen blüht. Neben den bekannten großen Sekten und Sondergemeinschaften gibt es – nicht nur in der Schweiz, sondern auch anderswo in Europa – diverse kleine Gruppen, die esoterisch-okkulte Rituale praktizieren, sich als verschworene, gegen die Außenwelt abgeschottete Gemeinschaft sehen und unter dem prägenden Einfluß einer Gründer- bzw. Führerpersönlichkeit stehen. Luc Jourets „Orden des Sonnentempels" entstand aus dem älteren „Erneuerten Tempelorden", der sich seinerseits wie auch andere okkulte Gruppen auf das Erbe der geheimnisumwobenen mittelalterlichen Templer berief.

Jouret, von Hause aus Arzt, hatte sich auf alternative Behandlungsmethoden spezialisiert und hielt Vorträge und Seminare zu entsprechenden Themen. Aus dem Interessenkreis dafür rekrutierten sich die Sektenmitglieder. Wer dem „Orden des Sonnentempels" beitreten wollte, mußte bestimmte Aufnahmeriten absolvieren. Die Sekte betrachtete sich als Hüter des Lichts in einer dekadenten Welt.

Eine wichtige Rolle im Denken und Handeln der hierarchisch gegliederten und autoritär geführten Sekte spielte offenbar die Überzeugung, das *Ende der Welt* sei nahe und man selbst gehöre zu den Auserwählten, die die apokalyptischen Endereignisse überleben würden. Mitglieder wurden zum Verzicht auf ihr Vermögen zugunsten der Sekte mit dem Versprechen gebracht, sie gehörten zu den „100 Familien", die zum Überleben der Menschheit gebraucht würden.

In einem Kommentar des „Osservatore Romano" zum Leichenfund in der Schweiz hieß es (7.10.94), man könne es kaum glauben, daß sich Menschen einer hochentwickelten Gesellschaft mit weit zurückreichender christlicher Prägung durch einen falschen Propheten verführen ließen, der eine Botschaft in radikalem Kontrast zu der Christi und der Kirche verkünde. Zweifellos gibt es in hochentwickelten, offenen Gesellschaften eine ganze Reihe von strukturellen Sicherungen gegen das Abgleiten von Menschen in apokalyptische Zirkel und okkulte Sondergruppen, von speziellen Beratungseinrichtungen und rechtlichen Vorgehensmöglichkeiten bis zur kritisch-pluralen Öffentlichkeit insgesamt.

Deshalb wäre es auch nicht angebracht, als Reaktion auf einen spektakulären und geheimnisumwitterten Fall wie den von Jourets „Sonnentemplern" in eine allgemeine Sektenhysterie zu verfallen. Die allermeisten Menschen sind gegen entsprechende Versuchungen immun; von einem ausgesprochenen Sektenboom kann man offenbar nicht sprechen.

Aber das alles ändert nichts an der Tatsache, daß manche Zeitgenossen – auf welchen Wegen und durch welche konkreten Einflüsse auch immer – ihr Heil in der Bindung an eine religiös-ideologische Sondergruppe mit ihrem geschlossenen Weltbild, ihren speziellen Heilsversprechen und ihrer massiven Abgrenzung gegenüber der „normalen" Gesellschaft suchen und möglicherweise auch finden. Die längst sprichwörtliche Unübersichtlichkeit unserer Lebensverhältnisse, verbunden mit dem massiven Rückgang selbstverständlicher Beheimatung in der christlichen Tradition, kann bei einzelnen einen solchen Ausweg mit möglicherweise verhängnisvollen Folgen für sie und ihre Umgebung nahelegen.

Es spricht manches dafür, daß dieser Trend durch die herannahende Jahrtausendwende verstärkt Nahrung bekommen könnte: In diesem Sinn äußerten sich jedenfalls Sektenexperten nach den Leichenfunden in der Schweiz. Endzeitstimmung und Selbstmordgedanken kursieren demnach in vielen Sekten; Vorgänge wie bei den „Sonnentemplern" könnten sich deswegen im Zusammenhang mit dem bevorstehenden Jahr 2000 möglicherweise häufen.

Herbert Riehl-Heyse schrieb aus Anlaß der Vorgänge um die „Sonnentempler" (Süddeutsche Zeitung, 7.10.94), es sei unbestreitbar, daß die Attraktivität einer Sekte immer auch mit den *Defiziten* der bestehenden Kirchen zu tun habe. Man sollte es sich hier allerdings nicht zu einfach machen: Viele Menschen werden heute von den großen Kirchen nicht mehr oder nur ganz rudimentär und punktuell erreicht; es gibt längst eine vielfältige „freie" religiöse Szene, die ihre At-

traktivität nicht zuletzt daraus bezieht, daß sie mehr versprechen und einfachere Lösungen verheißen kann als die mit einer komplexen Tradition ausgestatteten christlichen Kirchen.
Darüber hinaus wird von den Kirchen derzeit ein Spagat verlangt, der sie fast überfordert. Sie sollen Menschen religiös-spirituell beheimaten, gleichzeitig aber auch gegen Obskurantismus, Fanatismus und fromme Verzückungen das Fähnlein der theologischen Rationalität hochhalten und auf Differenzierungen im Verständnis von Religiosität und religiöser Gemeinschaft bestehen. Daß es in beiden Bereichen Defizite gibt, ist nicht zu bestreiten. Sie sind aber nicht einfach mit einem Federstrich bzw. viel gutem Willen zu beseitigen. *ru*

Für immer?

Waffenstillstandsankündigung der paramilitärischen Gruppen in Nordirland

Wiederum fehlt das Wörtchen „permanent", wiederum werden Bedingungen aufgestellt, wiederum mischen sich in den Reaktionen der sich nach Frieden sehnenden Bevölkerung verhaltene Euphorie, Freude und Hoffnung, aber auch Ungewißheit und Skepsis. Und doch ist die zumindest unbefristete Waffenstillstandsankündigung des „Oberkommandos der loyalistischen Paramilitärs" von Anfang Oktober ein weiterer Schritt auf dem immer unumkehrbareren Weg zu einem Frieden in Nordirland. Nach einem Vierteljahrhundert Terror und Mord mit über 3000 Opfern herrscht zum ersten Mal wirklich begründete Zuversicht.

Die Ankündigung der paramilitärischen Verbände der nordirischen Protestanten erfolgte sechs Wochen nach der Waffenstillstandserklärung der IRA. Nicht zuletzt die Kirchen hatten diese flehentlich angemahnt (vgl. HK, Oktober 1994, 540). Auch gerieten die „loyalistischen" Terrorgruppen durch die Waffenstillstandserklärung ihres Widerparts unter erheblichen Druck, waren sie damit doch der Lieblingsideologie und Fiktion beraubt, ihre Gewalt sei ausschließlich reaktiv.

Keineswegs aus der Luft gegriffen waren dennoch Befürchtungen, die „loyalistischen" Milizen könnten durch immer brutalere Terrorakte die IRA zum Bruch ihres Versprechens herausfordern. Zumal in den letzen drei Jahren die „loyalistischen" Killerkommandos ohnehin in der Bilanz des Schreckens eindeutig die Führung übernommen hatten. Skeptiker befürchteten darüber hinaus, die Unionisten – die hinter der Absichtserklärung der IRA ein dunkles Geschäft zwischen London und Dublin auf ihre Kosten witterten – könnten im Verhalten der IRA und deren politischen Flügel Sinn Féin eine nachahmenswerte Strategie erkennen: Den Platz am politischen Verhandlungstisch, Prestige und Anerkennung herbeizubomben.
Und in der Tat, für den außenstehenden Beobachter war es befremdlich, wie *Gerry Adams,* der Führer von Sinn Féin, in den USA als Friedensbringer und Staatsmann eine enorme Publicity genoß – ein Mann, der früher selbst „Brigadeführer" der IRA war und noch im Herbst letzten Jahres beim Begräbnis eines durch die eigene Bombe umgekommenen IRA-Kämpfers als Sargträger fungierte. Befremdlich war dies, auch wenn man die besondere Perspektive und kollektive Psyche der „Irish Americans" in Rechnung stellt: Lange Zeit galt unter ihnen die IRA als Befreiungsbewegung, flossen vor allem auch erhebliche Gelder von den USA in die Heimat der Vorfahren.

Für eine nachhaltige Lösung in diesem durch unzählige Verwundungen auf beiden Seiten gekennzeichneten Konflikt wird man dennoch um diesen Mann nicht herumkommen. Mit jedem Monat, an dem der verkündete Waffenstillstand hält, scheinen berechtigte Zweifel am Friedenswillen von Sinn Féin geringer, die vielfache Beteuerung Adams einer dauerhaften Waffenniederlegung glaubhafter zu werden. Auch wenn das in der britisch-irischen Deklaration vom Dezember letzten Jahres besonders von der britischen Seite geforderte Ende der Gewalt „für immer" noch nicht ausgesprochen ist (vgl HK, Februar 1994, 64 ff.) und sich beide Seiten die Option einer Rückkehr auch zum bewaffneten Kampf offenhalten.
Angesichts der auch nach der Ankündigung der „loyalistischen" paramilitärischen Verbände bleibenden Skepsis und Vorsichtigkeit in London – Dublin war insgesamt euphorischer und auch um eine positivere Lesart der Waffenverzichte bemüht – mahnen zahlreiche Stimmen, die zögerliche Haltung aufzugeben und den Dialog zu beginnen. Unter diesen war auch der Primas der irischen Anglikaner, der Erzbischof von Armagh, *Robin Eames*. Er forderte die Regierungen in Dublin und London zu raschem, unverzügliche Handeln auf. Die gegenwärtige Dynamik dürfe nicht erstickt werden.

Es steht zu hoffen, daß sich diesem dynamischen Prozeß, der mit den Verhandlungen zwischen *Gerry Adams* und *John Hume*, dem Füher der gemäßigten, mehrheitlich katholischen nordirischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (SDLP), begonnen hat, keine Seite mehr entziehen kann. Die sozialistische Fraktion des Europaparlamentes hat den Euroapabgeordneten Hume bereits für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen.

Umgekehrt aber werden alle Verantwortlichen auch die schwierige Balance halten müssen zwischen Dynamik einerseits und unendlicher Geduld und langem Atem andererseits. Schon die jetzt anstehende Frage der Entwaffnung der Milizen stellt ein enormes Problem dar; die, wie die Gruppen in einen Verhandlungsprozeß einbezogen werden könnten, ein noch größeres. Die Wunden von 25 Jahren Krieg vernarben nicht über Nacht – Experten erwarten das in Aussicht gestellte nordirische Referendum über die weitere Zukunft der Provinz, das wohl die entscheidene Wegmarke vom Ende der Gewalt zum wirklichen Frieden bedeuten würde, frühestens in zwei Jahren. *fo*

Bischofskonferenz: Spannungen nehmen zu

Was lange diskutiert wurde, beschlossen die deutschen Bischöfe auf ihrer Herbstvollversammlung in Fulda: die Arbeitsstelle Jugendseelsorge der Bischofskonferenz und der BDKJ sollen personell und institutionell stärker entflochten werden. Aber auch darüber hinaus nehmen, wie sich in Fulda zeigte, Spannungen in der Kirche in Deutschland gegenwärtig zu.

Selten wurde in den letzten Jahren eine Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz mit solcher Spannung erwartet wie die diesjährige Herbstvollsammlung in Fulda. Sowohl einige Punkte der Tagesordnung (Jugendpastoral u. a.) als auch die sich abzeichnende Entwicklung zwischen der Glaubenskongregation und den Bischöfen der Oberrheinischen Kirchenprovinz zur Frage des kirchlichen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen ließen die Herbstvollversammlung zum Auftakt eines „heißen Herbstes" in der Kirche in Deutschland werden.

Wird die verbandliche Jugendarbeit geschwächt?

Zu einer einschneidenden Entscheidung kam es auf einem Gebiet, das seit langem zu den Dauerbrennern unter den Beratungsthemen von Vollversammlungen der Deutschen Bischofskonferenz gehört. Die Bischöfe entschlossen sich zu einer – wie es im Pressetext bewußt vage heißt – „Entflechtung bzw. Trennung" der in Düsseldorf ansässigen Arbeitsstelle für Jugendseelsorge und der Bundesgeschäftsstelle des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ). Pfarrer *Rolf Peter Cremer*, bisher sowohl BDKJ-Präsens als auch Leiter der Arbeitstelle Jugendseelsorge der Bischofskonferenz, wurde zum 1. Oktober 1994 von der letzteren der beiden Positionen entbunden. Zugleich entpflichteten die Bischöfe Pfarrer Cremer und die BDKJ-Bundesvorsitzende *Karin Kortmann* von ihrer Funktion als Berater der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz.

Wegen einer Unterschriftenaktion gegen das Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis", die der BDKJ auf dem Dresdner Katholikentag abgehalten hatte, sprach die Bischofskonferenz dem BDKJ gegenüber eine *„förmliche Mißbilligung"* aus. Die Bischöfe reagierten deshalb so empfindlich in dieser Frage, weil man – wie Bischof Lehmann vor Journalisten betonte – im Vorfeld der auch *innerhalb der Jugendverbände nicht unumstrittenen Aktion* gerade kein förmliches Verbot ausgesprochen hatte. Auf wenig Gegenliebe war bei zahlreichen Bischöfen auch der sogenannte „Demokratieförderplan für die katholische Kirche in Deutschland" gestoßen, den die BDKJ-Hauptversammlung Ende April verabschiedet hatte.

So wenig neu der Vorschlag einer Entflechtung bzw. Trennung von kirchenamtlicher und verbandlicher Jugendarbeit auch ist, in der Öffentlichkeit entstand der Eindruck, bei dieser Entscheidung handele es sich in erster Linie um eine *Strafaktion der Bischöfe gegen eine umstrittene Unterschriftenaktion*, eine Einschätzung, die der Sachlage nicht gerecht wird, selbst wenn einige derjenigen Bischöfe, die diese Entwicklung aufs entschiedenste betrieben haben, diesen Eindruck keineswegs bedauern dürften.

Zum Hintergrund der Bischofsentscheidung gehört sowohl der seit längerem bestehende Trend einer deutlicheren *Unterscheidung zwischen und größerer Eigenständigkeit von kirchenamtlicher Jugendseelsorge einerseits und verbandlicher Jugendarbeit andererseits* als auch die sich verändernde Stellung des BDKJ im Verhältnis zu seinen Mitgliedsverbänden. Im Frühjahr 1995 läuft die vor fünf Jahren lediglich ad experimentum erlassene Ordnung der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Bischofskonferenz aus. Die Bischöfe beauftragten ihre Jugendkommission (Vorsitzender: der Magdeburger Bischof *Leopold Nowak*), zur Frühjahrsvollversammlung 1995 den Entwurf einer überarbeiteten Ordnung der Arbeitsstelle vorzulegen. In den kommenden Monaten wird es darauf ankommen, wie die im Grundsatz beschlossene Entflechtung bzw. Trennung im Detail strukturell umgesetzt wird. Im Mittelpunkt steht dabei die weitere Zukunft des gemeinsam von der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz und dem BDKJ getragenen „Jugendhauses Düsseldorf". Eine zentrale Frage wird dabei sein, inwieweit die künftige Entwicklung eine nachhaltige Schwächung verbandlicher Jugendarbeit und der von der Würzburger Synode betonten diakonischen Dimension von Jugendpastoral begünstigt oder nicht. Unklar ist auch, ob und wenn ja welche Konsequenzen eine Entflechtung bzw. Trennung auf überdiözesaner Ebene in den Diözesen haben wird.

Wie immer eine zukünftige Lösung im einzelnen aussehen wird, den Bischöfen ist durchaus bewußt, daß der nun eingeschlagene Weg nicht unbedingt kostengünstiger als frühere Regelungen sein wird. Schon aus finanziellen Gründen legt sich andererseits auch in Zukunft eine *enge Kooperation beider Institutionen* nahe. Sieht man von einigen kleineren Gruppen ab, wird sich eine hinkünftig eigenständigere bischöfliche Arbeitsstelle immerhin mit denselben Jugendlichen befassen wie der BDKJ und die ihm angehörenden Verbände. Käme es zu dieser engen

Zusammenarbeit nicht, könnte die gerade von manchem Gegner des BDKJ beklagte Bürokratisierung der Jugendpastoral eher noch zu- als abnehmen.
Die empfindliche Reaktion der Bischöfe auf die BDKJ-Aktion zu „Ordinatio Sacerdotalis" (OS) steht ansonsten in einem gewissen Spannungsverhältnis zu dem, was sie selbst zu diesem päpstlichen Schreiben verlauten ließen. Obwohl der Ständige Rat zunächst beschlossen hatte, daß man sich zu OS nicht äußern werde, der Apostolische Nuntius indes eine unterstützende Erklärung angekündigt hatte, veröffentlichten die Bischöfe in Fulda eine Erklärung zu dem Apostolischen Schreiben, das unschwer erkennen läßt, daß auch zahlreiche Bischöfe über dieses Papstschreiben *keineswegs glücklich* sind.

Die Bischöfe nennen „Ordinatio Sacerdotalis" einen „hilfreichen Text"

In diesem Text sprechen die Bischöfe nicht nur davon, daß man wisse, wie sehr OS „manchen Frauen und Männern in unserer Kirche Schwierigkeiten bereitet. Die Argumente in den Erklärungen des kirchlichen Lehramtes (...) und auch in der theologischen Fachdiskussion erscheinen ihnen nicht einleuchtend oder hinreichend". Die Bischöfe ringen sich nicht dazu durch, die Veröffentlichung von OS zu *begrüßen*, sondern vermögen in dem päpstlichen Schreiben lediglich eine „hilfreiche Klärung" zu erblicken. Ansonsten unternehmen sie die schwierige Gratwanderung, einerseits mancherlei überzogene bzw. unsachgemäße Kritik an OS zurückzuweisen, sich andererseits aber inhaltlich *nicht wirklich voll hinter OS zu stellen*.

Daß die „Auslegung der Heiligen Schrift im Licht der kirchlichen Tradition und des Glaubensbewußtseins der Kirchen aller Jahrhunderte" für die Kirche „verbindlich" ist; daß die Kirche „nicht nach Belieben handeln" kann; daß die Kirche „mit der Entscheidung des Papstes ... nicht willkürlich Macht ausübt"; daß der Papst mit OS „kein neues Dogma verkünden" wollte; daß die Nichtzulassung zur Priesterweihe... keine Diskriminierung der Frau" bedeutet – mit diesen Aussagen schließen die Bischöfe im letzten eben doch nicht aus, daß sich die Kirche in der Ordinationsfrage eines Tages anders entscheiden wird bzw. kann, als es der Papst in OS tat. So bezeichnen sie das Schreiben auf der einen Seite als „bindend", auf der anderen Seite sagen sie aber auch, daß „das Gespräch über diese Fragen ... nicht abgebrochen werden (darf)" – wozu sonst, wenn nicht mit dem Ziel, Lösungen zu finden, bei denen ein Abweichen von „Inter insigniores" und „Ordinatio Sacerdotalis" zumindest nicht von vornherein ausgeschlossen wird?
In zwei weiteren Tagesordnungspunkten der Herbstvollversammlung wird man erst ausstehende Veröffentlichungen abwarten müssen, bevor man sich ein umfassendes Bild machen kann. So verabschiedeten die Bischöfe zum einen den *zweiten, ethischen Teil des Erwachsenenkatechismus*. Die Kleruskongregation, in deren Zuständigkeitsbereich dies fällt, hat mit Schreiben vom 28. Juni 1994 die Approbation ausgesprochen. Bei der Pressekonferenz wies Bischof Lehmann ausdrücklich darauf hin, daß es in der Vollversammlung *nicht um inhaltliche Veränderungen* gegangen sei. Es habe lediglich die Einarbeitung von Verweisen auf zwei „hilfreiche" Texte angestanden, die in der Zwischenzeit erschienen sind, den „Katechismus der katholischen Kirche" und die Enzyklika „Veritatis splendor". Der zweite Teil des Katechismus soll im Frühjahr 1995 erscheinen. Seit dem Erscheinen des ersten Teils 1985 werden dann *zehn Jahre* vergangen sein.
Bereits im November soll der erste Entwurf des Wortes der beiden großen Kirchen „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" veröffentlicht werden, nachdem im Sommer versucht worden war, die Veröffentlichung einer früheren, durch Indiskretion bekannt gewordenen Fassung des Schreibens für den damals beginnenden Wahlkampf zur Bundestagswahl zu instrumentalisieren. Von den Bischöfen wurde in Fulda u. a. eine stärkere Berücksichtigung der Prinzipien der Katholischen Soziallehre sowie die Darstellung verbreiteter Phänomene „der Auflösung sittlicher Normen und moralischer Verhaltensweisen" angemahnt. Den Grundtext hatte eine evangelisch-katholisch besetzte achtköpfige Arbeitsgruppe verfaßt. Mit der Veröffentlichung der Endfassung des Wortes der beiden Kirchen wird frühestens für das Frühjahr 1995 gerechnet.

Dialog entspricht der „Provokation des Evangeliums"

Überschattet wurde die Herbstvollversammlung von einem Thema, mit dem die Bischöfe sich lediglich außerhalb der Tagesordnung befaßten: das Schreiben der Glaubenskongregation zum Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen als Antwort auf den Hirtenbrief und die „Grundsätze" der drei Bischöfe der südwestdeutschen Kirchenprovinz vom vergangenen Jahr (vgl. HK, September 1993, 460 ff.; vgl. ds. Heft, 545 ff., 565 ff.). Die Bischöfe Saier, Lehmann und Kasper informierten über Verlauf und Inhalt der Gespräche der letzten zwölf Monate in Rom zu diesem Thema. Nachdem sich einige deutsche Bischöfe bereits zu einem früheren Zeitpunkt mehr oder weniger ausdrücklich hinter Hirtenwort und „Grundsätze" der drei Bischöfe gestellt hatten, erhielten die drei, wie zu hören war, auch in Fulda wenn auch nicht einhellige, so doch deutliche Unterstützung für ihr Anliegen.

Wie der Versuch, sich in schwierigen, weil spannungsreichen Zeiten um den kommunikativen Kitt innerhalb der Kirche in Deutschland zu kümmern, nahm sich das Eröffnungsreferat des Konferenzvorsitzenden aus (Thema: „Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute"). Äußerer Anlaß war die Veröffentlichung der Enzyklika

„Ecclesiam suam" Pauls VI. vor 30 Jahren (vgl. HK, September 1964, 567ff.). Bischof Lehmanns Text liest sich – auch wenn der Autor diese Verbindungen zu aktuellen Diskussionen in der Pressekonferenz als von ihm nicht beabsichtigt hinstellte – wie ein Kommentar zu den Vorgängen, die gegenwärtig innerhalb der Kirche in Deutschland wie im Verhältnis zum Apostolischen Stuhl und zum Papst die Gemüter erhitzen. Den von Paul VI. eingeforderten Dialog mag Lehmann nicht als „Ausdruck einer modischen Zeiterscheinung" begreifen, sondern sieht ihn der „Provokation des Evangeliums" entspringen.

Sowohl in bezug auf das Verhältnis von Kirche und moderner Welt als auch im Zusammmenhang mit der Wahrheitsfindung im Glauben reklamierte Lehmann mit einem Wort von *Bernhard Hanssler* Dialog als ein „Ferment einer sich wandelnden Kirche", als „einzige Methode", wie mit der „konkreten Vielfalt und den unvermeidlichen Pluralitäten umgegangen werden" könne. Dialog sei keine „relativ beliebige Stilfrage", sondern eine „Lebensfrage für Kirche und Gesellschaft": „Die göttliche Offenbarung hat selbst eine dialogische Gestalt". Ohne im einzelnen darauf einzugehen, erwähnte Lehmann mehrfach positiv das sogenannte Dialogpapier des *Zentralkomitees der deutschen Katholiken* (vgl. HK, November 1992, 497ff.; August 1994, 394). Der Bischof von Mainz setzte mit dem Eröffnungsreferat einen deutlichen Gegenakzent gegen mancherlei beliebte Zeitgeist- und Modernitätsschelte, wie sie gegenwärtig innerkirchlich vielerorts Konjunktur hat. *K. N.*

Österreich: Wahlschock und „Koalition neu"

Die Nationalratswahlen vom 9. Oktober haben die politische Landschaft in Österreich kräftig durcheinandergewirbelt. Auf Kosten der Sozial- und Christdemokraten legte die Opposition zu; vor allem gegen den Populisten Jörg Haider scheint kein Kraut gewachsen.

„Koalition neu" – das ist das Motto, mit dem Österreich die große Koalition der christdemokratischen Volkspartei und der Sozialdemokraten die Folgen der verheerenden Wahlniederlage am 9. Oktober überwinden möchte. Die Koalitionsparteien stürzten von 93 Prozent aller gültigen Stimmen im Jahr 1979 auf 84,4 Prozent im Jahr 1986 und schließlich bei den jüngsten Wahlen auf 63 Prozent aller Stimmen ab. Damit haben die Koalitionsparteien die Zweidrittelmehrheit im Parlament verloren, so daß sie bei Verfassungsgesetzen die Unterstützung anderer Parteien benötigen.

Die Volkspartei hat unter dem Eindruck dieser Niederlage die alte Idee des „koalitionsfreien Raumes" hervorgeholt und dafür plädiert, daß sich die Koalition in Zukunft nur noch auf einige der wichtigsten Themen und Inhalte einigen sollte, während sich bei anderen Problemen die Koalitionsparteien um die Unterstützung anderer Parteien im Parlament bemühen sollten. Auf diese Weise soll außerhalb der im Koalitionspakt festgeschriebenen Grundsätze ein „freies Spiel der Kräfte" ermöglicht werden. Schon in den vergangenen Jahrzehnten waren bei Koalitionskrisen immer wieder derartige Ideen aufgetaucht, die allerdings regelmäßig scheiterten.

Von sozialdemokratischer Seite wurde bereits in aller Deutlichkeit erklärt, daß sie den Vorschlag eines „koalitionsfreien Raumes" für eine Illusion halte. Für diese Position der Sozialdemokraten ist gewiß ausschlaggebend, daß es nach dem Wahlausgang vom 9. Oktober im Nationalrat eine knappe rechnerische Mehrheit von ÖVP und FPÖ gibt, während den Sozialdemokraten selbst unter Hinzurechnung der Liberalen und der Grünen keine Mehrheit zur Verfügung steht. Ein „freies Spiel der Kräfte" würde somit ausschließlich der ÖVP zugute kommen, was die SPÖ aus verständlichen Gründen strikt ablehnt.

Schattenseiten der Proporzdemokratie

Schon dieser rauhe Beginn der „Koalitionsreform" läßt erkennen, wie schwierig sich die Regierungsverhandlungen in den nächsten Wochen gestalten; wie lang und zäh sie sich dahinschleppen werden. Eine Reform an Haupt und Gliedern, die die durch Proporzwirtschaft erstarrte und verkrustete österreichische Demokratie nötig hätte, scheint somit unter den gegebenen Umständen kaum erreichbar zu sein.

Das freilich ist nur die eine Seite der Medaille. Die andere läßt Österreich in einem ganz anderen Licht erscheinen: Als ein Land, das erst im Juni trotz aller demagogischen Parolen mit einer fulminanten Zweidrittelmehrheit für den Beitritt zur Europäischen Union votierte; als ein Land mit einer traditionell niedrigen Inflations- und Arbeitslosenrate; als ein Land mit einer hohen Produktivität und einer blühenden Exportwirtschaft; als ein Land mit relativer Sicherheit, in der man nach wie vor sogar abends gefahrlos auch in Nebenstraßen und Parks spazieren gehen kann.

Diese *seltsame Doppelgesichtigkeit Österreichs* ist genau der Punkt, der im zunehmenden Maß viele Wähler vergrämt. Denn die unzweifelhaften Vorzüge des österreichischen politischen Systems werden im Alltag vieler Bürger allzu sehr von den Schattenseiten der Proporzdemokratie überfrachtet. An erster Stelle bilden dabei die un-

verständlichen *Privilegien,* die einer ganzen Schicht von Funktionären großzügig eingeräumt werden, die Spitze des Unmutes, der sich immer deutlicher regt. Dazu kommt die Unbeweglichkeit des österreichischen Kammerstaates und die Starrheit des gesamten politischen Systems, die von immer mehr Bürgern als unerträglich empfunden werden.

Ratlosigkeit gegenüber Jörg Haider

Diese Stimmungslage war es, die beim Wahlgang Anfang Oktober der Regierungskoalition von Sozialdemokraten und Volkspartei einen Verlust von mehr als 700 000 Stimmen bescherte. Die Liberalen eroberten von dieser Beute mehr als 250 000 Stimmen, die FPÖ *Jörg Haiders* legte um 215 000 Stimmen zu, und die Grünen konnten einen Gewinn von 83 000 Stimmen verbuchen. Dieses Ergebnis führte zu einem Kollaps der Regierungskoalition, die sich unfähig zeigte, ihre zweifellos vorhandenen großen Verdienste und Erfolge gebührend in den Vordergrund zu stellen. Wohl der folgenschwerste Fehler der Koalition war es in diesem Zusammenhang, daß sie ihren größten Triumpf – das überwältigend „JA" der Österreicher zur Europäischen Union am 12. Juni – nicht im mindesten für den nur vier Monate später folgenden Wahlgang zu nützen wußte.

Als Einpeitscher für den Kollaps der großen Koalition in Österreich erwies sich einmal mehr Jörg Haider, der Obmann der Freiheitlichen Partei Österreichs. Seitdem er im Herbst 1986 den damaligen Chef der FPÖ, Vizekanzler *Norbert Steger,* gestürzt hat und die Führung der 5-Prozent-Partei übernahm, begann der erstaunliche zahlenmäßige Aufstieg der FPÖ. Viele Jahre hindurch war diese Partei ein Sammelbecken von überwiegend deutsch-national gesinnten Menschen und auch einigen alten Nazis. Diese Parteistruktur änderte Haider im Lauf der letzten Jahre total. Er sprengte die engen Grenzen von ehedem und ging mit allen Kunstgriffen der Demagogie zum Angriff über, wobei in erster Linie die Unterprivilegierten, die vom Wohlstand Vergessenen, die kleinen Arbeiter und Angestellten seine Zielgruppen bildeten.
Um diese Wählerschichten zu erobern, pflegt Haider die Vorurteile und den Zorn gegen „die Bonzen da oben", gegen die Großverdiener mit ihren Privilegien, die sich im Labyrinth des österreichischen Sozialstaates kräftig zu bedienen wissen. Haider fand aber auch den Sündenbock, den er bei jeder Gelegenheit anprangert: Die Ausländer, die Asylwerber, die Flüchtlinge, denen „das Geld nachgeschmissen wird", während für die Österreicher zu wenig überbleibt.
Diese Demagogie, die mittlerweile zu einer Serie von Briefbomben-Attentaten gegen ausländerfreundliche Politiker und Flüchtlingsbetreuer aller Art geführt hat, zieht nicht nur in der von Ausländern und Flüchtlingen überfüllten Großstadt Wien, sondern auch in Regionen, die von diesem Problem relativ wenig betroffen sind. Und so legte Haider schon wenige Wochen nach seiner Machtübernahme 1986 in der FPÖ 4,7 Prozentpunkte zu. Bei den Wahlen vier Jahre später machte der Gewinn bereits 6,9 Prozentpunkte aus, und am 9. Oktober gewann Haider nochmals sechs Prozentpunkte.
Seine Partei ist auf diese Weise von einer kleinen Gruppe, die zwischen fünf und sechs Prozent schwankte, zu einer Mittelpartei mit knapp 23 Prozent aller gültigen Stimmen angewachsen. Die beiden bisherigen Großparteien aber, die Sozialdemokraten und die Volkspartei, schrumpften zu Mittelparteien ein. Besonders dramatisch waren die Einbrüche Haiders in den Arbeiterbezirken Wiens und in den Industrieregionen im übrigen Österreich, die bisher traditionell „rot" gewählt hatten. Jetzt höhnt Haider seine Gegner bereits mit der Prognose, er werde spätestens 1998 in Österreich die Verantwortung voll übernehmen.
Die Ratlosigkeit der Koalitionsparteien gegenüber diesem Gegner hat vor allem darin seine Ursache, daß Haider nicht so einfach als „Nazi" oder „Faschist" abzustempeln ist. Jahrelang versuchten ja seine heftigsten Gegner, ihn als „zweiten Hitler" zu dämonisieren. Dieser Vergleich, der nicht trifft, hat nur dazu beigetragen, die Popularität Haiders gerade in den unterprivilegierten Volksschichten noch weiter zu erhöhen.

Natürlich gibt es bei Haider ideologische Anklänge oder Parallelen zum Nazismus. Aber er ist meist klug genug, die Ideologie im Hintergrund zu halten und verlegt sich in seiner Demagogie auf möglichst vielen Fakten. So war es z.B. der entscheidendste Trumpf Haiders in diesem Wahlkampf, daß er bei einer Fernsehdiskussion mit Bundeskanzler *Franz Vranitzky* diesem plötzlich ein großes Schild entgegenhielt, auf dem das Monatsgehalt eines hohen Beamten der steirischen Arbeiterkammer in Höhe von fast 200 000 Schilling vermerkt war.

Das Fernsehen wirkte aber auch in einem anderen Bereich in ausschlaggebender Weise. Im ORF entschloß man sich nämlich, gegen Ende des Wahlkampfes nicht nur wie bisher eine große TV-Diskussion der Spitzenkandidaten aller wahlwerbenden Parteien abzuhalten, sondern ging dazu über, jeden Kandidaten gegen jeden anderen in Zweier-TV-Diskussionen antreten zu lassen. Da diesmal nicht nur die Sozialdemokraten, die Volkspartei, die FPÖ und die Grünen kandidierten, sondern auch das „Liberale Forum" von *Heide Schmidt,* die aus Gegnerschaft zu Jörg Haider aus der FPÖ ausgeschieden war, kam es vor der großen abschließenden TV-Diskussion aller Spitzenkandidaten zu fünf Zweier-TV-Debatten, bei denen vor allem die Spitzenkandidatinnen der Grünen, *Madeleine Petrovic,* und der Liberalen, Heide Schmidt, effektvoll punkten konnten. Die Koalitionsparteien wurden bei diesen Fernsehdiskussionen von den Sprechern der Opposition eindeutig in die Defensive gedrängt. Die Folge: Nicht nur die FPÖ, sondern auch die Grünen und das „Liberale Forum" gewannen zum Teil erheblich dazu.
Bei einer Untersuchung über das Stimmverhalten der *Katholiken* bei

dieser Wahl ergibt sich ein interessantes Bild: 60 Prozent der aktiven Katholiken („Regelmäßige Kirchgänger") und 20 Prozent der passiven Katholiken („Seltene Kirchgänger") wählten die ÖVP, 19 Prozent der aktiven und 40 Prozent der passiven Katholiken gaben der SPÖ ihre Stimme, 13 Prozent der aktiven und 24 Prozent der passiven Katholiken wählten die FPÖ. Die Grünen wurden von fünf Prozent der aktiven und sieben Prozent der passiven Katholiken gewählt, für das „Liberale Forum", das unter anderem gegen das Pflichtfach Religion in den Schulen und für die Erlaubnis der Ehe für Homosexuelle eintritt, entschieden sich nur ein Prozent der aktiven und sieben Prozent der passiven Katholiken.

Aus dieser Untersuchung scheint hervorzugehen, daß die Katholiken in Österreich bisher relativ resistent gegenüber dem Phänomen Haider waren. Konflikte zwischen der FPÖ und der Kirche, bzw. katholischen Organisationen entzündeten sich in der Vergangenheit vor allem in der *Ausländerfrage.* In diesem Problemkreis kam es zu scharfen Auseinandersetzungen, in die auch Amtsträger der Kirche wiederholt eingriffen. Alles andere als zufällig ist in diesem Zusammenhang gewiß der Umstand, daß von Briefbomben-Attentaten auch eine ganze Reihe kirchlicher Einrichtungen heimgesucht wurden, so z.B. der in Flüchtlingsfragen besonders engagierte Pfarrer *August Janisch* aus Hartberg in der Oststeiermark, die Flüchtlingsberatungsstelle der Diözese Feldkirch in Dornbirn, sowie das Stift Wilten in Tirol, das einer ganzen Reihe von Flüchtlingen, die wieder abgeschoben werden sollten, Asyl bietet.

Am Tag nach der Wahl, als bei Sozialdemokraten und Christdemokraten der Schock über die Niederlage noch nicht überwunden war, meldete sich überraschend der Diözesanbischof von Gurk-Klagenfurt, *Egon Kapellari,* zu Wort. Er stellte fest: „‚Die Dinge lösen einander ab und zahlen so den Preis für ihre Unvollkommenheit', hat Heraklit, einer der frühesten griechischen Philosophen, gesagt, und dazu das geflügelte Wort ‚Alles fließt'. Beides gilt auch für die Politik. Die Sieger von gestern sind oft die Verlierer von heute oder morgen oder umgekehrt. Nach einer politischen Wahl, die – wie neuestens in Österreich – Macht, und das heißt Verantwortung, in erheblichem Maß neu verteilt hat, sollte man dies nicht vergessen. Der Souverän ist hier schon längst nicht ein Kaiser oder König, sondern das Volk."
In einem Land wie Österreich, in dem die Bischöfe erfreulich zurückhaltend mit politischen Stellungnahmen sind, war diese Aussage überraschend. Sie traf aber genau den Punkt inmitten der Verwirrung unmittelbar nach dem Wahltag. *F. C.*

Gesundheitswesen: Reformvorschläge der EKD

In einer über neunzig Seiten starken Studie mit dem Titel „Mündigkeit und Solidarität" analysiert die Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung die gegenwärtige Malaise im Gesundheitssystem. Die Denkschrift benennt wichtige Kriterien und Orientierungspunkte für umfassende und sehr grundsätzlich angelegte Reformen.

Machtkämpfe zwischen Ärzteschaft, Krankenversicherungen und politisch Verantwortlichen, die mit mehr als fragwürdigen Mitteln ausgetragen werden, gehören ebenso dazu wie die wachsende Verbreitung alternativer Behandlungsmethoden aus verschiedensten Kulturkreisen oder auch die zunehmende Zahl von Selbsthilfegruppen und Hospizeinrichtungen – all diese Symptome bekräftigen eine Diagnose, die schon vielfach gestellt wurde und kaum umstritten ist: das deutsche Gesundheitssystem kränkelt nicht nur, es ist ziemlich angeschlagen.

Linderung vielleicht in einzelnen Punkten, aber noch lange keine Heilung brachten das Gesundheitsreformgesetz von 1988 und das Gesundheitsstrukturgesetz von 1992. Der Aufforderung des Gesundheitsministers, die gesellschaftlichen Gruppen sollten sich an der Diskussion für die Weiterentwicklung des Gesundheitssystems über das Jahr 2000 hinaus beteiligen, folgte auch die EKD. Ende September veröffentlichte sie eine von der *Kammer für soziale Ordnung* erarbeitete Denkschrift zur Umstrukturierung des Gesundheitswesens.

Bereits der Titel der Studie enthält die beiden zentralen Gedanken beziehungswiese die daraus resultierenden Forderungen: „Mündigkeit und Solidarität". Soll das deutsche Gesundheitswesen wirklich zukunftsfähig bleiben, müssen Reformen sehr grundsätzlich ansetzen: bei der strukturell bedingten Entmündigung, Fremdbestimmung und verlorengegangenen Eigenverantwortlichkeit des Patienten und den im gegenwärtigen System angelegten Entsolidarisierungstendenzen. Ihr Hauptaugenmerk richtet die EKD-Studie dabei auf die Versicherten in der gesetzlichen Krankenversicherung, denn, so die Autoren, immerhin seien rund neunzig Prozent der Bevölkerung in diese Versicherung einbezogen.

Die Entwicklung des modernen Medizinbetriebes, des gegenwärtigen Gesundheitswesen und des Krankenversicherungssystems ist durch zahlreiche Ambivalenzen, gar Dilemmata gekennzeichnet, wie die Analyse der Experten der EKD-Kammer zeigt: Mit der Einführung der gesetzlichen Krankenversicherung hätten zwar breitere Bevölkerungsschichten erst-

mals gesicherten Zugang zu ärztlicher Behandlung erhalten und seien damit durch Inanspruchnahme von Spezialisten nicht mehr auf die notgedrungene Selbstbehandlung angewiesen. Zwangsläufig habe dies jedoch auch zum „Verlust der Eigenkompetenz", zur Verdrängung des Selbshilfepotential, zu einem Gefühl des Ausgeliefertseins und der Unmündigkeit beim Patienten und Versicherten geführt.
Mit dem Fachbegriff der „Medikalisierung" erläutert die Denkschrift den durch Verlust der Eigenkompetenz ausgelösten überaus problematischen Mechanismus: Sorge und Fürsorge für die eigene Gesundheit werde der Kompetenz der Ärzte anvertraut. Dies gehe zugleich einher mit der Vorstellung, „für jede Unpäßlichkeit und für jede Krankheit müsse das Gesundheitssystem als Reparaturbetrieb eine befreiende Lösung bereitstellen". Letzteres aber wird immer mehr durch ein sicherlich hocheffizientes *Spezialistentum* geprägt, das jedoch mit hohen Verlusten in der humanen Dimension der Medizin erkauft werden muß.

Technisch Mögliches im Dienst des Menschlichen

Das wesentlich auf ein hohes Maß an *Eigenverantwortlichkeit* und die Berücksichtigung des Prinzips der *Subsidiarität* angewiesene solidarische Sicherheitssystem kommt aber auch an vielen anderen Stellen an seine Grenzen: Der Versuchung der Versicherten, sich möglichst großzügig zu bedienen, werde dadurch Vorschub geleistet, daß sich die finanziellen Angelegenheiten hinter ihrem Rücken zwischen Ärzten und Krankenkassen abspielten. Ein Problembewußtsein der Versicherten für Kosten und Verteilung könne so erst gar nicht entstehen. Versucht werden auch die Ärzte, die nicht nur die alleinige Definitionsmacht über Gesundheit und Krankheit, sondern eben auch die über den Umfang ihrer eigenen Leistungen hätten. So erzeugten zahlreiche Faktoren auf seiten der Patienten wie der Anbieter, von den Apothekern bis zu den Ärzten einen „ständigen Druck in Richtung Mengenausweitung".
Auch bezüglich des medizinischen Forschens und Fortschritts gerate ein solidarisch verfaßtes Gesundheitswesen an die Grenzen seiner Belastbarkeit: Werde jedem Mitglied der gesetzlichen Krankenversicherung das Recht auf optimale gesundheitliche Hilfe eingeräumt, entstehe zugleich der Druck, jede neue Entwicklung alsbald allen zugänglich zu machen. Dabei sei es jedoch ein Spezifikum medizinischer Innovationen, daß es selten zu spürbaren Rationalisierungseffekten komme. Ganz im Gegenteil würden Einsatzmöglichkeiten geschaffen, die es vorher nicht gab und die ihrerseits neuen Aufwand erforderlich machten. Ein Ende dieser „Spirale steigenden Wissens und steigender Kosten" sei, so die Einschätzung der EKD, nicht absehbar, der technisch-wissenschaftliche Fortschritt im Gesundheitswesen aber stehe damit vor immer drängenderen *sozialpolitischen und -ethischen Herausforderungen.*
Eine Antwort auf die Frage, ob alles, was machbar ist, auch verfügbar gemacht werden müsse, habe dabei nicht nur die Belastbarkeit der Versicherten zu berücksichtigen – auch der Blick auf den Standard des Gesundheitssystems in ärmeren und armen Gesellschaften könne hier zu einer gewissen *Bescheidenheit* der eigenen Ansprüche führen.
Grundsätzlich hat der medizinische Fortschritt eine doppelte Grenze: Nicht nur daß auch wohlhabendere Gesellschaften angesichts beschränkter wirtschaftlicher Ressourcen zu Sparsamkeit gezwungen seien, das Menschenmögliche finde auch seine „Grenze an dem für den Menschen ertragbaren Möglichen". Es dürfe *keine Zwangsabläufe* in der medizinischen Behandlung geben, die den Patienten unweigerlich und ohne Berücksichtigung seines Willens einer eskalierenden Mechanik technisierter Eingriffe unterwürfe. –
Eine menschenwürdige Versorgung für alle, *nicht die Maximalversorgung* um jeden Preis müßte dagegen das letztlich entscheidende Ziel sein.
Grundsätzlich wendet sich die Denkschrift dabei auch gegen eine „Zwei-Klassen-Medizin", die Besserverdienenden eine bessere Versorgung gewährleiste.
Ebenso plädiert die Studie auch für eine verstärkte Konzentration der medizinischen Versorgung auf *Prävention* – auch ohne daß dies unmittelbar kostensparende Folgen habe –, auf *Nachsorge* und *Umweltmedizin*. Die Dominanz der kurativen Hochleistungsmedizin soll gebrochen werden. Auch die *Gesundheitsberatung* verlange nach einer deutlichen Aufwertung.
Eine der zentralen Herausforderung des Gesundheitssystems aber blieben die *Pflegebedürftigen*. Ambulante und stationäre Pflege, hauswirtschaftliche Versorgung und Sterbebegleitung müßten der *demographischen Struktur der Gesellschaft* angepaßt, Pflege vor diesem Hintergrund gar zur „Hauptaufgabe des Gesundheitswesens" werden. Weiteren Handlungsbedarf sieht die EKD auch in der Überprüfung des Vergütungssystems medizinischer Leistungen sowie der Arbeitsformen und Kooperationsstrukturen des deutschen Gesundheitswesens.
Die Hauptkriterien in der von der Denkschrift genannten Orientierung für eine weitergehende Gesundheitsreform aber heißen Mündigkeit, Verantwortung und Solidarität. Dem Patienten und Versicherten müsse seine Kompetenz, seine Eigenverantwortlichkeit zurückgegeben, aus dem „Zwangskonsument des medikalisierten Gesundheitssystems" ein entscheidungsfähiges und souveränes Subjekt werden. Dieses Umdenken umfaßt auch das Verständnis von Krankeit und Gesundheit: Nicht ein Idealbild von Gesundheit im Sinne einer gänzlichen Abwesenheit von Krankheit, Belastung und Einschränkungen sei zu verwirklichen, „sondern die Möglichkeit, mit gesundheitlichen Einschränkungen in einer zumutbaren Weise leben zu können".
Einer grundlegenden Reform – teilweise im Gesundheitsstrukturgesetz schon festgeschrieben – bedürfe vor allem aber auch das derzeitige System der gesetzlichen Krankenversicherung. Diesem bescheinigen die Autoren

prinzipiell eine „hohe sozialethische Qualität": Unabhängig von Einkommen, Höhe und Dauer der Beitragszahlung, sozialem Status, Alter und Krankheitsrisiko habe jedes Mitglied der gesetzlichen Krankenversicherung einschließlich seiner Familienangehörigen die gleiche Chance auf Erhaltung und Wiederherstellung seiner Gesundheit sowie Linderung seiner Krankheitsbeschwerden.

Das Leitbild einer durch sozialen Ausgleich geprägten *Solidarität aller Versicherten* hat jedoch vielfach Risse und Sprünge bekommen. Der erwünschte Solidarausgleich finde tatsächlich nur noch innerhalb einer Kasse statt. Das Problem bestehe darin, daß das System von *Zwangszuweisung* und *Beitrittsberechtigung mit abgestuften Wahlmöglichkeiten* zu „erheblich differierenden (inhomogenen) Risikostrukturen einzelner Kassenarten" führe. Tendenziell hätten Personen, die ungünstige Versicherungsrisiken darstellten, die geringsten Wahlmöglichkeiten, die mit den günstigeren die besten.
Die durch die unterschiedlichen Risikostrukturen bedingten erheblichen Beitragsdifferenzen seien aber nicht nur verteilungspolitisch, sondern auch im Sinne des Gleichheitsgebotes verfassungsrechtlich bedenklich. Das Fazit der Studie: „Das bestehende System fördere die Entsolidarisierung in beträchtlichem Umfang." Konsequent lautet die Forderung der Kammer: Solidarität und Wahlmöglichkeiten in den Gesetzlichen Krankenversicherungen müßten gestärkt werden. Künftig solle kein Versicherter daran gehindert werden, sich eine Krankenkasse seiner Wahl zu suchen.

Wahlfreiheit für alle

Ebenso sei ein *kassenübergreifender Risikoausgleich* nötig, der über den bereits gesuchten Ausgleich des Gesundheitsstrukturgesetzes hinausgehe. Dieser solle jene Unterschiede ausgleichen, die durch Unterschiede in der mitgliederbedingten Risikostruktur hervorgerufen würden. Ausdrücklich fordert die Kammer jedoch den „Wettbewerb" zwischen den Kassen.
„Echte Wahlfreiheit" des Versicherten schließe darüber hinaus auch ein, daß er wählen könne zwischen unterschiedlichen *Therapiewegen* – beispielsweise auch Naturheilverfahren neben schulmedizinischen – und den entsprechend strukturierten Versicherungen. Die geforderte höhere Entscheidungsfähigkeit der Versicherten setze vor allem bisher kaum gewährleistete Transparenz des therapeutischen Geschehens voraus

Bezüglich der Rolle der Kirche in diesem Reformprozeß verweisen die Autoren nicht nur auf die alte Tradition ganzheitlicher Gesundheitsfürsorge, sondern auch auf das weiterhin zu stärkende spezifische Profil der kirchlichen Institutionen in einem möglichst plural und keinesfalls zentralistisch zu gestaltenden Gesundheitswesen. Selbstkritisch fällt dabei beispielsweise die Bilanz bei der Krankenhausseelsorge aus, verbunden mit dem Appell, diese ernster zu nehmen und dabei auch die ökumenische Zusammenarbeit zu fördern. Eine wichtige Rolle könne aber die Kirche, durch den Diskussionsprozeß in den Gemeinden leisten. Eine Bewußtseinsbildung im Bereich des Gesundheitswesen geht immer schon über dieses hinaus, denn so die Denkschrift: „Der Umgang mit Kranken ist ein Prüfstein für den Grad an Humanität und Solidarität in der Gesellschaft." *A. F.*

Absage an jede Form von Zwang

Frauenförderung und „reproduktive Gesundheit" standen im Zentrum der UN-Weltbevölkerungskonferenz

Nach der UN-Umweltkonferenz 1992 in Rio und der UN-Menschenrechtskonferenz 1993 in Wien fand Anfang September dieses Jahres in Kairo die „Internationale Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung" statt (vgl. HK, Oktober 1994, 494ff.). Bereits die Vorbereitungsphase ließ einen konflikthaften Verlauf erwarten. Eine Analyse des Konferenzverlaufs sowie des beschlossenen Aktionsprogrammes unternimmt für uns Ulrich Pöner, Mitglied der deutschen Delegation in Kairo und Geschäftsführer der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz.

Die „Internationale Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung" (ICPD), die im September 1994 in Kairo stattfand, hat auf diplomatischem Parkett und mehr noch in den Medien bereits im Vorfeld für erhebliche Unruhe gesorgt. Massiv und über Monate hinweg hatte der Papst (und mit ihm eine große Zahl katholischer Einrichtungen und Persönlichkeiten) das vorgelegte Aktionsprogramm kritisiert, wobei sich die Ablehnung insbesondere auf die vorgeschlagene Abtreibungspolitik, die „extrem individualistische" Vorstellung von Sexualität und die dem Dokument attestierte Aushöhlung der Familie richtete.
Um der Wirksamkeit dieser Kampagne willen nahm man in

Rom auch einen Wettersturz im Verhältnis zu den USA, eine überaus negative, teils kirchenfeindliche Stimmung in den meisten westlichen Medien und rufschädigende Gerüchte über eine sinistre Anti-Kairo-Allianz mit dem Iran in Kauf. Wie immer man über Kosten und Nutzen der kirchlichen Aktivitäten denken mag: In jedem Falle wurde bei anderen Kirchen und Religionen (aber auch bei einer Reihe von Regierungen) eine kritische Aufmerksamkeit für das geplante Programm geweckt. So schlossen sich führende Vertreter der orthodoxen Kirche, z.B. der Moskauer Patriarch oder das Oberhaupt der Kopten, der katholischen Kritik weitgehend an. Auch größere Teile der islamischen Welt gingen auf Distanz zu dem Aktionsplan; die Skala reichte dabei von einzelnen Vorbehalten (die sich *teilweise* mit der christlichen Kritik deckten) bis hin zu fundamentalistisch gestimmter Fundamentalopposition.

Eine große politische Bedeutung mußte vor allem dem recht harschen Statement der in der muslimischen Welt einflußreichen Kairoer El Azar-Universität beigemessen werden. Aufs Ganze gesehen, hatte sich so in der Vorbereitung der Konferenz eine brisante, hochkonfliktive Atmosphäre herausgebildet, die nach Auffassung vieler Beobachter einen Erfolg in Kairo kaum möglich machen würde. Nicht wenige reagierten deshalb mit leicht ungläubigem Erstaunen, als am Ende der Konferenz nicht nur die mehr als 150 vertretenen Staaten ausnahmslos dem allgemeinen Konsens beitraten, sondern auch der Heilige Stuhl, der bei den Vorläuferkonferenzen in Bukarest (1974) und Mexico City (1984) das Gesamtergebnis noch rundherum abgelehnt hatte, diesmal Teilen des Schlußdokumentes förmlich zustimmte.

Der emanzipatorisch-individualistische Grundansatz des Aktionsplans

Gegenstand der heftigen Auseinandersetzungen war ein Weltaktionsplan, mit dem sich die internationale Gemeinschaft in den kommenden beiden Jahrzehnten der Herausforderung des weiterhin starken globalen Bevölkerungsanstiegs stellen will. Hauptsächlich entzündete sich der Streit an den Kapiteln über Frauen, Familie sowie über *reproduktive Gesundheit und Rechte* (in gewissem Sinne die wichtigsten, weil innovativsten Teile des ganzen Dokuments), da diese in dem vorgelegten Programmentwurf von einem emanzipatorisch-individualistischen Grundansatz bestimmt waren, der den Text von früheren Bevölkerungskonzepten deutlich unterschied. Die Generalsekretärin des Weltbevölkerungsfonds hat diesen Neuansatz auf die Formel gebracht, es gehe um „das Recht der Individuen, ihre Wahl zu treffen" („the right of individuals to make choices"); vor allem um die *Rechte der Frauen,* da diese – rechtlich und ökonomisch benachteiligt, weniger gebildet, durch gesellschaftliche Rollenzuweisung in ihrem Handlungsradius und auch ihrer reproduktiven Handlungsfreiheit begrenzt – in weiten Teilen der Welt nach wie vor daran gehindert sind, ein selbstbestimmtes Leben zu führen.

Der emanzipatorische Neuansatz des Kairo-Dokuments muß vor dem Hintergrund der sich seit einigen Jahre verändernden bevölkerungspolitischen Szenerie verstanden werden. Es ist noch nicht allzu lange her, daß die feministische Frauenbewegung zu den schärfsten Kritikern der herrschenden Bevölkerungspolitik zählte. Dieser wurde vorgeworfen, sie stelle eine gegen die Interessen der Frauen gerichtete technokratische Verhütungspolitik dar, sie vollende die patriarchale Fremdbestimmung im Bereich der Fruchtbarkeit und mißachte überdies die gesundheitlichen Belange der Frauen in der „Dritten Welt". Dennoch beschritt ein Teil der Frauenbewegung in den 80er Jahren den Weg des Dialogs mit den bevölkerungspolitischen Organisationen. Auf deren Seite hatte man aus der Erfahrung der zurückliegenden Dekaden gelernt, daß eine demographisch erfolgreiche Politik in beträchtlichem Maße von einer Veränderung der gesellschaftlichen Rolle und des Selbstverständnisses der Frauen abhängt. So entstand eine Art Bündnis zwischen der Emanzipationsbewegung und den traditionellen Bevölkerungsplanern. Diese Entwicklung fand vor allem in den USA statt, während feministische Kreise in Deutschland auch weiterhin beträchtlichen Reserven gegenüber jeglicher Bevölkerungspolitik formulieren. Da die relevanten Organisationen sowie die in Bevölkerungsfragen engagierten großen Stiftungen ihren Sitz bzw. Ursprung jedoch in den Vereinigten Staaten haben, konnten die dortigen Tendenzen auch für die internationale Politik weitreichende Wirkungen erzielen. Die Grundrichtung des ursprünglichen Entwurfes hat sich auch im Abschlußdokument von Kairo durchgehalten. Entgegen weitverbreiteter Vermutungen ist sie auch von kirchlicher Seite nie zur Gänze kritisiert worden. Dem (im Laufe der Verhandlungen nur wenig veränderten) Kapitel über eine Politik zur umfassenden gesellschaftlichen Gleichstellung der Frauen hat der Heilige Stuhl in der Schlußabstimmung sogar ausdrücklich zugestimmt. Auch die Konzeption zum Aufbau reproduktiver Gesundheitsdienste wurde römischerseits dem Grundsatz nach akzeptiert, wenn auch der Vatikan dem Konsens über die entsprechenden Kapitel aufgrund verbliebener Differenzen nicht beigetreten ist.

Die beiden wegweisenden Elemente des Kairo-Programms sind damit angesprochen. Der Schlüsselbegriff des *Frauen*-Kapitels lautet: „Empowerment". Ziel ist eine „Ermächtigung" der Frauen, die es ihnen ermöglichen soll, in allen Bereichen des Lebens (einschließlich des sexuellen und reproduktiven Bereichs) eigene Entscheidungen zu treffen. Dieses Ziel gilt unabhängig von demographischen Erwägungen; daß es erreicht wird, stellt jedoch zugleich eine der wesentlichen Voraussetzungen für den langfristigen Erfolg von Bevölkerungsprogrammen dar. Im einzelnen fordert der Aktionsplan u.a. die gleichberechtigte Teilnahme von Frauen im politischen Bereich; den gleichen Zugang von Mädchen und Frauen zu Bildung, Ausbildung, Erwerbsarbeit und sozialen Sicherungssystemen; gleiche Rechte beim Erwerb und Verkauf von Eigentum und beim Zugang zu Krediten; ferner auch das Verbot aller Diskriminierungen in der Arbeitswelt. Ausdrücklich wendet sich das Dokument

gegen die gezielt auf weibliche Föten gerichteten Abtreibungen und die Tötung weiblicher Kleinkinder in Ländern mit Sohnespräferenz. Die Beschneidung von Frauen soll weltweit verboten werden. Des weiteren werden politische Maßnahmen gefordert, durch die weitgehend sichergestellt werden kann, daß bei Eheschließungen der freie Wille beider Partner gegeben ist; so müsse überall in der Welt das Mindestalter bei der Heirat der tatsächlichen Entscheidungsfähigkeit der Partner angepaßt werden.
Das gesamte frauenpolitische Programm fand bei der ICPD überraschend wenig Widerspruch. Es mußte, praktisch in letzter Minute, allerdings doch noch zwei Einbußen hinnehmen: Einige muslimische Länder setzten durch, daß die Forderung nach gleichem Erbrecht für Männer und Frauen durch eine ziemlich substanzlose Formulierung ersetzt wurde; von gleicher Seite wurde auch die Übereinkunft verweigert, daß für junge Frauen Alternativen zu einer frühen Heirat geschaffen werden sollten.

Das zweite zentrale Element des Kairo-Pakets ist das Konzept *reproduktiver Gesundheit und Rechte.* Die internationale Bevölkerungspolitik nimmt damit (wenigstens programmatisch) Abschied von bloßen Verhütungsprogrammen, die einseitig an demographischen Ergebnissen, nicht jedoch an der Gesundheit und Selbstbestimmung der Paare und vor allem der Frauen interessiert waren. In Kairo wurde jedem Zwang im Bereich der Familienplanung eine Absage erteilt. Festgelegt wurde, daß die Evaluierung von Programmen künftig stärker aufgrund *qualitativer Kriterien* (und nicht in erster Linie quantitativ unter dem Gesichtspunkt der Verbreitung von Kontrazeptiva) erfolgen soll. Bei einer Familienplanung soll für die Benutzer eine möglichst breite Angebotspalette zur Verfügung stehen. Die Bedeutung einer angemessenen *individuellen Beratung* wird unterstrichen. Die Förderung von Familienplanung soll zudem künftig in umfassend angelegte reproduktive Gesundheitsdienste integriert werden. Diesen stellt sich ein weites Spektrum von Aufgaben; dazu gehört u.a.: Schwangerschaftsvor- und -nachsorge, sichere Geburt, Sexualberatung, Bekämpfung von Infertilität, Vermeidung und Behandlung von Geschlechtskrankheiten und HIV/AIDS-Prävention.

Im Zentrum der kirchlichen Kritik standen die Aussagen zur Abtreibung

Konkrete Zusagen im Hinblick auf die Finanzierung des reproduktiven Gesundheitsprogramms wurden in Kairo nicht gegeben. Der Aktionsplan enthält jedoch eine Schätzung des erforderlichen Finanzbedarfs. Bis zum Jahr 2015 werden demnach 21,7 Milliarden US-Dollar für die Durchführung des Vorhabens in den Entwicklungsländern und im ehemaligen Ostblock benötigt. Davon sollen zwei Drittel auf die Nehmer- und ein Drittel auf die Geberländer entfallen.
Die wegweisenden Konzepte über Frauenförderung und reproduktive Gesundheit verdanken sich wesentlich dem Einfluß der Frauenbewegung, die die Interessen und Freiheitsrechte von Frauen in den Mittelpunkt der bevölkerungspolitischen Debatte gerückt hat. Der hier wirksame emanzipatorische Ansatz hat jedoch auch zu jenen programmatischen Forderungen im ursprünglichen ICPD-Entwurf geführt, die zu erheblichem Streit Anlaß gaben. Die Auseinandersetzungen entzündeten sich dabei nicht an der Frage der Empfängnisverhütung. Im Brief des Papstes an die Staatsoberhäupter, mit dem die kirchliche Kritik eröffnet wurde (vgl. HK, Juni 1994, 278), wird dieses Thema nicht einmal erwähnt, und es spielte für die Kairoer Verhandlungsdelegation des Heiligen Stuhls auch so gut wie keine Rolle. Im Zentrum der kirchlichen Kritik stand vielmehr das *Problem der Abtreibung,* das Verständnis der gesellschaftlichen Rolle der Familie sowie einzelne Fragen der sexuellen bzw. reproduktiven Rechte und Gesundheit (vor allem von Jugendlichen). In diesen Bereichen hatte sich der individualistisch-emanzipatorische Ansatz nach kirchlicher Auffassung in politischen Forderungen zugespitzt, die die immanenten Grenzen menschlicher Freiheit mißachteten (so bei der Abtreibung) oder die sozialen Bedingungen individuell-personaler Entwicklung in Frage stellten.
Tatsächlich war die Befürchtung des Papstes, in Kairo solle „eine allgemeine Anerkennung des Rechtes auf Abtreibung ohne jede Einschränkung auf Weltebene" betrieben werden, nicht unbegründet. Zwar ging es dem ICPD-Entwurf im wesentlichen um das Problem der „unsafe abortions", d.h. um medizinisch nicht sachgerecht durchgeführte Abtreibungen, bei denen Jahr für Jahr Zehntausende von Frauen weltweit ums Leben kommen und Hunderttausende bleibende Schäden erleiden. Erkennbar war jedoch die Tendenz, der Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen durch die nationalen Gesetzgebungen vorzuarbeiten. Dies kam u.a. in der Forderung zum Ausdruck, alle sollten Zugang zu den Methoden der „Fruchtbarkeitsregulierung" ihrer Wahl haben; „fertility regulation" aber umschließt nach den Definitionen der Weltgesundheitsorganisation ausdrücklich auch die Abtreibung.
Da die Hauptkontrahenten in dieser Frage – die seit dem Amtsantritt Clintons einer pro choice-Politik verpflichteten USA und die nordeuropäischen Länder auf der einen, der Heilige Stuhl und eine Reihe (vor allem) lateinamerikanischer Staaten auf der anderen Seite – bei den ICPD-Vorbereitungskonferenzen noch keine konsensfähige Lösung gefunden hatten, rückte die Abtreibungsproblematik in Kairo mit gewisser Unvermeidlichkeit in den Mittelpunkt der Verhandlungen. Am Ende stand ein Kompromiß, der für den Vatikan zwar nicht zustimmungsfähig war, von diesem jedoch auch *nicht blockiert* wurde. Für die USA und ihre Verbündeten war wichtig, daß die „unsicheren Abtreibungen" als großes gesundheitspolitisches Problem angesprochen werden und die Forderung nach „safe abortions", wenn auch mit Einschränkungen, anklingt: Wo Abtreibungen nicht gegen das Gesetz verstoßen, sollen sie sicher sein. Andererseits konnte erreicht werden, daß die sogenannte Mexico City-Formel, wonach Abtreibung grundsätzlich nicht als Mittel

der Familienplanung gefördert werden darf, auch im neuen Weltaktionsplan Aufnahme fand. Außerdem wurde die *nationale Gesetzgebungskompetenz* für das Abtreibungsrecht deutlich unterstrichen, so daß der Kairo-Text nicht als internationale Empfehlung für eine „Liberalisierung" in diesem Bereich gedeutet werden kann.

Die Einbeziehung von Jugendlichen in bevölkerungspolitische Maßnahmen

Einigkeit herrschte bei der Konferenz, daß eine Politik betrieben werden muß, die den Rekurs auf Schwangerschaftsabbrüche soweit wie möglich vermindern hilft. Auch solle die gesundheitliche Betreuung bei abtreibungsbedingten Komplikationen verbessert werden. Der Streit um die *Familienpolitik* entwickelte in Kairo deutlich weniger Dramatik. Dies lag im wesentlichen daran, daß die Konfliktpunkte entweder schon bei den vorbereitenden Treffen oder durch Vorabsprachen hatten entschärft werden können. Dem Heiligen Stuhl, wie auch einer größeren Gruppe lateinamerikanischer und muslimischer Länder war es besonders darauf angekommen, daß die Familie – der Formulierung der Allgemeinen Menschenrechtserklärung entsprechend – als *die* und nicht bloß, wie es im ursprünglichen Entwurf geheißen hatte, als *eine* gesellschaftliche Grundeinheit Anerkennung fand. Nachdem diesem Anliegen Rechnung getragen war, sah sich die römische Delegation dann auch in der Lage, die wiederholten Hinweise auf die Pluralität von Familienformen zu akzeptieren und dem Kapitel zuzustimmen. Kurz vor Toresschluß und trotz des Widerspruchs westlicher Staaten gelang es dann noch einer muslimischen Ländergruppe, das ausdrückliche Diskriminierungsverbot für „andere Vereinigungen" aus dem Text zu streichen.

In enger Verbindung mit dem Streit um das Familien-Kapitel standen die Auseinandersetzungen um die Einbeziehung von Jugendlichen in bevölkerungspolitische Maßnahmen. Heftigen Widerstand, nicht nur von seiten der Kirche, fand die Absicht des ersten Entwurfs, die elterlichen Rechte bei der *Sexualaufklärung* und bei der Frage des Zugangs von Jugendlichen zu reproduktiven Gesundheitsdiensten (einschließlich Familienplanung) in keiner Weise zu erwähnen. Tatsächlich wurde gerade hier ein Gesellschaftsmodell deutlich, das nur den Staat und die Individuen als relevante Akteure des sozialen Lebens anerkennt und von elementaren *kommunitären Strukturen* keine Notiz nimmt. Eine solche kritische Einschätzung sollte gleichwohl nicht übersehen, daß die hohe Zahl von Teenagerschwangerschaften (und nachfolgenden Abtreibungen) mit der mangelnden Bereitschaft oder Fähigkeit von Eltern zusammenhängt, ihrer Verpflichtung zur Sexualerziehung zu entsprechen, und sich in diesem Bereich deshalb *auch* für den Staat Aufgaben stellen. Die ICPD fand schließlich Formulierungen, die die verschiedenen Aspekte berücksichtigt: Einerseits wird der verbesserte Zugang von Jugendlichen zu Sexualaufklärung und Familienplanung gefordert (wobei auch die Förderung freiwilliger sexueller Abstinenz angesprochen wird); andererseits wird deutlich auf die elementaren Erziehungsrechte und auch auf die Verantwortlichkeiten der Eltern Bezug genommen.

Ausgiebige Diskussionen gab es in Kairo um einige auf der internationalen Bühne erstmals eingeführte Begriffe, mit denen sexualitäts- und fortpflanzungsbezogene politische Konzepte bezeichnet werden. Während die „reproduktive Gesundheit" wie die „reproduktiven Rechte" (unter die vor allem das seit längerem anerkannte Recht der Paare und Individuen fällt, über die Zahl ihrer Kinder frei, informiert und verantwortlich zu entscheiden) mit einigen Modifikationen von der Konferenz als Grundkategorien der künftigen Bevölkerungspolitik anerkannt wurden, fanden die komplementären Begriffe der *sexuellen* Gesundheit und Rechte eine deutlich geringere bzw. keine Akzeptanz. Der Heilige Stuhl hatte sich nie grundsätzlich gegen diese Termini gewandt, jedoch präzise Definitionen verlangt, um libertinäre Interpretationen auszuschließen. Es war dann der Iran, der durch langanhaltenden Widerstand erzwang, daß die „sexuelle Gesundheit" nur noch an einigen Stellen im Dokument und nicht mehr als steter Ergänzungsbegriff zur „reproduktiver Gesundheit" erscheint. Gänzlich getilgt wurde der Begriff „sexuelle Rechte", der den emanzipatorischen Duktus des Kairo-Entwurfs unterstreichen sollte, dessen Bedeutungsgehalte jedoch nie präzise geklärt worden waren.

Entwicklungspolitische Fragen kamen zu kurz

Die ICPD war von ihrem Selbstanspruch her eine Konferenz über Bevölkerung und *Entwicklung*. Vor allem von Kommentatoren aus der „Dritten Welt" wurde des öfteren kritisiert, die entwicklungspolitischen Fragen hätten innerhalb des Kairo-Prozesses eine zu geringe Beachtung gefunden. Diese Kritik ist nicht unberechtigt. Sie sollte jedoch nicht unterschlagen, daß der Titel der Konferenz *keine zweiteilige Themenstellung* beschreibt. In Kairo sollte es um den demographischen Faktor innerhalb des Entwicklungsprozesses gehen, um eine Bevölkerungspolitik im Kontext einer umfassenden Entwicklungspolitik, um politische Antworten auf die Herausforderung des Bevölkerungswachstums, die dessen Folgen für globale und regionale Entwicklungsverläufe ebenso im Blick hat wie dessen in diesen Prozessen liegende Ursachen. Die Konferenz wollte (und konnte) also kein umfassendes entwicklungspolitisches Programm erarbeiten. Dieses soll vielmehr im Rahmen eines internationalen Prozesses entstehen, der neben der Bevölkerungskonferenz u.a. auch die Konferenz über Umwelt und Entwicklung (Rio 1992, vgl. HK, September 1992, 419 ff.), die Weltmenschenrechtskonferenz (Wien 1993, vgl. HK, August 1993, 396 ff.), den Weltsozialgipfel (Kopenhagen 1995) und die Weltfrauenkonferenz (Peking 1995) umfaßt. „Entwicklung", deren Ziel, wie das Kairo-Dokument formuliert, in der „Verbesserung der Qualität des Lebens für die jetzigen und die künftigen Generationen" besteht, ist das Gesamtthema dieser Ab-

folge von Konferenzen. In den einzelnen Etappen geht es jeweils darum, unter Berücksichtigung des umfassenden Ziels und abgestimmt auf andere Politikbereiche Konzepte zu abgegrenzten Themenfeldern zu erstellen und international zu vereinbaren.

Die in Kairo formulierte Strategie der Frauenförderung und das Konzept reproduktiver Gesundheitsdienste sind als vom Thema der Konferenz her naheliegende Beiträge zu einer umfassenden Weiterentwicklung der internationalen Entwicklungspolitik zu begreifen. Wünschenswert wäre gewesen, daß die ICPD der *Bekämpfung der Massenarmut* stärkere Beachtung geschenkt hätte, zumal der Aktionsplan anerkennt, daß die verbreitete Armut eine der Ursachen des rasanten Bevölkerungswachstums ist und eine Überwindung von Armutssituationen zur Stabilisierung von Bevölkerungszahlen beiträgt. Ähnliches gilt für die in Kairo vernachlässigte Frage des Aufbaus familienüberschreitender *Alterssicherungssysteme;* immer noch gilt in vielen Fällen, daß große Familien gebildet werden, um die Versorgung der Eltern im Alter sicherzustellen.

Die entwicklungspolitischen Aussagen des Kairo-Dokuments bestätigen im wesentlichen den bei früheren Konferenzen gefundenen Konsens. Vor allem an die Industrieländer richtet sich die Forderung, ein offenes, nicht-diskriminierendes internationales Handelssystem aufzubauen. Zugleich sollen diese Länder Maßnahmen zur Reduzierung der Schuldenlast der „Dritte-Welt"-Staaten einleiten und deren Zugang zu Technologien erleichtern. Richtig, wenngleich fast schon ein Ritual, erscheint die erneute Erinnerung an das Ziel, daß 0,7 Prozent des Bruttosozialprodukts der Industrieländer für entwicklungspolitische Aufgaben verwandt werden sollen.

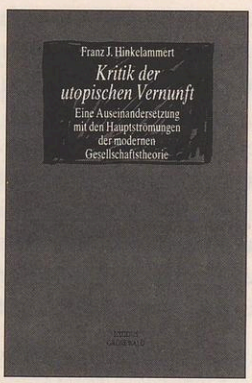
Von den Ländern des Südens wird im Kairo-Dokument erwartet, daß sie die Anstrengungen bei der Entwicklung menschlicher Ressourcen (Bildung, Gesundheit u.a.) erhöhen. Einig war man sich auch darin, daß die erforderliche große Zahl von Arbeitsplätzen in der „Dritten Welt" nur durch bessere Bedingungen für Handel und Investitionen geschaffen werden kann. Deutlicher als bei früheren Konferenzen verpflichteten sich die Süd-Länder zur „Entwicklung demokratischer Institutionen" und zu einem „good governance", was vor allem den Aufbau effektiver, verläßlicher und unparteiischer Verwaltungen meint. Keinen Eingang in das Dokument fand hingegen der von westlichen Ländern gewünschte Hinweis auf Korruptionspraktiken in vielen „Dritte-Welt"-Staaten. Ein entwicklungspolitischer Fortschritt wurde im Hinblick auf die internationale Anerkennung der sogenannten 20/20-Formel erzielt. Diese besagt, daß 20 Prozent der gesamten öffentlichen Entwicklungshilfe der Industrieländer für soziale Zwecke (human development) bestimmt werden sollen und ebenso 20 Prozent der Haushalte von Entwicklungsländern. In Kairo hat die „internationale Gemeinschaft" von dieser Initiative „Kenntnis genommen" und sie zur definitiven Verabschiedung an den im kommenden März stattfindenden *social summit* weitergeleitet.

Zukunft heißt Veränderung



Hermann Steinkamp
Solidarität und Parteilichkeit
Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde
Ca. 224 S. Kt. Ca. DM 42,-- / ÖS 328,-- / SFr 43,30

Wenn die Kirche hierzulande eine Zukunft haben will, dann darf sie nicht mehr länger „für alle" da sein, sondern muß Partei ergreifen, sich in politische und wirtschaftliche Fragen einmischen und widersprechen – auf der Seite der zahlreichen Ausgeschlossenen dieser Gesellschaft.



Franz J. Hinkelammert
Kritik der utopischen Vernunft
Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie. Mit einer Einleitung von Enrique Dussel
In Gemeinschaft mit der Edition Exodus
Ca. 264 S. Kt. Ca. DM 42,-- / ÖS 328,-- / SFr 43,30

Hinkelammerts überaus originelles und scharfsinniges Buch ist die am Leben der Menschen orientierte Antwort der Befreiungstheologie auf die zynische Rede vom „Ende der Geschichte".



Raúl Fornet-Betancourt
Ein anderer Marxismus?
Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika
Ca. 336 S. Kt. Ca. DM 56,-- / ÖS 437,-- / SFr 56,70

Nach dem Zusammenbruch der sozialistisch regierten Staaten ist für viele der Marxismus diskreditiert. Dieses Buch dokumentiert den humanen, aufklärerischen Gehalt der Marxschen Analysen und sozialen Ideen am Beispiel Lateinamerika.

Grünewald

Im Kapitel über *Migrationsfragen* war das Problem der Familienzusammenführung umstritten. Eine Reihe von Ländern, vor allem aus dem Süden, wollte ein formelles „Recht auf Familienzusammenführung" in den Text einfügen. Dieser Vorstoß scheiterte an den westlichen Staaten, die in einem solchen Recht eine weitreichende Einschränkung ihrer Handlungsfähigkeit in der Zuwanderungspolitik erblicken. So verwies die Konferenz lediglich auf das international bereits anerkannte Recht auf Zusammenleben der Familienmitglieder. Die brisanten Fragen der Migrationspolitik werden jedoch auch weiterhin auf der globalen Agenda verbleiben. In Kairo machten sich mehrere Delegationen für eine diesem Thema gewidmete Weltkonferenz stark.

Die Kirche muß sich intensiv an der weiteren Diskussion beteiligen

Zum Abschluß zwei Anmerkungen zum Verhalten der Kirche, eine auf die zurückliegenden Auseinandersetzungen, eine auf die Zukunft bezogen: Bekanntlich hat die katholische Kirche auf die Herausforderung von Kairo mit immensem Einsatz und großer Schärfe reagiert. Angesichts bestimmter Tendenzen des Vorbereitungsdokuments, vor allem bei der Abtreibungspolitik, war dieses Engagement vom kirchlichen Selbstverständnis her geboten. Und es hat, das wird man nicht vergessen dürfen, auch manches bewirkt; der Kairoer Delegationsleiter des Heiligen Stuhls, Erzbischof *Renato Raffaele Martino,* hat mit Grund von einem „großen Erfolg" gesprochen. Es stellt sich allerdings die Frage, ob die erheblichen Irritationen, die es zumindest in der westlichen Öffentlichkeit gegeben hat, wirklich unvermeidbar waren. Der falsche Eindruck, es gehe der Kirche um eine Fundamentalopposition, um das Kairo-Projekt als ganzes zu kippen, wäre jedenfalls wahrscheinlich nicht entstanden, wenn auch in den vielfältigen öffentlichen Stellungnahmen kirchlicher Institutionen und Amtsträger die Konzentration auf die eigentlichen Streitfragen durchgehalten worden wäre. Tatsächlich wurden in vielen Statements aber alle möglichen Problemkreise angeschnitten, nicht selten die Fragen der Empfängnisverhütung in den Mittelpunkt gerückt und der Kairoer Konferenz teilweise auch Absichten unterstellt, die durch Fakten nicht belegbar waren.

Für die künftige Entwicklung der Bevölkerungspolitik kann es von wesentlicher Bedeutung sein, daß die Kirche sich intensiv an den weiteren Diskussionen beteiligt. Das betrifft nicht zuletzt die kritische Begleitung konkreter Programme: Diese müssen am ICPD-Konzept gemessen werden. Die Kirche sollte darauf drängen, daß tatsächlich Zwang und manipulative Praktiken aus dem Bereich der Familienplanung verschwinden, daß das Prinzip der qualitativen Evaluierung von Programmen durchgesetzt wird und die Umorientierung von reinen Familienplanungsprojekten im Dienste einer umfassend verstandenen reproduktiven Gesundheit vorankommt. Mancher Fortschritt wird nur durch konfrontative Interventionen erreicht werden können; vieles hängt aber auch von einem intensiveren und konstruktiven Dialog mit Regierungen und bevölkerungspolitischen Organisationen ab.

Ulrich Pöner

„Ohne Arbeit ist alles nichts"

Fragen an den Arbeitsmarkt- und Berufsforscher Friedrich Buttler

Wie kein anderes Thema hat die Arbeitslosigkeit und die Suche nach Auswegen den Bundestagswahlkampf beherrscht. Unzählige Befragungen zeigen, die Sorge um den Arbeitsplatz ist das dominierende Problem der Deutschen. Über die gegenwärtige Massenarbeitslosigkeit und mögliche Lösungsansätze, aber auch die künftige Gestaltung von Arbeitszeiten und -plätzen sprachen wir mit Friedrich Buttler, Direktor des Institutes für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Nürnberger Bundesanstalt für Arbeit. Die Fragen stellte Alexander Foitzik

HK: Herr Professor Buttler, die jüngste Rezession in Deutschland hat zahlreiche Publikationen, Talkshows aber auch Fachkreise zu der provokanten Frage veranlaß: Geht den Deutschen die Arbeit aus? Ist diese Frage berechtigt, kann den Deutschen wirklich die Arbeit ausgehen?

Buttler: Diese Frage wird nicht zum ersten Mal gestellt. Um sie zu beantworten, muß die Entwicklung seit den 50er Jahren insgesamt betrachtet werden: Nach ganz erheblicher Arbeitslosigkeit entstand in den 60er Jahren eine Situation der Vollbeschäftigung, ja sogar der Überbeschäftigung. Ende der 60er Jahre kam es dann zu einer ersten – heute würde man sagen –, kleineren Rezession, der drei große Rezessionen folgten: 1974/75, 1982/83, 1993/94. Nach jeder dieser drei Rezessionen wurde – und dies wird in der öffentlichen Diskussion immer wieder übersehen – binnen drei bis vier Jahren das vorige Niveau der Erwerbstätigkeit wieder erreicht. Man kann also keineswegs sagen, daß die Erwerbstätigkeit

kontinuierlich zurückgegangen ist. Freilich ist das geleistete Arbeitsvolumen gemessen in Arbeitsstunden im Zusammenhang mit Wochen- und Jahresarbeitszeit sowie zunehmender Teilzeitbeschäftigung von 51,7 Milliarden Stunden 1970 auf 47,6 Milliarden 1992 trendmäßig zurückgegangen.

„Es gibt durchaus eine positive Beschäftigungsintensität des Wirtschaftswachstums"

HK: Heute scheint aber der Glaube erschüttert, weiteres Wirtschaftswachstum und Produktivitätsfortschritte alleine würden zur Überwindung der gegenwärtigen Arbeitsmarktkrise ausreichen. Führt Wirtschaftswachstum nicht mehr automatisch auch zu neuen Arbeitsplätzen?

Buttler: Die „jobless-growth-These", wonach Wachstum ohne Zuwachs an Erwerbstätigkeit vonstatten geht, trifft nicht zu. Es gibt durchaus eine positive Beschäftigungsintensität des Wachstums, gemessen als Erwerbstätigkeitszuwachs pro einem Prozentpunkt Wirtschaftswachstum. In Deutschland kamen in den 80er Jahren auf ein Prozent Wirtschaftswachstum ungefähr 0,24 Prozent Erwerbstätigkeitszuwachs. Dies ist auf der einen Seite ein klarer Gegenbeweis zur jobless-growth-These. Auf der anderen Seite aber zeigt sich auch an diesen Daten, daß Wirtschaftswachstum allein nicht ausreicht. Denn um eine Lösung der Beschäftigungsprobleme bei Wirtschaftswachstum und realistischen Annahmen über mögliche Wachstumsraten des Bruttoinlandsproduktes zu erreichen, wäre eine höhere Beschäftigungsintensität nötig. Das Problem der gegenwärtigen Arbeitskrise liegt also weder darin, daß den Deutschen die Arbeit ausgeht, noch daß es jobless growth gibt, sondern daß die Beschäftigungsintensität des Wachstums zu gering ausfällt.

HK: Heißt dies, daß sich die momentane hohe Sockelarbeitslosigkeit noch weiter verfestigen und vergrößern wird?

Buttler: Nach jeder der drei großen Rezessionen wurde ein Arbeitslosigkeitsplateau erreicht, das sich nicht mehr auf das vorige Niveau zurückentwickelt hat. Für die Arbeitslosigkeit gilt eben nicht das gleiche wie für die Erwerbstätigkeit, daß nämlich drei bis vier Jahre nach der Rezession der vorherige Wert wieder erreicht wurde. Die Arbeitslosigkeit ging jeweils nur leicht zurück und verharrte nach jedem weiteren Anstieg auf höherem Niveau. Ich spreche lieber von einem Arbeitslosigkeitsniveau. Der Begriff der Sockelarbeitslosigkeit vermittelt die falsche Vorstellung, es handle sich hierbei insgesamt um einen starren und festen Block von Arbeitslosigkeit. Dies ist nicht richtig. Auch im Arbeitslosenbestand gibt es außerordentlich viel Dynamik. Ein Beispiel hierfür: Im Jahr 1993, in dem die Zahl der registrierten Arbeitslosen in Westdeutschland auf jahresdurchschnittlich 2,27 Millionen anstieg, fand gleichzeitig ein Zugang in registrierte Arbeitslosigkeit von 4,5 Millionen statt. Das heißt also, in diesem Bestand ist eine große Bewegung, jedoch betrifft sie nicht alle.

HK: Wie groß ist der Anteil derer, die von der Bewegung ausgeschlossen bleiben?

Buttler: Hierzu gibt es eine Auswertung unseres Institutes für das Jahr 1988, deren Ergebnis aber in seiner prinzipiellen Bedeutung vom konkreten Jahr unabhängig ist. Wenn nicht nur nach der Anzahl der Arbeitslosen gefragt, sondern die Dauer der Arbeitslosigkeit untersucht und damit ein Arbeitslosenvolumen, nämlich Köpfe mal Dauer errechnet wird, zeigt sich folgendes: Ungefähr zehn Prozent der Arbeitslosen tragen 45 Prozent des Arbeitslosenvolumens. Dies ist sozusagen der harte Kern. Auf der anderen Seite gibt es eine Gruppe von Arbeitslosen, fast 50 Prozent, die nur zwölf Prozent des Arbeitslosenvolumens tragen. Dies sind diejenigen, die sehr schnell wieder auf dem Arbeitsmarkt integrierbar sind, vorausgesetzt die Vermittlungs- und Beratungsdienste funktionieren gut. Eine mittlere Gruppe, gut 40 Prozent, vereinigt auch gut 40 Prozent des Volumens auf sich. Dies sind die Noch-nicht-Langzeitarbeitslosen, deren Abgleiten Arbeitsmarktpolitik verhindern muß.

„Langzeitarbeitslosigkeit muß man schon beim Zugang entgegenwirken"

HK: Die besondere Tragik bei dem „harten Kern" der Langzeitarbeitslosen liegt aber doch darin, daß es sich hierbei um bestimmte Gruppen von Arbeitnehmern handelt, nämlich ältere, minderqualifizierte, körperlich-gesundheitlich gehandikapte, mehr und mehr auch wiederum Frauen ...

Buttler: Zunächst einmal ist dieses Bild nur für Westdeutschland typisch. In Ostdeutschland kann Langzeitarbeitslosigkeit jeden treffen – in dieser Umbruchsituation des Transformationsprozesses auch glänzend ausgebildete Menschen ohne die Merkmale der in Westdeutschland besonders gefährdeten Gruppen: Alter, gesundheitliche Beeinträchtigung, fehlender Abschluß einer Berufsausbildung. In diesem Transformationsprozeß sind Frauen besonders von einem höheren Verbleibrisiko in Arbeitslosigkeit betroffen. Wie wichtig es jedoch über die Ost-West-Differenzierung hinaus ist, das Bewußtsein für dieses insgesamt sehr gravierende Problem zu stärken, zeigt sich an folgenden Zahlen: Der vorläufige Höhepunkt der Langzeitarbeitslosigkeit, gemessen als Anteil der Langzeitarbeitslosen an der Gesamtheit der Arbeitslosen, wurde vor einigen Jahren in Westdeutschland mit 32 Prozent erreicht. Das waren 685 000, heute sind es über eine dreiviertel Million, was einem Anteil von 31 Prozent entspricht. Ihr Anteil steigt noch an. Das volle Ausmaß, die Folgen der jüngsten, der dritten Rezession werden erst im zweiten und dritten Jahr sichtbar. Im Vergleich beträgt die Langzeitarbeitslosigkeit in Ostdeutschland 34 Prozent. Sie hat sich dort sehr rasch verfestigt und bereits jetzt den westdeutschen Vergleichswert überschritten.

HK: Welche arbeitsmarktpolitischen Strategien greifen beim „harten Kern" der Langzeitarbeitslosen denn überhaupt?

Buttler: Nach 1988, dem Jahr mit dem bis dahin höchsten Stand an Langzeitarbeitslosen, ging nicht nur die Langzeitarbeitslosigkeit zurück, der Prozentsatz der Langzeitarbeitslosen sank sogar schneller als die Arbeitslosigkeit insgesamt. Die Erklärung für dieses Phänomen liegt darin, daß sich Langzeitarbeitslosigkeit eben nicht in erster Linie durch Abgang in Arbeit verringert, sondern daß der Zustrom in die Langzeitarbeitslosigkeit abnimmt. Man muß daher der Langzeitarbeitslosigkeit schon beim Zugang entgegenwirken. Arbeitsmarkt- und Beschäftigungspolitik müßten gezielt die Gruppe der von Langzeitarbeitslosigkeit Bedrohten, also Menschen, die bereits mehr als ein halbes Jahr arbeitslos sind, fördern.

HK: Solche Bemühungen in allen Ehren; aber wird für die Gruppe der besonders von Langzeitarbeitslosigkeit Betroffenen mit ihren charakteristischen Merkmalen längerfristig in der künftigen Industriegesellschaft überhaupt noch Platz sein?

Buttler: Dies ist ein zentrales gesellschaftliches Problem, für das gegenwärtig keine konsensfähige Lösung sichtbar ist. Deutschland ist keine Industriegesellschaft mehr und auch nicht mehr nur auf dem Weg in eine Dienstleistungsgesellschaft, sondern entwickelt sich immer stärker zu einer Informationsgesellschaft. Alles, was mit Kommunikations- und Informationstechnik zu tun hat, ist und wird beherrschender und charakteristischer. Zwar wird diese Informationsgesellschaft zugleich eine Dienstleistungsgesellschaft, auch eine produzierende Gesellschaft sein. Es wäre illusorisch zu glauben, daß Dienstleistungen unabhängig von der Produktion existieren könnten. Deutschland wird auch künftig ein Industriestandort von großer Bedeutung sein, aber in der Produktion selbst werden immer weniger Menschen arbeiten, dagegen die Tätigkeiten vor allem in den informationsvermittelnden Tätigkeiten rasant zunehmen.

HK: Heißt das nicht zugleich aber auch, daß in absehbarer Zeit eine stetig schrumpfende Zahl hochqualifizierter und wohl auch gut bezahlter Arbeitskräfte einer wachsenden Zahl von Menschen gegenüberstehen wird, die dem Innovationstempo und dem Leistungsdruck der Informationsgesellschaft nicht gewachsen sind?

Buttler: Die Entwicklung zu einer Informationsgesellschaft hat Auswirkungen auf das Qualifikationsniveau und den Qualifizierungsanspruch von Arbeitsplätzen. Auf der mittleren und der höheren Fachkräfteebene werden erheblich höhere Qualifikationen abgefordert. Mit ihrem hohen Lohnniveau kann sich die Bundesrepublik im internationalen Wettbewerb auch nur behaupten, wenn entsprechend hohe Produktivität erreicht wird und sie im Bereich der international handelbaren Güter und Dienste in der Lage ist, die hohen Löhne auch durch hohe Produktivität zu verdienen. Dann aber wird es wie schon jetzt viele Menschen geben, die dieses Produktivitätsniveau nicht erreichen. Sie können nicht einfach abgeschrieben werden. Die erste arbeitsmarktpolitische Strategie muß darin bestehen, sie zu qualifizieren und auf diese Weise zu integrieren. Es wird aber auch Arbeitskräfte geben, bei denen dies nicht zu leisten ist, sei es, daß sie durch die Bildungsmaßnahmen nicht erreicht werden, sei es, daß sie diese nicht mit Erfolg abschließen können.

HK: Wie läßt sich vermeiden, daß eine bestimmte Anzahl von Menschen einfach abgeschrieben beziehungsweise aus dem Arbeitsprozeß herausgedrängt wird? Läßt sich strukturell verhindern, daß sie in Langzeitarbeitslosigkeit rutschen oder in ihr verbleiben?

Buttler: Hierzu werden gegenwärtig eine ganze Reihe Lösungsvorschläge diskutiert. Einer davon lautet, es müßten die Löhne der Produktivität dieser Menschen entsprechend heruntergesetzt werden. Dann sei auch mehr Beschäftigung in einem Niedrigproduktivitätsbereich denkbar. Deutschland kann zwar nicht bei international handelbaren Gütern mit Billiglohnländern in Konkurrenz treten, aber bei nicht international handelbaren Dienstleistungen und Gütern sieht das anders aus. Grundsätzlich ist mehr Lohndifferenzierung jedoch nur möglich, wenn dafür auch die Tarifparteien gewonnen werden können. Diese aber müssen verschiedene Interessen berücksichtigen. Die der Langzeitarbeitslosen, die wieder Arbeit haben möchten ebenso wie die all derer, die nicht in den Status „arbeitender Armer" gelangen möchten. Andererseits aber müssen die Tarifpartner auch berücksichtigen, daß von der Produktivität der Arbeitskräfte abgehobene Löhne dazu führen, daß sich Arbeitslosigkeit weiter verfestigen kann.

„Die europäischen Wirtschaften brauchen ein gewisses Maß an sozialer Kohärenz"

HK: Aus diesem Dilemma wird man wohl kaum jemals herauskommen...

Buttler: Im Augenblick steht die Gesellschaft vor der Wahl zwischen zwei bereits beschrittenen Wegen. Ein funktionsfähiger Mittelweg ist noch nicht gefunden worden. Der eine, bereits beschrittene Weg ist der amerikanische mit einem sehr differenzierten Lohnsystem. Damit will ich nicht sagen, daß das amerikanische Wachstumswunder ein Billig-Job-Wachstum ist. Aber das große Wirtschaftswachstum ist doch einhergegangen mit einer massiven Zunahme von „arbeitenden Armen". Der amerikanische Arbeitsminister *Robert Reich* selbst nennt in seinem jüngsten Buch die Kriterien, nach denen von „arbeitenden Armen" gesprochen werden kann: Dann nämlich, wenn es nicht mehr gelingt eine normale Familie mit dem Einkommen einer Person mit einem Einkommen zu ernähren, das oberhalb der Armutsgrenze liegt. Der Anteil der Amerikaner aber, für die dieses Kriterium gilt, hat in den letzten Jahrzehnten deutlich zugenommen.

HK: Schließen Sie eine solche „Amerikanisierung" der deutschen oder auch der europäischen Wirtschaft insgesamt aus?

Buttler: Das wäre ein Weg, den ich nicht mitgehen wollte. Wobei dies zunächst keine wissenschaftliche Aussage, sondern ein persönliches Werturteil ist. Es lassen sich jedoch auch gute wissenschaftliche Gründe finden, warum die europäischen Wirtschaften für ihre Leistungsfähigkeit ein gewisses Ausmaß an – wie es die Europäische Union gerne nennt – „sozialer Kohärenz" brauchen. Soziale Kohärenz selbst ist wiederum eine wichtige Grundlage für Produktivität, dafür, daß Menschen bereit sind zu lernen, sich zu qualifizieren, sich einzusetzen. Dies wird mittlerweile auch von den Amerikanern so gesehen; die Clinton-Administration und eben besonders Robert Reich haben den amerikanischen Weg selbst in Frage gestellt. Auf der anderen Seite stehen die Europäer vor dem Problem der sich verfestigenden Massenarbeitslosigkeit. Hier gibt es Outsider des Arbeitsmarktes, denen die Beschäftigungs-, Arbeitsmarkt- und auch die Tarifpolitik keine ausreichenden Chancen der Reintegration bieten. Es gibt Ansätze, aber keineswegs schon den klar erkennbaren Lösungs-, den Mittelweg.

HK: Wo sehen sie solche, auch tarifpolitisch durchsetzbare Alternativen zu der Niedriglohnlösung, also so etwas wie mögliche Ansätze für einen „europäischen" Weg?

Buttler: Zum Beispiel in der Idee von „Lohnsubventionen" für Zielgruppen der Arbeitsmarktpolitik. Wenn Langzeitarbeitslose tatsächlich bei geringeren Löhnen besser zu integrieren sind, und wenn man gleichzeitig vermeiden will, daß sie dabei verarmen, könnte man durch Lohnsubventionen erreichen, daß das erwirtschaftete Einkommen, das der Produktivität entspricht und das Einkommen, das als soweit akzeptabel angesehen und insgesamt erreicht wird, differenziert betrachtet werden können. Das Einkommen soll dabei um die Subvention höher sein als das reine Markteinkommen. So ergäben sich unternehmerisch Lohnkosten, die der Produktivität entsprechen und arbeitnehmerseitig Einkommen, die den sozialen Ansprüchen unserer Gesellschaft gerecht werden.

HK: Wie lassen sich solche „Lohnsubventionen" realisieren und finanzieren? Wird dieser Vorschlag nicht gar allzu schnell unter das Verdikt „leistungsfeindlich" fallen?

Buttler: Die Grundidee läßt sich auf verschiedenen Wegen verfolgen. Ob man sie durch allgemeine Lohnsubventionen für Langzeitarbeitslose realisieren kann, bleibt eine offene Frage. Man muß die Folgen ökonomisch durchdenken. Lohnsubventionen könnten auch zu falschen Anreizen führen, das Arbeitsverhalten negativ beeinflussen. Empfänger könnten sich weniger anstrengen und dabei hoffen, über Lohnsubventionen dennoch ein ausreichendes Einkommen zu erlangen. Aber es sind auch andere Wege denkbar, die die Anreizstrukturen richtig setzen. Einen sehe ich darin, die Differenz zwischen Brutto und Netto zu verringern. Diese Differenz ist in Deutschland gewaltig: Durchschnittlich 85 Prozent Lohnnebenkosten kommen auf 100 Prozent Lohn. Vom Lohn wiederum entfällt rund ein Drittel auf Steuern und Arbeitnehmerbeiträge zur Sozialversicherung und werden nicht an den Arbeitnehmer ausgezahlt.

HK: Welche Maßnahmen wären denkbar, um diese Differenz ohne einseitige Belastungen zu verringern?

Buttler: Indem man möglicherweise die Abgabenlast senkt, die direkten Steuern für diese untere Einkommensgruppe senkt, d.h. den Einstiegstarif deutlich anders gestaltet und auf der anderen Seite die Lohnnebenkosten senkt. Beispielsweise könnten die Beiträge der Arbeitslosenversicherung reduziert werden – das bedeutete also, aktive Arbeitsmarktpolitik teilweise anders zu finanzieren als nur durch Beiträge zur Arbeitslosenversicherung. Auf diese Weise käme man schrittweise zu einer Verringerung der Brutto-Netto-Differenz. Zu solchen sozial- und steuerpolitischen Entlastungen müssen aber auch tarifpolitische Überlegungen kommen. Es wäre etwa eine wichtige tarifpolitische Frage, inwieweit die Lohnnebenkosten, die nicht gesetzlich verankert sind, reduziert werden können, ohne daß dadurch für den Arbeitnehmer das Nettoeinkommen geschmälert wird.

HK: Nun gibt es ja auch in Deutschland Vorschläge, die – etwas vereinfacht gesprochen – schlicht für generelle Lohnsenkung plädieren ...

Buttler: Zumindest für zurückhaltende Lohnpolitik, um mehr Beschäftigung zu ermöglichen. Als Wissenschaftler kann man aber Urteile über die Verteilung des Sozialproduktes letztlich nicht begründen; hier sei an Max Weber erinnert. Bei allen Vorschlägen ist zu beachten, ob sie bei der ordnungspolitischen Konstruktion in Deutschland auch von den in der demokratischen Gesellschaft handelnden Akteuren umsetzbar sind. Wenn es in Deutschland Tarifautonomie gibt und weiter geben soll, muß man die beteiligten Tarifpartner dort abholen, wo sie im tatsächlichen Tarifgeschehen stehen. Es müssen Vorschläge unterbreitet werden, die es ihnen erlauben, sich aufeinander zuzubewegen.

HK: Mit der Kritik an der in Deutschland zu teuer gewordenen Arbeit wird häufig zugleich beklagt, daß auch durch das geltende System der sozialen Sicherung, beispielsweise der gegenwärtigen Ausgestaltung der Sozialhilfe, wichtige Anreize zur Arbeit behindert werden ...

Buttler: Es gibt hier ein Phänomen, das die OECD sehr genau mit der sogenannte „Armutsfalle" beschreibt: Jemand, der auf Sozialhilfeniveau lebt und tätig werden will und auch zunächst nur für einige Stunden Arbeit finden kann, dem wird gegenwärtig der Zusatzverdienst voll angerechnet. Ohne jetzt im einzelnen geltende sozialrechtliche Regelungen betrachten zu wollen, bedeutet dies vereinfacht einen Grenzsteuersatz von hundert Prozent. Es wird also alles „weggesteuert". Betrachtet man das Problem unter dieser Perspektive, wird zugleich dessen Lösung sichtbar: Die Anrechnung sollte eben nur teilweise vorgenommen werden, insgesamt eher großzügig verfahren werden. Und zwar nicht, um Menschen über die Sozialhilfegrenze hinaus ein subventioniertes Dasein zu ermöglichen, sondern um sie auf diese Art und Weise wieder an den Arbeitsmarkt heranzuführen. Es muß möglich werden, daß sie sich am Arbeitsmarkt wieder bewähren können, daß der Arbeitgeber aus den wenigen

Stunden anschließend eine wirkliche Teilzeit- oder auch Vollzeitbeschäftigung macht.

HK: Nun gibt es doch aber auch Bereiche, wo genügend Arbeit vorhanden wäre, das Potential aber rein marktmäßig nicht aktiviert werden kann. Inwieweit können durch die öffentliche Hand finanzierte Maßnahmen zu einer besseren Verteilung von Arbeit, für neue Beschäftigungsmöglichkeiten eingesetzt werden?

Buttler: Etwa in Bereichen, in denen gegenwärtig ein Mangel an Arbeitskräften in dem Sinne herrscht, daß dort prinzipiell gesellschaftlich sehr vielmehr zu tun wäre, als finanziert wird, so beispielsweise im Pflegebereich oder in Teilen des Umweltschutzes. Es gibt Umweltaktivitäten – keinesfalls betrifft dies jedoch die Gesamtheit – die vom Markt her nicht zu steuern sind, wo es sinnvoll ist, öffentlichen Einsatz zu leisten. Dieser ist allerdings dort nicht sinnvoll, wo private Aktivitäten verdrängt würden wie etwa in der Produktion von hochtechnologischen Gütern, die wiederum im Umweltschutzbereich eingesetzt werden. Es kann nicht Aufgabe öffentlicher Aktivität sein, durch das Hineindringen in solche Märkte private Aktivität zu behindern – mit der Folge, daß Arbeitsplätze dort gefährdet würden. Beschäftigungs- und Strukturpolitik müssen sehr genau austariert werden. Es müssen bei all diesen Maßnahmen auch die Folgekosten berücksichtigt werden. Deren Finanzierung hat auch nicht nur einen positiven, sondern auch einen möglichen negativen Effekt auf den Arbeitsmarkt, weil dem Kreislauf Mittel entzogen werden, die andererseits für Investitionen und Beschäftigung verwendet werden könnten. Insgesamt lohnt es sich aber, in den genannten Bereichen Beschäftigung öffentlich zu fördern, wenn diese Kosten berücksichtigt werden.

„Es wird sicherlich neue Arbeitszeitregime geben"

HK: In vielen Vorschlägen und Lösungsansätzen zur gegenwärtigen Arbeitsmarktkrise wird zugleich eine längerfristige, ziemlich weitreichende Umgestaltung der Arbeitswelt, der Arbeitsplätze und -zeiten angezielt. Das Zauberwort heißt Flexibilisierung, konkretere Vorschläge nennen etwa Jahresarbeitszeitregelungen, Zeitverträge, Wahlurlaubszeiten, eine insgesamt sehr viel stärkere Differenzierung zwischen Betriebszeiten und der Arbeitszeit des einzelnen. Wie werden künftige Arbeitsplätze inhaltlich und zeitlich tatsächlich strukturiert sein?

Buttler: Es wird sicherlich neue Arbeitszeitregime geben, auch neue Formen der Aufteilung der Lebensarbeitszeit. So betont gerade unser Institut immer wieder, wie entscheidend Fortbildung für den Qualifikationserhalt ist. Diese Weiterbildung kann jedoch nicht immer nur „on the job", quasi nebenher laufen. Es müßte auch Phasen geben, in denen neu aufgetankt wird. Eine andere Aufteilung zwischen Erwerbsarbeit und Phasen des Weiterlernens wird daher nötig sein, zu denken wäre etwa auch an Sabbatjahr-Regelungen. Auch wird es Jahresarbeitszeitregelungen geben in dem Sinne, daß für bestimmte Arbeitskräfte in bestimmten Branchen bei bestimmten Qualifikationen eine bestimmte Zeit im Jahr mehr als vierzig Stunden in der Woche, dann aber auch wieder deutlich weniger gearbeitet wird. Insgesamt werden Arbeitsplätze und Arbeitszeit besser aufeinander abgestimmt sein müssen. Eine entscheidende Rolle spielt hier die Teilzeit, wobei damit nicht die klassische Halbzeit- oder gar nur Vormittagsbeschäftigung gemeint ist, sondern eine zusätzliche Varietät von Formen, die sich bei Zweidrittel- bis Vierfünftelbeschäftigungen abspielen könnten. Die Vollzeittätigkeit dürfte reduziert werden – jedoch nicht so, daß mit der Teilzeitarbeit wiederum Gefährdungen entstehen, sie beispielsweise zu einem zu geringen Renteneinkommen führt.

HK: Sie sprechen schon die Gefährdungen an. Haben einige dieser Vorschläge nicht ohnehin den etwas schalen Beigeschmack, daß ein Notstand, nämlich der Mangel an Arbeitsplätzen, nur schöngeredet werden soll?

Buttler: Heute würden zwar viele gerne Teilzeit arbeiten, aber immer nur unter der Bedingung, daß im Haushaltszusammenhang ein entsprechendes Gesamt- und auch Alterseinkommen erwirtschaftet wird. Bei Alleinerziehenden beispielsweise sieht dies schon anders aus. Und es gibt darüber hinaus auch für niemanden Garantien, daß sich der Haushaltszusammenhang nicht einmal auflöst. Gewiß kann Teilzeit auch eine erzwungene sein und unser Plädoyer für Teilzeit gilt nur für Menschen, die sich diese auch wirklich wünschen. Die Entwicklungen insgesamt dürfen sicherlich nicht idealisiert werden. Flexibilisierungsmaßnahmen können an die Grenze der sozialen Identität führen. Man kann nicht alles gleichzeitig flexibilisieren, weil sonst Menschen verunsichert werden. Verunsicherte Menschen aber sind weder besonders leistungs- noch lernbereit.

HK: Die massiven Veränderungen werden sich aber keineswegs auf die Arbeitszeiten beschränken – in welche Richtung werden sich Berufsprofile und die Gestaltung der Arbeitsplätze weiterentwickeln?

Buttler: Die Arbeitslandschaft wird sich auch im Hinblick auf die Inhalte der Tätigkeiten selbst ändern. Dies ist bereits dort erkennbar, wo heute neue Berufe geschaffen werden: die Arbeitsmittel ändern sich, früher vor- oder nachgelagerte Tätigkeiten werden teilweise an einen Arbeitsplatz herangezogen. Die heute typische Trennung von Arbeitsort und Wohnort könnte zumindest partiell wieder aufgehoben werden. Arbeitsplätze könnten zunehmend mobil gestaltet werden. Beispielsweise haben sich die technischen Rahmenbedingungen für Teleheimarbeit erheblich verbessert – eine Entwicklung, die vor zehn bis fünfzehn Jahren so nicht absehbar war. Schließlich arbeiten zunehmend mehr Menschen unterwegs, es sei denn, daß Videokonferenzen ihnen die Reise ersparen können. Änderungen sind aber auch in der Handwerkstätigkeit zu erwarten: Arbeiten, die von verschiedenen Handwerkern jeweils getrennt durchgeführt wurden, werden bei entsprechender Änderung der Handwerksord-

nung möglicherweise nur noch von einem angeboten werden. Der Kunde möchte die erwünschte Leistung nicht auf drei oder vier verteilen.

HK: Erwerbsarbeit hat immer auch eine gesellschaftliche, kulturelle Dimension. Für die meisten Menschen stellte sie – bisher jedenfalls – einen zentralen Wert ihres Lebens dar, war sie entscheidendes Vehikel zu gesellschaftlicher Anerkennung ebenso wie zu individueller Identität und Selbstwertgefühl. Wird sich auch dieser „Sinn der Arbeit" langfristig ändern, ein ganz neues Verhältnis von Freizeit und Arbeitszeit entstehen?

Buttler: Es gibt eine ganz einfache Logik, die ich schon als Student von einem meiner Lehrer aufgezeigt bekam und die ich bisher in meinem ganzen Arbeitsleben bestätigt gefunden habe: Mit der Entleerung des Arbeitserlebnisses im Zuge von Taylorismus und Arbeitszerlegung geht auch eine Entleerung des Freizeiterlebnisses einher. Zumindest bestehen Parallelitäten: Menschen, die ihre Arbeit nicht aktiv gestalten können, sind auch nur eingeschränkt fähig, ihre eigene Freizeit aktiv zu gestalten. Die Freizeitgesellschaft kann nicht als Ersatz für die Funktionsprobleme der Erwerbsgesellschaft herhalten. Es wäre darüber hinaus ein Irrtum anzunehmen, Erwerbsarbeit spiele insbesondere bei jungen Menschen allgemein eine geringere Rolle. Sie wird auch für die nächsten Jahrzehnte einen zentralen Stellenwert in unserer Gesellschaft behalten. Mit einer einfachen Formel ausgedrückt: Es ist zwar nicht so, daß Erwerbsarbeit alles ist, aber an Langzeitarbeitslosen kann man doch deutlich sehen, daß ohne Arbeit alles nichts ist.

Einspruch und Bekräftigung

Schreiben der Glaubenskongregation und Brief der Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart zu wiederverheirateten Geschiedenen

Am 14. Oktober veröffentlichte die Glaubenskongregation ihr vom 14. September datiertes „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen". Veranlaßt wurde dieses Schreiben durch die im Herbst 1993 vorgelegten Grundsätze der drei Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz zum seelsorglichen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen (vgl. HK, September 1993, 460ff.). Die Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart äußerten sich zum Schreiben der Glaubenskongregation mit einem ebenfalls am 14. Oktober veröffentlichten Brief an die in ihren Diözesen hauptberuflich in der Seelsorge Tätigen. Hier die beiden Dokumente im Wortlaut (vgl. auch ds. Heft, S. 545).

Das Schreiben der Glaubenskongregation

1. Das Internationale Jahr der Familie bietet eine wichtige Gelegenheit, die Zeugnisse der Liebe und der Sorge der Kirche für die Familie wiederzuentdecken[1] und zugleich die unschätzbaren Reichtümer der christlichen Ehe, die das Fundament der Familie bildet, erneut vorzulegen.

2. Besondere Aufmerksamkeit verdienen in diesem Zusammenhang die Schwierigkeiten und Leiden jener Gläubigen, die sich in einer irregulären ehelichen Situation[2] befinden. Die Hirten sind aufgerufen, die Liebe Christi und die mütterliche Nähe der Kirche spüren zu lassen; sie sollen sich ihrer in Liebe annehmen, sie ermahnen, auf die Barmherzigkeit Gottes zu vertrauen, und ihnen in kluger und taktvoller Weise konkrete Wege der Umkehr und der Teilnahme am Leben der kirchlichen Gemeinschaft aufzeigen[3].

3. Im Wissen darum, daß wahres Verständnis und echte Barmherzigkeit niemals von der Wahrheit getrennt sind[4], haben die Hirten die Pflicht, diesen Gläubigen die Lehre der Kirche bezüglich der Feier der Sakramente, besonders hinsichtlich des Kommunionempfangs, in Erinnerung zu rufen. In diesem Anliegen wurden in den letzten Jahren in verschiedenen Gegenden unterschiedliche pastorale Lösungen vorgeschlagen, denen zufolge zwar eine allgemeine Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zur heiligen Kommunion nicht möglich wäre, sie aber in bestimmten Fällen zum Tisch des Herrn hinzutreten könnten, sofern sie sich in ihrem Gewissensurteil dazu ermächtigt hielten. So zum Beispiel, wenn sie ganz zu Unrecht verlassen worden wären, obwohl sie sich aufrichtig bemüht hätten, die vorausgehende Ehe zu retten, oder wenn sie von der Ungültigkeit ihrer vorausgehenden Ehe überzeugt wären, dies aber im äußeren Bereich nicht aufzeigen könnten, oder wenn sie schon einen

längeren Weg der Besinnung und der Buße zurückgelegt hätten, oder auch, wenn sie aus moralisch ernsthaften Gründen der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen könnten.
Gewissen Meinungen zufolge müßten die geschiedenen Wiederverheirateten ein Gespräch mit einem klugen und erfahrenen Priester suchen, um ihre tatsächliche Situation objektiv zu prüfen. Dieser Priester hätte aber ihre mögliche Gewissensentscheidung, zur Eucharistie hinzuzutreten, zu respektieren, ohne daß dies eine Zulassung von amtlicher Seite einschlösse.
In diesen und ähnlichen Fällen würde es sich um eine tolerante und wohlwollende pastorale Lösung handeln, um den unterschiedlichen Situationen der wiederverheirateten Geschiedenen gerecht werden zu können.

4. Obwohl bekannt ist, daß von manchen Kirchenvätern ähnliche pastorale Lösungen vorgeschlagen und auch in der Praxis angewandt worden sind, stellten diese doch nie einen Konsens der Väter dar, bildeten in keiner Weise eine gemeinsame Lehre der Kirche und bestimmten nicht deren Disziplin. Es kommt dem universalen Lehramt der Kirche zu, in Treue zur Hl. Schrift und zur Tradition das *Glaubensgut* zu verkünden und authentisch auszulegen.
In Anbetracht der neuen, oben erwähnten pastoralen Vorschläge weiß sich die Kongregation verpflichtet, die Lehre und Praxis der Kirche auf diesem Gebiet erneut in Erinnerung zu rufen. In Treue gegenüber dem Wort Jesu[5] hält die Kirche daran fest, daß sie eine neue Verbindung nicht als gültig anerkennen kann, falls die vorausgehende Ehe gültig war. Wenn Geschiedene zivil wiederverheiratet sind, befinden sie sich in einer Situation, die dem Gesetz Gottes objektiv widerspricht. Darum dürfen sie, solange diese Situation andauert, nicht die Kommunion empfangen[6].
Diese Norm hat nicht den Charakter einer Strafe oder irgendeiner Diskriminierung der wiederverheirateten Geschiedenen, sie bringt vielmehr eine objektive Situation zum Ausdruck, die als solche den Hinzutritt zur heiligen Kommunion unmöglich macht: „Sie stehen insofern selbst ihrer Zulassung im Weg, als ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche sind, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht. Darüber hinaus gibt es noch einen besonderen Grund pastoraler Natur: Ließe man solche Menschen zur Eucharistie zu, bewirkte dies bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung.[7]“

Für die Gläubigen, die in einer solchen ehelichen Situation leben, wird der Hinzutritt zur heiligen Kommunion ausschließlich durch die sakramentale Lossprechung eröffnet, die „nur denen gewährt werden kann, welche die Verletzung des Zeichens des Bundes mit Christus und der Treue zu ihm bereut und die aufrichtige Bereitschaft zu einem Leben haben, das nicht mehr im Widerspruch zur Unauflöslichkeit der Ehe steht. Das heißt konkret, daß, wenn die beiden Partner aus ernsthaften Gründen – zum Beispiel wegen der Erziehung der Kinder – der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen können, ‚sie sich verpflichten, völlig enthaltsam zu leben, das heißt, sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind‘“.[8] In diesem Fall können sie zur heiligen Kommunion hinzutreten, wobei die Pflicht aufrechterhalten bleibt, Ärgernis zu vermeiden.

5. Die Lehre und Disziplin der Kirche auf diesem Gebiet sind in der Zeit nach dem Konzil ausführlich im Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* vorgelegt worden. Das Mahnschreiben ruft den Hirten unter anderem ins Gedächtnis, daß sie um der Liebe zur Wahrheit willen verpflichtet sind, die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden; es ermahnt sie, die wiederverheirateten Geschiedenen zu ermutigen, an verschiedenen Lebensvollzügen der Kirche teilzunehmen; zugleich bekräftigt es die beständige und allgemeine „auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zur eucharistischen Kommunion zuzulassen“[9] und gibt die Gründe dafür an. Die Struktur des Mahnschreibens und der Tenor seiner Worte zeigen klar, daß diese in verbindlicher Weise vorgelegte Praxis nicht aufgrund der verschiedenen Situationen modifiziert werden kann.

6. Gläubige, die wie in der Ehe mit einer Person zusammenleben, die nicht ihre rechtmäßige Ehegattin oder ihr rechtmäßiger Ehegatte ist, dürfen nicht zur heiligen Kommunion hinzutreten. Im Falle, daß sie dies für möglich hielten, haben die Hirten und Beichtväter wegen der Schwere der Materie und der Forderungen des geistlichen Wohls der betreffenden Personen[10] und des Allgemeinwohls der Kirche die ernste Pflicht, sie zu ermahnen, daß ein solches Gewissensurteil in offenem Gegensatz zur Lehre der Kirche steht[11]. Sie müssen diese Lehre zudem allen ihnen anvertrauten Gläubigen in Erinnerung rufen.

Dies bedeutet nicht, daß der Kirche die Situation dieser Gläubigen nicht am Herzen liege, die im übrigen nicht von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sind. Die Kirche bemüht sich um ihre pastorale Begleitung und lädt sie ein, am kirchlichen Leben innerhalb der Grenzen teilzunehmen, in denen dies mit den Voraussetzungen des göttlichen Rechts vereinbar ist, über welche die Kirche keinerlei Dispensgewalt besitzt[12]. Andererseits ist es notwendig, den betreffenden Gläubigen klarzumachen, daß ihre Teilnahme am Leben der Kirche nicht allein auf die Frage des Kommunionempfangs reduziert werden darf. Den Gläubigen muß geholfen werden, zu einem tieferen Verständnis vom Wert der Teilnahme am eucharistischen Opfer Christi, der geistlichen Kommunion[13], des Gebetes, der Betrachtung des Wortes Gottes, der Werke der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit zu gelangen[14].

7. Die irrige Überzeugung von wiederverheirateten Geschiedenen, zum eucharistischen Tisch hinzutreten zu dürfen, setzt normalerweise voraus, daß dem persönlichen Gewissen die Macht zugeschrieben wird, in letzter Instanz auf der Grundlage der eigenen Überzeugung[15] über das Bestehen oder Nichtbestehen der vorausgehenden Ehe und über den Wert der neuen Verbindung zu entscheiden. Eine solche

Auffassung ist jedoch unzulässig.[16] Die Ehe stellt nämlich wesentlich eine öffentliche Wirklichkeit dar, weil sie das Abbild der bräutlichen Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche ist und die Urzelle und einen wichtigen Faktor im Leben der staatlichen Gesellschaft bildet.

8. Es ist gewiß wahr, daß das Urteil, ob die Voraussetzungen für einen Hinzutritt zur Eucharistie gegeben sind, vom richtig geformten Gewissen getroffen werden muß. Es ist aber ebenso wahr, daß der Konsens, der die Ehe konstituiert, nicht eine bloße Privatentscheidung ist, weil er für jeden Partner und das Ehepaar eine spezifisch kirchliche und soziale Situation konstituiert. Das Gewissensurteil über die eigene eheliche Situation betrifft daher nicht nur die unmittelbare Beziehung zwischen Mensch und Gott, als ob man ohne die kirchliche Vermittlung, die auch die im Gewissen verbindlichen kanonischen Normen einschließt, auskommen könnte. Diesen wichtigen Aspekt nicht zu beachten, würde bedeuten, die Ehe faktisch als Wirklichkeit der Kirche, das heißt als Sakrament, zu leugnen.

9. Indem das Apostolische Schreiben *Familiaris consortio* die Hirten darüber hinaus einlädt, die verschiedenen Situationen der wiederverheirateten Geschiedenen gut zu unterscheiden, erinnert es auch an den Zustand jener, die die subjektive Gewissensüberzeugung haben, daß die frühere, unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war[17]. Es ist unbedingt auf dem von der Kirche festgelegten Weg des äußeren Bereichs zu prüfen, ob es sich objektiv um eine ungültige Ehe handelt. Während die Disziplin der Kirche die ausschließliche Kompetenz der Ehegerichte bezüglich der Prüfung der Gültigkeit der Ehe von Katholiken bekräftigt, bietet sie auch neue Wege, um die Ungültigkeit einer vorausgehenden Verbindung zu beweisen, und zwar mit dem Ziel, jede Abweichung der Wahrheit, die im prozessualen Weg nachweisbar ist, von der objektiven, vom rechten Gewissen erkannten Wahrheit so weit wie möglich auszuschließen[18].
Das Befolgen des Urteils der Kirche und die Beobachtung der geltenden Disziplin bezüglich der Verbindlichkeit der für eine gültige Ehe unter Katholiken notwendigen kanonischen Form ist das, was dem geistlichen Wohl der betroffenen Gläubigen wahrhaft nützt. Die Kirche ist nämlich der Leib Christi, und Leben in der kirchlichen Gemeinschaft ist Leben im Leib Christi und Sich-Nähren vom Leib Christi. Beim Empfang des Sakramentes der Eucharistie kann die Gemeinschaft mit Christus, dem Haupt, niemals von der Gemeinschaft mit seinen Gliedern, d.h. mit seiner Kirche, getrennt werden. Deshalb ist das Sakrament unserer Vereinigung mit Christus auch das Sakrament der Einheit der Kirche. Ein Kommunionempfang im Gegensatz zu den Normen der kirchlichen Gemeinschaft ist deshalb ein in sich widersprüchlicher Akt. Die sakramentale Gemeinschaft mit Christus beinhaltet den Gehorsam gegenüber der Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft, auch wenn dies manchmal schwierig sein kann, und setzt diesen voraus; sie kann nicht in rechter und fruchtbarer Weise erfolgen, wenn ein Glaubender, der sich Christus direkt nähern möchte, diese Ordnung nicht wahrt.

10. In Übereinstimmung mit dem bisher Gesagten soll ohne Einschränkung der Wunsch der Bischofssynode verwirklicht werden, den sich Papst Johannes Paul II. zu eigen gemacht hat und der mit Einsatz und lobenswerten Initiativen von seiten der Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien aufgegriffen worden ist: nämlich in fürsorgender Liebe alles zu tun, was die Gläubigen, die sich in einer irregulären ehelichen Situation befinden, in der Liebe zu Christus und zur Kirche bestärken kann. Nur so wird es ihnen möglich sein, die Botschaft von der christlichen Ehe uneingeschränkt anzuerkennen und die Not ihrer Situation aus dem Glauben zu bestehen. Die Pastoral wird alle Kräfte einsetzen müssen, um glaubhaft zu machen, daß es nicht um Diskriminierung geht, sondern einzig um uneingeschränkte Treue zum Willen Christi, der uns die Unauflöslichkeit der Ehe als Gabe des Schöpfers zurückgegeben und neu anvertraut hat. Das Mit-Leiden und Mit-Lieben der Hirten und der Gemeinschaft der Gläubigen ist nötig, damit die betroffenen Menschen auch in ihrer Last das süße Joch und die leichte Bürde Jesu erkennen können[19]. Süß und leicht ist ihre Bürde nicht dadurch, daß sie gering und unbedeutend wäre, sondern sie wird dadurch leicht, daß der Herr – und mit ihm die ganze Kirche – sie mitträgt. Zu dieser eigentlichen, in der Wahrheit wie in der Liebe gleichermaßen gründenden Hilfe hinzuführen, ist die Aufgabe der Pastoral, die mit aller Hingabe angegangen werden muß.
Verbunden im kollegialen Einsatz, die Wahrheit Jesu Christi im Leben und in der Praxis der Kirche aufleuchten zu lassen, bin ich in Christus Ihr

+ Joseph Kardinal Ratzinger
Präfekt

+ Alberto Bovone
Tit.-Erzbischof von Cäsarea in Numidien
Sekretär

Anmerkungen

[1] Vgl. Johannes Paul II., „Brief an die Familien" (2. Februar 1994), 3. [2] Vgl. Johannes Paul II., Apost. Schreiben „Familiaris consortio", 79–84: AAS 74 (1982) 180–186. [3] Vgl. Ebd. 84: AAS 74 (1982) 185; „Brief an die Familien", 5; „Katechismus der Katholischen Kirche", 1651. [4] Vgl. Paul VI., Enzykl. „Humanae vitae", 29: AAS 60 (1968) 501; Johannes Paul II., Apost. Schreiben „Reconciliatio et paenitentia", 34: AAS 77 (1985) 272; Enzykl. „Veritatis splendor", 95: AAS 85 (1993) 1208. [5] Mk 10,11–12: „Wer seine Frau aus der Ehe entläßt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch. Auch eine Frau begeht Ehebruch, wenn sie ihren Mann aus der Ehe entläßt und einen anderen heiratet". [6] Vgl. „Katechismus der Katholischen Kirche", 1650; vgl. auch ebd., 1640, und Konzil von Trient, 24. Sitzung: DS 1797–1812. [7] Apost. Schreiben „Familiaris consortio", 84: AAS 74 (1982) 185–186. [8] Ebd. 84: AAS 74 (1982) 186; vgl. Johannes Paul II., „Homilie zum Abschluß der VI. Bischofssynode", 7: AAS 72 (1980) 1082. [9] Apost. Schreiben „Familiaris consortio", 84: AAS 74 (1982) 185. [10] Vgl. 1 Kor 11,27–29. [11] Vgl. „Codex des kanonischen Rechtes", can 978 § 2. [12] Vgl. „Katechismus der Katholischen Kirche", 1640. [13] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, „Schreiben an die Bischöfe der ka-

tholischen Kirche über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie", III/4: AAS 75 (1983) 1007; hl. Theresia von Ávila, „Weg der Vollkommenheit", 35, 1; hl. Alfons M. von Liguori, „Besuchungen des Allerheiligsten Altarssakramentes und der Gottesmutter". [14] Vgl. Apost. Schreiben „Familiaris consortio", 84: AAS 74 (1982) 185. [15] Vgl. Enzykl. „Veritatis splendor", 55: AAS 85 (1993) 1178. [16] Vgl. „Codex des kanonischen Rechtes", can. 1085 § 2. [17] Vgl. Apost. Schreiben „Familiaris consortio", 84: AAS 74 (1982) 185. [18] Vgl. „Codex des kanonischen Rechtes", cann. 1536 § 2 und 1679, sowie „Codex für die Orientalischen Kirchen", cann. 1217 § 2 und 1365 über die Beweiskraft, die die Erklärungen der Parteien in solchen Prozessen haben. [19] Vgl. Mt 11,30.

Der Brief der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz

Vor einem Jahr richteten wir ein gemeinsames Hirtenschreiben zur Pastoral mit Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen an alle Gläubigen der Oberrheinischen Kirchenprovinz. Gleichzeitig sandten wir Ihnen „Grundsätze für eine seelsorgliche Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und von wiederverheirateten Geschiedenen" zu[1]. In beiden Verlautbarungen war es unser Bestreben, in dieser schwierigen und bedrängenden Frage der heutigen Seelsorge zu gemeinsam theologisch wie pastoral verantwortbaren Lösungen zu kommen.

1. Zur Aufnahme des Gemeinsamen Schreibens

Wir haben mehrfach betont, daß es von vornherein nicht unsere Absicht war und sein konnte, lehrmäßige Neuerungen oder ein neues kirchliches Recht einzuführen. Vielmehr haben wir versucht, unter Wahrung der Lehre und der Disziplin der Kirche im Sinne einer seelsorglichen Anwendung zu vertretbaren Lösungen zu kommen. Bei diesem Versuch konnten wir uns auf die Diözesansynode von Rottenburg-Stuttgart, das Diözesanforum der Erzdiözese Freiburg und die Diözesanversammlung in Mainz sowie auf eine große Zahl theologischer und kirchenrechtlicher Veröffentlichungen stützen. Außerdem lagen uns Verlautbarungen anderer Bischöfe sowie eine Reihe von Synodentexten anderer Diözesen vor, welche in eine ähnliche Richtung gehen.

Wir haben beide Dokumente nur für den Bereich der Oberrheinischen Kirchenprovinz verfaßt. Darum haben wir es grundsätzlich vermieden, unsere Texte außerhalb unseres Verantwortungsbereiches bekanntzumachen. Wir haben darum z. B. viele Interview-Anfragen abgelehnt. Dennoch ist unsere Initiative weit über unsere Bistümer hinaus im In- und Ausland auf ein unerwartet großes Echo gestoßen. Übersetzungen erschienen, ohne daß wir irgendwie daran beteiligt waren. Zum Teil wurden sie ohne unser Wissen gekürzt, was der Sache geschadet hat. Auch viele Bischöfe im In- und Ausland meldeten sich zu Wort, teils kritisch und ablehnend, teils zustimmend und dankbar, teils abwartend. Es war deutlich, daß wir mit unserem Hirtenschreiben eine wichtige Herausforderung heutiger Pastoral aufgegriffen hatten, ohne daß wir beanspruchen konnten und wollten, in allem bereits eine allseits befriedigende Lösung gefunden zu haben.

2. Das Gespräch mit der Glaubenskongregation

Ende Dezember 1993 erreichte uns ein Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom, in dem uns mitgeteilt wurde, daß wir in unserem Hirtenschreiben und in den beigefügten „Grundsätzen" die katholische Lehre „nicht voll durchgehalten" hätten. Im Februar dieses Jahres waren wir deshalb zu einem eingehenden, in einer sachlichen Atmosphäre verlaufenden Gespräch mit der Glaubenskongregation in Rom, wo wir unsere Position mündlich und danach in ausführlicher Weise auch schriftlich dargelegt und begründet haben. So konnten verschiedene Mißverständnisse ausgeräumt werden. In diesem Gespräch wurde die Dringlichkeit des pastoralen Problems vorausgesetzt. Unsere theologische Grundlegung wurde nicht prinzipiell bestritten. In der Frage des Kommunionempfangs konnte jedoch keine volle Einigung erzielt werden. Da aber offensichtlich eine Reihe von Mitgliedern des Weltepiskopats auf eine Klärung drängte, entschied sich die Glaubenskongregation für eine eigene Darlegung der katholischen Position. Im Juni 1994 kam es darüber zu einem erneuten Gespräch in Rom. Die bereits früher angekündigte Erklärung der Glaubenskongregation wurde uns am 14. September ds. Js. zur Kenntnis gebracht. Wir haben ein sehr offenes Gespräch geführt. Vor allem wurde uns von der Kongregation versichert, daß die Erklärung allgemein auf in der Gesamtkirche gegenwärtig verbreitete Meinungen und nicht speziell auf unsere Position allein gerichtet sei. Wir senden Ihnen anbei den vom 14. September datierten Text der Erklärung zusammen mit diesem unserem Schreiben zu und bitten Sie um gewissenhafte Beachtung. Es trägt den Titel: Kongregation für die Glaubenslehre, „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen".

3. Grundlegende Gemeinsamkeiten

Dankbar können wir feststellen, daß die Ausführungen in dem soeben genannten Schreiben der Glaubenskongregation in den grundsätzlichen Positionen mit unseren Verlautbarungen übereinstimmen. Auch nach unserer Überzeugung – und dies haben wir mit Absicht sehr oft vermerkt – kann die Lösung der komplizierten Probleme der Pastoral mit den wiederverheirateten Geschiedenen nicht in Anpassung an heutige Trends, sondern nur in unbedingter Treue gegenüber dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der verbindlichen kirchlichen Tradition geschehen (vgl. S. 6., 9 f., 13, 22 ff., 34 f.). Unser vordringlichstes Anliegen war und ist es deshalb, in Treue gegenüber dem Wort Jesu die beständige

und verbindliche Lehre der Kirche von der Unauflöslichkeit der Ehe mit Nachdruck hervorzuheben und neu verständlich zu machen. Diesem fundamentalen Thema haben wir darum sehr bewußt die erste Hälfte des Hirtenschreibens gewidmet (vgl. S. 7–10). Wir sind überzeugt, gerade damit den Menschen einen wichtigen Dienst zu leisten. Eine Reihe polemischer Äußerungen hat diese unübersehbare Absicht unserer Verlautbarungen verkannt und dadurch das Ganze verzerrt.
Wie die Glaubenskongregation stellten auch wir heraus, daß die wiederverheirateten Geschiedenen nicht exkommuniziert sind, sondern nach wie vor zur Kirche gehören und daß sie zu den Gottesdiensten und zur Beteiligung am Leben der Gemeinde eingeladen sind. Aufgrund ihrer Situation bedürfen sie sogar besonderer Zuwendung und Aufmerksamkeit. Unser Grundanliegen, nämlich die helfende Pastoral mit den wiederverheirateten Geschiedenen, darf also keinesfalls auf die Frage der sogenannten Zulassung zu den Sakramenten eingeengt werden (vgl. S. 12, 27).
Dies ist leider in der Diskussion über unsere Verlautbarungen immer wieder geschehen, so daß Ansatz und Zielrichtung des Hirtenschreibens und der „Grundsätze" verdunkelt wurden. Denn auch nach unserer Auffassung ist durch eine Wiederheirat zu Lebzeiten des ersten Ehepartners aus einer gültigen sakramentalen Ehe ein objektiver Widerspruch zu der von Jesus Christus erneuerten Ordnung Gottes gegeben, welche eine amtliche Zulassung zum Empfang der heiligen Kommunion weder generell noch im Einzelfall ermöglicht. Wir haben dies mehrfach betont (vgl. S. 13, 27, 30).
Es ist uns wichtig festzustellen, daß in all diesen grundsätzlichen Fragen der kirchlichen Lehre keinerlei Dissens besteht. Wir bitten Sie deshalb ebenso herzlich wie dringend, sich in ihrer seelsorglichen Praxis an diese universalkirchlich verbindlichen Prinzipien zu halten. Eine intensive Zuwendung zu Menschen aus zerbrochenen Ehen und zu wiederverheirateten Geschiedenen ist und bleibt ein großes Anliegen in der Pastoral unserer Tage und ist längst noch nicht ernsthaft angenommen und durchgeführt. Eine leichtfertige Haltung würde diesem Anliegen gerade nicht dienen.

4. Unser Ansatz

Man kann freilich nicht übersehen, daß es sich bei den wiederverheirateten Geschiedenen oft um sehr schwierige und höchst komplexe menschliche Situationen handelt, in denen die konkrete Anwendung dieser Prinzipien pastoral schwierig ist. Wir haben zu zeigen versucht, warum diese Probleme in unseren modernen westlichen Gesellschaften aus verschiedenen Gründen enorm zugenommen haben. Sie stellen eine pastorale Herausforderung dar, die dringend einer Antwort bedarf (vgl. S. 7 ff., 15 ff., 23). Die allgemeine Norm muß ja nach der traditionellen Lehre der Kirche jeweils auf die konkrete Person und auf deren individuelle Situation bezogen werden, ohne daß dadurch die Norm aufgehoben würde. „Das kirchliche Recht kann nur eine allgemein gültige Ordnung aufstellen, es kann jedoch nicht alle oft sehr komplexen einzelnen Fälle regeln" (Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, S. 395). Die Lehrüberlieferung der Kirche hat dafür die „Epikie" (Billigkeit), die kirchliche Disziplin das Prinzip der kanonischen Billigkeit (aequitas canonica) entwickelt. Dabei geht es nicht um eine Aufhebung des geltenden Rechts und der gültigen Norm, sondern in schwierigen und komplexen Situationen um deren Anwendung nach „Recht und Billigkeit", so daß der Einmaligkeit der jeweiligen Person Rechnung getragen wird. Dies hat nichts mit einer sogenannten „Situationspastoral" zu tun.
Wir sind im übrigen überzeugt, daß dem manchmal willkürlichen Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen durch ein differenziertes pastorales Vorgehen begegnet werden muß, auch einem mancherorts wenig reflektierten, in etlichen Fällen unstatthaften Kommunionempfang. Von dieser Situation sind wir ausgegangen; wir wollten sie ordnen und heilen.

5. Die schwierige Frage des Kommunionempfangs

Die Kontroverse um unseren Hirtenbrief und die „Grundsätze" entzündete sich vor allem an der Frage, ob die Prinzipien der Epikie und der kanonischen Billigkeit in besonders gelagerten Einzelfällen und unter genau umschriebenen Bedingungen auch auf die Frage des Kommunionempfangs der wiederverheirateten Geschiedenen angewandt werden können, ob es also in Einzelfällen bei wiederverheirateten Geschiedenen denkbar ist und legitim sein kann, daß sie zwar nicht amtlich zur heiligen Kommunion zugelassen werden, daß sich aber jemand nach entsprechender Beratung durch einen Priester, der vor allem an das Herrenwort von der lebenslangen Treue in der Ehe erinnert, durch das an der Wahrheit orientierte Gewissen berechtigt sieht, zur heiligen Kommunion hinzuzutreten.
Wir sahen keine Möglichkeit einer amtlichen Zulassung, wohl aber eines unter genauer angegebenen Bedingungen (vgl. S. 13, 16, 29 f.) in einem sorgfältigen Gewissensspruch ermöglichten „Hinzutretens" zum Tisch des Herrn. Dieser Unterschied von „Zulassung" und „Hinzutreten" ist für uns grundlegend. Wir glaubten auch, daß wir eine solche Lösung, die freilich von allen Beteiligten eine hohe Verantwortungsbereitschaft erfordert, im Sinne eines immer notwendigen Ausgleichs von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit angehen können und müssen (vgl. die Enzyklika „Dives in misericordia" von Papst Johannes Paul II. vom 30. November 1980, Nr. 4, 7, 12, 14, 40). Im übrigen konnte es dabei vom Modell her nicht um die Billigung eines solchen Schrittes, sondern – nach einer objektivierenden Klärung – eher um eine Tolerierung gehen.

Die Bischofssynode über Ehe und Familie des Jahres 1980, die im November 1981 zur Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens „Familiaris consortio" führte, formulierte in diesem Zusammenhang die These: „Von pastoraler Sorge um diese Gläubigen getrieben, wünscht die Synode, daß eine neue und noch gründlichere Untersuchung – unter Berücksichtigung auch der Praxis der Ostkirchen – mit dem Ziel an-

gestellt werde, daß die pastorale Barmherzigkeit noch tiefer werde" (Prop. 14, Nr. 6, in: Enchiridion Vaticanum 7, 2. Aufl., Bologna 1990, S. 686, Nr. 729). Von diesem pastoralen Ziel waren wir geleitet und wollten sowohl dem Ernst des Wortes des Herrn im Zeugnis der Kirche als auch dem Ernst menschlicher Schicksale gerecht werden. Wir waren uns dabei bewußt, daß die Kirche dafür auf allen Ebenen noch viel lernen muß und daß dabei auch die Gefahr des vereinzelten Mißbrauchs nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann.

Wie aus dem jetzt Ihnen zugesandten Schreiben der Glaubenskongretation hervorgeht, konnte diese unter Berufung auf das Apostolische Schreiben „Familiaris consortio" unserer Position in diesem Punkt nicht zustimmen. Deshalb müssen wir zur Kenntnis nehmen, daß durch das Schreiben der Glaubenskongregation einige Aussagen in unserem Hirtenschreiben und in den „Grundsätzen" universalkirchlich nicht akzeptiert sind und daher nicht verbindliche Norm seelsorglichen Handelns sein können.[2]

6. Tragweite des „Schreibens"

Als einzelne Bischöfe, gerade auch einer Kirchenprovinz, sind wir in die weltumspannende kollegiale Gemeinschaft der Bischöfe mit und unter dem Nachfolger des Apostels Petrus eingefügt. Dies erspart und verbietet uns nicht – wie auch zahlreiche von uns angedeutete Beispiele aus der Geschichte der Kirche zeigen – das eigene verantwortliche Suchen nach tragbaren pastoralen Lösungen in schwierigen Situationen. So haben wir unseren „Vorstoß" in der Sorge um die betroffenen Menschen, aber auch um die rechte Auslegung und Anwendung des Evangeliums verstanden.

Wir möchten deshalb ausdrücklich betonen, daß wir uns in keinem lehrhaften Dissens zur Position der Glaubenskongregation befinden. Der Unterschied betrifft die Frage der pastoralen Praxis in Einzelfällen. Nach den von uns angeführten Zeugnissen aus der kirchlichen Tradition (vgl. S. 20ff.) ist im Licht neuerer Forschungen unterhalb der Schwelle der verbindlichen Lehre eine verantwortlich zu handhabende pastorale Flexibilität in komplexen Einzelfällen gegeben, die nicht im Widerspruch zur Unauflöslichkeit der Ehge steht.[3]

Selbstverständlich ist es wie im Dokument der Glaubenskongregation auch unser vorrangiges Anliegen, die unauflösliche Treue in der Ehe herauszustellen und den Menschen bei ihrer Verwirklichung zu helfen. Doch damit sind – zumal heute – viele pastorale Probleme noch nicht gelöst. Nicht nur wir werden darüber weiter nachdenken müssen. Es bleibt auch noch eine Reihe von bibeltheologischen, theologiegeschichtlichen, systematisch-theologischen und kirchenrechtlichen Problemen offen.

Letztlich geht es bei diesen Fragen um die rechte Verhältnisbestimmung von allgemein gültiger objektiver Norm und persönlicher Gewissensentscheidung. Die Menschen unserer Zeit haben für diese Vermittlung zwischen beiden eine große Sensibilität. Gewiß wird oft die objektive Norm geringgeschätzt und verletzt (gegen diese Tendenz vgl. die ganze Enzyklika „Veritatis splendor" von Papst Johannes Paul II.), aber die Kraft der objektiven Norm kann auf die Dauer nur überzeugend zur Geltung gebracht werden, wenn nicht nur die sehr komplexe Lebenssituation der Menschen, sondern auch die einmalige personale Würde des je einzelnen Menschen, wie sie sich im gebildeten Gewissen ausdrücken soll, berücksichtigt werden. Das Zweite Vatikanische Konzil stellt ausdrücklich fest: „Nun aber werden die Gebote des göttlichen Gesetzes vom Menschen durch die Vermittlung seines Gewissens erkannt und anerkannt" (II. Vatikanisches Konzil; Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae", Art. 3). Diese Aussage zeigt beispielhaft die unlösliche Verknüpfung von Gewissen und Norm. Je reiner das Gewissen wird, desto mehr wird es imstande sein, den Anspruch von Gottes Ordnung zu vermitteln und auf die konkrete Situation unverfälscht anzuwenden.

Dieses Kernproblem einer Pastoral wiederverheirateter Geschiedener ist auch der Schlüssel für viele andere Konflikte der gegenwärtigen Pastoral. Papst Paul VI. hat in anderem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß das kirchliche Lehramt umstrittene Lehrmeinungen nicht nur negativ-defensiv zurückweisen soll, sondern die in Frage gestellte Sache selbst positiv entfalten muß (vgl. z.B. Apostolisches Schreiben „Integrae servandae", in: AAS 57, 1965, S. 952–955, bes. S. 953).

7. Aufruf und Bitte

Als Bischöfe wissen wir uns sowohl der allgemeingültigen Lehre der Kirche und ihrer Einheit verpflichtet wie auch den Menschen in existentiell schwierigen Situationen. Daraus ergibt sich auch unsere Solidarität mit Ihnen als den pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die Sie oft ganz konkret mit diesen Problemen befaßt sind. Im Gespräch mit anderen Bischöfen und mit dem Apostolsichen Stuhl werden wir uns daher weiterhin um konsensfähige, theologisch und pastoral verantwortbare Antworten bemühen. Selbstverständlich werden wir darüber auch mit Ihnen weiter im Gespräch sein. Im Priesterrat, in der Dekane-Konferenz, den übrigen diözesanen Räten und bei den Pastoralkonferenzen werden wir die anstehenden Fragen im einzelnen mit Ihnen besprechen. Auch die theologische Wissenschaft wird sich weiterhin mit diesen Fragen beschäftigen müssen.

Wir können verstehen, wenn viele von Ihnen und erst recht viele betroffene Menschen jetzt enttäuscht sind. Wir bitten Sie aber, sich nicht entmutigen zu lassen und sich nicht zu vorschnellen kritischen Reaktionen hinreißen zu lassen, sondern in Treue zur Botschaft Jesu Christi und zum Glauben der Kirche wie in Solidarität mit den betroffenen Menschen sowie in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche nach verantwortbaren Lösungen für den Einzelfall zu suchen. Wir vertrauen darauf, daß Sie im Licht der oben genannten Grundsätze pastoral verantwortlich handeln und die Ihnen anvertrauten Menschen in rechter Weise beraten.

Wir danken Ihnen für alle Mühe, erbitten Ihr Gebet und den Segen Gottes für unsere Diözesen und bleiben mit herzlichen Grüßen

Ihre
Oskar Saier
Erzbischof
von Freiburg i. Br.

Karl Lehmann
Bischof von Mainz

Walter Kasper
Bischof
von Rottenburg-Stuttgart

Anmerkungen

[1] Herausgegeben von den Bischöflichen Ordinariaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz Freiburg i.Br., Mainz und Rottenburg-Stuttgart, August 1993. Auf dieses Heft beziehen sich die Seitenzahlen in diesem Schreiben. [2] Wichtige Aussagen des Schreibens unter dieser Hinsicht sind u.a.: „Wenn Geschiedene zivil wiederverheiratet sind, befinden sie sich in einer Situation, die dem Gesetz Gottes objektiv widerspricht. Darum dürfen sie, solange diese Situation andauert, nicht die Kommunion empfangen." (Nr.4) Das Apostolische Schreiben „Familiaris consortio" „bekräftigt die beständige und allgemeine ‚auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zur eucharistischen Kommunion zuzulassen' und gibt die Gründe dafür an. Die Struktur des Mahnschreibens und der Tenor seiner Worte zeigen klar, daß diese in verbindlicher Weise vorgelegte Praxis nicht aufgrund der verschiedenen Situationen modifiziert werden kann." (Nr.5) „Gläubige, die wie in der Ehe mit einer Person zusammenleben, die nicht ihre rechtmäßige Ehegattin oder ihr rechtmäßiger Ehegatte ist, dürfen nicht zur heiligen Kommunion hinzutreten" (Nr.6). [3] Vgl. dazu aus dem Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre: „Obwohl bekannt ist, daß von manchen Kirchenvätern ähnliche pastorale Lösungen vorgeschlagen und auch in der Praxis angewandt worden sind, stellten diese doch nie einen Konsens der Väter dar, bildeten in keiner Weise eine gemeinsame Lehre der Kirche und bestimmten nicht deren Disziplin. Es kommt dem universalen Lehramt der Kirche zu, in Treue zur Hl.Schrift und zur Tradition das „Glaubensgut" zu verkünden und authentisch auszulegen." (Nr.4)

Die Aufgabe präziser definieren

Wie läßt sich die DDR-Vergangenheit angemessen aufarbeiten?

Vor fünf Jahren brach das DDR-System zusammen; seine Folgelasten sind noch längst nicht bewältigt. Ein besonders sensibles Problem ist der Umgang mit dem Stasi-Erbe, vor allem mit ehemaligen „inoffiziellen Mitarbeitern" des MfS. Hans Joachim Meyer, sächsischer Staatsminister für Wissenschaft und Vizepräsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, setzt sich kritisch mit der bisherigen Praxis auseinander und plädiert für eine Verständigung darüber, wie die wesentlichen Ziele einer Aufarbeitung der DDR-Vergangenheit realistisch erreicht werden können.

Geschichte ist für den einzelnen Menschen wie für die Gesamtheit eines Volkes eine Chance. Zwar ist die Vision vom unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit eine oft widerlegte Illusion und selbst die Erinnerung an den persönlichen Lebensweg ist nicht selten ungenau, wenn nicht sogar willentlich verbogen. Dennoch haben bittere historische Erfahrungen auch immer wieder zu politisch hilfreichen Einsichten geführt, die in das Grundverständnis eines Volkes oder einer Gesellschaft eingingen. Ein für Deutschland wichtiges Beispiel ist das Grundgesetz der Bundesrepublik, das Lehren aus dem Scheitern der Weimarer Republik und der menschenverachtenden Herrschaft des Nationalsozialismus zog. Geschichte ist für den einzelnen wie für ein ganzes Volk auch eine Last. Die Erinnerung an die Abgründe von Machtgier und Größenwahn, an die Versuchbarkeit durch Illusionen, Vorurteil, Vorteile und Angst und das Wissen um das eigene Versagen sind niederdrückend. Sie können dazu verführen, das Geschehene zu verdrängen und den Weg nach vorn nur im Heute und Morgen zu suchen, ohne den Blick zurückzuwenden. Deutsche, die zwei nach Motiv und Herrschaftsweise sehr unterschiedliche, aber doch beide die Menschenrechte tief und mit Vorsatz verletzende diktatorische Ordnungen durchlebt haben, stehen in der besonderen Gefahr, sich entweder der Bürde der Vergangenheit mit generellen Floskeln zu entledigen oder diese Bürde als einen groben Knüppel in der politischen Auseinandersetzung oder im Generationenkonflikt zu nutzen.

Als in der Bundesrepublik Deutschland die erste und weitaus gefährlichere dieser beiden Fehlhaltungen eindeutig dominierte, ist der Begriff der Vergangenheitsbewältigung dagegen gesetzt worden. Er geht von der zutiefst richtigen Erkenntnis aus, daß wer die Verirrungen und Verbrechen von gestern verschweigt oder vergißt, die Verirrungen und Verbrechen von morgen ermöglicht. Er verleitet jedoch zu dem Mißverständnis, daß, so wie ein einzelner Mensch eine neue Lebenschance gewinnt, indem er sich zu seinen Irrtümern und zu seiner Schuld bekennt oder auch indem er einen erhellenden Zugang gewinnt zu dem, was ihn aus unterschiedlichen Gründen bedrängt, auch ein Volk durch in-

tensive Beschäftigung mit historischer Schuld die Chance zu einem neuen Anfang hätte.

Für den politischen Umgang mit der Vergangenheit gelten jedoch andere Möglichkeiten und andere Erwartungen als im Leben des einzelnen. Mit Sicherheit bedarf es auch in der Politik eines Höchstmaßes an Klarheit über das, was war. Das ist aber, wie jede Beschäftigung mit der Geschichte, ein im Prinzip nie abgeschlossener Vorgang. So ist auch das Maß der daraus zu erhaltenden Einsichten nie erschöpft. Überdies bilden historische Einsicht und philosophischer Standort eine unauflösbare Einheit. Die Frage etwa, ob das Scheitern des marxistisch-leninistischen Gesellschaftsexperiments und die Verbrechen des stalinistischen Herrschaftssystems zugleich auch die sozialistische Tradition einer wie immer gearteten gesamtgesellschaftlichen Planung zur Sicherung höherer wirtschaftlicher Stabilität und größerer sozialer Gerechtigkeit dauerhaft beschädigt haben, wird mit Sicherheit kontrovers bleiben. Auch hebt das Bekenntnis zur Schuld einer nationalen oder auch einer weltanschaulichen Gemeinschaft und die Auseinandersetzung mit den Gründen dafür diese Schuld nicht auf, noch löscht sie die Erinnerung daran. Was immer die Deutschen in Zukunft tun – zum Deutschlandbild der anderen Völker wird die Erfahrung mit dem Nationalsozialismus immer dazu gehören. Die Frage ist, ob wir durch das, was durch uns geschieht, diese Erinnerung verstärken oder zurücktreten lassen. Und diese Frage gilt nicht nur jetzt, sondern für jede Generation und für jede Lebensphase einer Generation.

Über Ziele und Verfahren nachdenken

Die Vorstellung, die Vergangenheit könne bewältigt werden und sei dann bewältigt, ist realitätsfremd und verführt deshalb – wie jedes unrealistische Ziel – entweder zu rascher Resignation oder zu permanenter Hysterie. Und schließlich legt diese Vorstellung die Illusion nahe, der Wiederkehr des zu Bewältigenden könne allein oder vor allem durch Aufklärung begegnet werden. In Wahrheit werden die Menschen in ihrem geschichtsmächtigen Handeln nicht so sehr durch Wissen als vor allem durch Hoffnung, Furcht und Verzweiflung bewegt. Das nimmt dem Wissen nicht seinen hohen Rang. Aber nichts kann durch Wissen ungeschehen gemacht werden, und alles kann erneut geschehen, weil es eben keine Radikalkur gegen Irrtum und Versuchung gibt.

Wer den Versuch, sich mit der Vergangenheit des sogenannten real existierenden Sozialismus in Deutschland und seiner Hinterlassenschaft auseinanderzusetzen, in all seiner Schwierigkeit nüchtern betrachten will, der muß, damit dieser Versuch redlich bleibt, zunächst klar und unzweideutig feststellen: Die gründliche Beschäftigung mit den Voraussetzungen und der Wirkungsweise dieses Herrschaftssystems und seinen Folgen für einzelne Menschen und für unser ganzes Land ist dringend notwendig, jetzt und in Zukunft. Es ist gleichermaßen eine Aufgabe von hoher politischer Aktualität und von großer geschichtlicher Tragweite. Um so berechtigter ist es, über *Ziele und Verfahren* nachzudenken.

Die Wende bedeutete das Ende von Lüge und Verstellung, von täglicher Repression und täglichem Arrangement. Angst vor schwer berechenbaren Folgen unangepaßten Handelns war ein Grundphänomen dieses Systems. Sie erklärt die Dauer seines Funktionierens, und diese Dauer erklärt wiederum die Bedeutung der Angst. Es gab ja keine Perspektive, die dem Mut innere Kraft gab. Selbst die meisten Gegner des Systems setzten nur auf dessen langsame innere Veränderung, nicht auf seinen absehbaren Zusammenbruch. So schien vielen der Ausbruch aus dem System in den Westen der einzige Ausweg. Die Wende ließ dagegen die Kraft der Gewaltlosigkeit erfahren. Gewaltloser Wille zur Veränderung erfordert Mut.

Als das System vor dem gewaltlosen Willen zurückwich und sich zu zersetzen begann, fragten sich viele nach den Gründen für ihre Angst. Das System war allmächtig gewesen und die Gründe für Angst vielfältig. Der Hauptgrund aber war die geahnte Allgegenwart der geheimen Gewalt durch die *Staatssicherheit.* Gegen die Staatssicherheit und nicht so sehr gegen die zerbröckelnde und sich mehrfach ändernde Führung oder gegen die sich weithin auflösende Partei richtete sich daher der Hauptzorn. Zugleich war die Bürgerbewegung bestrebt, auch kraftvolle Aktionen gegen das MfS möglichst rasch in eine friedliche Auflösung der Strukturen zu überführen. Der tägliche Prozeß der gewaltlosen Veränderung sollte nicht durch blutige Ereignisse und ihre unkalkulierbaren Folgewirkungen gefährdet werden. Im Blick auf die in den MfS-Strukturen tätigen Menschen hörte man damals nicht selten die Vorstellung, diese müßten sich zu ihrer Verantwortung in offenen Gesprächen bekennen, als erster Schritt zu ihrer gesellschaftlichen Reintegration.

In die gleiche Richtung, wenn auch mit dem deutlichen Akzent auf Deprivilegierung, ging die Demonstrantenforderung „Stasi in die Produktion". Der wirklichen Stimmungslage der Bevölkerung entsprach eine solche Forderung allerdings nur sehr bedingt. Versuche von Bürgerkomitees, hauptamtliche Stasimitarbeiter tatsächlich in der Produktion zu beschäftigen, stießen oft auf erheblichen Widerstand. Zugleich erhöhten die Versuche unter Modrow, solche Personen in sensible Bereiche, wie z.B. das Schulwesen, zu überführen, das allgemeine Mißtrauen. Die Sorge, die einst Gefürchteten würden nur einen taktischen Rückzug antreten, erhielten durch die Versuche, die Bürgerkomitees auszuschalten oder hinter das Licht zu führen, ständig neue Nahrung. Dennoch traf das Wort von „Gerechtigkeit und Güte", das die Geistlichen, die als Moderatoren des Zentralen Runden Tisches gewirkt hatten, in den Mittelpunkt des Eröffnungsgottesdienstes der ersten frei gewählten Volkskammer stellten, den Grundton des öffentlichen Bewußtseins.

Das scheint Lichtjahre zurückzuliegen, und nicht wenige ahnungslos Besserwissende in westdeutschen Redaktionsstuben, Parteibüros oder Professorenzimmern, aber auch Enttäuschte und Verbitterte aus der ostdeutschen Bürgerbewegung mögen dies heute als Ausdruck von Naivität oder gar

von kalkulierter Irreführung ansehen. Sicher war der halb pastoral, halb psychotherapeutische Versuch, über Aussprache und Gespräch den die Gesellschaft tief spaltenden Haß und das wuchernde allgemeine Mißtrauen zu überwinden, bis zu einem gewissen Grade unpolitisch. Aber auch jeder politische Umgang mit der Vergangenheit muß – wenn er denn für die Zukunft Bestand haben soll – *ethisch fundiert* sein. Überdies hat ein pragmatisch verstandenes Prinzip von „Gerechtigkeit und Güte" allemal einen dichteren Wirklichkeitsbezug als jeder Versuch, nach einer solchen historischen Zäsur Menschen nach wenigen, teils starren, teils unscharfen Kategorien zu sortieren.
Allerdings geschah zu wenig und im einzelnen nur Unbefriedigendes, um dieses Prinzip mit Leben zu erfüllen und es vor der Gefahr zu bewahren, zu einer allgemeinen Entschuldigungsformel zu verkommen. Die drängende Aufgabe, in einem Wettlauf mit der historischen Chance zur Einheit die Bedingungen des Beitritts so rasch wie möglich und so gut wie nötig zu definieren, forderte alle Kraft. Zunehmend wurde auch deutlich, daß das Zusammenwachsen dessen, was zusammengehört, nicht ohne Schmerzen und Opfer möglich sein würde. Vor allem wurde mehr und mehr offenbar, was die immer schon vermutete Allgegenwart des MfS in der Realität bedeutet hatte – eine penible und infame, vor nichts zurückschreckende und mit deutscher Gründlichkeit bis zur Absurdität durchsystematisierte Kontrolle der gesamten Gesellschaft. Ein Schock war für viele die Erkenntnis, wenn die vermutete Allgegenwart zur Gewißheit wurde, die ein Gesicht hatte – das Gesicht eines Freundes oder eines Bekannten.

Es muß im Einzelfall geprüft und entschieden werden

Der *Einigungsvertrag* gab mit dem Instrument der außerordentlichen Kündigung die Rechtsgrundlage dafür, solche Personen aus dem öffentlichen Dienst zu entfernen, die durch ihr Handeln in der Vergangenheit die Rechte ihrer Mitmenschen verletzt haben und darum für diese nicht weiter öffentliche Verantwortung tragen können. Es ist diese eine Regelung, die – das muß vor jeder kritischen Erörterung der daraus folgenden Entlassungspraxis mit Nachdruck unterstrichen werden – die notwendige Grundlage für den rechten und verantwortungsvollen Umgang mit Belastungen aus der Vergangenheit gibt. Unter III 1.(5) lesen wir im Einigungsvertrag:

„Ein wichtiger Grund für eine außerordentliche Kündigung ist insbesondere dann gegeben, wenn der Arbeitnehmer
1. gegen die Grundsätze der Menschlichkeit oder Rechtsstaatlichkeit verstoßen hat, insbesondere die im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 19. Dezember 1966 gewährleisteten Menschenrechte oder die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 enthaltenen Grundsätze verletzt hat oder
2. für das frühere Ministerium für Staatsicherheit/Amt für nationale Sicherheit tätig war und deshalb ein Festhalten am Arbeitsverhältnis unzumutbar erscheint."

Es geht also um Verstöße gegen die Grundsätze der Menschlichkeit oder Rechtsstaatlichkeit sowie um Tätigkeit für die Staatssicherheit, und zwar in dieser Abfolge. Ganz deutlich ist auch, daß beides im *Einzelfall* geprüft und entschieden werden muß. Unübersehbar ist aber auch der große Rahmen, den die beiden Tatbestandsbeschreibungen abdecken. Damit stellt sich die Frage nach präzisen und einwandfreien Kriterien und nach fairen Prozeduren für deren Anwendung. Solche Kriterien und Prozeduren müßten einheitlich sein und darum vom Bund und den Ländern in einer geeigneten Weise festgelegt werden. Und diese Kriterien und Prozeduren müßten von jenen Einsichten und Erfahrungen ausgehen, die 1990 noch gar nicht vorhanden sein konnten, aber seitdem in reichem Maße gewonnen wurden und für ein genaueres und auch gerechteres Konzept genutzt werden müssen.

Der verwirrende und widersprüchliche Eindruck, den die Öffentlichkeit oft von der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit erhält, wird noch verstärkt durch das vom Bundestag 1991 beschlossene Gesetz über den Umgang mit den Unterlagen des MfS. Das durch dieses Gesetz festgeschriebene Recht eines jeden Bürgers auf „seine Akte" entsprach einer von vielen erhobenen Forderung. Damit entscheidet zunächst jeder selbst, ob er oder sie von diesem Recht Gebrauch machen will. Die Motive derer, die sich zu einem solchen Antrag entschließen, sind naturgemäß von unterschiedlicher ethischer Qualität und juristischer Dringlichkeit. Aber auch wenn die Gauck-Behörde sich müht, dem durch Prioritätensetzung zu entsprechen, so ist es doch völlig ausgeschlossen, die Vielzahl der Bürgeranträge mit den ihrerseits nicht miteinander koordinierbaren Auskunftsersuchen der verschiedenen Verantwortlichen für den öffentlichen Dienst in ein sinnvolles Verhältnis zu bringen. Die Medien, denen in diesem Gesetz weitgehende Rechte eingeräumt wurden, tragen ihrerseits Beispiele für belastende Vergangenheit in die Öffentlichkeit. Daß dies nicht immer aus lauteren Gründen geschieht und es auch einen merkantilen Enthüllungsjournalismus gibt, gehört zu den vielen Schattenseiten des hohen Guts der Pressefreiheit. Alles dies wirkt zusammen, um der besorgten Öffentlichkeit das Bild einer eher zufälligen, widersprüchlichen und jedenfalls nicht transparenten und nicht überzeugenden Auseinandersetzung mit der Last der Vergangenheit zu geben.

Nun ist eine solche Auseinandersetzung auch nur in jenen Grenzen möglich, die von der Wirklichkeit selbst gezogen werden. Nicht nur jede Epoche, sondern auch jede Biographie ist ein Unikat, und nur bei hoher Abstraktion und mit großem zeitlichen Abstand können die Geschichte und die in ihr Handelnden mit Hilfe von Kategorien und Normen erfaßt werden. Dennoch ist es ein Gebot der Redlichkeit und der Gerechtigkeit, sich darum zu mühen. Nach vier Jahren

Erfahrung ist es hohe Zeit, Schwachstellen, Gefahren und Fehlentwicklungen deutlicher zu benennen.

Am bedenklichsten ist die Verschiebung der vom Einigungsvertrag gesetzten Akzente in Richtung auf die Tätigkeit des MfS. Damit ist ein Instrument der Herrschaft, wenn auch ein besonders perfides, faktisch zum Schwerpunkt der Auseinandersetzung mit dem Herrschaftssystem selbst geworden. Trotz des unbestreitbaren institutionellen Eigengewichts des MfS – wie jedes Sicherheitsdienstes – ist dies eine *Verzerrung der historischen Realität.* Allerdings gibt es dafür plausible Gründe. Der Einigungsvertrag hatte in seinen Gründen für die außerordentliche Kündigung, die als wichtiger Teil der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit betrachtet werden muß, an die Spitze Vergehen gegen die Grundsätze der Menschlichkeit und der Rechtsstaatlichkeit gesetzt. Solche Vergehen sind aber Handlungen, die nachgewiesen werden müssen, und dies innerhalb eines Herrschaftssystems, das es darauf anlegte, Verantwortung und Täterschaft zu kollektivieren und möglichst sogar die Geschädigten noch mit einzubinden. Überdies ist es schwierig, den Begriff des Rechtsstaates auf ein Staatsgebilde anzuwenden, das diesen Begriff für sich ablehnte und durch den der „sozialistischen Gesetzlichkeit" ersetzt hatte.

In einer solchen Situation lag es nahe, von den früheren Partei- und Staatsfunktionen der zu Überprüfenden auszugehen und von diesen auf die Nähe zu einem System zu schließen, das sich der Verletzung von Menschenrechten schuldig gemacht hat. Ein solches Herangehen ist vertretbar, wenn die entsprechenden Funktionen als Grund für ein besonders sorgfältiges Prüfungsverfahren gelten. Man wird auch grundsätzlich eine Beziehung herstellen dürfen zwischen konkreten Verletzungen von Menschenrechten in einem bestimmten Verantwortungsbereich und den Verantwortungsträgern in diesem Bereich. Auch muß man davon ausgehen, daß das Maß solcher Verantwortung mit der Verantwortungsebene deutlich zunimmt. Tut man das nicht, dann bestand am Ende auch das Politbüro nur noch aus Opfern.
Andererseits spricht es jedoch jedem ethisch motivierten Umgang mit der Last der Vergangenheit Hohn, wenn summarisch nach Funktionskatalogen über Menschen und über jahrzehntelange Lebenswege entschieden wird. In der Praxis hängt viel – zu viel – von der entscheidenden Person oder von dem entscheidenden Gremium ab, davon, ob die die Entscheidung Treffenden die DDR überhaupt aus persönlicher Erfahrung kennen, ob sie sich um Einsicht und Verständnis mühen oder von Vorurteilen ausgehen oder von pragmatischen Interessen bestimmen lassen; davon, ob die, die in der DDR bis zur Wende gelebt hatten, den zu Beurteilenden und sein Handeln persönlich kennen oder sich von einem generellen Vorverständnis solcher Funktionsträger leiten lassen, ob sie gar (vielleicht durchaus verständliche, aber nicht zu rechtfertigende) Neid- und Rachegefühle hegen; davon, ob die, die die DDR verlassen hatten, sich ein wahrheitsgetreues Bild der Wirklichkeit bewahrt und mit Verwandten oder Freunden Kontakt gehalten hatten oder ob sie sich für den letzten anständigen Menschen hielten, der ein Land verlassen hatte, in dem nur noch Halunken etwas werden konnten. Es ist ein weites Feld der Möglichkeiten. Nach meiner Kenntnis tragen die meisten, die solche Entscheidungen treffen müssen, schwer daran. Ich kenne solche, die diese Bürde krank werden ließ.

Die Akten müssen angemessen ausgelegt werden

Die Beschäftigung mit der Tätigkeit für das MfS ist in der Praxis fast ausschließlich die Frage nach den *Inoffiziellen Mitarbeitern* geworden. Der Grund für die IM-Lastigkeit in der MfS-Problematik liegt auf der Hand und ist im Prinzip sogar positiv. Für die Besetzung von Stellen der öffentlichen Verantwortung und des öffentlichen Dienstes kommen – von hier zu vernachlässigenden Fällen abgesehen – hauptamtliche Mitarbeiter des MfS von vornherein nicht in Frage. Damit entfällt auch ihre Überprüfung. Daß einige von diesen in der – nicht zu überprüfenden – Wirtschaft um so erfolgreicher sind, steht auf einem anderen Blatt. Und daß dadurch die Hauptschuldigen für eines der miesesten Überwachungs- und Erpressungssystem der Geschichte fast völlig aus dem Blickfeld der Öffentlichkeit geraten sind, ist ein politischer Skandal ersten Ranges.
Die Überprüfung der Frage, ob jemand nichthauptamtlich für das MfS tätig war, erfolgt durch die Behörde des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes, die sogenannte Gauck-Behörde, auf der Grundlage der Akten. Damit steht mit Recht die Tätigkeit der Gauck-Behörde und die Verwertbarkeit der MfS-Akten im Mittelpunkt der öffentlichen Diskussion. *Joachim Gauck* und seinen Mitarbeitern, die wie er vielfach aus der Bürgerbewegung und aus den Komitees zur Auflösung des MfS hervorgegangen sind, kommt fraglos das größte Verdienst daran zu, daß bei uns – im Gegensatz zu anderen Ländern – die Aufarbeitung der Vergangenheit ernsthaft in Angriff genommen worden ist. Einen wesentlichen Teil unseres heutigen Wissens über die DDR-Vergangenheit ostdeutscher Länder verdanken wir dieser Behörde. Sie ist allerdings – entgegen dem Willen ostdeutscher Länder – in einer wenig zweckmäßigen Weise zentralistisch strukturiert und steht überdies unter einem fiskalischen Druck, der an die Grenzen des menschlich und rechtsstaatlich Zumutbaren geht.
Außerdem hat sich Joachim Gauck, in der berechtigten Abwehr aller Versuche, die Solidität der von ihm verantworteten Aufarbeitung der Vergangenheit in Frage zu stellen und diese notwendige Aufgabe unter einem Wust leichtfertigen Geredes schnell zu begraben, dazu verleiten lassen, die Komplexität der Analyse und der Bewertung zu stark zu vereinfachen. Wahr ist zwar, daß es unsinnig ist, anzunehmen, die SED hätte das MfS geschaffen, um sich selbst wissentlich und willentlich zu belügen. Wahr ist auch, daß im MfS durch ein ausgeklügeltes Kontrollsystem die Chancen für Mitarbeiter, ihre Vorgesetzten zu betrügen, gering waren. Daneben ist aber auch richtig, daß das MfS vor allem an Informatio-

nen interessiert war, während erst in zweiter oder dritter Linie bedeutungsvoll war, ob diese Informationen durch bewußte Zuarbeit oder durch „Abschöpfen" oder auch durch Kompilation unterschiedlicher Informationsquellen zustande kam. Das MfS war schließlich eine offizielle Behörde der DDR. Die Vorstellung, es sei möglich gewesen, in einer staatlichen Institution oder in einem staatlichen Betrieb (und in der DDR war fast alles staatlich) dienstliche Kontakte brüsk abzulehnen, ist absurd.

Auch wenn der Prozentsatz jener, die – auch im Sinne des MfS – unberechtigt als IM geführt wurden, gering ist, so rechtfertigt dieser Prozentsatz doch, die vom MfS verwendete Terminologie im Einzelfall kritisch zu beleuchten. Denn diese Terminologie – und das ist mein Haupteinwand gegen die derzeitige Analyse- und Bewertungspraxis – wird, wie die gesamte Sprache der Akten, zu wenig gesehen als festes Bauteil und breit einzusetzende Versatzform einer vorgestanzten Texttypologie. Wie auch bei anderen Formen der von der SED betriebenen Wahrnehmung und Darstellung der Realität wurde die Ausdrucksweise in hohem Grade entindividualisiert, in ihren Grundelementen vorgegeben und ganz systematisch auf das zu Erreichende ausgerichtet. So gesehen ist es z.B. ganz konsequent, daß ein von seinem Bischof für Gespräche mit dieser Behörde beauftragter Geistlicher als „IM" bezeichnet wird, sein MfS-Gegenüber als „Führungsoffizier" und die von diesem geäußerten Erwartungen als „Aufträge".

Überprüfung des öffentlichen Dienstes ist kein ritueller Reinigungsakt

Was dringend benötigt wird und überdies im ureigenen Interesse der Gauck-Behörde läge, ist eine *Aktenlese- und -auslegungskunde.* Dazu gehört, um jenem, über den eine Auskunft erteilt wird, gerecht zu werden, die Einbeziehung aller Akten des MfS, einschließlich der sogenannten „operativen Personenkontrollen", d.h. der Opferakten, die hin und wieder von den gleichen Personen vorliegen. Genau so wenig, wie es berechtigt ist, die Akten des MfS für wertlos zu erklären und zum Tagesgeschäft überzugehen, genau so wenig ist es akzeptabel, daß mißtrauische Gremien und Instanzen grundsätzlich jeden Erklärungsversuch der Betroffenen als Ausrede abqualifizieren. Ich frage mich auch, woher manche Journalisten und Politiker den Mut nehmen, die Bereitschaft zur öffentlichen Bekundung von Schuld als selbstverständlich zu erwarten. Sie sollten sich fragen, ob die von ihnen zu verantwortende Atmosphäre dazu wirklich ermutigt hat.

Natürlich folgen auch die Auskünfte der Gauck-Behörde einer *Texttypologie.* Sie erfordern also die Fähigkeit zum verstehenden Lesen und – worauf Joachim Gauck mit Recht immer wieder hinweist – den Willen zur verantwortbaren Bewertung und Entscheidung durch die personalführende Einrichtung. Denn die Auskunft der Gauck-Behörde ist rechtlich nichts anderes als eine Kurzdarstellung der Aktenlage. Der darauf basierenden Entscheidung muß nach Rechtslage eine Prüfung des Einzelfalles durch die personalführende Behörde vorausgehen. Diese Einzelfälle, auch wenn es sich zweifelsfrei in dem Sinne um „Inoffizielle Mitarbeiter" handelt, daß sie eine Verpflichtungserklärung unterzeichnet, Informationen geliefert und darüber gegen anderen Stillschweigen bewahrt haben, bilden ein weites Spektrum menschlichen Verhaltens – vom bereitwilligen Zuträger bis zum faktisch Erpreßten. Die Entscheidungspraxis über Entlassungen aus dem öffentlichen Dienst wird dieser Wirklichkeit zu oft nicht gerecht.

Zunächst ist der durch den Einigungsvertrag gegebene Entscheidungsraum meist schon dadurch auf ein Minimum eingegrenzt worden, daß die oben genannten Kriterien für IM-Tätigkeit zu den einzig objektivierbaren erklärt und alle anderen Überlegungen prinzipiell ausgeschlossen wurden. Nun ist aber die Überprüfung des öffentlichen Dienstes kein ritueller Reinigungsakt, sondern hat einen politischen Sinn. Dieser Sinn besteht darin, solche Personen aus dem öffentlichen Dienst fernzuhalten, die sich in der Vergangenheit an den Rechten ihrer Mitmenschen vergangen haben, darum kein Vertrauen genießen können und für den öffentlichen Dienst nicht in Frage kommen. Das ist zugegebenermaßen ein nicht ganz so einfach zu handhabender Maßstab wie die sogenannten objektivierbaren Kriterien. Auch muß eine Aufgabe solchen Ausmaßes wie die Überprüfung des öffentlichen Dienstes praktikabel und in einem überschaubaren Zeitraum zu leisten sein.

Dennoch halte ich die Zahl der menschlichen Beschädigungen und das Maß des öffentlichen Unverständnisses für manche Entscheidungen für so erheblich, daß ich ein erneutes Nachdenken für dringend geboten halte. Die Zahl der Entlassungen, die zwingend notwendig sind, aber dennoch der Öffentlichkeit nur schwer vermittelt werden können, weil der Betroffene angesehen war und Vertrauen genoß, der Datenschutz aber eine detaillierte Ausbreitung des Sachverhalts ausschließt, ist schon groß genug. Im übrigen ist über die hier beschriebene Problematik hinaus die Bewertungspraxis im einzelnen durchaus diskussionswürdig. Da gibt es Gremien und Entscheidungsträger, die sich der Tragik des Einzelfalles wohl bewußt sind und denen solche Fälle ihr Leben lang nachgehen werden, und es gibt Instanzen, denen die Mitteilung über einen reinen Kontakt- oder Erpressungsversuch des MfS als Entlassungsgrund gilt – so wie ja auch im Mittelalter die vergewaltigte Jungfrau hinfort in Schande leben mußte.

Nicht zuletzt beeinträchtigt die unbestreitbare Notwendigkeit, den öffentlichen Dienst zu reduzieren, damit die ostdeutschen Länder und Kommunen nicht in den Bankrott steuern, die Möglichkeiten zur differenzierten Bewertung. So ist in Sachsen die Zahl derer, die wegen mangelnden, richtiger wegen nichtbezahlbaren Bedarfs die Hochschulen verlassen mußten, um ein Mehrfaches höher als die nicht unbeträchtliche Zahl derer, die wegen mangelnder persönlicher Eignung (die sich nicht nur aus MfS-Tätigkeit ergab) entlassen wurden.

Ein wichtiges Korrektiv von Fehlentscheidungen ist die durch das Grundgesetz garantierte Möglichkeit der *gerichtlichen Überprüfung.* Sie ist ein Element des Rechtsstaates, das die Menschen im Osten Deutschlands jahrzehntelang vermißt haben. Ganz zweifellos übt die Rechtsprechung auch auf diesem Feld bereits eine ausgleichende und korrigierende Wirkung aus. Allerdings gehört zur ungeschönten Darstellung des Umgangs mit der Last der Vergangenheit auch, daß gelegentlich richterliche Entscheidungen eher zur weiteren Beschädigung dieser Aufgabe beitragen und mit der gleichen Kompetenz und dem gleichen Realitätssinn auch in Zaire oder Neufundland ergangen sein könnten. Und eine wirkliche politische Katastrophe ist es, daß bisher kein Gerichtsurteil wegen maßgeblicher Verantwortung für die Tätigkeit der Hauptamtlichen im MfS ergangen ist. Ganz fraglos wird die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit dadurch diskreditiert, daß der für das Überwachungssystem verantwortliche ehemalige Minister Mielke bis heute dafür nicht verurteilt worden ist, ein Lehrer aber, der vor 30 Jahren als achtzehnjähriger Soldat eine sogenannte Verpflichtungserklärung unterschrieben hat, die ihm ein Offizier aufnötigte, nach seiner Armeezeit aber nie wieder etwas mit dem MfS zu tun hatte, in der Gefahr steht, seine Arbeit zu verlieren.

Die Aufgabe, die Vergangenheit der DDR aufzuarbeiten und sich der aus dieser Vergangenheit mitgenommenen Last zu stellen, konnte nicht warten, bis das Problem in all seinen Facetten erkannt worden war. Heute aber wissen wir mehr, und es ist Zeit, die Aufgabe präziser zu definieren. Dafür fehlt es bis heute am notwendigen politischen Willen. Während die einen meinen, nun wäre es allmählich genug, reagieren andere schon auf jede nachdenkliche Frage mit der Behauptung, nun solle die ohnehin bisher nur unzulänglich abgebaute Herrschaft der alten Kader wieder restauriert werden.

Beide Haltungen sind *wirklichkeitsfremd.* Sie ignorieren auch, daß trotz aller Fehler und Mißgriffe die Aufarbeitung der Vergangenheit in den vergangenen vier Jahren ein großes Stück vorangekommen ist. Statt einen solchen fruchtlosen Streit zu führen, gilt es vielmehr, sich darüber zu verständigen, wie die wesentlichen Ziele der Aufarbeitung der Vergangenheit realistisch erreicht werden können, nämlich die Wirkungsweise des Überwachungsinstruments MfS im SED-Herrschaftssystem aufzudecken, die Verantwortlichen für das System und sein Instrument zu bestrafen, differenziert zu prüfen, wer durch seine Verwicklung in das System für die Zukunft nicht geeignet ist, für andere Menschen öffentliche Verantwortung zu tragen, und nicht zuletzt begangenes Unrecht – soweit dies menschenmöglich ist – wiedergutzumachen. Ein solcher Umgang mit der Vergangenheit verwandelt auch die Last in eine Chance und schafft die Grundlage für Versöhnung. *Hans Joachim Meyer*

Selbstrelativierung kein Ausweg

Ansatz und Probleme einer pluralistischen Religionstheologie

Die Religionen sind heute ein so wichtiges wie kontroverses theologisches Thema. Im Mittelpunkt der Diskussion steht dabei das Konzept einer pluralistischen Theologie der Religionen, mit dem religiöse Vielfalt positiv gewürdigt werden soll. Auf ihrer Tagung Ende September in Freising befaßten sich die deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen mit diesem Konzept und den methodischen und inhaltlichen Problemen, die es aufwirft.

Zu Beginn unseres Jahrhunderts veröffentlichte der evangelische Theologe und Religionsphilosoph *Ernst Troeltsch* seine berühmt gewordene Abhandlung „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte". Sie kreiste um die Frage, ob bzw. wie sich die besondere Stellung des Christentums im Konzept der Religionen unter den Bedingungen des modernen historischen Denkens aufweisen läßt. Troeltsch kam seinerzeit zu dem Schluß, die „personalistische Erlösungsreligion des Christentums" sei die „höchste und folgerichtigst entfaltete religiöse Lebenswelt, die wir kennen"; dieses Urteil ging für ihn aus einer Verbindung „gegenwärtig absoluter Entscheidung und historisch-relativer Entwicklungskonstruktion" hervor.

Am Ende des 20. Jahrhunderts sind die von Troeltsch damals behandelten Fragen wieder in hohem Maß aktuell und dringlich. Auch schon vor hundert Jahren gab es in Europa Menschen, die auf der Suche nach einer religiösen Heimat außerhalb des institutionalisierten Christentums von asiatischer Religiosität fasziniert waren. Heute sind die großen nichtchristlichen Religionen (Islam, Buddhismus, Hinduismus) im Westen fast flächendeckend präsent, sei es als zahlenmäßig erheblicher Bevölkerungsanteil oder als Teil der religiös-spirituellen Szene (zum Buddhismus in Europa vgl. HK, April 1994, 190ff.). Als Troeltsch seine Abhandlung veröffentlichte, stand die (katholische wie protestantische) Mission in den Kolonialgebieten in hoher Blüte. Inzwischen

ist sie unübersehbar an ihre Grenzen gestoßen, jedenfalls im Blick auf die Anhänger der großen „Hochreligionen".
Das *Zweite Vatikanische Konzil* betonte in seinem Dekret „Ad Gentes", die missionarische Tätigkeit behalte „heute und immer" ihre „ungeschmälerte Bedeutung und Notwendigkeit" (Nr. 7). Es sei nötig, „daß sich alle zu ihm, der durch die Verkündigung der Kirche erkannt wird, bekehren sowie ihm und seinem Leib, der Kirche, durch die Taufe eingegliedert werden" (ebd.). Gleichzeitig stieß das Konzil aber auch das Tor zu einer neuen Beurteilung der nichtchristlichen Religionen und zum Dialog mit ihnen auf. In der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen heißt es, die katholische Kirche lehne nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig sei. An die Katholiken erging die Mahnung, sie sollten „mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern" (NA, Nr. 2).

Entwicklungen in der religionstheologischen Diskussion

Auch auf *evangelischer Seite* gab es seinerzeit Ansätze zu einer neuen Bewertung der nichtchristlichen Religionen, gleichsam als Gegenschlag zur schroffen Entgegensetzung von Glaube und Religion, wie sie die Dialektische Theologie vornahm. Auf einen Vortrag aus dem Jahr 1962 gehen *Wolfhart Pannenbergs* „Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte" (Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 252–295) zurück. Darin hieß es, die katholische Theologie versuche auf der Basis lehramtlicher Entscheidungen dem Umstand Rechnung zu tragen, daß der christliche Glaube als eine Religion unter anderen existiere: „Wenn nicht auch die evangelische Theologie sich wieder unbefangen und ohne dogmatische Vorbehalte dieser Tatsache stellt, dann muß die allgemeine Kritik am Phänomen der Religion die Glaubwürdigkeit auch der christlichen Botschaft weiter aushöhlen" (ebd., S. 254; zu Pannenbergs Religionstheologie vgl. jetzt *George Augustin,* Gott eint – trennt Christus?, Paderborn 1993).

Die religionstheologische Diskussion ist nicht bei den Neuansätzen aus den sechziger Jahren stehengeblieben, sondern hat sich vor allem im angelsächsischen Raum weiterentwickelt. Im Mittelpunkt der Diskussion stand und steht dabei die „pluralistische Religionstheologie", mit der sich jetzt auch die jüngste Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen befaßte: „Insbesondere im anglo-amerikanischen Raum wird seit etwas mehr als zwanzig Jahren ein ‚pluralistisches Modell' in der Theologie der Religionen vertreten, das sich gegenüber bisherigen religionstheologischen Entwürfen durch die Preisgabe sowohl eines exklusiven Allein- als auch eines inklusiven Höchstgeltungsanspruchs auszeichnet und demgegenüber nach Wegen zu einer theologischen Würdigung genuin religiöser Vielfalt sucht" *(Perry Schmidt-Leukel,* Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: Theologische Revue Jhg. 1993, Sp. 353).
Als „Väter" der pluralistischen Religionstheologie gelten der Kanadier *Wilfred Cantwell Smith* (geb. 1916) und – auf Smith aufbauend und ihn weiterführend – der englische Theologe und Religionsphilosoph *John Hick* (geb. 1922), von dessen umfangreichem Werk bislang kaum deutsche Übersetzungen vorliegen. Hick entwickelte seine Überlegungen zur Religionstheologie auf der Grundlage gewichtiger Veröffentlichungen zu religionsphilosophischen Grundfragen in Auseinandersetzung mit der Religionskritik der Analytischen Philosophie (1957 erschien „Faith and Knowledge", 1966 „Evil and the God of Love" und 1970 „Arguments for the Existence of God"). Als Summe zahlreicher Aufsätze zur Religionstheologie seit 1970 legte Hick 1989 die Monographie „An Interpretation of religion. Human Responses to the Transcendent" vor. 1987 gab er zusammen mit dem (katholischen) amerikanischen Theologen *Paul Knitter* den Sammelband mit dem programmatischen Titel „The Myth of Christian Uniqueness" heraus.

Von Paul Knitter erschien 1985 „No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions"; in einer gekürzten Fassung liegt dieses Werk auch in deutscher Übersetzung vor (Ein Gott – viele Religionen, München 1988). Zu den Befürwortern eines pluralistischen Modells in der Theologie der Religionen zählen außerdem (vgl. Schmidt-Leukel, Literaturbericht Sp. 357) *Alan Race, Leonard Swidler, Raimundo Pannikar, Stanley Samartha* und *Gordon Kaufmann.* Beiträge verschiedener Vertreter der pluralistischen Religionstheologie enthält ein von dem evangelischen Theologen *Reinhold Bernhardt* herausgegebener Sammelband (Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991).

Mit dem Attribut „pluralistisch" setzt sich die Religionstheologie Hicks und seiner Mitstreiter aus verschiedenen Konfessionen von zwei anderen christlichen Grundkonzeptionen zur Bewertung der Religionen bzw. ihrer Heilsqualität und ihres Wahrheitsanspruchs ab, die gemeinhin als „Exklusivismus" und „Inklusivismus" bezeichnet werden. In seinem Aufsatz „Eine Philosophie des religiösen Pluralismus" (Münchener Theologische Zeitschrift, Heft 3/1994, S. 304–318) beschreibt Hick kurz diese beiden Optionen. Die erste bezieht demnach „Heil/Befreiung exklusiv auf eine partikulare Tradition. In diesem Sinn ist es ein Glaubensartikel, daß Heil auf diese eine Gruppe beschränkt ist, während der Rest der Menschheit entweder nicht erwähnt oder explizit aus dem Bereich des Heils ausgeschlossen wird" (S. 307). Bei der *inklusivistischen* Option unterscheidet Hick zwei Varianten. Zum einen ist es die Auffassung, „daß Gottes Vergebung und Annahme der Menschheit durch den Tod Chri-

sti ermöglicht wurden, aber die segensreichen Folgen dieses Opfers nicht auf jene beschränkt bleiben, die hierauf mit einem expliziten Glaubensakt antworten". Die andere Form des christlichen Inklusivismus geht nach Hick davon aus, daß die heilshafte Umwandlung des menschlichen Lebens nicht nur in der christlichen Geschichte, sondern auch in den anderen großen Weltreligionen geschieht: „Allerdings betrachtet man diese Umwandlung, wo immer sie auch geschieht, als das Werk Christi – des universalen göttlichen Logos, der Zweiten Person der göttlichen Trinität, der sich in Jesus von Nazareth inkarniert hat" (S. 308). Beide Spielarten des Inklusivismus enthalten, so Hick, innere Spannungen und unwillkommene Implikationen, aus denen die pluralistische Hypothese hinausführen möchte.

Der eine und die vielen Mittler

Für sie gibt es eine „Vielfalt von göttlichen Offenbarungen, die eine Vielfalt von Formen heilshafter Antwort ermöglicht" (S. 309). Hicks Argumentation zugunsten der pluralistischen Hypothese ruht vor allem auf zwei Pfeilern. Zum einen ist es eine Grundannahme über die menschlichen Erkenntnis- und Erfahrungsmöglichkeiten in bezug auf das Göttliche. Die eine göttliche Wirklichkeit („the Real") kann von Menschen auf vielfältige Weise erfahren werden; die verschiedenen religiösen Traditionen sind wie Linsen, mit deren Hilfe Menschen auf Gott blicken und ihm dementsprechend unterschiedliche Namen geben: „Vom pluralistischen Standpunkt aus handelt es sich bei Yahweh oder Shiva nicht um konkurrierende Götter oder um konkurrierende Anwärter für den einzigen und alleinigen Gott, sondern um zwei verschiedene konkrete historische ‚personae'" (S. 316). Zum zweiten geht Hick davon aus, daß sich das religiöse Grundgeschehen, in seiner Terminologie die Umwandlung der menschlichen Existenz von der Selbst-Zentriertheit zur Zentriertheit auf die göttliche Wirklichkeit, in allen großen Weltreligionen ereignet. Die großen Religionen sind für ihn unterschiedliche soteriologische „Kontexte" oder „Räume" für diesen soteriologischen Prozeß.

Perry Schmidt-Leukel, der bei der Freisinger Dogmatiker- und Fundamentaltheologentagen die pluralistische Religionstheologie vorstellte und verteidigte, betonte, die pluralistische Hypothese Hicks sei nicht relativistisch und wolle es auch nicht sein. Sie besage nicht, alle Religionen seien gleichwertig, sondern lediglich, daß vom Standpunkt der eigenen Religion aus einige andere Religionen als gleichwertig, wieder andere als defizitär und einige sogar als völlig abwegig beurteilt werden könnten. Der religionstheologische Pluralismus besitze den größten Urteilsspielraum, „weil er im Unterschied zum Inklusivismus nicht von einer zwangsläufig singulären Superiorität der eigenen Religion ausgeht, sondern für die Möglichkeit offen ist, andere Religionen trotz ihrer Andersartigkeit als gleichwertig zu betrachten".
Aber muß man den Inklusivismus zugunsten des Pluralismus hinter sich lassen, um als Christ die anderen Religionen angemessen theologisch zu würdigen? Läßt sich das christliche Verständnis von Offenbarung und das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth überhaupt mit dem pluralistischen Lob der religiösen Vielfalt in Einklang zu bringen? Wie tragfähig sind die philosophischen Grundannahmen, von denen etwa die Religionstheologie Hicks ausgeht? Wird die pluralistische Hypothese den Religionen selber wirklich gerecht und welche Konsequenzen hat sie für den interreligiösen Dialog und darüber hinaus das Verhältnis der Religionen zueinander in der gegenwärtigen Weltsituation? Diese Fragen sind aus der bisherigen Auseinandersetzung um die pluralistische Theologie der Religionen geläufig und sie wurden jetzt auch von den deutschsprachigen Dogmatikern und Fundamentaltheologen bei ihrer Tagung mehr oder weniger gründlich und ausführlich diskutiert.

Dabei erwies sich, wie nicht anders zu erwarten, die *christologische Frage* als wichtigster Streitpunkt. John Hick sieht die Brücke zwischen christlichem Bekenntnis und pluralistischer Hypothese in neueren „graduellen" Christologien, die hinter die altkirchliche Zwei-Naturen-Lehre auf eine Art Geist-Christologie zurückgehen. Als unbeabsichtigte Konsequenz ermöglichten solche Christologien die Ansicht, „daß die Wirksamkeit Gottes in Jesus von der gleichen Art ist wie die Wirksamkeit Gottes in anderen großen menschlichen Mittlern des Göttlichen" (a.a.O., S. 311). Und Perry Schmidt-Leukel faßte den pluralistischen Standpunkt zur Christologie in Freising folgendermaßen zusammen: „Jesus ist ein einzigartiger Mittler göttlicher Offenbarung und Gnade. Aber Pluralisten rechnen damit, daß es aus der Fülle der göttlichen Quelle heraus noch viele weitere Mittlergestalten gibt, die auf ihre Art ebenfalls einzigartig sein können."
Dem hielt der Frankfurter Dogmatiker *Hans Kessler* entgegen, das christliche Bekenntnis zur Einzigartigkeit und Endgültigkeit Jesu implizierte die Überzeugung, daß Jesus universell von endgültiger Bedeutung sei; Christen würden mit ihrem Bekenntnis einen die Relation Glaubender zu Jesus weit übersteigenden kognitiv-normativen Wahrheitsanspruch zu Jesus erheben. Kessler argumentierte dabei nicht formalabstrakt, sondern von Person und Botschaft Jesu und ihrer Ausdeutung durch die neutestamentlichen Christologien her: Jesus als das Realsymbol der unbedingten und vollkommenen Liebe Gottes, an dem allein und definitiv abgelesen werden kann, was Heil ist und der darum inkarniertes Wesenswort Gottes ist.

Mit der Absage an die pluralistische Relativierung der Offenbarung in Jesus Christus zugunsten vieler in ihrer Art einzigartiger Mittlergestalten ist es allerdings nicht getan. Es bleibt vielmehr die Frage nach dem Verhältnis von Christusoffenbarung und anderen Manifestationen des Göttlichen bzw. Heiligen. Kessler brachte dieses Verhältnis auf die Formel von der zwar in Jesus konzentrierten, aber nicht auf ihn begrenzten Selbstoffenbarung Gottes. Das Geheimnis und die Fülle Gottes würden in der Geschichte nicht voll und er-

schöpfend erkannt, auch nicht durch den irdischen Jesus. Und ein weiterer Hinweis Kesslers in diesem Zusammenhang: Der Inhalt von Gottes Offenbarung durch Jesus im Geist ist zwar endgültig und unüberholbar maßgeblich, nicht aber unsere Erkenntnis, sprachliche Fassung und praktische Darstellung dieses Inhalts.

Ein „dramatisches" Konzept der Religionsbegegnung

In der Christusoffenbarung selber ist also eine Spannung zwischen Endgültigkeit und eschatologischer Vorläufigkeit, zwischen unüberholbarer und -hintergehbarer Konkretion und universaler Öffnung angelegt. Auf diese Spannung machte bei der Freisinger Tagung der Missionswissenschaftler *Andreas Bsteh* (Mödling) aufmerksam, der von Beziehung als Schlüsselbegriff christlicher Identität handelte und vor einer zu schnellen Gleichsetzung der Endgültigkeit des Christlichen mit Abgeschlossenheit warnte. Sie bildete vor allem auch die Grundlage für das „dramatische" Konzept für die Begegnung der Religionen, das der Linzer Fundamentaltheologe *Józef Niewiadomski*, sein Grazer Fachkollege *Gerhard Larcher* und der Innsbrucker Dogmatiker *Raymund Schwager* in Freising vorstellten.

Schwager hat vor einigen Jahren eine Deutung des biblischen Erlösungsgeschehens als Heilsdrama veröffentlicht (Jesus im Heilsdrama, Innsbruck 1990), die er jetzt auf die Religionstheologie bzw. den interreligiösen Dialog hin auszog: Weil das jüdisch-christliche Offenbarungsgeschehen von dramatisch-konfliktreicher Art gewesen sei, lege es sich nahe, heute auch die Begegnungen des Christentums mit anderen Religionen auf dramatische Weise zu verstehen. Schwager wandte sich gegen eine pluralistische Relativierung der exklusiven Aussagen des Neuen Testaments mit dem Hinweis darauf, daß diese aus einem tödlichen Konflikt und aus der Hingabe des Lebens des Offenbarers entstanden seien. Bei einem dramatischen Verständnis ergebe sich aus dem universalen Anspruch des Christentums kein Anspruch auf moralische Superiorität der Christenheit.
Gerhard Larcher sekundierte: Im Zentrum des christlichen Glaubens stehe eine dramatische Dialog- und Begegnungstheorie von universalem Umfang, das Bekenntnis zur heilsgeschichtlichen Lebendigkeit und Herablassung Gottes als des Dreifaltig-Einen. Dem entsprach seine These, daß dem Problem des Relativismus (wie auch dem des Fundamentalismus als anderem Extrem) in der Religionsbegegnung von christlicher Seite letzlich nur theologisch-trinitarisch begegnet werden, „von einem Gottesverständnis her, dem die Relation nicht äußerlich ist und das ein Absolutes inmitten des Relativen bzw. der Zeit und Geschichtlichkeit bis in das Extrem der Einzelheit einschließt". Aufgrund der universalen Geistsendung würden exklusive Identitäten vermieden und werde sogar dem anderen ein Rang im eigenen Selbstverständnis zuerkannt.

Von einem dramatischen Konzept der Religionsbegegnung her zeigen sich Schwachstellen des pluralistischen Ansatzes. Letztlich beuge er sich, so Józef Niewiadomski, wie auch der Fundamentalismus der Soteriologie des Supermarktes, der die Religionen zu einem gesichtslosen „göttlichen Eintopf" nivelliere, ihnen verschiedene Nischen zuweise. Niewiadomski wie Schwager machten im übrigen nachdrücklich auf die moderne Weltzivilisation westlich-abendländischer Prägung als unvermeidlichen Horizont heutiger Begegnung der Religionen aufmerksam: Eine Selbstrelativierung der Religionen würde die ganze Weltgesellschaft anonymen Kräften überlassen und die Welt des Marktes würde zur unbestrittenen und zugleich täuschenden neuen Universalreligion.
Nur ein pluralistischer Ansatz ziele nicht die Verdrängung der Religionen an, sondern würdige sie in ihrer Vielfalt – so Perry Schmidt-Leukel in seinem Referat auf der Dogmatiker- und Fundamentaltheologentagung. Zweifellos ist die pluralistische Hypothese die sozusagen „elegantere", glattere Lösung angesichts des Problems konkurrierender religiöser Wahrheitsansprüche und Heilsangebote. Sie kann die Spannungen und Schwierigkeiten vermeiden, die jedem auch noch so geläuterten, gegen Mißverständnisse abgesicherten und reflektierten Inklusivismus unvermeidlich anhaften; sie kann problemlos Vielfalt gelten lassen und die mögliche Gleichrangigkeit religiöser Traditionen anerkennen, ohne deswegen alle Religionen auf eine Stufe zu stellen und Unterschiede relativistisch einzuebnen.

Die pluralistische Herausforderung annehmen

„Deabsolutierung der Christologie?" ist ein Beitrag von *Reinhold Bernhardt* überschrieben (in: Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, Freiburg 1993, S. 144–200). Tatsächlich nimmt die pluralistische Theologie der Religionen eine solche Deabsolutierung vor, indem sie die Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als Einzigartigkeit nur für die Christen versteht (Bernhardt, S. 200: „Das ‚solus Christus' ist keine Aussage über die Offenbarung Gottes ‚an sich', sondern eine Aussage über die Glaubens-Sicht der Christen."). Hier liegt aber der springende Punkt: Es ist schlechterdings nicht zu sehen, wie eine christliche Theologie der Religionen diesen Schritt mitgehen könnte, ohne dabei die unaufgebbare Substanz des christologischen bzw. trinitarischen Bekenntnisses anzutasten.
Die pluralistische Religionstheologie schafft also für eine christliche Bewertung der Religionen mehr Probleme als sie lösen hilft. Sie bleibt aber eine nicht zu unterschätzende, ernstzunehmende Herausforderung, das hat nicht zuletzt die Diskussion bei der jüngsten Dogmatiker- und Fundamentaltheologentagung gezeigt. Das nächste Treffen der Arbeitsgemeinschaft wird sich nicht zufällig mit der Frage der „kontextuellen Christologie" befassen, also mit Chancen und Problemen der Versuche, die in der Alten Kirche auf dem biblischen Fundament aufgebaute Christologie in andere

kulturelle und religiöse Kontexte zu übersetzen. Die Tradition stellt dafür in gewisser Hinsicht Modelle bereit (der in Jesus Christus inkarnierte Logos und die „logosi spermatikoi", das Weisheitsdenken usw.), die aber nicht einfach unreflektiert in eine neue Glaubens- und Weltsituation übertragen werden können.

„In Jesus Christus ist das Absolute – die heilsame Wahrheit Gottes selbst – in der Gestalt des Dieners begegnet, als ‚dienstbare Wahrheit'" (*Jürgen Werbick*, in: Der einzige Weg zum Heil?, S. 60). Damit ist ein für das weitere christliche Engagement in der Begegnung mit den Religionen entscheidendes Element genannt. Es kann und darf nicht darum gehen, den eigenen Anspruch zu relativieren bzw. in einer unangemessenen Weise zu deabsolutieren; vielmehr gehört christliche Identitätsvergewisserung gerade heute zu den unverzichtbaren theologisch-kirchlichen Aufgaben. Es kommt aber gerade deshalb entscheidend darauf an, diesen Anspruch mit der nötigen Bescheidenheit und Bereitschaft zur Selbstkritik zu formulieren und in den spannungsreichen religiösen Pluralismus der gegenwärtigen Welt bzw. in die konkrete Auseinandersetzung mit den verschiedenen Religionen einzubringen.

Ulrich Ruh

Noch im Wartestand

Die Diskussion um islamischen Religionsunterricht in Deutschland

In Deutschland bilden die Muslime nach der evangelischen und katholischen Kirche die drittstärkste Religionsgemeinschaft. Die meisten von ihnen werden in der Bundesrepublik auf Dauer bleiben. Schon seit zehn Jahren gibt es Überlegungen für islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen; bisher wurde er aber noch nirgendwo eingeführt. Barbara Huber-Rudolf von der Frankfurter Dokumentationsleitstelle für Christlich-Islamische Begegnung zeichnet die Diskussion nach.

Zuletzt war es in diesem Sommer *Rita Waschbüsch*, die Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die für die Einführung von islamischem Religionsunterricht an deutschen Schulen plädierte. Dabei ist es mittlerweile schon fünfzehn Jahre her, daß ein Bundesland Versuche in dieser Hinsicht unternommen hat. Lange wird nun diskutiert, viele Staats- und Kirchenvertreter haben sich geäußert. Warum aber gibt es den Religionsunterricht für muslimische Schüler immer noch nicht?

Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach in der Regelschule wird von allen islamischen Organisationen eingeklagt. Sie berufen sich dabei auf Art. 4 GG, wonach die ungestörte Religionsausübung gewährleistet ist, und 7 Abs. 3 GG, der Religionsunterricht als ein ordentliches Lehrfach mit Berücksichtigung im Lehrplan und festgesetzter Wochenstundenzahl garantiert. Auch im Interesse aller Integrationsbemühungen – der Muslime und des deutschen Staates – ist die Erteilung islamischen Religionsunterrichts wünschenswert: „Eine solche Erziehung sollte zur Entwicklung eines muslimischen Selbstverständnisses in einer nichtmuslimischen Welt beitragen. Sie müßte dazu beitragen, den Kindern und Jugendlichen zu helfen, die Wertnormen der deutschen Gesellschaft zu verstehen und zu akzeptieren und Spannungen zwischen unterschiedlichen Wertnormen auszuhalten." (Ständige Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland: Islamischer Religionsunterricht. Kommissionsbericht. 20. 3. 1984.)

1982 wurden nach zögerlichen Anfängen von staatlicher, von islamischer und von seiten der Kirchen Schritte unternommen, den eigenen Standpunkt zur Frage des Religionsunterrichts für muslimische Schüler zu klären und auf die Forderung der islamischen Organisationen einzugehen, wenngleich lokale Initiativen früher datieren. (Vgl. etwa die Anfrage des Türkisch-Islamischen Kulturvereins e.V., Gießen, an den Hessischen Kultusminister bezüglich der Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts vom 4. 9. 1978.) Die Föderation islamischer Vereinigungen und Gemeinden in Berlin (ihr gehören elf Berliner Vereine, vier Studentenbewegungen und drei nicht als Vereine eingetragene Moscheegemeinden an. Sie wurde zu dem Zweck gegründet, die Interessen der Muslime wahrzunehmen und eine Förderung der islamischen Religionsgemeinschaft vergleichbar der anderer Religionsgemeinschaften zu erreichen) hatte seit Januar 1980 immer wieder den Senator für Schulwesen zu einem Gespräch gebeten, um Möglichkeiten und Erfordernisse zur Verwirklichung des Projektes zu diskutieren. Sie forderte eine entsprechende Qualifikation der Unterrichtenden, die Beurteilung des Unterrichtsmaterials durch muslimische Gutachter und erstellte selbst Grundlinien eines Rahmenplans.

Im Mai 1982 wurde durch das Stuttgarter Justizministerium ein Gutachten zum islamischen Religionsunterricht erstellt, das zu dem Ergebnis kam, daß die Aussagen des Korans zur Stellung der Frau, zur Glaubensfreiheit des Muslims, zu den „hudûd"-Strafen und zur Toleranz gegenüber Andersgläubigen weder mit der Werteordnung des Grundgesetzes noch

mit der baden-württembergischen Landesverfassung zu vereinbaren seien. Die Berliner Schulsenatorin *Hanna-Renate Laurien* forcierte darauf die Diskussion mit ihrer Äußerung, wenn von Integration und nicht von Assimilation gesprochen werde, müsse das Ziel im Auge behalten werden, daß das Bekenntnis zur islamischen Religion und das Bekenntnis zu unserer Verfassung verbindbar würden. Sie regte an, die Frage in der Kultusministerkonferenz zu behandeln, um zu befriedigenden Lösungen zu kommen, damit die Länder keine Alleingänge versuchen müßten oder überstürzte Entscheidungen träfen.

Ebenfalls 1982 beschloß *Nordrhein-Westfalen* als erstes Bundesland, islamischen Religionsunterricht für muslimische Schüler einzuführen. Nachdem im Rahmen des Ergänzungsunterrichts und in Vorbereitungsklassen von türkischen Lehrern auch Religionsunterricht erteilt worden war, sollte ab dem Schuljahr 1983/84 in den Grundschulen des Landes der Unterricht als ordentliches Fach erteilt werden, die Teilnahme jedoch freigestellt sein. Das Landesinstitut für Curriculumentwicklung erarbeitete für den geplanten Unterricht Rahmen und Einheiten. Etwa zur gleichen Zeit äußerte der *niedersächsische* Kultusminister, der Religionsunterricht für Muslime in Deutschland sei mit der „Quadratur des Kreises" zu vergleichen. Er wollte die türkischen Lehrer des muttersprachlichen Unterrichts nicht für den Religionsunterricht heranziehen. *Hamburg* entschied sich 1983 für einen Unterricht, der sich an der religiösen Unterweisung orientiert, wie sie in der laizistischen Türkei vom Staat kontrolliert praktiziert wird. Aus der Sicht des *hessischen* Kultusministers sollte der Staat alles tun, um auch den muslimischen Schülern Religionsunterricht ihres Glaubens anzubieten. Die Spannung, in der nach Ansicht des Ministers dieser Religionsunterricht zu einer auf Integration der Ausländer abzielenden Politik stehe, müsse ausgehalten werden.
Zu diesem Zeitpunkt hatte auch Nordrhein-Westfalen wegen verfassungsrechtlicher Schwierigkeiten den islamischen Religionsunterricht in die Projektphase zurückgenommen. Vor der nächsten Etappe sollte die Forderung der Muslime und der christlich-islamischen Gesellschaft nach der Einrichtung eines Lehrstuhls für islamische Religionspädagogik stehen. Zwischenzeitlich wurde in *Bayern* für die Jahrgangsstufen 1 und 3 im Schuljahr 1985/86 und 4 und 5 1988/89 religiöse Unterweisung für türkische Schüler muslimischen Glaubens eingerichtet.

Kirchliche und islamische Stimmen

Die *Kirchen* nahmen ebenfalls noch im Jahr 1982 Stellung. Das Katholische Büro der fünf nordrhein-westfälischen Bistümer bezeichnete Versuche, ein Curriculum für islamischen Religionsunterricht von einer staatlichen Behörde erarbeiten und staatlich genehmigen zu lassen, als Verfälschung und Verstoß gegen den Islam. Zudem dürfe die Erteilung des islamischen Religionsunterrichts nicht auf Bürger türkischer Staatsangehörigkeit und Sprache beschränkt bleiben. Das Evangelische Büro bei Landtag und Landesregierung von Nordrhein-Westfalen machte darauf aufmerksam, daß der Islam „von seinem eigenen Grundverständnis her eine rechtliche Parallelstellung zu den Kirchen und Religionsgemeinschaften im Sinne unserer Verfassung ... nicht mitvollziehen kann." Daher finde der Staat innerhalb der islamischen Gemeinschaften kein Gegenüber, wie bei den Kirchen, das die Organisation des Unterrichts verantwortlich und repräsentativ übernehmen könnte. Das Ministerium oder Amt für religiöse Angelegenheiten in Ankara könne wegen des laizistischen Charakters des türkischen Staates nicht für die Muslime im allgemeinen sprechen. Die Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Erzieher in Deutschland publizierte eine Stellungnahme im Oktober 1982, der Verband Bildung und Erziehung machte die Problematik zum Leitthema seiner Zeitschrift im April 1983.

Von islamischer Seite reagierte auf den Vorstoß Nordrhein-Westfalens zunächst der Vertreter des Islamischen Weltkongresses, *Muhammad Salim Abdullah*. Er lehnte die Erteilung des Islamischen Unterrichts durch türkische Lehrkräfte aus zwei Gründen ab: Sie seien erstens nicht dazu ausgebildet, diesen Unterricht zu geben und stünden zweitens als Türken und mit ihrer persönlichen Migrationsgeschichte dem Islam fern. Andererseits müsse mit religiösen Fanatikern und Anhängern „chauvinistischer Heilsprediger" gerechnet werden. Differenzierter als die erste Reaktion des deutschen Repräsentanten des Islamischen Weltkongresses fragten wenig später die Thesen derselben Organisation nach der Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen.

Islamischer Religionsunterricht und Verfassungskonformität

Einen völlig neuen Aspekt brachte Abdullah in die Diskussion ein, als im Sommer dieses Jahres aus dem Kultusministerium in Nordrhein-Westfalen verlautete, muslimische Kinder sollten ab dem Schuljahr 1996/97 in „Werte- und Sinnfragen" unterrichtet werden. Folgender Satz aus der Pressemeldung ließ die Muslime aufhorchen: Weil immer mehr Kinder mit islamischem Glauben oder ohne Konfession unterrichtet würden, bestehe die Gefahr, daß diese Schüler während der Schulzeit keine systematische Werteerziehung erführen. (*M. S. Abdullah*, Einigung über den Kopf der Moslems hinweg? Islamische Gemeinschaften in Sorge um Religionsunterricht. In: Moslemische Revue 1, 1994, 3, S. 237.) Die muslimischen Verbände, die Abdullah alarmierte, fragten sich, warum sie an den Überlegungen des Kultusministeriums nicht beteiligt worden waren und warum sich muslimische Schüler mit Schülern, die aus den verschiedensten Gründen nicht am konfessionellen Religionsunterricht teilnehmen, in einem Atemzug genannt und mit einer Maßnahme erledigt sehen müssen.

Alle genannten Stellungnahmen zum Islamischen Religionsunterricht fordern explizit oder implizit die Übereinstimmung dieses Unterrichts mit den fundamentalen Erziehungszielen der öffentlichen Schule in Deutschland. In dieser Forderung eingeschlossen ist die Treue zur Verfassung. Da gleichzeitig der Religionsunterricht das verbindliche Glaubensgut der islamischen Religionsgemeinschaft vermitteln muß, erhebt sich die Frage, inwieweit die Glaubenssätze mit den Grundwerten der deutschen Verfassung übereinstimmen und wenn nicht, ob der islamische Religionsunterricht auch ohne diese Grundsätze erteilt werden könne. Dabei müssen aber bestehende Spannungen zwischen den unterschiedlichen Wertnormen nicht ausgeklammert werden. Vielmehr soll sich die Hilfestellung zur bewußten Entscheidung für konkurrierende Normen positiv auf das Zusammenleben der Angehörigen der Religionsgemeinschaften im religionsneutralen Staat auswirken. Was der islamische Religionsunterricht leisten kann, ist folgendes: Er soll „den hier lebenden türkischen Schülern die Quellen ihrer religiösen Tradition bewußt machen sowie ihr religiöses Selbstverständnis entwickeln und fördern. Insbesondere aber [soll er] die türkischen Schüler auf ein harmonisches Zusammenleben zwischen Türken und Deutschen, zwischen Muslimen und Christen vorbereiten" (*Jürgen Girgensohn*, Religionsunterricht für islamische Schüler. In: Presseinformation des Kultusministers des Landes Nordrhein-Westfalen, 9. 12. 1982.) Das muß bedeuten, daß er zur Entwicklung einer islamischen Identität in nicht-islamischer Umwelt beitragen soll.

Das Negativ der Zielformulierung ist die Beobachtung, daß das traditionelle Modell islamischer religiöser Erziehung, die Koranschulen nämlich, *integrationshemmend* wirkte. Nur ein Viertel der türkischen Kinder in Berlin erlebten in den Kursen, die von den Moscheegemeinden selbst erteilt wurden, eine Alternative zum Religionsunterricht in der Schule. Da sich offensichtlich die Mehrheit der muslimischen Eltern nicht für das Angebot der Religionslehrer verschiedenster Gemeinschaften entscheiden will, könnte der Religionsunterricht in der allgemeinen Schule auch solche erfassen, die nicht vom Koranunterricht Gebrauch machen wollen.
Gegen diesen Vorteil eines staatlichen Unterrichts sprechen die geäußerten Befürchtungen, mit der Einführung des islamischen Religionsunterrichts, einheitlich für Muslime aller Nationen und Sprachgruppen über die verschiedenen Denominationen hinweg, könnten die Spannungen zwischen rivalisierenden islamischen Strömungen in die Schulen getragen werden. Eine erste Bestätigung erhielt diese Vermutung durch den Anspruch der türkischen Regierung, die Inhalte für ihre Staatsangehörigen selbst zu bestimmen.

Ein ernstzunehmender Einspruch von deutschen Muslimen erhob sich gegen die bestehenden Entwürfe zum Religionsunterricht. Bereits in der Zielformulierung, so *Ahmad von Denffer*, Herausgeber der deutschsprachigen islamischen Zeitschrift al-Islam, folgten sie nicht koranischem Gebot. Grundlage, Ziel und „didaktischer Rahmen" für die islamische Erziehung sei die Sure 66,6, die dazu auffordert, sich auf das Leben im Jenseits vorzubereiten. Deutsche Muslime könnten einen Entwurf, der zudem nur auf die Zielgruppe türkischer Kinder zugeschnitten sei, nicht billigen.

Der grundsätzlich garantierten Freiheit der ungestörten Religionsausübung stehen im Fall einer Einführung des islamischen Religionsunterrichts faktische Probleme entgegen. Inhalte der islamischen Glaubenslehre, die nach der Durchsicht ausgewählter Curricula der Heimatländer der Mehrheit der Muslime in Deutschland zum Schulstoff gehören, aber verfassungswidrig sind, müßten entfallen. Es handelt sich um die eingeschränkte Toleranz gegenüber Andersgläubigen, die fehlende Religionsfreiheit, das drakonische Strafrecht und die nach europäischen Standards mangelnde Gleichberechtigung der Frau.

Von muslimischer Seite haben diese Vorwürfe eine Antwort von *Smail Balic*, der von Geburt und Ausbildung für einen europäischen, reformierten und dialogorientierten Islam steht, erhalten. (*Smail Balic*, Aufgabe des Religionsunterrichts an staatlicher Schule: Vom Gegensatz staatlichen Curriculums und islamischer Glaubensunterweisung. In: *Ludwig Hagemann/Ernst Pulsfort* Hg. , „Ihr alle aber seid Brüder", Würzburg 1990, S. 43–105.) Balic hält die Beurteilung des Islams nur anhand des Korans und des klassischen islamischen Rechts für „kabinettwissenschaftlich und wenig inventiv", vor allem fern „vom institutionalisierten Real-Islam". Was die Gleichberechtigung anbelangt, so Balic, seien die Aussagen des Korans zeit- und ortsbezogen zu interpretieren. Heute, in einer Zeit der weitgehenden Emanzipation und kulturellen Aktivierung der Frau würden in der islamischen Welt koranische Aussagen dem tatsächlichen gesellschaftlichen Wandlungsprozeß angeglichen. Denn auch die Scharia enthalte ein dynamisches Element und sei fähig zur Akzentverschiebung. So müßten auch von der klassischen Sicht abweichende Beispiele aus der islamischen Welt in die Argumentation einbezogen werden. (Balic zitiert die Koinzidenz der Wahl *Benazir Bhuttos* zur Ministerpäsidentin Pakistans mit einem ablehnenden Bescheid eines saudischen Scheichs zur Wahl einer Frau als Staatsoberhaupt.)

Staatliche Curriculumentwürfe und ihre Akzeptanz

Was das Strafrecht anbelangt, gibt Balic zu Bedenken, daß es praktisch seit Jahrhunderten für das Gros der islamischen Gemeinschaften in der Welt irrelevant sei. Theoretisch sei es existent, aber real in Deutschland kein Sprengstoff in der Auseinandersetzung über den Wertekonflikt von Koran und Grundgesetz. Zur Toleranz gegenüber Andersgläubigen und zur Religionsfreiheit innerhalb der islamischen Gemeinschaft äußert sich Balic nicht, verweist aber auf die seiner Ansicht nach breite Akzeptanz der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der UNO in der islamischen Welt. Demgegenüber bezeichnen Juristen die in Hamburg weitgehend

vom türkischen Erziehungsministerium übernommenen Lehrpläne als verfassungswidrig (vgl. *Anna Siegele*, Die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen, Frankfurt 1990).

Die vom Institut für Lehrerfortbildung in Hamburg und vom Landesinstitut für Schule und Weiterbildung in Nordrhein-Westfalen ausgearbeiteten Curricula riefen unterschiedliche Reaktionen hervor. Beide Entwürfe basieren auf der Voraussetzung, daß die Adressaten des Unterrichts Schüler türkischer Herkunft und im Anfangsstadium in Hamburg auch türkischer Sprache seien. In der Vorbereitung lehnte sich das Hamburger Institut stark an das türkische Curriculum für islamischen Religionsunterricht an, in der Legitimationsphase kam es in Nordrhein-Westfalen zu einer engen Zusammenarbeit mit dem Amt für Religiöse Angelegenheiten in Ankara.
Die ersten, stark emotionalen Reaktionen auf die Curriculumarbeit der staatlichen Einrichtungen und der christlichen Pädagogen von seiten der Muslime wandten sich gegen diese Art der Bevormundung. Auch eine Turkologin, die in Hamburg am Projekt „Islamischer Religionsunterricht" maßgeblich beteiligt war, mußte ihre Kompetenz in Islamkunde erst nachweisen. Die Vertretung des Islamischen Weltkongresses sprach sich von Anfang an gegen eine Anlehnung an einen türkischen Lehrplan aus, da dieser unter dem Gesichtspunkt der Identitätserhaltung in der Diaspora ungeeignet erscheinen müsse und zudem national-türkisch ausgerichtet sei.
Dezidiert äußerte für die deutschen Muslime *Ahmad von Denffer* seine Ansicht zu Entwürfen, die nicht in Eigeninitiative von Muslimen erarbeitet wurden: „Das möchten die deutschsprachigen Muslime nicht..., daß ihren Kindern an deutschen Schulen der Islam auf unzulängliche und verfälschte Weise vermittelt wird."

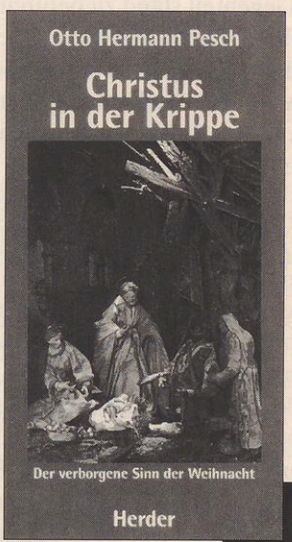
Schließlich nahmen 1988 elf islamische Organisationen gemeinsam Stellung zum Curriculumentwurf aus Nordrhein-Westfalen (vgl. Stellungnahme zum Curriculumentwurf „Religiöse Unterweisung für Schüler islamischen Glaubens" aus der Sicht praktizierender Muslime. In: CIBEDO-Beiträge, 1988, S. 174-183) Sie kritisierten in einer Vorbemerkung die mangelnde Beteiligung der praktizierenden Muslime und der islamischen Gruppierungen in Deutschland und äußerten die Befürchtung, das Curriculum sei nicht gegen pädagogischen Mißbrauch abgesichert, eine besonders akute Gefahr, da die Lehrerausbildung noch nicht geregelt ist. Ohne die Kritik zu belegen, stießen sie sich an der „Überfrachtung des Curriculums mit christlichen Lehrinhalten". Die schärfste Kritik aber formulierten sie zum pädagogischen Ansatz. Das gewählte konfliktpädagogische Konzept betone gesellschaftliche Konfliktsituationen, anstatt zur Ehrfurcht vor Gott zu erziehen.
Sprecher und Fürsprecher der islamischen Position geben zu bedenken, daß ein Religionsunterricht unter staatlicher Aufsicht in einer staatlichen Schule nicht der islamischen Tradition entspreche. Das traditionelle islamische Modell des Koranunterrichts belasse die Verantwortung für Lehrplan,

Meditationen zu Weihnachten



Eine existentielle Auslegung der Weihnachtsbotschaft, die die Verunsicherung der Gegenwart aufgreift. Kritisch, leidenschaftlich und ermutigend setzt Bischof Reinelt die Ereignisse der Weihnacht ins Verhältnis zur Lebenswirklichkeit hier und heute.

NEU: *108 Seiten, gebunden,*
DM 19,80 /öS 155,– /SFr 20.80
ISBN 3-451-23454-8



Otto Hermann Pesch erschließt die verborgenen Quellen einer wahrhaft weihnachtlichen Spiritualität. In meditativen Reflexionen spürt er den oft vergessenen Dimensionen der weihnachtlichen Wirklichkeit nach.

NEU: *120 Seiten, gebunden,*
DM 19,80 /öS 155,– /SFr 20.80
ISBN 3-451-23154-9

In jeder Buchhandlung!

HERDER

-inhalt und -methode dem Religionslehrer der Moscheegemeinde. Die Teilnahme sei freigestellt und die ideologische oder pädagogische Richtung der Institution könne von den Eltern gewählt werden. Diesen Vorgaben entspreche der beabsichtigte Unterricht nicht.

Organisatorisch würde die Einführung des islamischen Religionsunterrichts für die Kultusministerien der deutschen Bundesländer bedeuten, daß sie infolge der Vorsorgepflicht des Staates auch *Ausbildungsstätten für muslimische Religionslehrer* schaffen müßten. Eine Schwierigkeit besteht darin, daß die Forderung des deutschen Rechts nach der deutschen Staatsangehörigkeit der Pädagogen und gleichzeitig der islamischen Religionszugehörigkeit noch relativ selten erfüllt werden kann. Es könnte folglich nur mit einer geringen Anzahl Studenten gerechnet werden, die anschließend keineswegs flächendeckend eingesetzt werden könnten.
Das Angebot der türkischen Regierung, zweihundert Religionslehrer und pädagogisch ausgebildete Gemeindeleiter nach Deutschland zu entsenden, wurde seinerzeit nach einer kontrovers geführten Diskussion abgelehnt. Die Pädagogen sollten verhindern, daß reaktionärer Nationalismus und religiöser Fanatismus an die Kinder weitergegeben würde. Mit moderner Pädagogik sollten die türkischen Familienstrukturen für die Situation in der Bundesrepublik geöffnet werden. Genau das aber können „importierte" Lehrer nicht leisten. Im Gegenteil stand zu befürchten, daß das Monopol des türkischen Regierungs-Islam die Oppositionellen, die in der Türkei teils sogar verboten sind, noch mehr mobilisieren und in den undurchschaubaren Untergrund drängen könnte. Die türkischen Behörden dagegen hätten ein Instrument politischer Kontrolle gewonnen.

Das Engagement des Staates bei der Erstellung der Curricula kann von den Kirchen wie von den muslimischen Kritikern nicht unwidersprochen hingenommen werden. Sie müssen die mögliche Einrichtung eines „staatlichen" Religionsunterrichts fürchten, solange die muslimische Religionsgemeinschaft selbst aus verschiedenen Gründen nicht in der Lage ist, ihre Interessen und zugestandenen Rechte wahrzunehmen. Entsprechend der faktischen Rechtslage könnte der Staat auch den Kirchen mehr Bevormundung aufzwingen und ihre Eigenständigkeit beschränken.
Den Kirchen stellt sich deshalb nach Ansicht des ehemaligen hessischen Kultusministers *Krollmann* die Aufgabe, ihren muslimischen Gesprächspartnern die Wege und Bedingungen zur Einführung eines islamischen Religionsunterrichtes zu vermitteln und dafür zu werben, daß es keine anderen Maßstäbe geben könne als die nach Recht und Gesetz vorgesehenen. Sie haben auch gegenüber dem Staat um Verständnis für die Probleme der islamischen Minderheit in Deutschland zu sorgen, ohne sich jedoch zum Anwalt des Islams zu machen. Auch die Minderheit hat ein Recht auf Selbstbestimmung, das sie gerade dann wahrnehmen muß, wenn sie dem Vorwurf begegnet, „organisationsunfähig" zu sein und sich mit dem eigenen Selbstverständnis nicht in die deutsche Ordnung einfügen zu können.

Grundsätzlich gehen die Muslime in Deutschland davon aus, daß sie den Anspruch auf die Erteilung islamischen Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen erfolgversprechend geltend machen könnten, sobald ihnen der *Körperschaftsstatus des öffentlichen Rechts* verliehen würde. Sie berufen sich in dieser Annahme auf die vergleichbaren Rechte, die mit diesem Status den etablierten Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zuerkannt wurden.
In der Diskussion um die Anerkennung der Islamischen Religionsgemeinschaft in Deutschland als Körperschaft des öffentlichen Rechts wird als Argument angeführt, die längst fällige Gleichstellung des Islam entsprechend seiner tatsächlichen Bedeutung und dem gesellschaftlichen Einfluß der muslimischen Bevölkerung. Sie müsse selbstverständlich sein und nicht erst zu forderndes Recht. Andere Befürworter nehmen Bezug auf den gefährdeten inneren Frieden. Sie erhoffen sich die Ausschaltung extremistischer Gruppierungen, die bislang ebenfalls und selten widersprochen einen Alleinvertretungsanspruch erheben können. Doch an diesem Punkt scheitern auch die Einigungsversuche der Muslime. Die ideologische Ausrichtung der verschiedenen Verbände und Vereine, die ihre Bindung an politische Institutionen im Ausland nicht aufgeben wollen oder können, steht zur Garantie der nationalen und religiösen Eigenständigkeit im Widerspruch.

Sind Muslime organisationsunfähig?

Besonders hinsichtlich des Wunsches nach Einführung des islamischen Religionsunterrichts genügt den islamischen Organisationen die Rechtsform eines *Vereins* nicht. Auf einer Akademieveranstaltung in Arnoldshain zu Bedeutung und Anwendung des islamischen Rechts für muslimische Minderheiten in Europa erklärte der geladene Vertreter der Islamischen Kulturzentren e.V., es bestehe keine Notwendigkeit für Terminus und Institution einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, wenn die rechtlichen Möglichkeiten des Vereins ausreichten, die religiöse Praxis einer Religionsgemeinschaft zu organisieren. Außerdem sei es evident, daß für die Zahl von – damals – 1,7 Millionen Muslimen, die sich hier auf Dauer etablieren, die Rechtsform des Vereins nicht angemessen sei.

Gegen die Verleihung des Körperschaftsstatus sprechen ähnliche Gründe wie gegen die Einführung islamischer Lehrinhalte in das Curriculum deutscher öffentlicher Schulen. Wer repräsentiert autoritativ den Islam? Ist der Islam verfassungskonform? Der Kreis schließt sich: Die islamische Gemeinschaft in Deutschland kann sich nicht und will sich vielleicht gar nicht einigen – weder über die Form des Religionsunterrichtes noch über die Autorität einer Vertretung gegenüber dem Staat. Damit nimmt sie die Gefahr in Kauf, daß sich der Staat unter Handlungsdruck Rechte nimmt, die eigentlich den Religionsgemeinschaften zustehen.

Barbara Huber-Rudolf

Stagnation und Hoffnungszeichen

Rumänien fünf Jahre nach dem Sturz Ceauşescus

Die Bedingungen für Demokratisierung und wirtschaftliche Modernisierung nach dem Ende der kommunistischen Diktatur waren in Rumänien noch schwieriger als anderswo. Auch heute liegt wirtschaftlich wie politisch noch vieles im argen, sind Armut, Korruption und Lethargie allgegenwärtig. Aber der Prozeß der Erneuerung hat dennoch Fortschritte gemacht; das Rad ist auch in Rumänien nicht mehr zurückzudrehen.

Auch fünf Jahre nach dem spektakulären Abgang des gruselig-legendären Supertyrannen *Nicolae Ceauşescu* läßt sich kaum sagen, wie es um Rumänien steht. Im Ausland nicht, weil sensationslüsterne Beobachter nahezu allein Abnormitäten suchten und solche auch fanden. Den meisten Inländern fehlt wiederum nach einem halben Jahrhundert Stalinismus die Gelassenheit und die Distance, ihre Probleme selbstkritisch und konstruktiv anzugehen, zumal sie, wie es scheint auf Zeit, in zwei unversöhnliche Lager gespalten sind. So pendelt der Fremde, der sich von den Einheimischen Klärungen erhofft, zwischen regimetragenden Zweckoptimisten und grundsätzlichen Pessimisten, die sich ob ihrer gespeicherten düsteren Erfahrungen und Erinnerungen in Opposition erschöpfen.

Ungeachtet der ihm innewohnenden Paradoxien bleibt Rumänien ein wichtiges und interessantes, in Teilaspekten faszinierendes Land. Schier unerklärlich, wie es nicht wenigen *Schriftstellern* trotz eines „sozialistischen Realismus" der übelsten Art über Jahrzehnte gelang, die gute Tradition einer genuinen Literatur der Zwischenkriegszeit zu retten und nach der unvollständigen „Wende" vor fünf Jahren immer noch Vortreffliches zu leisten. Beeindruckend auch die in der marxistischen Sintflut nicht untergegangenen echten Denker, die das klassische Gedankengut in beeindruckenden Arbeiten, zum Teil noch in der Ceauşescu-Ära veröffentlicht, hinüberretteten. Und dann das lebendige, originelle *Theater*, die einfallsreichen, in unzähligen Ausstellungen präsentierten beeindruckenden Werke der bildenden Künste, die vor dem Hintergrund der Spitzenleistungen vergangener rumänischer Schlüsselfiguren von der Größe eines Brâncuşi, Grigorescu oder Luchian, der schöpferischen Anlehnung am besten westlichen Impressionismus und Expressionismus und der kreativen Auseinandersetzung mit der europäischen Moderne einen überzeugenden Beweis eigenständiger künstlerischer Kraft erbringen.

Im heutigen Rumänien wird viel eigene und Weltliteratur verschlungen, mehr als in manchen anderen Ländern; die Museen, schöngeistigen Zirkel und Ausstellungen verzeichnen rekordverdächtige Besucher- bzw. Teilnehmerzahlen. Dem Beobachter drängt sich unwillkürlich der Vergleich mit dem Geschehen in anderen Regionen und den Errungenschaften der eigenen rumänischen Vergangenheit auf, und das Ergebnis stimmt ihn vordergründig hoffnungsvoll; um so mehr, als er auf Schritt und Tritt erfährt, daß sich die rumänische Medizin, die mathematische Schule des Landes und seine naturwissenschaftlichen Leistungen weltweiter Anerkennung und Achtung erfreuen.

Allein, bringt dies dem Lande selber Vorteile? Nach dem Krieg flüchteten viele Spitzenkräfte ins westliche Ausland, um der kommunistischen Verfolgung zu entgehen. Seit der „Wende" wandern vor allem junge Künstler und Wissenschaftler in den „goldenen Westen", eine Flucht vor dem Elend, angelockt von lukrativen Angeboten oder Opfer eigener Illusionen. Ein geistiger Aderlaß, den das Land trotz weiterhin vorhandener regenerativer Kräfte schwer verkraften kann. Es stimmt aber hoffnungsvoll, daß immer mehr junge Spitzenkräfte im Lande bleiben wollen, eine Trotzhaltung, die offenbar Kreise zieht. Dennoch, unter den gegebenen Umständen fällt es schwer, Prognosen über die Dauer des Genesungsprozesses des Landes zu wagen.

Wohlstandsmerkmale, aber auch bittere Armut vieler Menschen

Die beim oberflächlichen Hinschauen gewonnenen Eindrücke sind durchaus geeignet, dem Beobachter, der in Abständen das Land bereist, Optimismus über dessen Schicksal einzuflößen. Er ist geneigt, die ihm auf Schritt und Tritt entgegenprasselnden Klagen und Kritiken vieler seiner Gesprächspartner als Übertreibungen abzutun oder auf das große Leid dieser Menschen seit der kommunistischen Machtergreifung zurückzuführen. Denn es sticht ihm in die Augen, wie der Verkehr in den Städten und zunehmend auch auf den Landstraßen von Mal zu Mal dichter wird und allmählich westliche Ausmaße erreicht, wobei der Anteil westlicher Renommierkarossen stetig wächst; wie nicht allein in der Hauptstadt Bukarest, sondern auch in der Provinz Luxusgeschäfte mit teurer Importware wie Pilze nach einem warmen Regen vor dem Hintergrund meist trister Fassaden aus dem Boden sprießen; wie allerorts Einfamilienhäuser jeglicher Größe und Ausstattung, aber auch Villen im „Hollywood-Look" errichtet werden; wie nicht allein viele Jugendliche und Frauen durch modische Kleidung das Straßenbild bunter und freundlicher erscheinen lassen. Im vergangenen Sommer waren viele Luftkurorte und Seebäder über Wochen weitgehend ausgebucht und Diskotheken sowie Tanzveranstaltungen der Hotellerie meldeten wiederholt „full house". Wohl, alles in allem, Zeichen eines beginnenden bescheidenen Booms?

Im Gespräch mit den Menschen, einer stattlichen Mehrheit, offenbaren sich ganz andere Facetten der rumänischen Wirklichkeit. Die *bittere Armut* vieler ist mit den Händen zu greifen. Es ist schwer zu verstehen, wie bei der bestehenden Preise-Löhne-Relation es vielen Menschen überhaupt möglich ist, über die Runden zu kommen. Ein Hochschullehrer verdient höchstens 200 000 Lei (weniger als 200 DM) im Monat, wobei die Kaufkraft der rumänischen Währung in vielen Fällen weniger als zehn Prozent der deutschen beträgt. Eine Sekretärin erhält maximal 100 000 Lei in der Lohntüte, die Durchschnittsrenten liegen bei monatlichen 50 000 Lei. Die Tatsache, daß der Großfamilienverband besser als im Westen funktioniert und daß die Not die Menschen gezwungen hat, neben dem Hauptberuf zu „jobben", erklärt nur zum Teil, wieso es fast allen gelingt, sich über Wasser zu halten. Denn die Preise entsprechen im allgemeinen denen in Deutschland: ein Hoteleinbettzimmer kostet selten unter 50 000 Lei (Ausländer zahlen dafür in aller Regel um die 300 000), ein Mittagessen in einem Durchschnittsrestaurant kommt auf etwa 20 000 Lei; ein Paar Schuhe oder ein Straßenanzug fressen mehr als ein Monatsgehalt auf.

Andererseits: die Wohlstandsmerkmale widerspiegeln durchaus einen Teil der rumänischen Realität. Zwischen fünf und zehn Prozent der Bevölkerung leben gut, und nicht wenige davon können auch nach westlichen Maßstäben als reich gelten. Dazu gehören insbesondere Angehörige der *alten KP-Nomenklatura*, von denen manche auch heute Schlüsselpositionen bekleiden. Aber auch Nomenklaturisten, die es, aus welchen Gründen auch immer, vorgezogen haben in der Anonymität zu versinken, behielten Vermögen und Privilegien. Und sie konnten auch nach der „Wende" noch reicher werden, beispielsweise indem sie ihr Kapital im Wohnungsgeschäft anlegten. Sie erwarben in den Monaten nach Ceauşescus Sturz billigst, vom Staat oder von Privaten, dutzendweise Wohnungen, und in weiser Voraussicht behielten sie diese auf Halde. Die rasante Inflation verhalf ihnen dazu, nach einiger Zeit ihren Einsatz zu vergolden. Wohnungen, die sie in der einheimischen Währung kauften, boten sie nach 1991 in Dollar feil. Ergebnis: ein zehntausendfacher Gewinn.

Unterschiedliche Interessen in der Regierungskoalition

Zumindest in Bukarest gilt die Regel, daß „wichtige Ankäufe" vornehmlich in fremder Währung getätigt werden. Der Dollar zählt ohnehin allgemein als Hauptwährung, allein schon wegen seiner angesichts der Inflationsschübe relativen Wertbeständigkeit. Ein weiteres Ergebnis ist freilich, daß nur wenige Wohnungen angesichts der Armut der potentiellen Interessenten an den Mann kamen. Und noch ein weiteres Ergebnis: Abertausende von Wohnungen in Plattenbauwohnblocks liegen unfertig brach. Bauruinen, die einen gespenstischen Anblick bieten, in einem Land mit schier unbeschreiblicher Wohnungsnot.

Es stimmt, daß das gegenwärtige Regime Rumäniens im großen und ganzen aus der kommunistischen Nomenklatura hervorgegangen ist und daß viele seiner Träger unter Ceauşescu in Amt und Würden waren. Diese gehörten aber dem zweiten oder dritten Führungsglied an, und einige davon zeichneten sich als Dissidenten aus. Auch der gegenwärtige Staatspräsident wurde wegen seiner parteiinternen Opposition seinerzeit „kaltgestellt", er konnte jedoch, man munkelt auf sowjetischen Druck, im Schatten des Geschehens im beschränkten Maße Einfluß ausüben.

Im Spätherbst 1989, als rings um Rumänien in allen sozialistischen Nachbarstaaten die kommunistischen Parteien wie Dominosteine in Kettenreaktion umfielen, erachteten auch etliche Parteifunktionäre aus dem zweiten und dritten Glied, tatkräftig unterstützt von Teilen der Sicherheitsorgane und der Armee, die Stunde für gekommen, sich des mittlerweile allgemein verhaßten Diktators Ceauşescu zu entledigen. Allem Anschein nach war der Staatsstreich von langer Hand sorgfältig vorbereitet worden. Die Rechnung der Umstürzler, welche die Macht an sich reißen wollten, ging ungeachtet mancher Erschwernisse letztendlich auf. Sie verschafften sich durch den Coup im In- und Ausland viel Popularität als „Befreier der Nation" vom stalinistischen Joch und als Architekten einer demokratischen Ära. Tatsächlich wurden weit über hundert Parteien und unzählige Presseorgane zugelassen.

Jedoch auch in anderer Hinsicht zahlte sich für die Umstürzler der Tyrannenmord aus: er gab ihnen die Möglichkeit, sich von Anfang an aller Zügel der Macht zu bemächtigen. Die akademische Jugend, die in den Revolutionstagen Tausende von Opfern verzeichnete, gab sich mit der als Farce betrachteten Revolution nicht zufrieden und ging auf die Straße. Ihr Widerstand wurde in den darauffolgenden Monaten mehrere Male durch das brutale Auftreten regimetreuer Bergarbeiterbanden gebrochen.

Der Regierung ist es nur in Teilbereichen gelungen, sich zu stabilisieren und Erfolge zu erzielen, am ehesten noch in der Außenpolitik. Minuspunkte erzielte sie hingegen in den wirtschaftlichen Bereichen und auf der Ebene der Gesetzgebung, die ob ihrer Mängel investitionshemmend wirkt. Die seit eh und je angekündigte *Privatisierung* wurde jahrelang auf die lange Bank geschoben und schien wiederholt auf Eis gelegt worden zu sein, was wiederum wenig geeignet war, Investitionen an Land zu ziehen und Privatinitiative zu mobilisieren. Die zögerliche Haltung der Regierung in Sachen Modernisierung und Demokratisierung sowie bei der Einführung marktwirtschaftlicher Elemente geht auf den verdeckten Widerspruch jener Kräfte zurück, die fürchten, ihr faktisches Quasimachtmonopol aus den Händen lassen zu müssen, daneben aber auch auf die unterschiedlichen Interessen innerhalb der Koalition.

Die bestehende *Fünfparteienkoalition*, die sogenannte „Pentagonale", setzt sich aus folgenden Formationen zusammen, wobei deren Gewichtung und Einfluß unterschiedlich ist: An erster Stelle steht die dem Staatspräsidenten *Ion Iliescu* nahestehende „Partei für Soziale Demokratie Rumäniens"

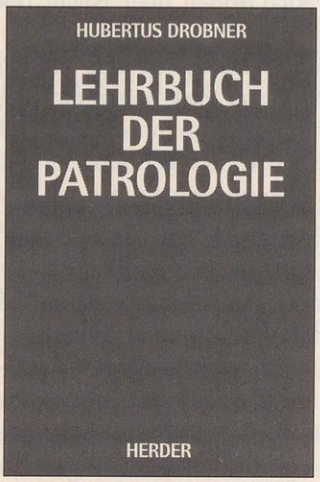
(PDSR), die sich der Sozialdemokratie zugehörig versteht und bis auf ihren autoritären Arbeitsstil tatsächlich auch sozialdemokratischen Grundsätzen huldigt. Dann folgen die zahlen- und einflußmäßig keineswegs unbedeutenden „Partei für die Nationale Einheit Rumäniens" (PUNR) und „Großrumänien" (PMR), die dem extremen rechten Spektrum zuzurechnen sind. Unter der harmlosen Bezeichnung „Sozialistische Partei der Arbeit" verbirgt sich die ehemalige rumänische KP, deren Mitglieder mit ihrer „Standfestigkeit" prahlen. Und schließlich gehört zur Koalition auch die relativ unbedeutende kryptokommunistische Bauernpartei, die „Demokratische Agrarpartei Rumäniens" (PDAR), deren Zweck es ist, der Koalition Unterstützung auf dem Land zu sichern.

Das Regierungsspektrum wird eindeutig von der „Regierungspartei" PDSR, wie sie oft genannt wird, beherrscht. Ende August 1994 wartete diese mit einer Überraschung auf, als sie zwei Kabinettsposten mit rechtsradikalen PUNR-Persönlichkeiten besetzte. Beide „rechten" Formationen hatten die Regierungskoalition seit ihrer Gründung mehr oder minder offen unterstützt, waren sie doch von der politischen Führung auserkoren worden, der Koalition mittels der Unterstützung durch nationalistisch gesinnte Wähler eine breitere Basis zu verschaffen. Erstaunen rief daher nicht so sehr die offene Heranziehung von PUNR-Mitgliedern in die unmittelbare Regierungsverantwortung hervor, sondern der Zeitpunkt, zu dem dies geschah. Bukarest strebte nämlich seit einiger Zeit nach einer festeren Einbindung in den Westen, nachdem es in den ersten Jahren nach der „Wende" eher den Anschein hatte, daß ihm die während der stalinistischen Periode in der Vor-Ceauşescu-Zeit entstandenen Bande mit Moskau wichtiger waren. Dank einer geschickten Außenpolitik hatten diese Bestrebungen gerade in diesem Jahr Erfolg. Die rumänische Regierung mußte somit davon ausgehen, daß ihr Schritt bei den neugewonnenen Freunden im westlichen Ausland Befremden hervorrufen und ihre Annäherungspolitik gefährden würde.

Außenpolitische Erfolge und nationalistische Querschläge

Dieser Zug bleibt aber auch unter dem Gesichtspunkt innenpolitischer Überlegungen unverständlich. Die PUNR ist seit Jahresbeginn in einen der größten und folgenreichsten Skandale seit 1990 verwickelt. Ihr Führer und geistiger Vater, der Prototyp eines Ultranationalisten, seines Zeichens Oberbürgermeister der siebenbürgischen Provinzhauptstadt Cluj-Napoca (Klausenburg), hat monatelang unter Mißachtung zahlloser Warnungen von Experten eine unter dem irreführenden Namen CARITAS fungierende typische Schneeball-Kapitalanlagegesellschaft gewähren lassen; mit dem Ergebnis, daß viele hunderttausend Menschen in den voraussehbaren Ruin gestürzt wurden. Der Direktor der Gesellschaft, ein gewisser Herr Stoica, wurde zwar im Au-

Schlüsselwerke der Theologie



NEU: 466 Seiten, gebunden, DM 98,– /öS 765,– /SFr 98.– ISBN 3-451-23499-8
Studienausgabe: Paperback, DM 78,– /öS 609,– /SFr 78.– ISBN 3-451-23498-X

Ein Lehrbuch ohne Vergleich:

- souveräne Orientierung über den Stand der Forschung
- präzise Einführung in Leben und Werk der frühchristlichen Autoren
- leicht verständlicher Sprachstil
- übersichtliche Grafiken und Tabellen
- ausführliche, benutzerfreundliche Register



Werbicks ekklesiologischer Entwurf hat den irdischen Weg der Kirche im Auge: Wie „geht" eine Kirche, die sich in den Spuren Christi halten und dem nicht ausweichen will, was er ihr als Herausforderung mit auf den Weg gegeben hat? Ein gelungener Entwurf der Ekklesiologie. Ein Glanzstück theologischer Reflexion.

NEU: 440 Seiten, gebunden, DM 98,– /öS 765,– /SFr 98.– ISBN 3-451-23442-4
Studienausgabe: Paperback, DM 78,– /öS 609,– /SFr 78.– ISBN 3-451-23493-9

In jeder Buchhandlung!

HERDER

gust verhaftet, selbstverständlich sind aber viele Milliarden Lei unauffindbar – man munkelt: in Devisen verwandelt, auf Schweizer Bankkonten lagernd – verschwunden. Es wird auch erzählt, daß etliche PUNR-Größen über Nacht reich wurden.
Zu allem Überfluß hat Parteichef *Gheorghe Funar* im Spätsommer angeordnet, ausgerechnet im Park neben der ungarischen Hauptkirche Klausenburgs, in unmittelbarer Nähe der Reiterstatue des ungarischen Königs Mathias Corvinus, archäologische Ausgrabungen vorzunehmen, wo er – als Nichtfachmann – Beweise früherer rumänischer Siedlungen in Transsylvanien vermutete. Experten versuchten umsonst, ihn davon abzubringen und zu überzeugen, daß gerade an jenem Ort Funde unwahrscheinlich seien.

Weniger klar sind aber die Gründe für den politischen Zickzackkurs der Regierung. Fast zur gleichen Zeit, als diese von einem markanten Mitträger des Systems begangenen, offenbar gezielten Provokationen an die Adresse der ungarischen Minderheit erfolgten, bemühte sich Bukarest nachhaltig, seine chaotisch unterkühlten Beziehungen zu Budapest zu verbessern. Der für seine Ausgewogenheit und seinen Sinn für das Notwendige und Machbare bekannte Außenminister *Teodor Meleşcanu* flog Anfang September mit dem erklärten Vorsatz in die ungarische Hauptstadt, die Gegensätze zwischen den beiden Nachbarländern aus dem Weg zu räumen; wie es scheint, mit einigem Erfolg. Das westliche Ausland, seinerseits bemüht, die unruhige und gefahrenträchtige südosteuropäische Region zu stabilisieren, dürfte mit sanftem Druck diese Entwicklung gefördert haben. Es bleibt dennoch ein Erfolg der Außenpolitik Rumäniens, diese bessere Verständigung auch aus eigenem Antrieb in die Wege geleitet zu haben. Die Frage bleibt allerdings, ob Querschüsse wie das archäologische Abenteuer eines *Gheorghe Funar* und die Aufnahme seiner Parteifreunde in die Regierung nicht ein Zeichen dafür sind, daß systemeigene oppositionelle Kräfte der Anlehnung Rumäniens an den Westen Hürden in den Weg stellen wollen.

Die Opposition bietet ein trauriges Bild der Zerrissenheit

Solchen Kräften, sollte es sie tatsächlich geben, dürfte es sehr ungelegen gekommen sein, daß Rumänien in diesem Jahr auch andere Erfolge verbuchen konnte: im Frühjahr wurde es als Assoziiertes Mitglied in die EU aufgenommen, und die Tatsache, daß es sich als erstes ehemaliges Ostblockland der „Partnerschaft für den Frieden" anschloß, wurde von den westlichen Partnern anerkennend vermerkt. Dies um so mehr, als Rumänien einige Jahre zuvor als einziges osteuropäisches Land unter den ehemaligen UdSSR-„Satelliten" einem von der Sowjetunion aufgelegten „Freundschafts- und Beistandsvertrag" alter Machart beigetreten war. Die Zurückhaltung, die alle anderen Oststaaten an den Tag legten, und das Erstaunen, das diese Beinahe-Rückkehr Bukarests unter den „sowjetischen Schutz" im Westen verursachte, verfehlten den Eindruck auf Bukarest nicht: Der Vertrag wurde stillschweigend ad acta gelegt.
Rumänien konnte im laufenden Jahr eine Reihe weiterer außenpolitischer Erfolge auf sein Konto buchen. Spektakulär war sein Beitrag zur Annäherung zwischen Israel und der PLO anläßlich einer in der rumänischen Hauptstadt Anfang Mai 1994 einberufenen internationalen Konferenz, die unter der Bezeichnung „Forum Cransmontana" lief und an der zahlreiche Staatschefs und Ministerpräsidenten aus Ost und West teilnahmen. Bukarest hatte bekanntlich bereits einmal, Ende der sechziger Jahre, zwischen Jerusalem und Kairo mit dem Ergebnis vermittelt, daß die beiden Staaten Frieden schlossen. Auch diesmal bedankten sich die beiden verfeindeten Parteien für die guten Dienste ihrer Gastgeber.
So sind ungeachtet zahlreicher noch bestehender Miß- und Rückstände in Politik, Wirtschaft und Verwaltung ebenso wie im Rechtswesen, einer überhandnehmenden Korruption und einer von der verbreiteten Armut weiter Kreise der Bevölkerung verursachten Apathie zumindest in der Außenpolitik hoffnungsvolle Ansätze zu verzeichnen.
Rumänien empfindet sich endgültig als dem westlichen Lager zugehörig und ist als sicherer Partner zu betrachten. Meleşcanu hat in den letzten Monaten, kaum verdeckt hinter diplomatischen Redewendungen, in etlichen Interviews und Erklärungen die Sorge Rumäniens über „gewisse Entwicklungen im Osten des Landes" beteuert und zugleich zu verstehen gegeben, daß sein Land sich als loyaler Partner innerhalb der europäischen Schicksalsgemeinschaft sieht. Er zeigte wenig Verständnis für die Bevorzugung der sogenannten „Visegrad-Staaten" bei der anvisierten Annäherung an EU und NATO.

Auch die demokratische *Opposition* bietet der Welt noch fünf Jahre nach Ceauşescus Sturz ein trauriges Bild der Zerrissenheit und der Konfusion. 1990 tauchten Parteien wie Pilze nach einem Regen auf, ähnlich wie in den meisten anderen ehemaligen Satellitenländern der UdSSR. Die Zahl der Parteien ist mittlerweile zusammengeschrumpft, dafür traten aber in fast allen böse Risse auf, die wiederum unweigerlich zu Spaltungen führten. Gegenwärtig gibt es beispielsweise mehrere liberale Parteien und etliche „Bürgerallianzen", und auch die Sozialdemokraten sind untereinander uneins. Nicht so sehr Sachfragen, sondern die Rivalität zwischen ehrgeizigen Persönlichkeiten, die Führungspositionen in den künftigen Regierungen anstreben, und die Konkurrenz zwischen den verschiedenen Parteiflügeln bilden die Ursachen der Zwistigkeiten. Daß es unter diesen Umständen enorm schwierig ist, eine geschlossene Front gegen die Regierung zu bilden, versteht sich von selbst.

Wenn es auch stimmt, daß sich die Regierenden bei den beiden Nationalwahlen nach Ceauşescus Sturz unlauterer Wahlkampfparolen und -methoden befleißigten und in manchen Orten auf Unwahrheiten und unfaire Behauptungen zurückgriffen, so trifft es nicht minder zu, daß die oppositionellen Politiker sich außerhalb des Parlaments nicht beson-

ders initiativfreudig zeigen und klare Programmlinien bzw. überzeugende Argumente für die von ihnen in Aussicht genommenen Vorhaben vermissen lassen. Allein die Nationale Bauernpartei, die auf eine lange Tradition zurückblicken kann, jedoch wie alle anderen Vorkriegsparteien nach dem Zweiten Weltkrieg unter Verhaftung ihrer Führer aufgelöst wurde, bietet einen geschlosseneren Anblick. Sie wird allerdings mit eiserner Hand von ihrem Vorsitzenden, dem nahezu achtzigjährigen Juristen *Corneliu Coposu,* geführt, der unter dem Kommunismus 16 Jahre in den Gefängnissen des Landes verbrachte. Die überragende Persönlichkeit und der autoritäre Führungsstil Coposus scheinen seine Parteifreunde einzuschüchtern.

Die demokratische Opposition schloß sich wenige Monate nach der „Wende" – mit ganz wenigen Ausnahmen – zusammen, um bei den damals bevorstehenden Nationalwahlen gemeinsam gegen die im wesentlichen aus den ehemaligen KP-Kadern bestehenden Linksformationen anzutreten. Sie zeigte in den Anfangszeiten viel Dynamik, war offensiv ausgerichtet, einfallsreich und undogmatisch. Ihre Presseorgane bewiesen Fantasie und Lebenskraft, sie wurden von einer breiten Masse gelesen und gefielen. Der unter der Bezeichnung „Demokratische Konvention" gebildeten oppositionellen „Schattenkoalition" gehörten neben der dominierenden Nationalen Bauernpartei etliche Splittergruppierungen an, darunter Sozialdemokraten, Monarchisten, Ökologen und drei liberale Kleinstparteien. Als Architekt dieser Koalition fungierte Coposu.
Die Mitgliedsformationen gingen freilich jeweils eigene Wege und zeigten sich wenig geneigt, gemeinsame Strategien zu entwickeln. Auch die Zusammenarbeit mit den ebenfalls in einer politischen Allianz zusammengeschlossenen Formationen der ungarischen Minderheit, zunächst recht harmonisch, warf einige Male Probleme auf, hielt jedoch im allgemeinen den vielfältigen außen- und innengeleiteten Angriffen stand. Die Tatsache, daß dieses Bündnis unter den überaus schwierigen Verhältnissen im heutigen Rumänien bereits im vierten Jahr hält, zeugt vom Beharrungsvermögen seiner Träger, nicht jedoch unbedingt von ihrer Vitalität, die zunehmend zu wünschen übrigläßt.

Eine angesehene oppositionelle Wochenzeitung, die den Titel „22" trägt (eine Bezeichnung, die an den 22. Dezember 1989, den Tag des Ceauşescu-Sturzes, erinnern soll), bezichtigte Ende August dieses Jahres die Opposition, „muffig" und „verstaubt" zu sein. Den Anfang der 90er Jahre wiederauferstandenen „historischen Parteien" bescheinigte „22" zwar „guten Willen", jedoch zugleich „Verkrampfung" und Sterilität. Es sei ihnen in nahezu fünf Jahren nicht gelungen, funktionierende Beziehungen zu den „modernen", nichtbelasteten Experten in den Reihen der Regierungsparteien herzustellen, um mit ihnen zusammen nach Lösungen für die dringenden anstehenden Fragen von nationaler Bedeutung zu suchen. Auch ihre Weigerung, geteilte Regierungsverantwortung zu übernehmen, wird beanstandet. Sie weigerten sich, so heißt es weiter, ins „kalte Wasser" zu springen, und erschöpften sich in „Dauerkritik und Gram". Dies habe aber, so wird andernorts unterstrichen, vor allem bei der Jugend zu Politikverdrossenheit und Hoffnungslosigkeit geführt.

Bei den Kirchen ist weitgehend Normalität eingekehrt

An Sonntagen sind in Rumänien die Kirchen aller Konfessionen, in Stadt und Land, sehr gut besucht, an besonderen Feiertagen reicht der Platz für die Kirchgänger bei weitem nicht aus. Im Unterschied zum Westen sind alle Altersklassen vertreten, und den Menschen ist anzusehen, daß sie im Gebet versunken sind. Sind die Rumänen gläubig? Ein beträchtlicher Teil von ihnen mit Sicherheit ja. Es gibt jedoch auch jede Menge Agnostiker und auch engagierte Atheisten, nicht nur unter den als kirchenfeindlich eingeschätzten regierungsnahen Personen. Wie es scheint, haben die Kirchen aber keinen Anlaß, einen substantiellen Schwund ihrer Gemeinden zu befürchten.
Diese Beobachtung trifft freilich für die verschiedenen Konfessionen in unterschiedlichem Maße zu. Den größten Zulauf registrieren nach wie vor die „Diaspora"-Kirchen der Katholiken beider Riten, die unter dem Kommunismus verfolgt wurden, was tiefe Spuren hinterließ. Weitaus am meisten hat die griechisch-katholische („Unierte") Kirche gelitten, deren sechs Bischöfe umgebracht wurden oder im Gefängnis verstarben und deren Geistliche, soweit sie nicht verhaftet waren, sich der orthodoxen Kirche anschließen mußten. Trotz des Eifers ihrer Geistlichen und Gläubigen erholt sich die in den Jahrzehnten der Verfolgung schwer angeschlagene Gemeinschaft nur langsam; auch deswegen, weil sie heute noch mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat.

Die *griechisch-katholische Kirche* verschwand nach ihrer Auflösung im Jahre 1948 nach außen hin in die Versenkung. Alle ihre Güter wurden beschlagnahmt, ihre Werke zweckentfremdet oder vereinnahmt. Als verhängnisvoll erwies sich die Übereignung ihrer Kirchen an die orthodoxe Kirche; diese weigert sich bis heute – eine Ausnahme bildete Metropolit Corneanu von Timişoara –, fünf Jahre nach der „Wende", der „legalisierten" und in ihre Rechte wiedereingesetzten unierten Kirche ihre Gotteshäuser zurückzuerstatten. Die Hierarchen der orthodoxen Kirche verschanzen sich hinter der Behauptung, es gebe ohnehin kaum noch unierte Gläubige und die Rumänen seien bekanntlich von Anbeginn an Orthodoxe gewesen. Parallel dazu wird von orthodoxer Seite immer wieder vor dem „katholischen Proselytismus" gewarnt.
Die *unierte Kirche* tut sich unter den gegebenen Umständen schwer, an die Leistungen ihrer Vergangenheit anzuknüpfen. Statt der rund 1700 Priester in den mehr als tausend Pfarreien der Zwischenkriegszeit verfügt sie gegenwärtig nur mehr über einige hundert, meist sehr alte und gesundheitlich angeschlagene Geistliche, die die jahrzehntelange Verfol-

gung überlebt haben. Sie zählt heute noch rund 200 Pfarreien, eine Zahl freilich, die im Wachsen begriffen ist.

Die *rumänisch-orthodoxe Kirche* hat die kommunistische Herrschaft insgesamt ohne geistigen und nur mit geringem materiellen Schaden überstanden. Die byzantinische Tradition des „Caesaropapismus", einer subtilen Gleichstellung von geistiger und weltlicher Macht mit flexibel gehandhabtem Übergewicht der letzteren, hat es dieser Kirche erlaubt, ihre personellen und materiellen Bestände weitgehend über die atheistische Zeit zu retten. Nach 1989 entstand eine Art von interner „Erneuerungsbewegung" unter der geistigen Leitung von anerkannten, nicht kompromittierten Geistlichen und Theologen, die sich die Bezeichnung „Gruppe der Besinnung" gab, ein hoffnungsvolles Unterfangen, das bereits Früchte trug. Vielen der alten Hierarchen stellte man junge, gebildete und unkompromittierte Weihbischöfe an die Seite, von denen etliche bereits auf höhere Posten aufgestiegen sind. Die Entwicklung ist aber noch nicht abgeschlossen.
Auch die *katholische Kirche des lateinischen Ritus*, der neben rund 800 000 Ungarn auch noch etwa 80 000 Banater Schwaben und etwa 300 000 Rumänen angehören, hat trotz Verfolgungen und Diskriminierungen den Kommunismus fast ohne nachhaltige Schäden überstanden. Der Zuneigung der Unierten, denen sie in schweren Zeiten großzügige seelsorgerische und materielle Unterstützung leistete, kann sie sicher sein. Sie half dadurch auch, eine neue geistige Brücke zwischen Ungarn und Rumänen zu schlagen.

Die *evangelischen Kirchen* (Reformierte und Lutheraner), denen an die 800 000 Ungarn und nach der massiven Auswanderung der letzten Jahre die Restbestände der Siebenbürger Sachsen, etwa 30 000 Menschen, angehören, waren nach 1948 vergleichsweise nur geringeren Verfolgungen ausgesetzt und fanden inzwischen den Weg zur Normalität. Sie plagt, ebenso wie die anderen Konfessionen, neben den materiellen Engpässen allerdings die Sorge über die überhandnehmenden Beitritte ihrer Mitglieder zu neueren protestantischen Glaubensgemeinschaften. Tatkräftig unterstützt durch hauptsächlich ausländische Sekten erfreuen sich diese Gemeinschaften eines – so urteilen jedenfalls die alteingesessenen Konfessionen – besorgniserregenden Zulaufs.
Rumänien ist derzeit noch ziemlich weit von dem entfernt, was gemeinhin im Westen unter „Normalität" verstanden wird. Fortschritte stellen sich langsam ein, doch vieles liegt noch im argen. In vielen Bereichen der Wirtschaft und Verwaltung, aber auch in anderen Sparten, hat sich im vergangenen Jahrfünft wenig gerührt, alte (Miß-)Bräuche und verkrustete Strukturen sind noch, allein von der Opposition beanstandet, vorhanden. Verbreitete Armut, vielfach auch Not und Elend bilden noch ein sichtbares Merkmal der rumänischen Wirklichkeit; der Karren steckt zum erheblichen Teil im dicken Morast.
Und dennoch: Hinter der oft schauerlichen Oberfläche tut sich manches, auch viel Positives; und dies scheint immer größere Kreise zu ziehen. Der Regenerierungsprozeß ist langsam, viel zu zähflüssig in den Augen der meisten Rumänen, er schreitet jedoch unentwegt voran. Die meisten Menschen sind nur äußerlich angeschlagen, immer mehr von ihnen beweisen alltäglich, daß ihre Kräfte, ihr Wille, unangetastet blieben. Das Glas, so will es scheinen, ist im Falle Rumäniens „halb voll", mit der Tendenz, sich aufzufüllen.

Dionisie Ghermani

Kurzinformationen

Osteuropäisches Bischofstreffen in Warschau

Vom 13. bis zum 16. Oktober kamen Bischöfe aus den früher kommunistischen Ländern Europas zu einem Treffen in Warschau zusammen. Organisiert wurde diese Begegnung vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE); sie sollte den *Erfahrungsaustausch* zwischen den Episkopaten in den postkommunistischen Ländern fördern. Zum Abschluß ihrer Beratungen verabschiedeten die Bischöfe eine *Botschaft*, die auf die kommunistische Vergangenheit zurückblickt und die Aufgaben der Kirche unter den neuen Bedingungen der Freiheit umreißt. So ist von den noch immer spürbaren schmerzlichen Wunden die Rede, die das kommunistische System der Würde des Menschen, den zwischenmenschlichen Beziehungen, den Völkern und den Kirchen zugefügt habe. Der Dank an Gott für das mutige Zeugnis vieler Gläubigen wird verbunden mit dem Eingeständnis, daß die Kirche nicht in allen Situationen angemessen mit den Herausforderungen und Schwierigkeiten umgegangen sei: „Es fehlte nicht an Fällen, in denen der Glaube verraten oder sogar verleugnet wurde." Im Aufbau der Grundlagen einer wahren Demokratie gehe es darum, von den Erfahrungen der Kirchen in freien Gesellschaften zu lernen. Unter den neuen Verhältnissen verschiebe sich im früher kommunistischen Europa der Schwerpunkt des kirchlichen Handelns von der Verteidigung des Glaubens auf den *Dialog mit der Welt* und die Verwirklichung aller Leitlinien des Zweiten Vatikanums. Besondere Anstrengungen seien notwendig, um das schmerzliche Auseinanderklaffen zwischen Glaube und Leben zu überwinden und die Kirche

als volle Gemeinschaft des Volkes Gottes durch das gelebte Zeugnis des Glaubens aufzubauen. Die Botschaft spricht von der Notwendigkeit, die grundlegenden moralischen Werte wiederherzustellen. Zu den noch nicht verheilten Wunden der Vergangenheit kämen jetzt neue Gefahren aufgrund eines *falschen Freiheitsverständnisses.* Die Bischöfe unterstreichen die Bedeutung der Evangelisierung in ihren Ländern und betonen, daß diese im Geist des authentischen Ökumenismus erfolgen müsse.

Evangelische und katholische Religionspädagogen für einen ökumenischen Religionsunterricht

Ein im Frühjahr 1994 gebildeter Initiativkreis von evangelischen und katholischen Religionspädagogen veröffentlichte einen „Aufruf zur Reform des Religionsunterrichtes". Kern dieser Erklärung ist die Forderung nach Schaffung eines Religionsunterrichts „in der Verschränkung von Art. 7 Abs. 3 GG und Art. 4 GG, der generell allen Schülerinnen und Schülern zugänglich ist, ohne daß nach ihrer Konfessions- und Religionszugehörigkeit gefragt wird". Daß der Religionsunterricht laut Grundgesetz „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" zu erteilen sei, bedeute rechtlich nicht, daß er nur Schülerinnen und Schülern einer Glaubensrichtung offenstehen dürfe oder ihnen nur die Lehre dieser Religionsgemeinschaft zu vermitteln habe. Die Unterzeichner appellieren an die Religionsgemeinschaften, insbesondere die christlichen Kirchen, förmlich zu erklären, „daß Ökumene und ökumenischer Geist zu ihren Grundsätzen gehören und daß sie deshalb bereit sind, einen Freiraum zu eröffnen, in dem die Weiterentwicklung der gegenwärtigen Organisationsformen des Religionsunterrichts erprobt werden kann". Die Landeskirchen und Diözesen werden aufgefordert, einen „von ihnen gemeinsam mitverantworteten, ökumenisch gestalteten Religionsunterricht in der öffentlichen Schule" zu befürworten und zu fördern. Die in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) zusammengeschlossenen Denominationen sollten schon jetzt in die Mitverantwortung für den Religionsunterricht einbezogen und eine Zusammenarbeit mit Vertretern anderer Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften, „die an einer für die Zukunft relevanten Ausgestaltung der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit mitwirken möchten", solle angestrebt werden.

Forderungskatalog staatlicher und privater Entwicklungsorganisationen

Unter dem Titel „Zur Verankerung der Nord-Süd-Politik in Parlament und Regierung" hat ein Gesprächskreis von Mitarbeitern staatlicher, halbstaatlicher und privater deutscher Entwicklungsorganisationen einen bemerkenswerten Katalog *entwicklungspolitischer Reformmaßnahmen* zusammengestellt. Adressaten des Memorandums sind die Fraktionen im neuen Bundestag. Entwicklungspolitik müsse zur „Chefsache", zur Angelegenheit des Kanzlers werden, als Querschnittaufgabe in alle politischen Ressorts hineinwirken. Konkret verlange der neue Stellenwert der Entwicklungszusammenarbeit beispielsweise die Einrichtung eines „Entwicklungskabinetts" und die Ernennung eines „Beauftragten für die Nord-Süd-Politik". Auch bedürften die Zuständigkeiten für Entwicklungspolitik einer dringenden Neuordnung, ein Teil der in verschiedene Ressorts zersplitterten Aufgaben müsse im Interesse einer kohärenten Politik zusammengefaßt werden. Weiter ersucht das Memorandum die Bundesregierung um Anwaltschaft im internationalen Bereich, etwa bei den G7-Verhandlungen, um Schaffung eines Gesetzes zur Entwicklungspolitik, das in Deutschland im Gegensatz zu Österreich, Schweden, der Schweiz oder den USA immer noch fehle, und um die Einrichtung einer der „Umweltverträglichkeitsprüfung" analogen „Entwicklungsverträglichkeitsprüfung". Erheblich mehr Mittel seien auch für die *entwicklungspolitische Bildungsarbeit* nötig, die der unverzichtbaren Beteiligung und Information der Öffentlichkeit Rechnung tragen solle. Überdies werden verschiedene Maßnahmen zur besseren Förderung der *Nichtregierungsorganisation* genannt, deren Bedeutung ihrer hohen Effizienz wegen noch weiter wachse. Dazu gehört die Vereinfachung der Vergabekriterien, die deutliche Erhöhung der Fördermittel und die Beteiligung an der Vorbereitung der UN-Weltkonferenzen. Das vereinte Deutschland habe eine wichtigere Rolle in der internationalen Politik wahrzunehmen. Es sei daher nicht zu vertreten, daß die entwicklungspolitischen Leistungen zurückgegangen seien. Die Bundesregierung solle die bereits bei der Umweltkonferenz in Rio 1992 angekündigte Mittelaufstockung sofort verwirklichen und sie bis zum Jahr 2000 auf 0,7 Prozent des Bruttosozialproduktes (ein Richtwert der Vereinten Nationen) erhöhen. Derzeit betrage der Anteil an Ausgaben zur Entwicklungszusammenarbeit lediglich 0,34 Prozent.

Wirtschaftspolitisches Memorandum des kirchlich-gewerkschaftlichen Arbeitskreises

Ein Memorandum mit dem provozierenden Titel „Arbeit ist Menschenrecht" hat der „Ökumenisch-sozialethische Arbeitskreis Kirche – Gewerkschaft" Mitte Oktober veröffentlicht. Seinen wirtschafts- und sozialpolitischen Forderungen stellt der Arbeitskreis, dem Gewerkschaftssekretäre, katholische und evangelische Sozialethiker sowie Praktiker aus Industrie und Kirche angehören, eine Analyse der gegenwärtigen Rationalisierungsstrategien voraus sowie eine Beschreibung der sozialen Verwerfungen als Auswirkungen dieses wirtschaftlichen Umbaus. Dabei beklagen die Autoren eine zunehmende Spaltung der Gesellschaft in Gewinner und Verlierer, in hochqualifiziert-anspruchsvoll Beschäftigte und solche, deren geringer qualifizierte Arbeitsplätze der Auto-

mation oder dem Export in Billiglohnländer zum Opfer fielen. Innerbetriebliche „Flexibilisierungen" führten zu Spaltungen in Stamm- und Randbelegschaften. Die fortschreitende gesellschaftliche Desintegration, der Sog in die Armut, der immer weitere soziale Gruppen erfasse, habe seinen Grund darin, „daß die Gesetze vermachteter Märkte zum heimlichen Grundgesetz geworden sind". Der Staat entziehe sich mehr und mehr seiner Verantwortung für ein soziales Gemeinwesen. Der Arbeitskreis fordert, Vollbeschäftigung müsse die Beteiligung aller Arbeitsfähigen und -willigen an der Erstellung des Sozialproduktes und dessen gerechter Verteilung ermöglichen. Begründet wird dies mit dem Bedürfnis des Menschen, über sinnvolle Arbeit tätig zu sein. Aus diesem Grundbedürfnis resultiere ein „Menschenrecht auf Arbeit": Konkret sollten ökologische und sozial nützliche Arbeitsfelder durch politische Initiative erschlossen werden. Vollbeschäftigung könne nicht mehr allein durch Wirtschaftswachstum überwunden, sondern müsse durch auf gesellschaftlichem Konsens beruhende Maßnahmen hergestellt werden.

Bücher

PETER HÜNERMANN, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Verlag Aschendorff, Münster 1994, 419 S., 88,– DM.

Vor zwanzig Jahren gab es in der katholischen Theologie so etwas wie einen christologischen Boom. Es erschienen zahlreiche Werke, die sich um eine Relecture der klassischen Lehraussagen über Jesus Christus in Aufnahme der Einsichten der historisch-kritischen Exegese und im Horizont der modernen Welt bemühten. Vieles von dem, was seinerzeit erarbeitet und angeregt wurde, ist inzwischen theologisches Allgemeingut, aber die Grundfragen einer Christologie im Kontext der entfalteten Moderne sind eher noch bedrängender geworden und verlangen nach erneutem Nachdenken. Jetzt legte der Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann* eine systematische Christologie vor. Hünermann geht es darin zentral um die „Verwindung der ontotheologischen in eine geschichtliche Christologie". Sein besonderes Profil gegenüber anderen christologischen Entwürfen erhält Hünermanns Werk durch die ausführliche und scharfsinnige Nachzeichnung der verschiedenen wichtigen Stationen der Entwicklung vom Mittelalter bis zum Idealismus Hegels, in der das Christusereignis jeweils Mitte universaler ontotheologischer Systeme war. Als Leitbegriffe für die geschichtliche Christologie dienen ihm Ereignis, Begegnung und Freundschaft. Mit Hilfe dieser Kategorien soll die lebendige Person Jesu Christi als befreiendes und erlösendes Geschehen dargestellt werden, „das die internen Zwänge der neuzeitlichen Existenz aufsprengt und den Menschen die Möglichkeit einer authentischen, von Gott her zugeeigneten Identitätsfindung eröffnet" (S. 402). Das Kapitel über die geschichtliche Christologie ist als knappe Skizze gehalten; dabei wird u. a. umrissen, in welcher Weise die klassischen Begriffe von „Natur" und „Person" in Jesus Christus neu bestimmt werden müssen. *U. R.*

ILSE KÖGLER, Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion. Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 1994, 278 S., 35,– DM

Das Angebot an theologischer Literatur, die sich jüngeren Musikströmungen, namentlich der Rockmusik, widmet, ist überaus dünn gesät. Das Buch der Wiener Religionspädagogin bereichert die spärliche Palette in jedem Fall sehr. Dabei geht es der Autorin nicht um Vereinnahmung, nachträgliche „Taufe" von Interpreten und ihren Texten oder um die katechetische Verzweckung – auch wenn sie bei ihrem Streifzug vielfach auf explizit wie erst recht implizit Religiöses trifft. Eindrucksvoll ist auch, wie oft in der noch jungen Geschichte der Rockmusik direkt christliche Überzeugungen zum Ausdruck gebracht werden. Das Interesse der Autorin an der Rockmusik, deren Entstehung aus Blues, Spirituals und Gospels, Country und Folkmusik ebenso wie deren vielfachen Varianten liegt woanders, ihr geht es um das Verständnis dieser Musik als eines authentischen Ausdrucks der Lebenswelt Jugendlicher, als eines Spiegels ihrer Lebensthemen. Rockmusik sei, wie auch der „schwarze" Blues, seit ihren Anfängen Ausdruck jugendlicher Identität. Sie gehöre zu einer eigenen Jugendkultur, sei zugleich ein Mittel der Bewahrung derselben. Köglers Buch ist eine gut lesbare Mischung aus musikwissenschaftlichen und zeitgeschichtlichen Betrachtungen, Jugend- und Religionssoziologie. En passant gelingt es der Autorin dabei auch, in ruhig-nüchternem Ton mit unzähligen Vorurteilen aufzuräumen, die dieser Musik immer noch – auch von kirchlicher Seite – entgegengebracht werden: vom Vorwurf grenzenloser Banalität über die Verführung zum Drogenkonsums bis zur Gewaltverherrlichung. Das Fazit der Autorin zu diesen Vorwürfen insgesamt: „Fluchtverhalten mittels Drogenkonsums, Selbstausbürgerung über radikale Altersgruppen gehören sicher auch zur Rockkultur, doch sind sie nicht deren alleiniges Problem. Für die meisten Fans ist diese Musik nicht Anleitung zum Drogenkonsum, zum Okkultismus oder Signal zum gewalttätigen Aufstand, sondern schlicht Freude am Rhythmus, am Sound und an der sich bietenden körperlichen Bewegung, Anregung zum Nachdenken und auch zum solidarischen Verhalten und Aufforderung zur Aktivität" (237). *A. F.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

CATTIN, YVES. Die christliche Regel der mystischen Erfahrung. In: Concilium Jhg. 30 Heft 4 (August 1994) S. 297–308.

Im Rahmen eines Heftes zum Thema „Die Mystik und die Krise der Institutionen" geht Cattin der Frage nach, wie sich mystische Erfahrung und christlicher Glaube zueinander verhalten. Grundthese: Jede mystische Erfahrung, die sich christlich nennt, ist aufgerufen, „sich den Forderungen der Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) und dem rechten Handeln (Orthopraxis) der christlichen Gemeinschaft zu unterstellen". Der Autor betont, es könne in der mystischen Erfahrung nichts anderes und nicht mehr geben, als was in Christus schon gegeben sei. Die mystische Erfahrung kann demnach nicht den Anspruch erheben, den Glauben hinter sich zu lassen oder überhaupt auf ihn zu verzichten; sie bleibt auf Gnade angewiesen, auf das Wort Gottes als ein fremdes Wort, „das den Glaubenden seines eigenen Lebens enthebt und ihn Gott überantwortet". Der Entäußerung Gottes in Leben und Kreuzestod Jesu Christi entsprechend ist christliche Mystik in die Geschichte, auf den Nächsten verwiesen: „Im Gesicht des anderen ist das einzig irdisch erkennbare Gesicht Gottes erfahrbar." Cattin hebt auch darauf ab, daß zur christlichen mystischen Erfahrung unbedingt ein Bezug zur Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden gehört. Die kirchliche Autorität müsse die mystische Erfahrung davor schützen, sich in sich selbst abzuschließen und für eine absolute Erfahrung zu halten; sie mache sich zur Hüterin der notwendigen Pluralität und erweise sich so als Garant der Einheit in der Liebe.

PANNENBERG, WOLFHART, Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 91 Heft 3 (September 1994) S. 318–328.

In seiner Göttinger Gastvorlesung nimmt Pannenberg Stellung zum Buch des dortigen Neutestamentlers Gerd Lüdemann über die Auferstehung Jesu, das vor einigen Monaten für Aufsehen sorgte (vgl. HK, Mai 1994, 217ff.). Pannenberg urteilt, der Analyse der neutestamentlichen Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen bei Lüdemann könne man weitgehend folgen, und hält auch die Einbeziehung psychologischer Erwägungen bei der historischen Rekonstruktion für grundsätzlich legitim. Bei Lüdemann konstatiert er eine Grenzüberschreitung psychologischer Deutung, die in der Reduktion der Wirklichkeit Gottes bzw. des auferstandenen Christus auf die Produktivität der menschlichen Psyche bestehe: „In der von Ludwig Feuerbach her bekannten Manier wird die Gegenständlichkeit der in religiöser Erfahrung begegnenden Wirklichkeit aufgelöst in eine Projektion des religiösen Bewußtseins." Kritik übt Pannenberg auch an Lüdemanns traditionsgeschichtlich-historischer Beurteilung der Überlieferung vom leeren Grab. Lüdemanns Ablehnung der historischen Zuverlässigkeit der Grabesüberlieferung hält er entgegen, daß eine Auferstehungsbotschaft in Jerusalem ohne Voraussetzung des Umstandes, daß das Grab Jesu leer gewesen sei, angesichts der seinerzeit herrschenden jüdischen Vorstellung von Auferstehung nicht denkbar sei. Eine historisch-kritische Abwägung der Argumente spreche insgesamt gegen die Darstellung Lüdemanns, „solange man sich in der Frage des Wirklichkeitsverständnisses und also auch des historisch Möglichen offenhält".

Kultur und Gesellschaft

BIRK, HERWIG. Weltbevölkerungswachstum, Entwicklung und Umwelt. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 35–36/94, S. 21–35.

Der Bielefelder Bevölkerungswissenschaftler beschreibt ein globales Dilemma: Zwischen den drei Bereichen „Entwicklung", „Bevölkerung" und „Umwelt" gebe es Zusammenhänge, die dazu führten, daß eine schrittweise Annäherung an die Ziele der Entwicklungspolitik ebenso wie an die Ziele einer Begrenzung des Weltbevölkerungswachstums nicht erreichbar sei, ohne daß dadurch die Ziele des Umweltschutzes verletzt würden, so wie umgekehrt ein Mehr bei den Zielen des Umweltschutzes mit einem Weniger bei den Zielen der Entwicklung bezahlt werden müsse. Dieses globale Handlungsdilemma konkretisiert Birk am Beispiel der Belastung der Erdatmosphäre durch das energiebedingte, anthropogene Treibhausgas Kohlendioxid. Während heute noch die Belastung durch die Industrieländer dreimal so groß sei wie durch die Entwicklungsländer, obwohl in letzteren drei Viertel der Weltbevölkerung lebten, werde sich durch das Bevölkerungswachstum und die wirtschaftliche Entwicklung in der Dritten Welt die Belastungsrelation bis zum Jahr 2050 umkehren: die Entwicklungsländer werden dann sechsmal so viel Treibhausgas emittieren wie die heutigen Industrieländer.

SCHMID, THOMAS. Desouveränität. In: Kursbuch Heft 117 (September 1994) S. 15–26.

In der Septemberausgabe des „Kursbuch", die sich dem Thema „Das Volk, der Souverän" widmet, warnt Schmid vor den Gefährdungen der Demokratie, die von einem „Volkfundamentalismus" Rousseauscher Prägung ausgingen. Dessen Spuren fänden sich durchaus auch in Geschichte und Gegenwart der deutschen Demokratie – entgegen der weitverbreiteten Vorstellung, in Deutschland habe immer der Staatsautoritarismus überwogen, das Volk ein Schattendasein geführt. Merkmale solchen Volksfundamentalismus seien: Ein tiefer Affekt gegen den Weg der Repräsentation, ein Haß gegen die Mühen der Vermittlung, die Reduktion der Repräsentation des Volkes auf den Reflex der Volksstimmung. Daß das Volk recht habe und von ihm die Wahrheit ausgehe, gehöre in der einen oder anderen Form zu den Grundüberzeugungen der Moderne. Und auch heute noch werde sehr rasch bei Problemen in nur eine Richtung gedacht: „Nicht die Verbesserung der Repräsentation, sondern mehr Kompetenz für das Volk sans phrase wird gefordert." Der „Witz" der Demokratie aber liege darin, daß in ihr der Souverän alles andere als souverän, sie gerade das Unternehmen sei, das ihn einerseits entmachte, ihm andererseits zur Artikulation verhelfe. Das Gleichgewicht bleibe dabei immer ein prekäres. Eine der größten Gefahren aber liege darin, daß die Entmachtung den Souverän in die Gleichgültigkeit, in die Apathie treiben könne – aktuell: in Politik-, Parteien- und Wahlverdrossenheit, in politische Abstinenz.

Notizen

Mit der in seinen zehn Thesen zum „Kirchenasyl" getroffenen Aussage, wer sich zu der umstrittenen Praxis des Kirchenasyls aus Gewissensgründen entscheide, müsse dies alleine verantworten und dürfe weder Kirche noch eine bestimmte Gemeinde hineinziehen, stieß der Rat der EKD auf deutliche Kritik (vgl. HK, Oktober 1994, 536f.). Unter anderem unterstrich Pax Christi in einer Anfang Oktober veröffentlichten Erklärung, die Gewährung von „Kirchenasyl" sei keinesfalls Privatsache. Kirchenleitungen dürften sich nicht auf die Position von Vermittlern zurückziehen, wenn Christen, die ihrer Beistandspflicht für von Abschiebung bedrohte Flüchtlinge nachkämen, mit dem Gesetz in Konflikt gerieten. In einer ebenfalls jüngst veröffentlichten Erklärung der Evangelischen Kirche im Rheinland heißt es zu diesem Punkt unter Verweis auf die Barmer Theologische Erklärung: „Die christliche Kirche in ihrer Gesamtheit hat das Recht und den Auftrag, in der Öffentlichkeit und bei den staatlichen Stellen für die Achtung solcher Entscheidungen einzutreten." Auf ihrer Jahrestagung in Erfurt Mitte Oktober erklärten unterdessen die Ausländerbeauftragten der Bundesländer, die Solidarisierung von Kirchengemeinden mit in Bedrängnis geratenen Flüchtlingen sei ein anerkennenswertes und notwendiges öffentliches Signal, die Zunahme der Fälle von „Kirchenasyl" ein Zeichen für erhebliche Defizite in der Umsetzung des Asyl- und Ausländerrechts.

Für einen angemessenen, ihre Eigenart respektierenden Platz der Kirchen in den Strukturen der Europäischen Union hat sich der Freiburger Rechtsphilosoph und Staatskirchenrechtler Alexander Hollerbach in einem Vortrag bei der Gesamtkonferenz der katholischen Militärseelsorge in Deutschland ausgesprochen. Unverzichtbar sei in der EU die strikte Wahrung des Subsidiaritätsprinzips und die Achtung bestehender Bindungen zwischen Staat und Kirche. Darüber hinaus brauche es die volle Anerkennung der Religionsfreiheit und der Autonomie der Kirchen.

In einem Brief an die römische Glaubenskongregation haben sich die niederländischen Bischöfe zum Schreiben über einige Aspekte der Kirche als Communio vom Sommer 1992 (vgl. HK, Juli 1992, 319ff.) geäußert. Die Bischöfe machen gegenüber dem Communio-Schreiben der Glaubenskongregation zwei Bedenken geltend: Zum einen betonen sie die durch die Taufe gestiftete Gemeinschaft mit den Christen anderer Konfessionen, die nicht zugunsten einer an der eucharistischen Gemeinschaft orientierten Ekklesiologie in den Hintergrund gedrängt werden dürfe. Zum anderen verweisen die Bischöfe auf die Notwendigkeit, das Gewicht der Ortskirchen in ihrer jeweiligen Eigenprägung zur Geltung zu bringen. Man könne sich fragen, so die niederländischen Bischöfe, ob es der Glaubwürdigkeit der Kirche diene, wenn durch römische Instanzen einseitig die Bedeutung der Universalkirche hervorgehoben werde.

Die Unvereinbarkeit magischer Praktiken mit dem christlichen Glauben haben die Bischöfe der italienischen Region Toskana in einem gemeinsamen Hirtenschreiben betont (vgl. den Text in: Il regno, 1. 10. 94). Das Schreiben geht von der Beobachtung aus, das sich neben den traditionellen, in einer landwirtschaftlich und vorindustriell geprägten Lebenswelt entstandenen Formen der Magie in ihrer Region heute neue magische Praktiken aus dem Bereich der „wilden Psychologie" und der Esoterik ausbreiten. Der Rückgriff auf Magie wird als Reaktion auf die verbreitete existentielle Leere vieler heutiger Menschen gedeutet; er entstehe aus dem Verlangen nach Deutungen und Antworten, die die heutige Gesellschaft mit ihrer Unsicherheit und Schwäche nicht geben könne. Als angemessene kirchliche Antwort auf die magische Herausforderung unterstreichen die toskanischen Bischöfe die Notwendigkeit der neuen Evangelisation. Die Botschafter des Okkulten hätten dort leichtes Spiel, wo es an der Evangelisierung fehle.

Zum ersten Mal in einer deutschen Diözese hat sich im Erzbistum Berlin eine Flüchtlingskonferenz aus kirchlichen Mitarbeitern konstituiert. Unter den etwa 30 Mitgliedern der Konferenz befinden sich neben Mitarbeitern der kirchlichen Ausländer- und Migrationsarbeit auch Vertreter des Diözesanrates sowie der Verbände, verschiedener Initiativgruppen und Bildungseinrichtungen. Ziel der Konferenz sei es, so die erzbischöfliche Beauftragte für Migrationsfragen, eine bessere gegenseitige Information und eine offensive Öffentlichkeitsarbeit leisten zu können.

Anläßlich des 50. Jahrestages der Unterzeichnung des Bretton-Woods-Abkommens Anfang Oktober, forderte die Weltbewegung Christlicher Arbeiter (WBCA) die Weltbank und den Internationalen Währungsfonds zu grundlegenden Reformen ihrer Wirtschaftspolitik auf. In einem offenen Brief an die Verantwortlichen der beiden Institute heißt es: „Es ist unumgänglich geworden, die Fundamente für eine neue Weltwirtschaftsordnung zu legen, die den Menschen und die Menschheit in den Mittelpunkt der Wirtschaft und aller politischen Entscheidungen stellt." Konkret fordert die WBCA dabei unter anderem, die wirtschaftlichen und strukturellen Anpassungsmaßnahmen einer grundlegenden Reform zu unterziehen, diese effektiv an Vollbeschäftigung und Beseitigung von Armut zu orientieren, neue Modalitäten zur Tilgung der Auslandsschulden hochverschuldeter Länder und eine Entschuldungskampagne, die Entwicklung zugunsten von besseren Arbeits-, Bildungs- und Wohnmöglichkeiten gewährleiste. Die WBCA ist die Dachorganisation von derzeit mehr als 50 nationalen Bewegungen christlicher Arbeitnehmer, in denen mehr als drei Millionen Menschen aller Kontinente zusammengeschlossen sind.

Mit einer äußerst scharfen Erklärung hat Ende September der Ständige Rat der Spanischen Bischofskonferenz ein Gesetzesvorhaben der Regierung zur Liberalisierung des Abtreibungsstrafrechts abgelehnt. Der umstrittene Gesetzesentwurf sieht eine Fristenregelung mit Beratungspflicht vor, wobei sich die Beratung auf Informationen über Alternativen zur Abtreibung beschränken soll. In der Stellungnahme der Bischöfe heißt es, das Gesetzgebungsprojekt müsse jeden Menschen mit moralischer und sozialer Sensibilität alarmieren. Es institutionalisiere die Verletzung des Rechtes auf Leben und damit eines der fundamentalen Menschenrechte, verstoße gegen die Idee des Rechts und schwäche die Rechtsprechung in ihren Fundamenten.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind je ein Prospekt vom Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer, Kulturverlag Thaur/Österreich, Verlag Herder, Freiburg, und Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, beigefügt.

Engel-Erlebnis



NEU: *280 Seiten mit 100 farb. Abbildungen, gebunden mit Schutzumschlag, DM 78,– /öS 609,– /SFr 78.– ISBN 3-451-23393-2*

Gegliedert in neun himmlische Engelchöre folgt Wolffs facettenreiches Engel-Panoptikum einer spirituellen Struktur. In ihr spiegelt sich der Lebenszyklus des Menschen ebenso wider wie der Lauf der gesamten Weltgeschichte. In der Begegnung mit den geflügelten Grenzgängern zwischen Himmel und Erde kommt der Leser in Kontakt mit spirituellen Ur-Erfahrungen und großen religiösen Menschheitstraditionen.

In jeder Buchhandlung !

HERDER

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4325, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80



Band 4323, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80



Band 4327, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80



Band 4331, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80



Band 4324, DM 12,80
öS 100,- / SFr 13.80



Band 4353, DM 19,80
öS 155,- / SFr 20.80



Band 4322, DM 19,80
öS 155,- / SFr 20.80

Als Kind schon wird Macius nach dem Tod seines Vaters König. Das erfolgreichste Werk des großen Pädagogen. Es zeigt, wie Kinder Erwachsene sehen und was sie von ihnen und vom Leben erwarten.

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

HERDER / SPEKTRUM neu im November

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Michael Albus/Jürgen Hoeren (Hg.), Politik und Glaube. Eine schwierige Beziehung. Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 111 S. 16,80 DM.

Klaus J. Bade, Ausländer – Aussiedler – Asyl. Eine Bestandsaufnahme. Verlag C. H. Beck, München 1994, 286 S. 24,– DM.

Hugh R. K. Barber, Wider den Selbstbetrug der Kirche. Ein Mediziner nimmt Stellung zu notwendigen Reformen. Walter Verlag im Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 240 S. 39,80 DM.

Gerhard Besier / Robert P. Ericksen / Frédéric Hartweg / Ingun Montgomery (Hg.) „Darum wagt es, Schwestern …" Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland. Neunkirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1994. 526 S. 48,– DM.

Walbert Bühlmann, Die Überraschungen meines Lebens. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1994. 199 S. 29,80 DM.

Axel Freiherr von Campenhausen, Staat und Kirche unter dem Grundgesetz. Eine Orientierung. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1994. 92 S. 9,80 DM.

Johannes Degen, Diakonie als soziale Dienstleistung. Verlag Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 166 S. 68,– DM.

Rainer Dillmann, Zukunft – auch für Fremde. Biblische Aspekte eines aktuellen Themas. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1994, 125 S. 14,80 DM.

Siegfried R. Dunde (Hg.), Wörterbuch der Religionssoziologie. Chr. Kaiser Verlag / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 378 S. 128,– DM.

Peter Dyckhoff, Das Kosmische Gebet. Einübung nach Origenes. Kösel-Verlag, München 1994. 184 S. 29,80 DM.

Eva-Maria Faber, Kirche – Gottes Weg und die Träume der Menschen. Echter Verlag, Würzburg 1994. 168 S. 28,– DM.

Joschka Fischer, Risiko Deutschland. Krise und Zukunft der deutschen Politik. Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 1994. 340 S. 39,80 DM.

Gruppe von Dombes, Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt + Knecht Verlag, Frankfurt 1994. 127 S. 22,– DM.

André Habisch, Autorität und moderne Kultur. Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James Buchanan. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1994. 282 S. 68,– DM.

Bernward Hoffmann, Medienpädagogik im kirchlichen Feld: Entwicklungen, Konturen, Probleme, Perspektiven. Verlag Reinhard Fischer, München 1994. 350 S. 39,– DM.

Wolfram Janzen, Wahrsagen. Schicksalbefragung und Zukunftsdeutung. Quell Verlag, Stuttgart 1994. 218 S. 32,– DM.

Andrew Kimbrell, Ersatzteillager Mensch – Die Vermarktung des Körpers. Campus Verlag, Frankfurt 1994. 277 S. 39,80 DM.

Walter Klingmüller, Gentechnik im Widerstreit. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Stuttgart 1994. 176 S. 48,– DM.

Walter Krieger, Und er bewegt uns doch. Einführung in den neuen Katechismus der katholischen Kirche. Benno Verlag, Leipzig 1994. 106 S. 16,80 DM.

George Minois, Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion. Eugen Diederichs Verlag, München 1994, 429 S. 48,– DM.

Wolfgang Scharl / Franz Pöggeler (Hg.), Gegenwart und Zukunft christlicher Erziehung. Festschrift für Hubert Henz. Echter Verlag, Würzburg 1994. 434 S. 56,– DM.

Helmut Schmidt im Gespräch mit *Eberhard Jäckel* und *Edzard Reuter,* Was wird aus Deutschland? Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1994. 192 S. 32,– DM.

Georg Schwikart (Hg.), Zweifle dich durch! Lust auf Religion. Ein Lesebuch, Kösel-Verlag, München 1994. 182 S. 29,80 DM.

Johann Anselm Steiger, Bibel-Sprache, Welt und Jüngster Tag bei Johann Peter Hebel. Erziehung zum Glauben zwischen Überlieferung und Aufklärung. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994. 380 S. 88,– DM.

Manfred Wöhlcke, Brasilien – Diagnose einer Krise. Verlag C. H. Beck, München 1994. 159 S. 19,80 DM.

Heinz Zahrnt, Mutmaßungen über Gott. Die theologische Summe meines Lebens. Verlag R. Piper, München 1994. 264 S. 38,– DM.

Zentrum für Türkeistudien (Hg.), Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch. Verlag Leske + Budrich. Leverkusen 1994, 510 S. 48,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 11/1994

Wolfgang Seibel SJ: Verwaltete Kirchen in einer verwalteten Welt – *Wolfgang Beinert:* Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Fragen offen? – *Marek Czapliński:* Die Kirche in Polen – *Annegret Langenhorst/Georg Langenhorst:* Die Jesuitenmission im Spiegel zeitgenössischer Literatur – *Manfred Entrich OP:* Glaubensverkündigung auf den Straßen des Lebens – *Paul Roth:* Streitkräfte und Religion in Rußland – *Roman Bleistein SJ:* Das Attentat vom 20. Juli 1944 und der deutsche Widerstand. Ein Literaturbericht.

ANZEIGER FÜR DIE SEELSORGE
Heft 11/1994

Siegfried Foelz: Der schwierige Prozeß des gesellschaftlichen Wandels seit der Vereinigung aus ostdeutscher Sicht (I) – *Wolfgang Beinert:* Zum Verhältnis von Großkirchen und religiösen Gruppen mit totalitärer Tendenz – *Enna Pertim:* Abschied heißt nicht Ende – *Klaus-Stefan Krieger:* Grenzen wurden überwunden – *Rudolf Walter:* Menschenfreundliche Bücher für Seelsorge und Diakonie – *Paul M. Müller:* Was ist uns noch heilig? – *Albert Gerhards:* Vespergottesdienste in der Advents- und Weihnachtszeit.

Verlag Herder

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 12 48. Jahrgang Dezember 1994

Weihnachten feiern heißt sich der Nacht stellen.

Franz Kamphaus

Der Preis der Menschwerdung

In einem Brief an Heinrich Köselitz vom 26. August 1883 bekundete Friedrich Nietzsche, dessen 100. Todestag im vergangenen Oktober mit wissenschaftlicher Verhaltenheit und ohne die von manchen vermuteten neuheidnischen Anwandlungen der höheren Art gedacht wurde, seine Genugtuung über den Eindruck, den das Erscheinen seines „Zarathustra" unter den Zeitgenossen machte: Seine Kontrahenten hätten sehr wohl begriffen, daß es sich bei dem Werk um den „längst verheißenen" Antichrist handle. Wie zum Beweis zitiert Nietzsche das kämpferische Urteil eines christlichen Rezensenten („sonderbarerweise im Gefängnis entstanden"): „Bezwingt ihr ihn, so wird er der eure und wird treu sein, denn an ihm ist kein Falsch; bezwingt er euch, so habt ihr euren Glauben verwirkt: Das ist die Buße, die ihr dem Sieger zahlen müßt."
Bezogen auf das Christentum heute, müßte der Satz wohl in dem Sinne umgekehrt werden: Die Christen, nicht ihre Gegner, haben ihren Glauben zwar nicht verwirkt, aber Buße, sei es für Feigheit, sei es für Unbeholfenheit müsse dennoch sein, und die Buße hieße: lebensweltliche Rand-, bestenfalls Nischenexistenz.

Wir gehen auf Weihnachten zu

Das Jahr neigt sich, wir gehen auf Weihnachten zu. Da scheint, verdorben zwar durch die vorfestliche Geschäftigkeit, der vermeintlich einmal selbstverständliche Einklang von kirchlicher Feier, religiöser Volkskultur und weltlicher Festlichkeit wiederhergestellt. Für etliche Tage wenigstens oder auch für eine Nacht schließt sich der Kulturkreislauf zwischen in der christlichen Offenbarung gründender religiöser Tradition und modernem pulsierendem Leben. Der weihnachtliche Kreislauf von demonstrativer Besinnlichkeit, geschäftiger Nächstenliebe und innerer Einkehr bedient sich zwar sehr massiv der Reklame und des Kitschs als gesellschaftlicher Krücke, aber immerhin: kalte Jahreszeit und Brauchtum allein können es nicht sein, was am Fest der Menschwerdung Gottes die Menschen anders, um einiges menschlicher, religiöser, sogar glaubensgeneigter erscheinen läßt als das Jahr hindurch.

Und nicht nur Weihnachten, überhaupt die *christlichen Feste!* Sie verbinden bekennende Christen mit den übrigen Zeitgenossen wenigstens als Konsumenten, als Freizeitkonsumenten. Und mehr als das: Sie strahlen doch jeweils auch etwas aus von geradezu österlicher Zuversicht, an Hoffnung über die Banalitäten des Alltagslebens hinaus auf die gesellschaftliche Umgebung der Christenheit, jedenfalls soweit die christlichen Kirchen ihr kultisches Potential in ihren Gotteshäusern und – bitte diskret – über die Medien noch zu mobilisieren vermögen.

Aber trotz der Ausstrahlung christlicher Hochfeste, trotz der vollen Kirchen an Weihnachten, trotz kommerziell vervielfältigten (und damit auch verfremdeten) christlichen Brauchtums, eine Unterbrechung, gar eine Widerlegung der in ihren Erscheinungs- und Aktionsformen geradezu unverschämten säkularen Lebenswelt sind sie nicht. Sie ragen wie einsame Symbole in den profanen Himmel. Sie haben kaum Wirkung auf das, was täglich geschieht: in den Fabriken, auf

den Plätzen, in den Großraumbüros, zwischen den eigenen vier Wänden, ihnen fehlt die Erstreckung in Raum und Zeit. Und selbst soweit man sie allein als Symbole betrachtet, wirkt der menschliche Unterbau dessen, was symbolisiert wird, brüchig.
Auch an Weihnachten ist nicht jeder ansprechbar auf die Botschaft des Festes, auch nicht jeder, der in einem Gottesdienst auftaucht. Ein innerer Bezug zum gottmenschlichen Geheimnis, das sich im Fest der Menschwerdung vergegenwärtigt, kann selbst bei hochfestlichen Kirchgängern nicht vorausgesetzt werden. Der Prediger muß da schon wie weiland Moses in der Wüste mit der Wünschelrute versuchen, aus steinigem Terrain lebendige Wasser zu schlagen. Und trotz aller trauten, christlich ausgeschmückten Weihnachtlichkeit, die „Mehreren" bleiben auch an Weihnachten fern. Für sie tut's der Weihnachtsmann auch, sie halten sich sonst an irgendwelche Angebote der Freizeitindustrie, wo man Unterhaltung hat, aber Stimmungszwängen entgehen kann, oder sie verlieren sich unter den 34 Prozent Ein-Personen-Haushalten.

Wie sollte es auch anders sein. Viele kommen von Kindheit an mit christlichem Glauben nicht in Berührung. Die religiösen Rituale in den Familien sind abgestorben. Die Eltern, selbst nicht gewohnt, über Fragen des Glaubens sich auszusprechen, sind erzieherisch überfordert, wo von der Öffentlichkeit her alles, fast alles, an der Ausblendung von Glaubenswissen und Glaubenspraxis ausgerichtet ist. An den Folgen dieses Ausblendens vermögen auch drei Jahre Kindergarten (in kirchlicher Trägerschaft) und dreizehn Jahre mehr oder weniger unterbrochener Religionsunterricht wenig zu ändern.

Die Marginalisierung des Glaubens spielt sich im Persönlichen ab

Aber was wundert's. Wissenschaft und Technik haben die Welt verfügbar gemacht, dem einzelnen vermittelt über die Menschheit in deren technischer Avantgarde, aber dieses Mittlertum berührt den einzelnen nur so weit, als ihn Ängste vor menschlicher Maßlosigkeit überkommen. Sie veranlassen ihn wenig, über die endliche Welt hinauszudenken. Die Sorge um einen gnädigen Gott treibt ihn nicht um. Die Welt ist unterhaltsam, zumindest bietet sie viele Ablenkungen. Die modernen Grundmuster der Lebensplanung orientieren sich an *emanzipativer Selbstverwirklichung.* Im Glauben zu sich selbst finden Menschen aber nur in der Anbetung und in der Demut des Dienens. Selbstverwirklichung läßt sich nicht oberflächlich verchristlichen. Man muß schon die emanzipatorische Schale aufbrechen, um herauszufinden, was an zeitgenössisch verstandener Selbstverwirklichung originär christlich sein könnte. Die Marginalisierung des Glaubens spielt sich also letztlich nicht außen und nicht vorwiegend nur auf der Bühne der großen Öffentlichkeit ab, sondern im Personalen; sie hat längst den Alltag des einzelnen erreicht.

Man sagt, die Kirche – eine sehr katholische Perspektive – habe in der Aufklärung die Intellektuellen, durch die Industrialisierung die Arbeiterschaft verloren und verliere auf dem Wege der Emanzipation die Frauen. Dies ist ein sehr grobes Erklärungsmuster der Geschichte der gesellschaftlich-lebensweltlichen Marginalisierung des kirchlich verfaßten Christentums. Deren Zuspitzung, die unsere zeitgenössische Existenz als Christen bestimmt, liegt in der alle sozialen Schichten übergreifenden radikalen *Privatisierung der Religion,* die in einer noch radikaleren Individualisierung des Glaubens im Privaten seine Fortsetzung findet. Das vor allem macht jede öffentliche Kommunikation von Glaubenswissen und Glaubenspraxis bis zur Unmöglichkeit schwierig. Und schließlich geht dem kirchlich verfaßten Christentum, profan gesprochen – über die Privatisierung und Subjektivierung des Glaubens auch noch die *Fachkompetenz im Religiösen* verloren. Religiöse Fragen, soweit vorhanden, werden flügge. Sie machen sich ihre „Gemeinden" selber zurecht oder finden Unterschlupf in den Nischen sich ausbreitender Sekten.
Wo immer diese in die Kirchen selbst hineinreichende Zersplitterung in religiöse Subjektivität ihre Wurzel hat, angesichts dieses die Einwirkungsmöglichkeiten der christlichen Kirchen sprengenden Ensembles von Entwicklungen mutet manches nur noch wie ein später Reflex auf den fast schon abgeschlossenen Prozeß gesellschaftlicher Aussonderung an: Wenn Kirche in Fragen der Ehe- und Familienmoral sich völlig in den kircheneigenen Juridismen verheddert oder wenn selbst in einer Vorschau auf das Jahr 2000, wie sie der Papst vor Beginn des Advents an die katholische Weltkirche richtete (vgl. ds. Heft S. 603), zwar die Ökumene – unabgesprochen – gerade noch vorkommt, aber die säkulare Welt als Ort christlicher Glaubenspraxis so gut wie ganz außen vor bleibt oder wenn im Streit über Traditionsfragen eine ganze Glaubensgemeinschaft, wie die anglikanische wegen der Ordination von Frauen, an den Rand der Spaltung gerät oder wenn in manchen evangelischen Landeskirchen der wegen des Anstiegs der Kirchenaustritte aufgrund der Einführung der jeweils nächsten Zusatzsteuer eintretende Kirchensteuerausfall mehr Schrecken auslöst als das Absterben von Gottesdienstgemeinden, das aus der Volkskirche immer mehr eine Pfarrerkirche ohne Volk macht.
Verständlich ist das alles: Traditionen sind zäh, gerade wo Tradition abstirbt. Glaube setzt tiefes Eintauchen in die Abgründe menschlicher Existenz voraus, er mahnt zur ständigen Überprüfung des Standorts, zwingt zu Verhaltensänderungen, die tief ins menschliche Fleisch resp. in die täglichen Gewohnheiten einschneiden. Da hält man sich lieber an das, „was gilt", und macht daraus fundamentalistisch einen Ersatzglauben.
Die verwirrende öffentliche Meinungsvielfalt über die letzten wie über die vorletzten Dinge verunsichert tief, da liegt es nahe, die Reihen zu schließen, die Lehrsätze zu polieren und die Zügel der Disziplin anzuziehen. Die starke (wenn auch nicht mächtige) Institution als Auffanglinie bleibt ja, und sie verleiht vor den Augen der profanen Welt auch nicht

geringe Wertschätzung, zumal wenn es sich für die staatlich organisierte profane Welt in Gestalt von Gesundheits-, Sozial- und Bildungseinrichtungen rechnet und es einem selbst das Gefühl gibt, gesellschaftlich bedeutend und nützlich zu sein. Allerdings verfestigt sich so der Eindruck, den christlichen Kirchen ergehe es wie Wirtschaftsunternehmen und Verwaltungsapparaten auch: Der Trieb der Selbsterhaltung bestimmt die Spielregeln.

Die Gefahr wächst, daß die christlichen Kirchen ihren *missionarischen Auftrag* zwar nicht vergessen, aber aus Gründen der Selbsterhaltung darauf verzichten, ihn zu praktizieren, daß sie sich in sich selber einrichten und daß die oft treuesten Gläubigen zufrieden sind, wenn sie in den Kirchen eine Art Ersatzheimat für die fremdgewordene Umwelt und einen Anker finden, an dem sie sich mitten im Getümmel des aus den Fugen geratenen Werte- und Verhaltenswandels festhalten können.

Erst zwangsläufige Versuchung oder bereits epochaler Sündenfall? Vor allem aber: muß das so sein?

Die zeitgenössische, in Anziehung und Abstoßung aus dem Christentum selbst hervorgegangene Welt ist jedenfalls nicht so beschaffen, daß sie der Lebens-, Orientierungs- und Gestaltungskraft des christlichen Glaubens nicht bedürfe. Die lange in argloser Vernunftemanzipation sich ergehende Moderne ist in grundlegenden Orientierungs- und Verhaltensfragen viel *ratloser,* als die meisten angesichts der kulturellen Mächtigkeit reiner Säkularität zaghaft gewordenen Christen ahnen. Ob es um Technikfolgenabschätzung geht, um den Ausbruch neuer Nationalismen, um Jugendgewalt, um sinnlose Existenzvergeudung durch Drogenkonsum, die Begründer eines rein innerweltlichen, auf die Hypothese Gott verzichtenden Ethos sind in Verlegenheit. Ihr Humanismusbekenntnis scheint ihnen selbst oft nicht mehr geheuer zu sein. Die Stützung allein auf das in sich kreisende Leben weist in Sackgassen. Der Durchmarsch von der Theozentrik durch die Kosmo- und Anthropozentrik in die Biozentrik könnte spätestens dann existenzgefährdend werden, wenn die ethisch arglosen Tierfreunde die Menschenfreunde zu überwiegen beginnen.

Zum anderen geben aber selbstverständlich auch Verächter des Christenglaubens zu, daß beide hinter aller Fremdheit von Gemeinsamem zehren. Kultur und Gesellschaft mögen noch so sehr dem Christentum entwachsen sein, wenigstens für geschichtlich christlich geprägte Länder gilt, was der verstorbene ungarische Ministerpräsident *Antall* 1990 auf dem Katholikentag in Berlin sagte, daß selbst Atheisten irgendwie Christen sind. Und alle neuzeitlichen Programmatiker des säkularen Ethos, von Kant über Hegel und Marx bis Popper und Jonas, haben kräftig aus jüdisch-christlichen Quellen geschöpft.

Annäherung muß möglich sein nicht nur im gelehrten Diskurs, sondern in der *praktischen Orientierungsarbeit.* Nur nützt in der Auseinandersetzung mit einer konkreten individuellen Lebenssituation das Beharren auf steif angewandten ewigen Gesetzen, die um ihrer selbst willen gelten sollen, wenig. Handlungs- und Verhaltensnormen gewinnen Überzeugungskraft aus mittelbarer Erfahrung und aus den Räumen hinter der Erfahrung, die geeignet sind, Erfahrungen zu korrigieren, ohne die Erfahrung selbst zu desavouieren. Besser, die Kirche bleibt näher an der Lebenswirklichkeit und rät mit der nötigen Dringlichkeit einem Ehepaar diskret, auf eine künstliche Befruchtung zu verzichten, als mit uneinsichtigen Argumenten jeden Fall von künstlicher Befruchtung zu verdammen. Umgekehrt kann Gott in der Zeit, in unseren Lebensverhältnissen nur Mensch, d.h. wirklich „Bezugsperson" der Lebensgestaltung, werden als ein Gott, der Menschen „unbedingt" und konkret in dem, was sie tun und lassen, angeht. Der Gott einer wagen Religiosität der Kontingenzbewältigung wäre nicht viel mehr als die abstrakte Version des bärtigen Gottvaters im Austragstüberl, auf jeden Fall ist er kein christlicher Gott. Hier theo-logisch Tacheles zu reden ist wohl die dringendste Provokation, die christlicher Glaube säkularen Zeitgenossen schuldet.

Im Voneinanderlernen die Welt zurückgewinnen

Die – in Grenzen überwindbare – Fremdheit der säkularen Lebenswelt gegenüber dem Christentum hat auch etwas mit den Glaubensspaltungen in der Christenheit zu tun. Spaltungen schwächen die Glaubwürdigkeit. Aber Gott wird uns nicht den Gefallen tun, in Blitz und Donner wieder zusammenzufügen, was Menschen schuldhaft auseinandergerissen haben. Und eine christliche Ökumene wäre keine realistische Ökumene, würde sie darauf hoffen, dei providentia et confusione hominum werde sich die Einheit der Christenheit schon richten, arbeiteten wir nur genug daran. Einheit, das gilt weltlich wie geistlich, wird immer noch am ehesten zurückgewonnen in gegenseitigem Lernen aus Fehlern und Tugenden des jeweils anderen, im Fall der Christenheit der jeweils anderen Konfession.

Der Katholizismus ist im Verlauf der Moderne zur Separatkultur geworden. Der Protestantismus hat sich trotz Fortleben tieffrommer und missionarisch strebsamer evangelischer Gemeinschaften in großen Teilen bis zur Unkenntlichkeit dem Gang der Moderne angepaßt. Die Orthodoxie hat überlebt in ihrem Gottesdienst und ist erst jetzt auch in ihren angestammten Gebieten mit der säkularen Welt voll konfrontiert. Da gibt es genug voneinander zu lernen.

Dürfen wir hoffen, daß daraus eine menschenfreundlichere und zugleich provokationsfähigere Christenheit, getragen von seelsorgerlicheren Kirchen, wird, die die Fremdheit der säkularen Welt gegenüber dem christlichen Glauben und die Fremdheit des christlichen Glaubens gegenüber der Welt nicht aufhebt, aber sich doch getraut, sein Wesen offen zu leben, und gerade so Menschen anzieht? Kein Traum, aber weit mehr als ein Weihnachtswunsch. Auf jeden Fall ist es der Preis der Menschwerdung, sich der Welt zu stellen, wie sie ist, nicht um sie zu bestätigen, sondern um ihr zu helfen und sie notfalls zu korrigieren. Alles andere wäre die Verleugnung der Menschwerdung Gottes durch die Christenheit selbst.

David Seeber

Konturen

Johannes Paul II. als Buchautor

Künftige Geschichtsschreiber des gegenwärtigen Pontifikats werden das Jahr 1991 vermutlich vor allem mit der Sozialenzyklika „Centesimus annus" in Verbindung bringen, das Jahr 1992 mit dem „Katechismus der katholischen Kirche" und das Jahr 1993 mit der Moralenzyklika „Veritatis splendor". In diesem Jahr machte Johannes Paul II. mit einem Text Furore, der nicht wie Enzykliken oder Apostolische Schreiben in die „Acta Apostolicae Sedis" aufgenommen wird: Ende Oktober erschien in zwanzig Sprachen und mit einer Startauflage von insgesamt 20 Millionen Exemplaren das Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten", das Antworten des Papstes auf Fragen des italienischen Journalisten *Vittorio Messori* enthält.

Über sein Heimatland bekannt hinaus wurde Messori vor neun Jahren mit seinem Buch „Bericht über den Glauben", einem ausführlichen Interview mit dem Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*. Ratzingers teilweise pointierte Äußerungen zur nachkonziliaren Entwicklung und zum Verhältnis der Kirche zur modernen Welt sorgten seinerzeit für einigen Zündstoff im Vorfeld der außerordentlichen Bischofssynode zum Konzilsjubiläum 1985. „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten" entstand nicht auf der Grundlage von Gesprächen mit dem Papst, sondern Johannes Paul II. beantwortete schriftlich die Fragen Messoris, die ursprünglich für ein dann nicht zustande gekommenes Fernsehinterview aus Anlaß des fünfzehnjährigen Pontifikatsjubiläums vorgesehen waren.

Für die Bewertung eines vom Papst in nichtamtlicher Funktion verfaßten Textes gibt es keinen vorgegebenen Maßstab, weil zumindest neuere Präzedenzfälle fehlen. Karol Wojtyła war vor seiner Wahl zum Papst ein recht produktiver Autor, der neben moralphilosophischen und -theologischen Werken und einem Konzilsbuch bekanntlich auch Gedichte und ein Theaterstück verfaßte. Die Antworten auf Messoris Fragen wurden jetzt aber nach fünfzehn Jahren Pontifikat geschrieben und werden schon von daher zwangsläufig nicht einfach nur als private Bekenntnisse, sondern auch als quasi-amtliche Zwischenbilanz Johannes Pauls II. gelesen.

„Die Schwelle der Hoffnung überschreiten" mischt dürre Aufzählungen von Ereignissen des bisherigen Pontifikats mit dichten Meditationen über Grundfragen des christlichen Glaubens; Erinnerungen an Kindheit und Jugend des jetzigen Papstes stehen neben philosophischen Lesefrüchten und eher holzschnittartigen Urteilen zur gegenwärtigen Situation von Kirche und Gesellschaft. Das Zweite Vatikanische Konzil kommt ausführlich zu Wort; gelegentlich blitzt ein Bezug zur aktuellen Diskussion durch, so etwa bei der Erwähnung des französischen Sammelwerks mit dem Titel „Der Traum von Compostela", das sich vor einigen Jahren kritisch mit dem Evangelisierungskonzept bzw. der Europaidee Johannes Pauls II. befaßte.

Für den regelmäßigen Beobachter des jetzigen Pontifikats bringt das Buch eigentlich keine Überraschungen. Johannes Paul II. sieht die Wurzel für den Kommunismus wie für die Schattenseiten der westlich-säkularisierten Gesellschaft in der Abwendung des Menschen von Gott, wie sie sich vor allem seit der Aufklärung vollzogen habe; er betrachtet die geistlichen Bewegungen als herausragendes Zeichen für die Erneuerung des kirchlichen Lebens; er setzt große Hoffnungen auf die Jugend als Adressaten und Träger der Neuevangelisierung; ihm liegt die Einzigartigkeit und Unüberbietbarkeit des Christentums in der Welt der Religionen am Herzen; er befürwortet ausdrücklich die Bemühungen um die Einheit der Christen und ist von einem starken Optimismus im Blick auf die Zukunft des christlichen Glaubens und der Kirche geprägt.

In „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten" plaudert Johannes Paul II. nicht aus dem Nähkästchen, es handelt sich bei dem Buch auch nicht um ein intellektuell durchgearbeitetes Manifest oder einen theologischen Traktat. Manches bleibt floskelhaft, da und dort läßt der Papst aber auch relativ ungeschützt ein Stück seiner spirituellen Prägung erkennen. Im Zentrum des Buches steht aber zweifellos die christliche Grundbotschaft vom Gott, der in Jesus Christus der Welt in unerhörter Weise nahegekommen ist. Diese Botschaft ist für Johannes Paul II. unerschütterliches Fundament: „Die Kraft des Kreuzes Christi und seiner Auferstehung ist größer als alles Übel, vor dem der Mensch sich fürchten könnte und müßte."

Angesichts der großen Zahl von Lehrschreiben, Predigten und Ansprachen des gegenwärtigen Papstes stellt sich unausweichlich die Frage, was von diesem Pontifikat einmal weiterwirken wird. Sie ist auch nach „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten" nicht einfacher zu beantworten. Das theologisch-spirituelle Profil Johannes Pauls II. gewinnt in diesem Buch allerdings deutliche Konturen. *ru*

Vielschichtig

Die jüngsten Kardinalsernennungen

Hinter Kardinalsernennungen steht ein vielschichtiges Geflecht aus Traditionen, kirchenpolitisch motivierter Personalpolitik, Hilfestellungen in schwierigem politischem Umfeld, Ehrung aufgrund von außergewöhnlichen Verdiensten und persönlichen Gunsterweisen. So war es auch diesmal wieder beim sechsten Konsistorium dieses Pontifikats, zu dem Johannes Paul II. die Kardinäle der Weltkirche am 26. November in den Vatikan einlud. Mit 30 neuen Kardinälen hat der

„Senat" der katholischen Kirche jetzt wieder seine Soll-Stärke von 120 papstwahlberechtigten Kardinälen erreicht. Insgesamt, also unter Einschluß derjenigen Kardinäle, die 80 oder mehr Jahre zählen und damit nicht mehr berechtigt sind, an einer Papstwahl teilzunehmen, ist das Kardinalskollegium 167 Mitglieder stark. Nur mehr 19 der papstwahlberechtigten Kardinäle wurden unter Paul VI. ernannt.

Daß das Kardinalskollegium von Mal zu Mal internationaler wird, ist eine Feststellung, die man ebenso häufig bereits in der Vergangenheit hörte, wie sie auch diesmal wieder zutrifft. Die 30 Neuernannten verteilen sich auf 24 Nationalitäten. Dennoch ist Italien auch diesmal das Land mit den meisten, nämlich vier, Ernennungen: Es sind dies der Apostolische Nuntius in Italien, Erzbischof *Carlo Furno,* der bald eine andere Position erhalten dürfte; zwei Kurienmitarbeiter: Erzbischof *Luigi Poggi,* einer der Architekten der vatikanischen „Ostpolitik", heute oberster Archivar des Vatikans, und Erzbischof *Vincenzo Fagiolo,* ehemaliger Bischof von Chieti-Vasto und heute Präsident des Päpstlichen Rates für die Interpretation von Gesetzestexten. Die Altersgrenze bereits überschritten hat der ehemalige Erzbischof von Ravenna, *Ersilio Tonini,* Italienern vor allem durch seine zahlreichen Fernsehauftritte bekannt. Italien bleibt damit das Land mit den meisten papstwahlberechtigten Kardinälen, und zwar mit neunzehn vor den USA (zehn) sowie Brasilien, Frankreich und Spanien mit je fünf.

Zu den italienischen kommen weitere, nichtitalienische Kurienmitglieder hinzu, deren Beförderung zum Kardinal den Gepflogenheiten im Umgang mit verdienten Kurienmitarbeitern entspricht: Der belgische Erzbischof *Jan Schotte* leitet seit zehn Jahren das Sekretariat der Bischofssynode. Mit *Gilberto Agustoni,* dem Pro-Präfekten der Apostolischen Signatur, erhält die Schweiz einen zweiten Kardinal, was für dieses Land ungewöhnlich ist.
Einer der kirchenpolitischen Schwerpunkte dieses Konsistoriums ist die Erweiterung des Kardinalskollegiums nach Osten mit Persönlichkeiten, die allesamt das Überleben der Kirche unter schwierigen bis schwierigsten Bedingungen in der kommunistischen Ära symbolisieren. Die Erhebung des Prager Erzbischofs und Vorsitzenden des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), *Miloslav Vlk,* war zu erwarten. Mit dem 92jährigen Priester *Mikel Koliqi* ehrt der Papst einen der Heroen des Widerstandes gegen die albanische Religionspolitik. Gleichfalls nicht papstwahlberechtigt ist der in Estland geborene 80jährige Erzbischof von Minsk-Mohilev (Weißrußland), *Kazimierz Swiatek. Paul Joseph Pham Dinh Tung* konnte erst in diesem Jahr zum Erzbischof von Hanoi ernannt werden, nachdem die vietnamesischen Behörden dem Vatikan vier Jahre lang die Zustimmung zur Ernennung verweigerten. Jüngster Kardinal wird künftig der erst 49jährige Erzbischof von Vrhbosna-Sarajewo und somit Gastgeber der ausgefallenen Bosnien-Reise des Papstes, *Vinko Puljić,* eine überraschende Ernennung, mit der der Papst offensichtlich ein Zeichen der Solidarität mit der Kirche im kriegsgebeutelten Bosnien setzen möchte.

Europa ohne Italien, Osteuropa und Kurie warteten mit nur wenigen, aber interessanten Ernennungen auf. Mit *Yves Congar,* dem Konzilstheologen aus dem Dominikanerorden, und *Alois Grillmeier,* dem 84jährigen Jesuiten, Dogmengeschichtler und Christologie-Fachmann, erhielten zwei Theologen die Kardinalswürde als Auszeichnung für ihr Lebenswerk. So lebhaft man die Ehrung beider Theologen begrüßen wird – in beiden Fällen mutet es seltsam an, daß sie sie erst im Alter von 84 bzw. 90 Jahren und in schwierigem Gesundheitszustand erreicht.

Als Theologe hat sich gleichfalls der heutige Erzbischof von Bordeaux, *Pierre Eyt,* ehemaliger Rektor der Instituts Catholiques von Toulouse und Paris einen Namen gemacht. Kardinal Eyt könnte, munkelt man in Frankreich, Nachfolger von Kardinal Decourtray und damit der künftige Primas Galliae werden. Der Erdteil mit den meisten Ernennungen nach Europa ist Lateinamerika. Drei der Neuernannten sind Ortsbischöfe von Hauptstädten, traditionellen Kardinalssitzen und/oder Vorsitzende von Bischofskonferenzen: der Jesuit, Erzbischof von Lima und Vorsitzende der peruanischen Bischofskonferenz, *Augusto Varga Alzamora,* der Erzbischof von Santiago de Chile, *Carlos Oviedo Cavada* sowie der Erzbischof von San Cristóbal de la Habana und Vorsitzende der Kubanischen Bischofskonferenz, *Jaime Lucas Ortega y Alamino.* Nicht papstwahlberechtigt ist der 82jährige ehemalige Erzbischof von Guayaquil (Ecuador), *Bernardino Echeverria Ruiz.* Mit gleich zwei Ernennungen ist Mexiko vertreten: dem Erzbischof von Monterrey und Vorsitzenden der Mexikanischen Bischofskonferenz, *Adolfo Antonio Suárez Rivera,* und dem neuen Erzbischof von Guadalajara, *Juan Sandoval Iníguez,* der die Kardinalswürde somit bereits ein Jahr nach der Ermordung seines Vorgängers erhielt.
Stärkung und Bestärkung in seiner weit über den kirchlichen Rahmen hinaus reichenden Rolle innerhalb der schwierigen innenpolitischen Lage seines Landes erfährt der libanesische Patriarch von Antiochien der Maroniten, *Nasrallah Pierre Sfeir,* durch das Kardinalat. Seit langem überfällig war die Ernennung von Erzbischof *Peter Seiichi Shirayanagi,* seit 24 Jahren Erzbischof von Tokio. Mit dem Erzbischof von Semarang, *Julius Darmaatmadja,* ist auch Indonesien künftig wieder im Kardinalskollegium vertreten.
Eine Reihe weiterer Ernennungen betreffen traditionelle Kardinalssitze: Baltimore mit Erzbischof *William Henry Keeler,* dem gegenwärtigen Vorsitzenden der US-Bischofskonferenz, Detroit mit Erzbischof *Adam Joseph Maida,* die kanadische Metropole Montreal mit Erzbischof *Jean-Claude Turcotte,* Barcelona mit Erzbischof *Ricardo María Carles Gordo,* Ugandas Hauptstadt Kampala mit Erzbischof *Emmanuel Wamala.* Zweiter Vertreter Afrikas, des Kontinents mit den we-

nigsten Neuernannten, ist der Erzbischof von Antananarivo (Madagaskar), *Armand Gaetan Razafindratandra.*

Registriert wurde indes auch, daß sich manche Bischöfe, von denen dies durchaus zu erwarten gewesen wäre, nicht auf der Liste der neuen Kardinäle finden: etwa der Erzbischof von San Salvador, *Rivera y Damas,* der Patriarch von Jerusalem, *Michel Sabbah,* der Vorsitzende der Brasilianischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Luciano Pedro Mendes de Almeida* (vgl. The Tablet, 5.11.94), oder der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann.* Wenn letzterer denn tatsächlich unter den Anwärtern gewesen sein sollte, dürfte dem die Auseinandersetzung um die Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen für dieses Mal einen Riegel vorgeschoben haben. Die französische Tageszeitung „Le Monde" (1.11.94) kommentierte das Fehlen brasilianischer und deutscher Bischöfe mit der Bemerkung, es sehe so aus, „als ob diese Ortskirchen sich etwas zuschulden kommen ließen". *nt*

Entschärft

Wende im Streit um die Militärseelsorge

Der kräftezehrende Streit innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland um die künftige Gestaltung der Militärseelsorge ist zunächst einmal entschärft. Zu Beginn der diesjährigen Tagung der EKD-Synode (vgl. ds. Heft, S. 643) sah es fast danach aus, als werde die teilweise mit harten Bandagen geführte Auseinandersetzung um den Status der evangelischen Militärpfarrer, hinter der sich tiefergehende Meinungsverschiedenheiten im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Staat verbergen, in einem Scherbenhaufen enden: Keines der beiden vom dafür geschaffenen Ausschuß 1993 vorgelegten Modelle erwies sich nach den Voten der EKD-Gliedkirchen als konsensfähig.

Modell A sah vor, den Militärseelsorgevertrag von 1957 nicht zu verändern, den Beamtenstatus der Militärpfarrer beizubehalten und nur beim Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr eine organisatorische Neugliederung vorzunehmen. Für dieses Modell votierten die meisten westdeutschen EKD-Gliedkirchen, unter anderem die mitgliederstarken lutherischen Kirchen Hannover und Bayern. Für Modell B, das eine Aufhebung des bisherigen Beamtenstatus der Militärpfarrer und damit eine teilweise Änderung des Vertrags von 1957 vorsah, sprachen sich alle ostdeutschen sowie auch einige westdeutsche EKD-Gliedkirchen aus (darunter die großen Kirchen Rheinland und Westfalen).

Der *Rat der EKD* entschied sich (offenbar mit knapper Mehrheit) Mitte Juli für das Modell B und empfahl der Synode, ihm ein entsprechendes Verhandlungsmandat zu geben. Die Aussprache in Halle machte allerdings schnell deutlich, daß eine Einigung auf dieser Basis nicht möglich war, vielmehr eine einvernehmliche Lösung nur gefunden werden konnte, wenn man sich von der Alternative A oder B wegbewegte. Als mehrheitsfähig erwies sich ein vom Münchner Theologen *Trutz Rendtorff* eingebrachter und in der Debatte mehrfach zustimmend bzw. mit leichten Modifizierungen aufgegriffener Vorschlag, der dann auch die Grundlage für den ohne Gegenstimmen am Ende der Synodaltagung verabschiedeten Beschluß bildete.

Das Ei des Kolumbus für die künftige evangelische Militärseelsorge sieht demnach folgendermaßen aus: Es sollen vom Rat Verhandlungen mit dem Ziel geführt werden, künftig auch den Einsatz von *nichtbeamteten,* in einem unmittelbaren kirchlichen Dienstverhältnis verbleibenden Militärpfarrern vertraglich zu ermöglichen. Also keine Änderung des Militärseelsorgevertrags für die gesamte EKD, sondern Vertragsergänzungen (möglicherweise aufgrund von Art. 27 des Militärseelsorgevertrags, der eine Verständigung über Sonderregelungen im Rahmen der „Freundschaftsklausel" vorsieht), die den einzelnen Gliedkirchen (im Osten *wie* im Westen) Spielraum lassen. Angestrebt wird eine einheitliche Praxis und Leitung der Militärseelsorge mit beamtenrechtlich unterschiedlichem Status der Militärpfarrer.

Der Beschluß von Halle ist nur eine Station auf einem Weg, der sich noch einige Jahre hinziehen wird; schließlich müssen die Verhandlungen mit der staatlichen Seite erst geführt werden. Aber das Votum der Synode könnte und sollte dazu beitragen, die Gemüter zu beruhigen: unter den evangelischen Soldaten und den Militärpfarrern, aber auch innerhalb der EKD. Immerhin hat der Streit um die Militärseelsorge in den letzten Jahren sehr viel Zeit und Energie absorbiert, die für bedrängende Grundfragen des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Präsenz in der Gesellschaft dringend gebraucht würden.

Die Militärseelsorge bzw. die Frage ihrer genaueren Ausgestaltung eignet sich nicht als Schauplatz für Stellvertreterkriege. Friedensethische Auseinandersetzungen oder auch noch nicht bewältigte Folgeprobleme der Wiedereingliederung der östlichen EKD-Gliedkirchen sollten dort verhandelt werden, wo sie hingehören. *ru*

Versöhnung?

Haiti nach der Rückkehr von Präsident Aristide

Bilder überschwenglicher Freude, Euphorie und unerschütterlicher Hoffnung – die Armen Haitis haben ihrem ersten frei gewählten Präsidenten, *Jean-Bertrand Aristide*, bei seiner Rückkehr aus dreijährigem US-amerikanischem Exil einen eindrücklichen Empfang bereitet. Wieder einmal wurde in Haiti eine neue Chance, ein neuer Anfang, ein „Tag der Befreiung" gefeiert, so wie schon im Februar 1991, als der Priesterpräsident als Sieger aus der Wahl hervorging, wie 1986 am Ende der Diktatur.

Mit der Rückkehr Aristides am 15. Oktober war das Ende der drei Jahre dauernden Herrschaft der Militärs besiegelt, das Ende des Terrors, der 3000 Menschen das Leben gekostet hat (vgl. HK, April 1994, 209 ff). Die Operation „Uphold democracy", mit 20 000 US-amerikanischen Soldaten am 19. September gestartet, war also doch die erfolgreiche letzte Station eines kaum mehr nachzuvollziehenden Schlingerkurses der Clinton-Regierung gegenüber dem kleinen Karibikstaat. Die von vielen befürchtete Neuauflage des Somalia-Desasters blieb aus, die Schergen des vertriebenen Systems konnten an ihrem Rachefeldzug gehindert werden.

In der amerikanischen Öffentlichkeit vollzog sich ein rascher Stimmungswandel: Hatten sich noch im Monat zuvor bei Umfragen gerade einmal 38 Prozent für die Intervention ausgesprochen, waren es Mitte Oktober 55; 57 Prozent glaubten gar, der Versuch, in Haiti die Demokratie wiederherzustellen, werde erfolgreich sein.

Untrüglich waren jedoch die vielen Zeichen für die *Fragilität des Neuanfangs*, ein besonders eindrückliches wohl die schußsichere Glasscheibe, die den zurückgekehrten rechtmäßigen Präsidenten während seiner Ansprache von der ihn euphorisch feiernden Menge trennte. Die Zeit nach dem Abzug der Amerikaner scheint noch unvorstellbar, zu sehr liegt das Land am Boden, seine Strukturen, Institutionen, jede Form von Autorität sind zerstört. Eine ungeheure Last liegt auf den Schultern Aristides, auch wenn für das erste Jahr nach Wiederherstellung der Demokratie rund 555 Millionen Dollar internationaler Hilfe für humanitäre Zwecke, zur Ankurbelung der Wirtschaft und zum Aufbau demokratischer Institutionen zugesagt sind.

Das Mißtrauen, das vor allem politische Kreise in Washington nach wie vor gegenüber Charakter und Kompetenz des ehemaligen Salesianerpaters und Befreiungstheologen hegen, wurde zuvor in die Formel gebracht: „Aristide ohne l'aristidisme". Jener versucht denn auch mit dem Eifer des Konvertiten, jeden Eindruck, er kehre zum „aristidisme" seiner nur acht Monate dauernden „ersten" Regierungsphase zurück, zu zerstreuen. Dies reicht von dem rein marktwirtschaftlich orientierten Wirtschaftsprogramm bis zur Ernennung des als politisch gemäßigt geltenden Geschäftsmannes *Smarck Michel* zum Ministerpräsidenten. Sie wurde als eindeutiges Signal an das Ausland verstanden.

Zentrale Bewährungsprobe und Kernproblem des Zurückgekehrten aber ist eine in den Jahrzehnten abwechselnder Diktaturen gespaltene und polarisierte Gesellschaft. „Versöhnung" war denn auch die zentrale Botschaft Aristides von der Treppe des Präsidentenpalastes in Port-au-Prince an die Menge, und: Keine Rache, keine Gewalt! Wird aber Aristide verhindern können, daß seine Anhänger spätestens nach Abzug der Amerikaner an ihren Peinigern grausame Rache üben? Realistischerweise zur Zusammenarbeit, zu Kompromissen und Arrangements mit der Elite, vor allem aber der schmalen Mittelschicht des Landes gezwungen, wird er viele der enormen Hoffnungen und auch übersteigerten Erwartungen seiner Anhänger enttäuschen müssen. Damit entsteht erneut ein gefährliches Potential der Instabilität.

Wenig euphorisch zeigte sich die *Haitianische Bischofskonferenz* angesichts der Rückkehr des von ihr immer ungeliebten Aristide. In einem einigermaßen befremdlichen Hirtenwort – veröffentlicht am 7. Oktober (Wortlaut in: L'Osservatore Romano vom 13.10. 94) – beklagt sie die US-amerikanische Invasion: Haiti sei nun keine freie und souveräne Nation mehr. Die Notwendigkeit der militärischen Intervention wird in Frage gestellt. Hartnäckig bezweifeln die Bischöfe, ob sie wirklich das beste Mittel zur Lösung des Konfliktes gewesen sei. Neben der Mahnung, es könne keine Versöhnung ohne Wahrheit geben, steht die Forderung nach Feindesliebe. Wahre Versöhnung wurzele in Liebe und Vergeben.

Überraschend war die Botschaft nicht, hatte die Bischofskonferenz doch schon in einem Anfang August bezeichnenderweise in Rom veröffentlichten Hirtenschreiben die Haiti-Resolution des UN-Sicherheitsrates als „unmoralisch und skandalös" verurteilt. Grotesk genug beschworen die Bischöfe das Gespenst der Erinnerung an den „Horror der amerikanischen Besatzung" von 1915 und deren für Haiti verheerende Folgen. Die aktuellen Leiden des Volkes im Jahre 1994, vor allem aber deren Ursachen wurden ausgeblendet.

Konsequent waren die Bischöfe Haitis – eine Ausnahme bildete stets der mehrfach mit dem Tod bedrohte *Willy Romélus*, Bischof von Jérémie – während der drei Jahre bei ihrer innenpolitischen Enthaltsamkeit geblieben. Das internationale Embargo mit seinen furchtbaren Folgen für das arme Volk wurde ebenso wie Gewalt und Terror beklagt, ohne daß jedoch nur einmal die Ursache des ganzen Leides direkt genannt worden wäre. Nie haben die Bischöfe, die mehrheitlich noch zu Zeiten der Duvalier-Diktatur eingesetzt wurden, in diesen drei Jahren die Rückkehr Aristides gefordert.

Im direkten Kontrast zu den „stummen Bischöfen" standen die vergangenen drei Jahre über kirchliche Orden und ihre Dachorganisationen – vor allem jene Priester und Ordensleute, die vor Ort Zeugen der Terrors von Militär und Polizei waren. Zu deutlichen und mutigen Worten hatte etwa im Mai dieses Jahres die Vollversammlung der Ordensoberen in ihrer Kritik an der Einsetzung der Übergangsregierung Jonassaint gegriffen. Die Präsentation dieser schandbaren Regierung sei ein Staatsstreich innerhalb des Staatsstreiches gewesen (DIAL, Paris, Nr 1902, 21.7.1994).

Die für mutige und entschiedene Worte ebenso bekannte Konferenz der Ordensleute (CHR, Conférence Haïtienne des Religieux) hatte am 7. Februar 1994 in einer Erklärung zur „nationalen Versöhnung" zur Situation des Landes Stellung bezogen (DIAL, Paris, Nr. 1850, 24.2.1994). Darin kritisierten die Ordensangehörigen vor allem „die Okkupation der Idee der De-

mokratie durch die Bourgeoisie", sei sie es doch, die an der organisierten Destabilisierung und dem Chaos in der haitianischen Gesellschaft spezielles Interesse habe. Dort seien auch die eigentlichen Drahtzieher hinter dem Militär zu finden.

Mit diesen völlig gegensätzlichen Positionen und Verhaltensweisen spiegelt sich in der Kirche die zerrüttete und polarisierte Gesellschaft Haitis wider. Wird es Aristide gelingen, auch die wohl weiterhin in stummer Opposition verharrenden Bischöfe in sein „Fest der Versöhnung" mit einzubeziehen? Und wie wird er erreichen, daß seine Anhänger aus den „Ti Legliz" (den „kleinen Kirchen", der linkskatholischen Basisbewegung) ihm darin folgen? Im Februar 1996 soll der kleine charismatische Priesterpräsident sein Amt an einen demokratisch gewählten Nachfolger abgeben – bis dahin liegt eine wahre Herkulesaufgabe vor ihm. *fo*

Krücken

Die Diskussion um die Frauenquote – jetzt auch in der CDU

Eine Quote „light" sollte sich die CDU per Grundsatzbeschluß auf ihrem Parteitag Ende November verordnen. Wie kaum anders zu erwarten beim Reizwort „Frauenquotierung", stieß CDU-Generalsekretär *Peter Hintze* mit seinem Quotenmodell auf reichlich Entrüstung und Gegenwehr. Also mußte noch einmal etwas verdünnt werden.
Was sich hinter dem verschämt „Quorum" genannten, komplizierten Konzept verbirgt: Künftig soll bei Wahlen zu Parteiämtern mindestens ein Drittel der Stimmen für Frauen, eines für Männer abgegeben werden. Für das letzte Drittel aber gibt es keine Festlegungen. Damit Frauen quasi automatisch bessere Chancen auf höhere Ränge haben, soll bei Listenvorschlägen zu Mandaten und öffentlichen Ämtern für einen von drei jeweils aufeinanderfolgenden Listenplätzen eine Frau vorgeschlagen werden. Eingebunden ist das Konzept in eine umfassendere Parteireform zum 50. Geburtstag der CDU im Jahr 1996.
Über den Handlungsbedarf in Sachen Frauenbeteiligung hätte es dabei wohl kaum größerer Debatten bedurft. Neben der Tatsache, daß CDU-Wählerinnen vorwiegend über 60 Jahre alt sind, gibt es, obwohl etwa ein Viertel der 685000 CDU-Mitglieder Frauen sind, beispielsweise nur fünf Prozent weibliche Kreisvorsitzende. Besonders aber die Bilanz nach der Bundestagswahl am 16. Oktober fiel erbärmlich aus: Nur noch 15,2 Prozent der christdemokratischen Bundestagsabgeordneten sind Frauen, Grüne und SPD dagegen waren auf 59,2 beziehungsweise 34,1 Prozent stolz.

Der Blick auf die Konkurrenz alleine jedoch war nicht so überzeugend, als daß der CDU all die Diskussionen erspart geblieben wären, die der Vorschlag einer Frauenquotierung, gleich in welcher Partei, ob in Gewerkschaften, in der Industrie oder im öffentlichen Dienst, regelmäßig provoziert.
Sattsam bekannt sind die unvermeidlichen Argumente. Befürworter verweisen unermüdlich auf überreichlich vorhandene Empirie. Umfragen und Studien haben schon unzählige Male gezeigt, daß mit steigender Höhe in den Hierarchien der Frauenanteil rapide sinkt. Und dies gilt mehr oder weniger für alle gesellschaftlichen Institutionen, Gruppierungen und Unternehmen in gleichem Maße. Selbst da, wo Frauen erfolgreich ihren Weg gegangen sind, war dieser ungleich steiniger als der ihrer männlichen Kollegen und Konkurrenten. Erst nach gezielter Frauenförderung sei überhaupt sinnvoll von der grundgesetzlich garantierten Gleichheit zu sprechen.

Zum festen Repertoire der Gegner zählt dagegen die Argumentation mit nur einer Hälfte des Teufelskreises: Wenn sich immer weniger Frauen in der Partei engagieren, lassen sich auch immer weniger Vorstandsposten, immer weniger Mandate mit ihnen besetzen. Überdies, Quotierung und andere direkte Frauenfördermaßnahmen verstießen gegen den durch die Verfassung geschützten Gleichheitsgrundsatz.

Das wichtigste und entscheidende Argument gegen die Quote aber ist nicht leicht zu bestreiten: Frauen, die sich unter doppelter Beargwöhnung und Leistungsanforderung verantwortungsvolle Positionen und Schaltstellen erarbeitet haben, verbieten es sich, mit dem Etikett „Alibi-" oder „Quotenfrau" disqualifiziert zu werden. Eine Frau auf den Schild zu heben, (nur) weil sie eine Frau ist, sei erniedrigend und beleidigend.
Der Einwand aber verpflichtet zuerst einmal dazu, auf beleidigende Argumente in der Quotendiskussion zu verzichten. Die faktische Unterrepräsentanz von Frauen unter Mandatsträgern, in Leitungs- und Führungspositionen, in maßgeblichen Gremien und Schaltstellen kann unmöglich mit dem tatsächlichen Leistungs- und Qualifizierungsniveau unter Frauen in Zusammenhang stehen. Daß – in einer besseren Welt – primär das Kriterium Qualifizierung entscheidend sein muß, ist mit einer Quotenregel aber keinesfalls bestritten. Ebenso als beleidigend muß es zwangsläufig empfunden werden, wenn der Ruf nach solchen Fördermaßnahmen Teil der Imagekampagne einer Partei ist, wenn nur die (männliche) Angst um Wählerinnenstimmen als frauenpolitische Ratgeberin fungiert.

Jedesmal aber wird vor allem die Quotenregelung bestritten und bekämpft, so als wären ihre Verfechter und Verfechterinnen der unerschütterlichen Überzeugung, mit ihr schon den Vorhof des „Gleichberechtigungshimmels" erreicht zu haben. Aber wer behauptet denn schon, daß Quoten unproblematisch, womöglich zum Nulltarif zu haben sind? Gerade in der Parteienlandschaft ist doch zur Genüge bekannt, wie hinderlich diese sein können: die Selbständigen-, die Beamten-, die Handwerker-, die Arbeitnehmer- und Unternehmerquoten, der Proporz nach Konfession und Region. Warum jedoch nur bei den Frauen soviel Widerstand?

Rita Süßmuth hat die Frauenquotierung als „Krücken-, nicht Königsweg in der Demokratie" bezeichnet. Dieser Weg führt über eine bestimmte Durststrecke: Von der Wegmarke „A" der unverbindlich bleibenden Appelle und Absichtserklärungen hin zur Station „B". Durch sanften Druck, schmerzlich erfahrene Abstimmungsmarathons und bedenkliche Lücken in manchen Positionen kommt es bei dieser Station vielleicht zu ehrlicher Bestandsaufnahme: über die „Orte", wo bei gleichen Ausgangsbedingungen an der Basis die Versickerung von Frauen beginnt oder darüber, warum Frauen, wenn Wahlkreise und Listenplätze zu vergeben sind, nicht mehr im Rennen sind. Rechenschaft darüber ist nötig, in welchen wirklich einflußreichen Gremien sie vertreten sind und warum sich parteipolitisch aktive Frauen überwiegend im Bereich Soziales wiederfinden.

Das Erreichen der Schmerzgrenze befördert auch das Nachdenken über die in einer Partei vorherrschenden Frauenbilder oder das Bild der Frauen von der Partei. Auf den Prüfstand muß auch die mögliche Handhabung bestimmter Parteiämter, wenn sie von Frauen oder Männern bekleidet werden, die auch noch Familienpflichten zu erfüllen haben. Besonders aber hilft dieser Streckenabschnitt zur Klärung des Verständnisses von Politik und politischer Arbeit. Gilt doch immer noch, daß der Frauenanteil in außerparlamentarischen Gruppierungen, in Bürgerbewegungen sehr viel größer ist als in allen Parteien.

Die Quotenregelung bleibt damit immer noch eine Krücke, die die (Männer-)Gesellschaft – bedauerlicherweise immer noch auf Kosten der Frauen – während der Rehabilitations- und Rekonvaleszenzphase neben vielen anderen Maßnahmen dringend braucht. Eine Krücke auf dem noch langen Weg zu einer wirklich gleichberechtigten Gesellschaft, die, wie es ein geflügeltes Wort so treffend beschreibt, erst dann wirklich erreicht ist, wenn auch weibliche „Nieten" in den höchsten Rängen und Positionen zu finden sind. *fo*

Johannes Paul II.: Vorblick auf das Jubiläumsjahr 2000

Die herannahende Jahrtausendwende wirft ihre Schatten voraus. Der Papst legte jetzt ein umfangreiches Schreiben vor, das ein Rahmenprogramm für die Aktivitäten der katholischen Kirche für Vorbereitung und Gestaltung des „Großen Jubeljahrs" 2000 enthält. Ob und in welchem Umfang sich dieses Programm umsetzen läßt, ist noch völlig offen.

Genau fünf Monate nach der Kardinalsversammlung vom 13. und 14. Juni dieses Jahres, die sich vor allem mit der Vorbereitung und Gestaltung des Jubiläumsjahres 2000 befaßte (vgl. HK, Juli 1994, 329), wurde jetzt ein umfangreiches Schreiben Johannes Pauls II. zu diesem Thema veröffentlicht. Das Apostolische Schreiben „Tertio Millennio Adveniente" bezieht sich teilweise auf Vorschläge und Anregungen aus der Kardinalsversammlung bzw. aus dem Weltepiskopat im Blick auf das bevorstehende Jubiläumsjahr an der Schwelle vom zweiten zum dritten Jahrtausend. Etliche Passagen des vom 10. November datierten und am 14. November publizierten Dokuments finden sich mehr oder weniger wörtlich schon in dem vatikanischen Positionspapier, das den Kardinälen zur Vorbereitung ihrer Versammlung in diesem Frühjahr zugegangen war (vgl. den Text in: il regno, 1.9.94).

„Tertio Millennio Adveniente" hat drei inhaltliche Schwerpunkte: Zum einen entwirft der Text einen theologisch-spirituellen Rahmen für die Feier des Jahres 2000, indem er emphatisch die Bedeutung des Christusereignisses als Mitte von Geschichte und Welt hervorhebt. Zum anderen versucht Johannes Paul II. in seinem Schreiben, herausragende Ereignisse und Entwicklungen in der neueren Geschichte der katholischen Kirche, vor allem das Zweite Vatikanische Konzil, als providentielle Vorbereitung auf das große Jubiläumsjahr zu deuten. Schließlich enthält das Dokument eine Art gesamtkirchliches Programm für die Vorbereitung des Jubeljahres 2000 in den nächsten Jahren, wobei zwischen einer ersten Phase bis 1997 und einer zweiten zwischen den Jahren 1997 und 1999 unterschieden wird.

Das Konzil als Vorbereitung auf die Jahrtausendwende

„Heilige Jahre" gibt es in der Kirche seit dem Hochmittelalter, als Bonifaz VIII. für die Jahrhundertwende 1300 erstmals ein solches mit einem besonderen Ablaß verbundenes Jubeljahr ansetzte. Seit dem 15. Jahrhundert hat sich ein Abstand von 25 Jahren für die Feier eines „Heiligen Jahres" eingebürgert; das letzte reguläre Jubeljahr wurde 1975 unter Paul VI. begangen. 1983/84 folgte dann unter dem jetzigen Papst ein außerordentliches Heiliges Jahr, begründet mit der 1950sten Wiederkehr von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Das „Große Jubeljahr" 2000 werde, so jetzt das Apostolische Schreiben, in seinem Inhalt in gewissem Sinn gleich wie jedes andere sein: „Aber zugleich wird es andersartig und größer als jedes andere sein."

Johannes Paul II. bezeichnet in „Tertio Millennio Adveniente" mit Sätzen aus dem internen Vorbereitungspapier vom Frühjahr das Zweite Vatikanum als ein „Ereignis der Vorsehung", durch das die Kirche die unmittelbare Vorbereitung auf das Jubiläum des Jahres 2000 in Gang gesetzt habe und

macht das besondere Profil des jüngsten Konzils an seiner Verbindung von Konzentration auf das Geheimnis Christi und der Kirche und Offenheit für die Welt fest. Das in hohem Ton vorgetragene Lob des Zweiten Vatikanums mündet in die Aussage, die beste Vorbereitung für die Jahrtausendwende werde nur in dem erneuerten Einsatz für eine möglichst getreue Anwendung seiner Lehre auf das Leben jedes einzelnen und der ganzen Kirche Ausdruck finden können.

Für den Weg der Vorbereitung auf das Jahr 2000 wird in dem Apostolischen Schreiben nicht nur das Zweite Vatikanum vereinnahmt, sondern auch die *nachkonziliaren Synoden* auf den verschiedenen Ebenen und die Schwerpunkte der Pontifikate dieses Jahrhunderts seit dem Aufruf Pius'X., alles in Christus zu erneuern. Es überrascht demgegenüber nicht, daß Johannes Paul II. die Vorbereitung auf das Jahr 2000 zu einem „hermeneutischen Schlüssel" für sein eigenes Pontifikat erklärt. Die besondere Wertschätzung des gegenwärtigen Papstes für *kirchlich-nationale Jubiläen* kommt in der langen Reihe solcher lokalen oder regionalen Jubiläen zum Ausdruck, die das Schreiben aufzählt: von der Tausendjahrfeier der Taufe der Rus im Jahr 1988 bis zum siebenhundertjährigen Jubiläum der Missionierung Chinas in diesem Jahr.

Nachträglich integriert in die Vorbereitung auf das herausgehobene Jubiläumsjahr 2000 werden auch das „Marianische Jahr" 1987/88 und das derzeit begangene Jahr der Familie. Indirekt bringt der Papst im übrigen das von ihm ausgerufene „Marianische Jahr" mit der Wende im kommunistisch beherrschten Teil Europas in Verbindung: „Es fiele einem schwer, nicht hervorzuheben, daß das Marianische Jahr den Ereignissen des Jahres 1989 unmittelbar vorausgegangen ist." Johannes Paul II. spricht davon, im Strom jener Ereignisse sei die „unsichtbare Sorge der Vorsehung mit mütterlicher Hand" am Werk gewesen.

Im Vorbereitungsdokument für die Kardinalsversammlung hieß es, die herannahende Jahrtausendwende könne für die Kirche eine besonders günstige und providentielle Gelegenheit dazu sein, sich im Licht des Evangeliums der „dunklen Seiten ihrer Geschichte" anzunehmen. Eine solche Initiative werde das moralische Prestige der Kirche nicht schwächen, sondern im Gegenteil stärken. Das Apostolische Schreiben geht auf dieses Thema jetzt im Zusammenhang der vorgesehenen ersten Phase der Vorbereitung für das Jubiläum ein, die insgesamt unter dem Leitgedanken *Buße* und *Gewissenserforschung* stehen soll. Die entsprechenden Formulierungen wirken allerdings reichlich verklausuliert. So heißt es beispielsweise, die Berücksichtigung der mildernden Umstände entbinde die Kirche nicht von der Pflicht, „zutiefst die Schwachheit so vieler ihrer Söhne zu bedauern, die das Antlitz der Kirche dadurch entstellten, daß sie sie hinderten, das Abbild ihres gekreuzigten Herrn als eines unübertrefflichen Zeugen geduldiger Liebe und demütiger Sanftmut widerzuspiegeln".

Ein „panchristliches Treffen" im Jahr 2000?

Anlaß zur Gewissensprüfung sollten nach „Tertio Millennio Adveniente" nicht nur vergangene Verfehlungen der Kirche sein, sondern ebenso ihre gegenwärtige Situation. Genannt werden in diesem Zusammenhang die verbreitete religiöse Gleichgültigkeit, die Unsicherheit vieler Christen im Blick auf das spirituelle Leben, Mängel bei der Umsetzung des Konzils und die „Mitverantwortung vieler Christen an schwerwiegenden Formen von Ungerechtigkeit und sozialer Ausgrenzung". Zu den Sünden, die einen größeren Einsatz an Buße und Umkehr verlangten, zählt das Schreiben nicht zuletzt jene, „die die von Gott für sein Volk gewollte Einheit beeinträchtigt haben".

Auch beim Thema *Ökumene* im Vorblick auf das Jahr 2000 greift das Apostolische Schreiben auf Formulierungen des Dokuments vom Frühjahr zurück. Das Herannahen des Jahrtausendendes sporne alle Christen zu einer Gewissensprüfung und zu „passenden ökumenischen Initiativen" an, „so daß man im Großen Jubeljahr, wenn schon nicht in völliger Einheit, so wenigstens in der Zuversicht auftreten kann, der Überwindung der Spaltungen des zweiten Jahrtausends sehr nahe zu sein". Für das Jubiläumsjahr 2000 selber wird ein „panchristliches Treffen" vorgeschlagen. Ein solches Treffen müsse allerdings sorgfältig vorbereitet werden, „aus einer Haltung brüderlicher Zusammenarbeit mit den Christen anderer Konfessionen und Traditionen sowie in willkommener Öffnung den Religionen gegenüber".

Im Vorbereitungspapier für die Kardinalsversammlung nicht enthalten war der große *theologisch-spirituelle Dreischritt*, den Johannes Paul II. jetzt für die zweite Phase der Vorbereitung auf die Jahrtausendwende entwirft. Jedes der drei Jahre 1997 bis 1999 soll demnach im besonderen Maß einer der trinitarischen Personen gewidmet sein (in der Reihenfolge Sohn, Geist, Vater); dem werden jeweils ein Sakrament (Taufe, Firmung, Buße), ein spezieller Aspekt der Mariologie (Mutterschaft Mariens, ihr Gehorsam gegenüber dem Heiligen Geist, Maria als vollkommenes Beispiel der Liebe) sowie eine der drei theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) zugeordnet.

In Zusammenhang mit dem „christologischen" Vorbereitungsjahr regt das Apostolische Schreiben eine „Wiederentdeckung der Katechese in ihrem ursprünglichen Bedeutungswert" an und verweist dabei auf den „Katechismus der katholischen Kirche". Im zweiten Jahr sollen sich die Gläubigen nach den Vorstellungen des Papstes mit besonderem Eifer um die innerkirchliche Einheit bemühen; als herausragende Aufgaben für das Jahr 1999 nennt Johannes Paul II. die Auseinandersetzung mit dem Säkularismus und den

Dialog mit den großen Religionen. Das Problem für die Vorbereitungsphase auf das „Große Jubeljahr" 2000, das in „Tertio Millennio Adveniente" skizziert wird, wirkt insgesamt wie eine Verbindung von steiler Vision und Gemischtwarenladen. In das Korsett „Vorbereitung für das Jahr 2000" werden ziemlich alle Themen eingefügt, die im bisherigen Pontifikat Johannes Pauls II. prägend waren, von der Neuevangelisierung in Auseinandersetzung mit dem westlichen Säkularismus bis zur Mission als unverzichtbarem Auftrag der Kirche. Nähere Aufschlüsse über die Möglichkeiten einer praktischen Umsetzung des anspruchsvollen Programms dürften von dem *Komitee* zu erwarten sein, das im Apostolischen Schreiben angekündigt wird: Zum Vorsitzenden dieses gesamtkirchlichen Komitees für das Jubeljahr 2000 ernannte der Papst jetzt den französischen Kurienkardinal *Roger Etchegaray;* weitere Präsidiumsmitglieder sind die Kardinäle *Francis Arinze, Edward Cassidy, Virgilio Noè* und *Camillo Ruini.*

Mehr als eine Pflichtübung?

Gleichzeitig heißt es, von Kommissionen in den *Ortskirchen* solle ein „entsprechendes Engagement der Sensibilisierung" entfaltet werden. Daß in den Ortskirchen die Vorschläge von „Tertio Millenio Adveniente" bzw. das, was sich an Konkretisierungen aus ihnen ergeben wird, auf breite Resonanz jenseits offizieller Absichtserklärungen stoßen werden, ist insgesamt eher fraglich. Es dürfte vermutlich darauf hinauslaufen, daß man ohnehin schon geplanten Initiativen oder Veranstaltungen das wohlfeile Etikett „Großes Jubeljahr" anhängt und das Ganze als eine Pflichtübung absolviert. Ein großer kirchlich-spiritueller Aufbruch läßt sich nicht verordnen, zumal wenn er nach einem reichlich künstlich wirkenden Schema ablaufen soll. Im übrigen wird man sehen, wie die anderen christlichen Kirchen bzw. ihre Zusammenschlüsse und die Vertreter nichtchristlicher Religionen auf die vatikanischen Vorschläge für die gemeinsame Gestaltung des Jahres 2000 reagieren.

Allerdings dürfte die herannahende Jahrtausendwende als symbolisch hochgradig aufgeladenes bzw. aufladbares Datum ihre eigene Dynamik entfalten, auch unabhängig von allem, was die katholische Kirche in den nächsten Jahren an offiziellen Bemühungen im Blick auf das „Große Jubeljahr" unternimmt. Darauf muß sich die Kirche in jedem Fall einstellen; schließlich kann und darf sie die Ausdeutung des Jahres 2000 nicht apokalyptischen Unheilspropheten und esoterischen Scharlatanen überlassen, sondern muß mit ihren eigenen Pfunden wuchern. Johannes Paul II. verweist in seinem Schreiben auf den Satz aus der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums (GS, Nr. 22), wonach Christus in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kundmacht und ihm seine höchste Berufung erschließt. Darin steckt ein Anspruch, dem die Kirche immer nur bruchstückhaft entsprechen kann, der sie aber gerade im Vorblick auf das Jubiläumsjahr 2000 in die Pflicht nimmt, im Verhältnis zu den Religionen ebenso wie zur säkularen Welt. Krampfhafter Aktionismus kann dabei nur schädlich sein. *U. R.*

Wiederverheiratete Geschiedene: Polarisierung verfestigt sich

Nach dem Einspruch aus Rom in Sachen wiederverheiratete Geschiedene ist eine Lage entstanden, die ebenso bemerkenswert wie, was Lösungsmöglichkeiten angeht, unabsehbar ist: Es scheint, als müsse man vorerst mit der Tatsache leben, daß Lehramt gegen Lehramt steht.

Die Veröffentlichung des Schreibens der Glaubenskongregation „über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen" und des Briefes der drei Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz zum gleichen Thema (vgl. HK, November 1994, 563 ff.) hat im deutschsprachigen Raum, aber auch darüber hinaus, eine beispiellos polarisierte Lage eintreten lassen. Neben zahlreichen Theologen, Sprechern von kirchlichen Laienverbänden, Priestergruppen und anderer kirchennaher Gruppierungen, ja sogar eines Freundeskreises aus führenden Politikern der Unionsparteien, äußerten sich Bischöfe im In- und Ausland zu diesem Thema und verstärkten damit den Eindruck, daß hier auf ungewöhnlich explizite Weise Meinung gegen Meinung steht.

Besonders polarisiert nimmt sich die Lage in Österreich aus. Am Tag nach der Veröffentlichung des Schreibens aus Rom und der drei gemaßregelten deutschen Bischöfe eröffneten die beiden Bischöfe *Klaus Küng* und *Christoph Schönborn* den Reigen derjenigen, die sich zu den Vorgängen zwischen Rom und Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart äußerten. Der Feldkircher Bischof Küng, der auch österreichischer „Familienbischof" ist, nahm das römische Schreiben mit der Bemerkung in Schutz, der Ausschluß wiederverheirateter Geschiedener vom Empfang der Kommunion sei weder eine „Strafe" noch eine „Diskriminierung". Eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener sei eine „Unterlaufung des Bewußtseins der Unauflöslichkeit der Ehe". Wenn Jesus Christus gesagt habe, „was Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen", dann sei dies nicht nur eine Art „menschliches Gesetz", von dem die Kirche teilweise dispensieren könne.

Der Wiener Weihbischof Schönborn, der bei der Erstellung des „Katechis-

mus der katholischen Kirche" als Sekretär der zuständigen Kommission eine zentrale Rolle spielte, bezeichnete den Verzicht auf den Kommunionempfang durch Wiederverheiratete als ein „Ja" bzw. ein „geistliches Opfer" zugunsten der Unauflöslichkeit der Ehe. Auch das Schreiben der Glaubenskongregation sei daher vor allem als ein „Ja zur Unauflöslichkeit der Ehe" zu verstehen, erst daraus ergebe sich das Nein zum Kommunionempfang für wiederverheiratete Geschiedene. Schönborn gab außerdem zu bedenken, die Bedingungen für den Kommunionempfang müßten „wieder ernsthafter überdacht werden". Die heute weit verbreitete Praxis müsse in Frage gestellt werden, daß „alle immer und selbstverständlich zur Kommunion gehen". Zur großzügigeren Praxis in den Ostkirchen meinte der Wiener Weihbischof, in diesen Kirchen gebe es auch Strömungen und Persönlichkeiten, die eine *striktere Anwendung der Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe* befürworteten.

Die „geschmeidige" Tradition in den Ostkirchen

Ganz anders die Stellungnahme des Bischofs von Eisenstadt, *Paul Iby*. Dieser zeigte sich enttäuscht vom Schreiben der römischen Glaubenskongregation. Man habe „pastorale Lösungen erwartet, die in diesem Schreiben nicht enthalten sind", schrieb er in einem Begleitbrief an alle burgenländischen Seelsorger. Gegenüber der Wiener Tageszeitung „Die Presse" (15.10.94) meinte der Bischof von Graz, *Johann Weber,* die Kirche wünsche jedem Paar eine geglückte Ehe. Es sei jedoch eine Realität, daß viele Ehen scheiterten. Die Kirche werde sich weiter bemühen müssen, auf diese Situation, in der auch eine „Anfrage Gottes zu hören" sei, „adäquat zu antworten". Der Innsbrucker Bischof *Reinhold Stecher* solidarisierte sich in einer eigenen Erklärung ausdrücklich mit den drei deutschen Bischöfen und teilte auch mit, daß sich die Österreichische Bischofskonferenz auf ihrer jüngsten Herbstsitzung (vgl. ds. Heft, S. 648) entgegen ursprünglichen Planungen nicht mit diesem Thema befaßt, sondern dieses auf eine spätere Sondersitzung verschoben habe. Der St. Pöltener Bischof *Kurt Krenn* zeigte sich demgegenüber „sehr froh" über das Schreiben der Glaubenskongregation. Es enthalte zwar „nichts Neues", kläre aber manches und sei eine Antwort auf „gewisse Bemühungen, die nicht zielführend und nicht theologisch einwandfrei" seien.

Den Reigen der Stellungnahmen deutscher Bischöfe eröffnete der Limburger Bischof *Franz Kamphaus* mit einer im Wortlaut von der „Süddeutschen Zeitung" (19.10.94) abgedruckten Erklärung. Das Hirtenschreiben der drei Oberrheinischen Bischöfe von vor einem Jahr (vgl. HK, September 1993, 460ff.) bezeichnete Kamphaus als „nach wie vor sehr bedenkenswert". Das römische Dokument beantworte demgegenüber „nicht nur alte Fragen", es werfe „neue Fragen auf". Es entspreche „bester katholischer Tradition, daß der einzelne Gläubige nach reiflicher Prüfung seines an den Normen orientierten Gewissens auch zu einem vom Lehramt abweichenden Urteil kommen kann".

Wer immer in Lehre und Verkündigung auf die von Rom getrennten Kirchen des Ostens hinweise – „wie unlängst Papst Johannes Paul II. in seinem Schreiben zur Frage der Frauenordination" – werde nicht übersehen können, so Kamphaus, daß sie in ihrer pastoralen Praxis mit Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen ihre eigene „geschmeidige" Tradition und Praxis hätten. Dabei sei die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe für sie ein äußerst hohes Gut. Kamphaus zitiert in dem Zusammenhang zustimmend den heutigen Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* dessen Unterschrift auch das jüngste Schreiben seiner Kongregation trägt, mit dem viel rezipierten und zitierten Satz aus einem Aufsatz aus dem Jahre 1972: „Unterhalb der Schwelle der klassischen Lehre, sozusagen unterhalb oder innerhalb dieser eigentlich die Kirche bestimmenden Hochform, hat es offensichtlich immer wieder in der konkreten Pastoral eine geschmeidige Praxis gegeben, die zwar nicht als dem wirklichen Glauben der Kirche ganz konform angesehen, aber doch auch nicht schlechthin ausgeschlossen wurde."

Zehn Punkte von Kardinal Höffner aus dem Jahre 1981

Diese weit zurückliegende Tradition, fährt Kamphaus fort, sei katholischerseits nie verurteilt worden. Die Bischofssynode von 1980 über die Familie habe ausdrücklich gewünscht, daß die Praxis der Ostkirchen neu bedacht werde. Diese Aufgabe sei bisher leider nicht erfüllt. Dort, wo etwas in die Brüche gehe, resümierte der Limburger Bischof, wo Menschen scheiterten, gebe es „keine glatten Lösungen". Es sei uns heute in der Seelsorge in zunehmendem Maße zugemutet, mit „gebrochenen Verhältnissen" verantwortlich umzugehen.

Der Bischof von Würzburg, *Paul-Werner Scheele,* ließ in einem Brief an die Seelsorger seiner Diözese seine Sympathie für die Position der drei südwestdeutschen Bischöfe *verhaltener,* aber in der Sache unübersehbar zum Ausdruck kommen. Zur Frage des Kommunionempfangs wies er darauf hin, daß die „Weisung des Herrn" ebenso zu beachten sei „wie die von ihm geschenkte Gabe des Gewissens". Wie Thomas von Aquin lehre, könne es „unter bestimmten Umständen nicht nur erlaubt, sondern pflichtgemäß sein, ‚unter Absehen vom Gesetzeswortlaut dem zu folgen, was die innere Gerechtigkeit (‚ratio iustitiae') und der allgemeine Nutzen fordern'".

Hinter die drei oberrheinischen Bischöfe stellten sich auch der Erzbischof von Berlin, Kardinal *Georg Sterzinsky,* sowie der Bischof von Trier, *Hermann-Josef Spital.* Eine weniger eindeutige Position nahm der Münsteraner Bischof *Reinhard Lettmann* ein. Sowohl die römische als auch die deutsche Stellungnahme würden eine

Reihe weiterer Fragen aufwerfen, die anzeigten, daß das Suchen nach einer Lösung nicht am Ende sei, meinte er („Kirche und Leben", 30.11.94). Von überzogenen Polarisierungen distanzierte sich der Augsburger Bischof *Josef Dammertz* in einem Zeitungsinterview („Augsburger Allgemeine", 20.10.94). Die Darstellung, daß es sich bei dem römischen Schreiben „direkt um eine Antwort auf die Vorschläge der deutschen Bischöfe Lehmann, Saier und Kasper handelt und diesen gewissermaßen ein Korb auferlegt wird", wies Dammertz zurück.

Die Bayerischen Bischöfe befaßten sich auf ihrer Herbstvollversammlung mit dem Thema. Die Pressestelle der Freisinger Bischofskonferenz verbreitete die Aussage Kardinal Wetters, die bayerischen Bischöfe seien der Auffassung, eine *polarisierende Debatte in der Öffentlichkeit führe nicht weiter.* In beiden Schreiben sehe man „drei ernstzunehmende und berechtigte Anliegen", die Unauflöslichkeit der sakramental geschlossenen Ehe dürfe im Bewußtsein der Gläubigen und in der Lebenspraxis nicht verloren gehen; die Notwendigkeit einer Gewissensbildung entspreche der Würde des Gewissens und dürfe nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden; schließlich ein seelsorglicher Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen, der diese die Zuwendung der Kirche in ihrer Situation erfahren lasse. In der Frage des Kommunionempfangs müßten alle drei Anliegen in jedem konkreten Einzelfall sorgfältig beachtet werden.

Im Rahmen eines Gottesdienstes in Freising meinte Wetter, es müsse eine Lösung gefunden werden, die der *kirchlichen Einheit* entspreche. Der Eichstätter Bischof *Karl Braun* warnte in dieser Frage vor „Alleingängen" bzw. „Sonderwegen". Der Ausschluß wiederverheirateter Geschiedener vom Kommunionempfang folge aus einem inneren Zusammenhang von Ehe, Kirche und Eucharistie.

Einer der drei Autoren des von Rom verworfenen Hirtenschreibens, der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, *Walter Kasper,* rief unterdessen zur „Besonnenheit" auf. Dem Konflikt um die schwierigen Fragen der Geschiedenenpastoral dürfe und könne er zwar nicht ausweichen, weil sich nur so eine Lösung finden lasse. Doch komme alles darauf an, ihn in rechter Weise auszutragen. So sei es falsch und unangemessen, jetzt einem „billigen und unangemessenen antirömischen Affekt Raum zu geben und Vergleiche des sogenannten römischen Systems mit dem totalitären kommunistischen System im ehemaligen Ostblock anzustellen".

Die Kirche – „Rabenmutter" oder „Mutter"?

Hinter das Schreiben der Glaubenskongregation stellte sich der Kölner Erzbischof, Kardinal *Joachim Meisner* (Kirchenzeitung Köln, 45/94). Eine frühere Stellungnahme seines Amtsvorgängers, Kardinal *Joseph Höffner,* die dieser im Anschluß an die Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens „Familiaris consortio" im Jahre 1981 publiziert hatte, machte Meisner sich zu eigen. Darin heißt es u.a., bei wiederverheirateten Geschiedenen sei der „fortdauernde Geschlechtsverkehr die innere Bejahung der zweiten Ehe". Die herrschende „öffentliche Meinung" fordere die Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zur heiligen Kommunion. Aber die Kirche sei an den Willen Gottes gebunden. „Ihr ist ein Mitlaufen und Nachlaufen hinter der ‚öffentlichen Meinung' her verwehrt. Durch die Zulassung würde die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe zu einer nominalistischen Worthülse; denn die Unauflöslichkeit wäre ohne Wirkung, ohne Folge; ohne Inhalt." Im letzten der zehn Punkte ging Höffner auf den arbeitsrechtlichen Umgang mit kirchlichen Mitarbeitern ein, die wiederverheiratete Geschiedene sind. Eine Zulassung zur Eucharistie würde, so Höffner, die Beurteilung als „schwere Verfehlung" unterlaufen. Die seit 1993 geltende neue „Grundordnung für den kirchlichen Dienst" (vgl. HK, November 1993, 544 f.; April 1994, 194 ff.) erwähnte Meisner nicht.

Das *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* übte Kritik am römischen Vorgehen und bat in einer von der Herbstvollversammlung verabschiedeten Erklärung die Glaubenskongregation „dringend, das Gespräch mit unseren Bischöfen neu zu suchen". Auch in den Nachbarländern Deutschlands äußerte sich eine Reihe von Bischöfen. In einem Beitrag für die französische katholische Tageszeitung „La Croix" (22.10.94) bedauerte es der Bischof von Arras, *Henri Derouet,* daß man nicht im Rahmen einer breiten Befragung der Ortskirchen die Meinung aller Bischöfe erfragt habe. Der frühere Bischof von Autun, *Armand Le Bourgeois,* einer derjenigen Bischöfe im französischen Episkopat, der sich seit langem mit der Geschiedenen- und Wiederverheiratetenproblematik in der katholischen Kirche befaßt hat, gab an gleicher Stelle zu bedenken, daß die Haltung der Kirche von den Christen immer weniger verstanden werde. Viele zögen es heute vor, die Kirche zu verlassen, die ihnen mehr „Rabenmutter" denn „Mutter" sei. Er fragte, ob es denn tatsächlich „eine einzige Sünde" gebe, die nicht zu vergeben sei.

Wenige Tage nach der Kritik von Derouet und Le Bourgeois stellte sich der Bischof von Gap, *Georges Lagrange,* an gleicher Stelle („La Croix", 2. 11. 94) „voll und ganz" hinter das Schreiben der Glaubenskongregation.

Im Vorfeld der Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz (vgl. ds. Heft, S. 645) beklagte sich deren Vorsitzender, Erzbischof *Joseph Duval,* über die „Barschheit" des römischen Schreibens. Lediglich nein zu sagen sei nicht sonderlich evangeliumsgemäß. Duval bedauerte, daß das Schreiben jede Möglichkeit, besonderen Situationen gerecht zu werden, verhindere. Man solle nun eine gewisse Zeit verstreichen lassen, um dann ein Wort zu sagen, das mehr vom Willen zur Begleitung und zur Offenheit für die Menschen in schwieriger Lage gekennzeichnet sei.

Die belgischen Bischöfe veröffentlichten nach ihrer jüngsten Vollversammlung vom 8. November eine Erklärung, in der eine Zustimmung zu dem Schreiben der Glaubenskongregation

nicht erkennbar ist: Sie „anerkennen", daß das Schreiben der Glaubenskongregation die kirchliche Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe und den Zugang zur Kommunion zum Ausdruck bringe. Sie unterstreichen die „bedeutende Rolle der Unterscheidungsfähigkeit des gut ausgebildeten persönlichen Gewissens" und weisen darauf hin, dem Kommunionspender komme – außer bei Provokation oder schwerem Skandal – nicht zu, öffentlich den Zugang zur Kommunion zu verweigern.

In einem Hörfunkinterview lehnte der Bischof von Groningen (Niederlande), *Johannes Möller,* eine öffentliche Verweigerung der Kommunion ab. Es sei für ihn unvorstellbar, Menschen durch den Ausschluß von der Eucharistie bloßzustellen. In den Niederlanden reichten die Priester jedem, der zur Kommunionbank komme, die Eucharistie. Die Verantwortung für die Entscheidung zum Kommunionempfang liege *beim einzelnen Gläubigen* und nicht beim Priester. – Eine öffentliche Verweigerung der Eucharistie durch den Kommunionspender hatte auch die Glaubenskongregation in ihrem Schreiben nicht verlangt.

Der Bischof von Basel, *Hansjörg Vogel,* bemängelte an dem Schreiben der Glaubenskongregation, es falle im Ton hinter das apostolische Schreiben „Familiaris consortio" zurück. Darin sei von „Menschen in schwierigen Situationen" die Rede, während nun wieder von „irregulären Situationen" gesprochen werde. Vogel appellierte vor dem Seelsorgerat an die Priester seines Bistums, auch weiterhin betroffene Menschen bei deren Gewissensentscheidung zu beraten.

Der Erzbischof von Denver, *Francis Stafford,* ein bekannter Freund des Papstes, wies darauf hin, den wiederverheirateten Geschiedenen sei nicht dadurch geholfen, wenn die „Wahrheit über die Sakramente der Ehe und der Eucharistie kompromittiert" werde (Origins, 27.10.94, S. 345).

So festgefahren, wie sich die Polarisierung der Meinungen selbst unter Bischöfen ausnimmt, spricht im Augenblick einiges dafür, daß man auf absehbare Zeit mit der derzeitigen Lage wird leben müssen. Der Tübinger emeritierte Moraltheologe *Alphons Auer* forderte in einem Zeitschrifteninterview (Weltbild, 28.10.94) unterdessen zur Suche nach einem universalkirchlichen Konsens in der Frage auf und fügte hinzu: „Sollte am Ende keine Konsensformel gefunden und Rom die Unterwerfung verlangen, gibt es für die Bischöfe meiner Meinung nach keine andere Möglichkeit, als zurückzutreten." Zugleich begrüßte er es, daß die drei südwestdeutschen Bischöfe ihren Standpunkt nach dem Schreiben aus Rom beibehalten hätten. *K. N.*

Religionen: Frieden als gemeinsame Aufgabe

Seit 1970 gibt es die „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden". Ihr geht es nicht um den interreligiösen Dialog über Glaubensfragen, sondern um den Versuch, das Erbe der Religionen für ein gemeinsames Bemühen um den Frieden einzusetzen. Jetzt fand die sechste Vollversammlung der Weltkonferenz statt.

„Die Welt heilen – Religionen für den Frieden", unter diesem Thema stand die 6. Vollversammlung der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" (WCRP) vom 3. bis 9. November in Rom/Riva del Garda. Über 1000 Teilnehmer aus allen Erdteilen und allen großen Weltreligionen versammelten sich, um angesichts der neu ausgebrochenen und zum Teil religiös begründeten Konflikte etwa im ehemaligen Jugoslawien und im Sudan wie auch in anderen Teilen der Welt über den Zusammenhang von Religion und Frieden nachzudenken. Seit der ersten Weltkonferenz der Religionen für den Frieden in Kyoto/Japan im Jahr 1970, die auf dem Hintergrund der atomaren Bedrohung der Welt einberufen wurde, trafen sich Vertreter der Weltreligionen in den zurückliegenden Jahren in regelmäßigen Abständen, um die Aufgabe der Religionen im Friedensprozeß zu bedenken. Die fünfte Vollversammlung von WCRP fand im Frühjahr 1989 in Melbourne statt.

Auch die 6. Vollversammlung wies ein buntes Teilnehmerspektrum auf. Religionsführer aus Japan, Indien und Afrika, Bischöfe aus den verschiedenen christlichen Kirchen sowie Gläubige, die im interreligiösen Dialog engagiert sind, waren in Riva versammelt. So wichtig solche Konferenzen auf Weltebene auch sind, die entscheidenden Schritte im Prozeß der Verständigung müssen an der Basis erfolgen. In der Bundesrepublik treffen sich in zehn großen Städten regelmäßig Menschen aus den verschiedenen Religionsgemeinschaften im Rahmen von WCRP, um die religiösen Werte anderer Traditionen kennenzulernen, über Fragen, die den multikulturellen und multireligiösen Alltag prägen, zu diskutieren und konkrete Schritte für das friedliche Miteinander zu überlegen.

„Religion ist kein Vorwand für Konflikte"

Die Weltkonferenz begann in Rom mit einer Zusammenkunft in der vatikanischen Synodenaula in Anwesenheit des Papstes – ein Novum in der bisherigen Geschichte von WCRP. Johannes Paul II. erinnerte in seiner Ansprache an die Menschenwürde als fundamentalen Wert in allen religiösen Traditionen. Heute müßten religiöse Führer klar zeigen, daß sie gerade wegen ihres Glaubens zur Förderung des

Friedens verpflichtet seien: „Religion ist kein Vorwand für Konflikte und darf es auch nicht werden, vor allem, wenn religiöse, kulturelle und ethnische Identitäten zusammentreffen." Der Papst betonte die Zusammengehörigkeit von Religion und Frieden und bezeichnete es als krassen Widerspruch, Krieg im Namen der Religion zu führen.
Nach Friedensgebeten aus der buddhistischen und hinduistischen Tradition sowie dem Entzünden des Friedensfeuers durch einen Vertreter der Naturreligionen stellten sich dann die Teilnehmer in Riva – unter ihnen drei Kardinäle, der Ökumenische Patriarch Bartholomäus und der Generalsekretär der Weltmuslimliga aus Saudi-Arabien – dem Thema der Konferenz. Aus Deutschland waren über 30 Delegierte und Beobachter, unter ihnen drei Vertreter der EKD, anwesend.

Nach dem spezifischen Beitrag der Religionen für den Frieden fragte der stellvertretende Generalsekretär der Vereinten Nationen, *Yashushi Akashi*. Für die Vereinten Nationen sei es schwierig, den Menschen echte Hilfe zu bringen, wenn ihnen nicht die Religionen eine Botschaft der Hoffnung vermittelten. An seinen Friedensmissionen im Auftrag der UNO im ehemaligen Jugoslawien und in Kambodscha machte er deutlich, daß vor allem viele Kinder unter den physischen und psychischen Folgen der Kriege zu leiden haben. Er bezeichnete deshalb die Sorge für eine entsprechende Friedenspädagogik in den Schulen als wichtige Aufgabe für die Religionen. Die Mitarbeit von WCRP als nichtstaatliche Organisation im Rahmen der UNO sei aus diesem Grund unverzichtbar. Akashi beklagte den Mißbrauch der Religionen, wenn in ihrem Namen ethnische Säuberungen und Vertreibungen Tausender von Menschen oder auch die Verfolgung einzelner im Namen der Religionen gerechtfertigt würden.

Die katholische Teilnehmerin *Oliva Luena* aus Tansania widmete ihr Referat der Position der Religionen zu Armut und Ungerechtigkeit und benannte Mangel an Selbstbestimmung, Ungerechtigkeit und Ausbeutung als wesentliche Ursachen der Armut. Sie verurteilte aber auch die selbstverschuldeten Ursachen wie ethnische Kriege und Korruption. Die Hintergründe hierfür lägen in den Menschen selbst, aber auch in den sozialen Strukturen in denen sie lebten. Nächstenliebe heiße in diesem Zusammenhang Entwicklung einer neuen Sozialordnung. Dies beinhalte eine Identifikation mit den Armen sowie die Arbeit an gerechteren Strukturen. In der Entwicklungsarbeit müßten aber vor allem jene engagiert werden, die der Entwicklung bedürfen; sie könne nicht einfach von außen her aufgepfropft werden. Aufgabe der Religionen müsse es deshalb sein, nicht nur an die Armen zu denken, sondern mit ihnen zu denken und mit ihnen zu arbeiten.

Die eigene Tradition befragen

Konkrete Perspektiven hierzu entwickelte in Riva der bekannte peruanische Theologe *Gustavo Gutierrez*. In seinem Plädoyer gegen Armut und Ungerechtigkeit beklagte er die mangelnde Sensibilität der Religionen für die Armen: Wenn das Leben eine Gabe Gottes ist, ist die Armut ein Verbrechen gegen das Recht auf Leben. Die Religionen, so Gutierrez, müßten eine Kultur der Liebe schaffen, als Reservoir der Menschlichkeit nicht nur für das physische, sondern auch für das ethisch-spirituelle Überleben. Er insistierte auf Gerechtigkeit als unverzichtbarer Basis für den Frieden: Friede sei nicht nur Abwesenheit von Krieg, sondern impliziere den Respekt vor der Würde des Menschen.
Vertreter aus allen großen Religionsgemeinschaften bezogen sich in ihren Beiträgen auf die heiligen Schriften ihrer Traditionen. So nahm *Amida Wadud-Mushin*, eine muslimische Gelehrte an der Virginia-Universität (USA), zum Unterthema der Konferenz „Unterdrückung und Diskriminierung" Stellung und zitierte dabei aus einer Sure des Koran: „Gott duldet keine Unterdrückung." Islam bedeute deshalb „engagierte Hingabe". Ein Muslim habe die Aufgabe, sich in der Welt, so wie sie ist, aktiv zu engagieren, um Friede und Harmonie nach dem Willen Gottes herzustellen. Was heißt das, so fragte Wadud-Mushin, angesichts der Verletzung und Unterdrückung der Menschenwürde in vielen Teilen der Welt? Als muslimische Frau und Mutter appellierte sie an die persönliche Verantwortung, Unrecht offen zu benennen, Egoismus und „Über-Individualismus" zu überwinden.

Die buddhistische Nonne *Ok Lee* wiederum forderte die Frauen auf, Führungsaufgaben zu übernehmen. In der Meditation liege ein Weg für jeden Menschen, den göttlichen Plan zu erkennen. Stille führe zur Selbsterkenntnis und aktiviere die eigenen Fähigkeiten. Viele Frauen wendeten sich aber von den Religionen ab, da diese vielfach hierarchisch und patriarchalisch struktuiert seien. Ok Lee forderte die Frauen auf, sich aktiv in den interreligiösen Dialog einzubringen und darin die Menschenwürde zu entdecken, die alle Religionen als gemeinsamen Weg für Frauen und Männer akzeptierten. Sie griff damit auch Vorschläge aus dem vor Konferenzbeginn angesetzten eigenen *Frauentreffen* auf. Etwa ein Drittel aller Konferenzteilnehmer waren Frauen aus den verschiedenen Weltreligionen.

Der Ökumenische Patriarch *Bartholomäus* beklagte bei der Vollversammlung die Verbrechen im Namen der Religionen. Auf diesem Hintergrund seien mehr denn je geistige Führung und Spiritualität angefragt. Friede beruhe letztlich auf dem Respekt vor der Heiligkeit jedes menschlichen Lebens, die Menschenwürde sei aus der Gottebenbildlichkeit abgeleitet. Der Patriarch appellierte an die Religionsführer, sich für eine geschwisterliche Koexistenz unter allen Gläubigen zu engagieren: „Trotz aller theologischen Differenzen müssen wir lernen, die Wahrheit in Liebe auszusprechen." Die Spiritualität der Religionen stehe heute im Kontrast zum Säkularismus. Bartholomäus forderte alle Religionen

auf, nach der Phase der Annäherung nun die Welt gemeinsam zur Toleranz zu führen und jeder Form von religiösem Extremismus eine Absage zu erteilen.

Auf den tiefen Zusammenhang zwischen Religion und Leben ging der Präsident des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, Kardinal *Francis Arinze*, ein. Die Religion in ihrem vertikalen Bezug zu Gott fordere den horizontalen Bezug zu den Mitmenschen. Dies sei eine fundamentale Aufgabe für alle Mitglieder der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden: Ihr Beitrag zur Heilung der Welt gelte den vielfachen Verwundungen der Menschen unserer Tage in ihrem Versagen vor Gott und vor den Mitmenschen. Hierzu gehörten u. a. auch die spirituelle Verarmung, der moralische Bankrott und der blanke Materialismus. Die Religionen dürften auch nicht schweigen angesichts der Ungerechtigkeit und Armut in vielen Teilen der Welt; es sei ihre Aufgabe, die Tugend der Solidarität wieder neu einzuüben und die Inhalte der heiligen Schriften intensiv zu reflektieren.

Orientierungskrise und globale Ethik

Der Erzbischof von Mailand, Kardinal *Carlo Maria Martini*, bezeichnete in Riva die Weltkonferenz der Religionen als eine großartige Pilgerfahrt für den Frieden. Er erinnerte an die tiefen Wurzeln der Religionen, die eine Geschwisterlichkeit der Menschen und die Überwindung aller Barrieren möglich machen müßten. Nur auf dieser Grundlage sei auch eine wegweisende Antwort der Religionen auf die Bedrohung der Umwelt durch Ungerechtigkeit und Armut möglich.
Wofür brauchen wir eine globale Ethik?, so fragte Hans Küng, der in Riva del Garda von den Delegierten als einziger katholischer Repräsentant aus Europa in das 30köpfige Präsidium von WCRP gewählt wurde. Die Menschen unserer Zeit seien sich selbst entfremdet, Gott sei für sie tot und damit habe sich auch ein ethisches Orientierungsvakuum eingestellt. Auch auf diesem Hintergrund sei es ein dringendes Bedürfnis, eine gemeinsame Basis für unsere menschlichen Überzeugungen zu finden. Küng verwies eindringlich auf die Erklärung anläßlich der 100-Jahr-Feier des Weltparlamentes für Religionen in Chicago im September 1993 (vgl. HK, Oktober 1993, 499 ff.), wo zum ersten Mal in der Geschichte der Religionen ein notwendiges Minimum an allgemeinverbindlichen Werten, persönlichen Haltungen und ethischen Maßstäben formuliert wurde, die von Vertretern aller Religionen mitgetragen werden.
Er erinnerte an die Voraussetzungen für eine globale Ethik: die Akzeptanz für alle Religionen trotz ihrer verschiedenen dogmatischen Prämissen sowie die Akzeptanz durch die Nichtgläubigen. Eine globale Ethik, so Küng, müsse ein Minimalkonsens sein für das konkrete Handeln. Auf dieser Basis müßten die Religionen im Blick auf ihre ureigenen Traditionen gemeinsame Handlungskriterien entwickeln. Nur durch geistige Erneuerung und Umkehr der Herzen sei eine friedvolle Koexistenz zwischen den Nationen, Religionen und ethnischen Gruppierungen möglich.

Auf der Grundlage der Hauptreferate widmete sich die Vollversammlung in sechs Arbeitsgruppen den verschiedenen Teilthemen des Mottos „Die Welt heilen". Einen wesentlichen Beitrag leisteten nicht zuletzt die über zehn Prozent jugendlichen Konferenzteilnehmer. Bereits einige Tage vor dem offiziellen Konferenzbeginn trafen sie sich in Riva del Garda, um konkrete Aktionen für die künftige Arbeit der gesamten Weltkonferenz vorzuschlagen.

Ein *Schlußdokument* faßte die Arbeitsergebnisse zusammen und stellte sich nachdrücklich hinter die Forderung nach einem gemeinsamen Ethos (Weltethos). Die vielfältigen Nöte unserer Zeit forderten mehr denn je eine globale Ethik. Es sei eine wesentliche Aufgabe der Religionen, sich auf ihre Authentizität zu besinnen und im Prozeß der Heilung der Welt auch mit Menschen Kontakt aufzunehmen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören. Der Text betont die besondere Verantwortung der Religionen für die Armen und Unterdrückten: Gemeinsam müßten ethische und soziale Perspektiven entwickelt werden, die dann in gemeinsame Aktionen münden sollten. Der spirituellen Kraft der Religionen komme hierbei eine wesentliche Funktion zu.

Das Schlußdokument unterstreicht, eine gemeinsame ethische Basis könne nur gefunden werden, wenn sich die Religionen gegenseitig am Reichtum ihrer Traditionen teilhaben ließen. Werte wie Hilfsbereitschaft für die Menschen in Not, Respekt vor dem Leben und Mitleiden mit den Unterdrückten seien allen Religionen eine gemeinsame Verpflichtung; sie müßten vor allem der jungen Generation neu vermittelt werden. Friede und Sicherheit seien nur möglich, wenn ein Prozeß der Versöhnung beginne.

Einen Prozeß der Versöhnung beginnen

Besonders erwähnt wird im Schlußdokument das *Recht auf Religionsfreiheit*, das in enger Verbindung mit anderen Menschenrechten stehe: Die Religionen und die Religionsführer hätten in diesem Punkt oft versagt. Neutralität angesichts der Ungerechtigkeit dürfe es nicht geben. Die Konferenz nahm auch Stellung zur ökologischen Situation in unserer Welt: Wissenschaft und Technologie hätten oft die Einzigartigkeit des Lebens und der Natur vergessen. An die Stelle einer anthropozentrischen müsse eine lebens- und ökozentrische Orientierung treten. Abschließend geht die Erklärung auf die *Situation der Kinder* ein: Es wird erinnert an die Konvention der Vereinten Nationen zum Schutz der Kinder als Verpflichtung für alle Religionsgemeinschaften.
Die Religionsgemeinschaften werden von der WCRP-Vollversammlung auf-

gefordert, Verantwortung dafür zu tragen, daß diese Erklärung in konkrete Aktionen umgesetzt werden kann, in Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens. „Wir sind uns im klaren über die bedrohliche Lage, in der sich die Menschheit befindet. Wir wollen uns ernsthaft bemühen, die Leiden zu beenden und Familien, Gemeinschaften, Nationen sowie eine Welt zu schaffen, die auf der Ehrfucht vor jedem menschlichen Leben gründen. Auf dieses Ziel müssen wir aller Bescheidenheit mit Mut, Geduld, Weisheit und Mitgefühl zugehen."

Es war wohl mehr als nur ein symbolträchtiges Zeichen, wenn die Schlußdeklaration am letzten Abend der Konferenz unter Anwesenheit der Bürger von Riva del Garda von einem Schiff aus im Schein Tausender von Fackeln verlesen wurde: Licht und Wasser, Symbole, die fast allen Religionen gemeinsam sind, als Zeichen für das Leben, als Auftrag und Verpflichtung für eine heilere Welt.

F. B.

Autonomie und Abhängigkeit

Zur IX. ordentlichen Bischofssynode über die Orden

Die nach der Teilnehmerzahl bislang größte Bischofssynode befaßte sich mit einer kleinen, aber für die Kirche bedeutsamen Gruppe von Getauften, den Ordensleuten. So begrenzt die Tragweite des Themas auf den ersten Blick auch erscheint, in den Fragen und Kontroversen dieser Synode spiegelten sich zahlreiche Problemlagen der Gesamtkirche. Bei keinem gesamtkirchlichen Vorgang dieser Art trat die Frauenfrage so in den Vordergrund wie jetzt bei der Ordenssynode.

Mit der traditionellen Verabschiedung einer Schlußbotschaft sowie von – bisher weder veröffentlichten noch auch bekanntgewordenen – „Propositionen" an den Papst, aus denen in den kommenden Monaten das nachsynodale Schreiben zum Thema der Synode hervorgehen wird, ging die IX. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode zu Ende, die vom 2. bis 29. Oktober in Rom stattfand. Die Synode befaßte sich diesmal mit dem Ordensleben. Das formelle Thema lautete: „Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt". Damit wurde eine Reihe von drei Bischofssynoden abgeschlossen, die die drei „Stände" in der Kirche thematisierte: Die Synode 1987 beschäftigte sich mit den *Laien* (vgl. HK, November 1987, 521 ff.; Dezember 1987, 564 ff.), die von 1990 mit der *Priesterausbildung* (vgl. HK, Dezember 1990, 574 ff.).

Die internationale Medienöffentlichkeit nahm von der Ordenssynode vergleichsweise wenig Notiz. Mit dazu beitragen mochte auch die Tatsache, daß in den Synodenwochen an kirchlichen Themen, für die sich eine breitere Öffentlichkeit interessierte, kein Mangel herrschte: zum einen die Diskussion über das Schreiben der römischen Glaubenskongregation „über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen" (vgl. HK, November 1994, 565 ff.; ds. Heft. 605), zum anderen am Tag nach Synodenende die Ankündigung eines Konsistoriums durch Johannes Paul II. (vgl. ds. Heft, 598).

Alles in allem mag diese Bischofssynode, wie von manchen Synodenteilnehmern zu hören war, recht harmonisch verlaufen sein – aber ohne Kontroversen waren die Debatten keineswegs. Wenn sich einige Teilnehmer auch gegen Ende der Synode auffallend bemühten, das Positive herauszustellen, und manches Kontroverse zu relativieren suchten, so offenbarte dies im Grunde doch eher, wie wenig selbstverständlich der Streit der Meinungen und das Austragen von Sachkonflikten innerhalb der katholischen Kirche weiterhin ist. Der Generalmeister der Dominikaner, der Engländer *Timothy Radcliffe*, traf eher die Sachlage, als er in der Synodenaula darauf hinwies, man solle Spannungen und Meinungsverschiedenheiten offensiv im Dialog begegnen. Erste Voraussetzung für das Gelingen von Dialog sei allerdings, *keine Angst zu haben*; Angst zerstöre jede Gemeinschaft.

Mehr als eine ritualisierte Höflichkeit

Es ging diesmal um Fragen einer statistisch gesehen kleinen Gruppe in der Kirche – was aber die Bedeutung der Synode für die Gesamtkirche nicht mindert: Zum einen, weil das Thema eng verzahnt ist mit Fragen, die sich auf anderen Gebieten innerkirchlich gegenwärtig stellen, zum anderen, weil die *Bedeutung der Orden für die Kirche* immer schon deutlich größer war, als dies in ihrer quantitativen Stärke zum Ausdruck kommt.

Weil diese Bedeutung so groß ist, den Orden aber nicht immer die angemessene Aufmerksamkeit zuteil wird, war es auch durchaus *mehr als eine unvermeidliche ritualisierte Ge-*

ste der Höflichkeit, wenn die Schlußbotschaft beginnt mit dem Dank „an Gott für das Geschenk des gottgeweihten Lebens in der Kirche" und an die Mitglieder der Ordensgemeinschaften und Säkularinstitute „für das Zeugnis ihres Lebens nach den evangelischen Räten". Synodenteilnehmer äußerten die Ansicht, die Bischofssynode habe *neues Bewußtsein für die Bedeutung der Orden in der Kirche geschaffen* (so auch der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, in einem KNA-Interview).
Die Bedeutung der Orden wurde nicht zuletzt auch durch die große *Vielfalt* unterstrichen, die im Rahmen der Synode zum Ausdruck kam. Das schloß Mitglieder von *Säkularinstituten* ebenso ein wie Vertreter neuartiger, in ihren Strukturen quer zu den traditionellen Unterscheidungen liegenden *geistlichen Bewegungen* sowie Vertreter von Ordensgemeinschaften der *Ostkirchen* und des *Protestantismus*. In den Redebeiträgen der Synode führte dieser Eindruck zu der Unterscheidung zwischen dem Ordensleben an sich und seinen konkreten Formen: „Das gottgeweihte Leben als solches hat Bestand; ... Die institutionellen Formen hingegen können vergehen; keiner von ihnen ist dauernder Bestand gesichert", heißt es in der Schlußbotschaft.

Sollte es der Bischofssynode tatsächlich gelungen sein, das Bewußtsein für die Bedeutung der Orden neu geweckt zu haben, wäre dies allerdings zu einem guten Stück das Verdienst der Orden selbst. Vor Jahresfrist hielt die Generaloberenvereinigung in Rom einen in seiner Zusammensetzung einzigartigen internationalen Kongreß zur Lage der Orden ab, mit dem man sich in der Vorbereitungsphase der Synode *Gehör zu verschaffen* suchte (vgl. HK, Januar 1994, 15 ff.). Die breite Kritik an den *Lineamenta* (vgl. HK, Januar 1993, 8 ff.) zeigte ihre Früchte, als das Synodensekretariat im Juni ein *Instrumentum laboris* (vgl. HK, September 1994, 442 ff.) veröffentlichte, das der Diskussionslage in vielen Punkten deutlich besser gerecht wurde als das erste Vorbereitungsdokument.

Die Gruppe, um die es in den Synodendebatten hauptsächlich ging, war unter den Teilnehmern ausgesprochen stark vertreten; hierauf werden sich bei nächster Gelegenheit auch andere kirchlichen Gruppen berufen. Nicht nur, daß etliche Bischofskonferenzen Vertreter in die Synoden entsandten, die selbst Ordensmitglieder waren: für Deutschland und Österreich die Bischöfe *Viktor Josef Dammertz* (Augsburg) und *Maximilian Aichern* (Linz), beide Benediktiner; der Wiener Erzbischof, Kardinal *Hans Hermann Groer*, gleichfalls Benediktiner, gehörte zu den vom Papst ernannten Teilnehmern; insgesamt gehörten 94 der 224 Bischöfe Ordensgemeinschaften an. Neben zehn Vertretern der Generaloberenvereinigung (unter ihnen der deutsche Generalminister der Franziskaner, *Hermann Schalück*) als Vollmitglieder nahmen 75 – erstmals mit vollem Rederecht ausgestatteten – Auditoren und Auditorinnen (darunter 50 Frauen), 20 weitere Ordensleute als sogenannte „Helfer des Sondersekretärs" (unter ihnen acht Frauen) sowie acht Vertreter von Ordensgemeinschaften anderer christlicher Kirchen an der Synode teil. Vor allem von den Frauenorden war mehr Beteiligung eingefordert worden, als ihnen nach dem Synodenstatut zunächst zugestanden hätte.

Gerade weil die Vorarbeiten umfangreich gewesen waren, konnte es jedoch nicht verwundern, wenn *Überraschungen ausblieben*. Die Themen dieser Synode waren diejenigen, die sich bereits zuvor als solche abgezeichnet hatten.
Das gilt etwa für die Frage nach dem theologischen und kirchlichen Selbstverständnis von Orden. Zentrale Begriffe erwiesen sich als erheblich klärungsbedürftig, wobei die Synode über die Anzeige des Klärungsbedarfs zumeist nicht hinauskam. Begriffe wie „gottgeweihtes Leben", „Charisma" und „Prophetentum", darauf wies etwa der Erzbischof von Mechelen-Brüssel, Kardinal *Godfried Danneels*, hin, bedürften einer Definition.

Auch die innere Zuordnung von Laien, Klerikern und Ordensleuten ist bis heute theologisch nicht wirklich geklärt. Der französische Sprachzirkel B problematisierte in dieser Hinsicht die Begrifflichkeit des zweiten, gleichfalls nicht veröffentlichten Berichts von Synodenrelator Kardinal *Basil Hume*. „Lumen gentium" definiert in Nr. 31 als Laien alle „Christgläubigen ... mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes". Nach Nr. 43 gibt es in der Kirche „keinen Zwischenstand zwischen dem der Kleriker und dem der Laien". Benutze man den Begriff des Laien – so fragte die französischsprachige Gruppe – im Sinne von LG 31, mit der Folge, daß man *drei Kategorien von Gläubigen* erhalte, oder im Sinne von LG 43 und can. 207 CIC, so daß es nur *zwei Kategorien* gibt?

Wider die Monopolisierung des Prophetischen

Damit nicht genug. Nicht nur daß der Begriff des „gottgeweihten Lebens" faktisch sowohl für die *Institute des gottgeweihten Lebens* als auch für die *Gemeinschaften des apostolischen Lebens* verwandt wird, obwohl das Kirchenrecht beide sehr genau unterscheidet. Schon die Bezeichnung „gottgeweihtes Leben" an sich gibt Anlaß zu Mißverständnissen, gerät sie doch nur allzu leicht in Gegensatz zu der auch auf der Synode wiederholt angesprochenen Gleichheit aller Glaubenden auf der Basis der für alle „grundlegenden Weihen des Menschen", wie auch der Papst in seiner Predigt zum Abschluß der Bischofssynode die Taufe nannte (Osservatore Romano, 30. 10. 94).

Der französische Sprachzirkel C sprach sich dafür aus, das gottgeweihte Leben besser durch eine Reihe gemeinsamer Merkmale zu beschreiben als durch den analogen Begriff der Weihe: radikale Christusnachfolge, Ehelosigkeit, Bruch mit weltlichem Leben, Gehorsam, Treue zum Gründercharisma, Profeß der evangelischen Räte, Leben in Gemeinschaft, aktive und kontemplative Sendung.
Was das ordenstheologisch bedeutsame Verhältnis von „consecratio" und „missio" angeht, bewegten sich die Mei-

nungen im wesentlichen zwischen denjenigen, die eine enge Zusammengehörigkeit bzw. innere Verschränktheit beider betonten, und denjenigen, denen es ein besonderes Anliegen war, die „missio" nicht zu vernachlässigen bzw. sie als vorrangig einstuften. Vor dem Hintergrund einer gerade in den USA vergleichsweise polarisierten Diskussion dieses Begriffspaares war es dem Erzbischof von Los Angeles, *John Quinn*, ein Anliegen, deutlich zu machen, daß Weihe und Mission nicht notwendigerweise in Widerspruch zueinander stünden. Der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, der Erzbischof von Rouen, *Joseph Duval*, gehörte zu denen, die der Mission gegenüber der Weihe eindeutig „Priorität" gaben. Ebenso wie die Christen in der Taufe zu Teilhabern der Mission Christi geweiht würden, sei die Weihe im Verbund mit den Gelübden der evangelischen Räte eine „Weihe für die Mission". Letztere sei daher innerhalb des Ordenslebens nichts, was dem Leben des Geweihten „hinzugefügt" werden könne: „Jedes Charisma in der Kirche steht im Dienst der Mission".

Auch die Warnung vor einer allzu engen bzw. ausschließlichen Bindung des Ordenslebens an die evangelischen Räte fehlte nicht. Der amerikanische Abtprimas der Benediktiner-Konföderation, *Jerome Theisen*, unterstrich aller gerade auf dieser Synode beteuerten Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Orden zum Trotz die „Einheit des Ordenslebens": Die frühen Mönche, ob sie nun als Eremiten oder in Gemeinschaft lebten, hätten sich in ihren Anliegen jedoch nicht auf die evangelischen Räte Gehorsam, Armut und Ehelosigkeit konzentriert. Ihre Lebensform sei ein Ganzes gewesen unter Einschluß von „Gebet, Lesung, manueller Arbeit, Gastfreundschaft, Almosengeben und Schweigen".
Der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*, sprach sich gegen verschiedene, wie er es nannte, „unzureichende Deutungen" der Kategorie des „Prophetischen" aus: Prophetie sei weder „Vorhersage", noch Bestandteil des „Dualismus von Propheten und Priestern, von Charisma und Institution" und auch nicht „hauptsächlich... Protest gegen soziale Ungerechtigkeit". Nach Auffassung des Zweiten Vatikanums hätten „alle Christen am dreifachen Amt Christi, an seinem königlichen, priesterlichen und prophetischen Dienst teil".

Daß sich diese Fragen der Definition des Selbstverständnisses der Orden gerade heute stellen, hat auch damit zu tun, daß in den letzten Jahrzehnten zahlreiche neuartige Gemeinschaften und Bewegungen entstanden sind, auf die sich die gewohnten Unterscheidungen nicht ohne weiteres anwenden lassen bzw. von denen die klassischen Trennlinien bewußt vernachlässigt werden. Das betrifft vergleichsweise etablierte Gruppen wie Dritte Orden und Säkularinstitute ebenso wie neuere geistliche Gemeinschaften und Bewegungen. Auf der Synode gab es Voten, die die Vorzüge dieser Gruppen herausstrichen, Doppelmitgliedschaften für unproblematisch hielten, z. T. von Synodenteilnehmern, die selbst solchen Gruppierungen nahestehen (z. B. der Erzbischof von Prag, Kardinal *Miloslav Vlk* [Focolarini], der polnische

Schöningh Wissenschaft

Jetzt zur Subskription

Wolfgang Beinert (Hrsg.)
Glaubenszugänge
Lehrbuch der katholischen Dogmatik in drei Bänden

Bd. 1: Einleitung in die Dogmatik (Wolfgang Beinert)
Theologische Erkenntnislehre (Wolfgang Beinert)
Gotteslehre (Wilhelm Breuning)
Schöpfungslehre (Alexandre Ganoczy)
Theologische Anthropologie (Georg Langemeyer)

erscheint Frühjahr 1995

▶ Bd. 2: Christologie (Gerhard Ludwig Müller)
Mariologie (Franz Courth)
Ekklesiologie (Peter Neuner)

1994. XVI, 590 Seiten, gebunden,
DM 118,- / öS 921,- / sFr 129,80 (Einzelbezug),
DM 98,- / öS 765,- / sFr 107,80 bei Subskription aller drei Bände
(Subskriptionsfrist bis zum Erscheinen des dritten Buches)
ISBN 3-506-70802-3

Textgleiche Studienausgabe
kart., DM 78,- / öS 609,- / sFr 85,80
ISBN 3-506-70806-6

Bd. 3: Pneumatologie (Bertram Stubenrauch)
Gnadenlehre (Georg Kraus)
Sakramentenlehre (Günter Koch)
Eschatologie (Josef Finkenzeller)

erscheint Sommer 1995

Schöningh
Ferdinand Schöningh GmbH · Postfach 2540 · D-33055 Paderborn

Präsident der Ordensoberenvereinigung, der Jesuit *Florian Pelka* [Neokatechumenat]), aber auch solche, die mehr oder wenig deutlich Anfragen formulierten (z. B. der Mailänder Kardinal und Jesuit *Carlo Maria Martini* und der Erzbischof von Bordeaux, Kardinal *Pierre Eyt*). Im Bericht eines der beiden deutschen Sprachzirkel heißt es ausdrücklich, man solle bei diesen Gruppierungen die Bezeichnung „gottgeweihtes Leben" „nicht vorschnell" gebrauchen.

Zu den Fragen, in denen man sich bereits im Vorfeld am entschiedensten Impulse der Synode erwartete, gehörte die nach der bisher nur in Ausnahmefällen via Dispens zu erwirkenden *Zulassung von Laienbrüdern in Klerikerinstituten und in gemischten Gemeinschaften zu Leitungsämtern*. Gerade franziskanische Sprecher machten sich dieses Anliegen zu eigen. Hermann Schalück forderte den Papst auf, sogenannte „gemischte Institute", von denen bereits das Instrumentum laboris sprach, *offiziell und juristisch als solche anzuerkennen*. Schalück verstand darunter Institute, in denen das ursprüngliche Charisma nicht mit dem priesterlichen Dienst bzw. Auftrag verbunden ist. Bisher kennt das Kirchenrecht (can. 588) lediglich zwei Kategorien, klerikale und laikale Institute. Die Forderung nach Zulassung von Laienbrüdern zu Leitungsämtern findet sich gleich in mehreren Berichten von Sprachgruppen.

Die internen Angelegenheiten von Frauenorden

Als eine Quelle von Auseinandersetzungen in Ordensgemeinschaften erweist sich seit langem das Verhältnis von „Gründer-Charisma" einerseits und den Erfordernissen des Wandels in einer Gemeinschaft aufgrund veränderter äußerer Bedingungen andererseits. Bischof Dammertz wandte sich in seinem Statement vor der Synode gegen den Versuch, „einen Lebensentwurf aus vergangenen Jahrhunderten möglichst getreu zu kopieren" und sprach sich für eine *„dynamische Treue zum Wesentlichen des Ordenslebens und zum besonderen Charakter eines jeden Instituts"* aus: „Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man bei einer historischen Erforschung und Interpretation des Gründers und seiner Gedanken und Pläne stehenbliebe." Dynamische Treue vermeide „einerseits ein starres Festhalten an alten, heute aber obsolet gewordenen Formen und Normen; sie verbietet aber ebenso ein oberflächliches Sichanpassen an moderne Zeitströmungen und Ideologien".
Keineswegs überraschend war die Tatsache, in welchem Ausmaß diese Synode von der Frage der Stellung der (Ordens-) Frauen in der katholischen Kirche eingeholt wurde, wobei nicht selten die Übergänge zwischen der Situation der *Frauen allgemein* und der *Ordensfrauen im speziellen* fließend waren. Die deutschstämmige Peruanerin und Vorsitzende der Internationalen Vereinigung der Generaloberinnen (UISG), *Klara Sietmann*, forderte die „gerechte und wirksame Präsenz gottgeweihter Frauen in pastoralen Funktionen, Engagements und Aufgaben in der Kirche..., einschließlich der Planungs- und Entscheidungsebene auf örtlichem wie weltweitem Niveau bis hin zu den offiziellen Organen der Römischen Kurie".

Der Erzbischof von Québec, *Maurice Couture*, solidarisierte sich im Namen der kanadischen Bischofskonferenz mit den Forderungen der UISG und stellte sich hinter die bereits in Nr. 88 des Instrumentum laboris genannten Forderungen (u.a. auch die nach Autonomie der Frauenklöster, etwa gegenüber den männlichen Generaloberen der eigenen Ordensfamilie). Er sprach sich für die Abschaffung aller strukturellen, sprachlichen und sonstigen Hindernisse für eine Gleichbehandlung von Männern und Frauen im Ordensleben aus. Kardinal Danneels votierte dafür, die Rolle von Männerorden, die diese in „internen Angelegenheiten von Frauenorden" spielten, zu überdenken. Der chaldäische Patriarch von Babylon, *Raphael I. Bidawid*, setzte sich für die Einführung des Diakonats für Ordensfrauen ein.
In der ansonsten nicht allzu aussagekräftigen Schlußbotschaft führte dieses Thema zu der wenn auch stark abgeschwächten Formulierung: „Die Ordensfrauen müssen mehr zu den Beratungen und zur Erarbeitung von Entscheidungen in der Kirche hinzugezogen werden in den Situationen, die dies erfordern." An der Erstellung des nachsynodalen Schreibens sollen – so der Papst in einer improvisierten Ansprache gegen Ende der Synode – Ordensfrauen stärker beteiligt werden, als dies ursprünglich vorgesehen war.
Das Auftreten der als Auditorinnen teilnehmenden Ordensfrauen wurde in Kommentaren vielfach als ausgesprochen positiv hervorgehoben. Ein stellenweise überschwengliches Lob der *häufigen und qualifizierten Interventionen von Frauen* in der Synodenaula mußte indes beim Leser unweigerlich die Frage provozieren, ob man wesentlich anderes, sprich: seltenere und vor allem *weniger qualifizierte Interventionen* erwartet habe. Manches gutgemeinte Lob verriet viel von dem, was es eigentlich zu überwinden vorgab.
Das größte Medienecho dieser Synode erhielt im Zusammenhang mit der Frauenfrage der kongolesische Bischof und Jesuit *Ernesto Kombo* mit seinem Vorschlag, Frauen in höchste kirchliche Stellen zu berufen, z. B. als „Laienkardinäle". Selbst wenn dieser Vorstoß wohl eher als *Provokation denn als ernstgemeinter unmittelbar zu verwirklichender Vorschlag* verstanden worden sein dürfte, ihn als einen „Karnevalswitz" hinzustellen, wie dies der vom Papst zum Synodenmitglied berufene Kölner Erzbischof, Kardinal *Joachim Meisner*, tat (Deutsche Tagespost, 20. 10. 94), hat er wohl nicht verdient. Immerhin ist es erst eine relativ junge Entwicklung, daß ein Kardinal der Priester- und der Bischofsweihe bedarf.

Ein weiteres auf der Synode vielfach angesprochenes Thema war die *Inkulturation des Ordenslebens* in historisch gewandelte bzw. kulturell andersgeartete Kontexte. Der Bischof von Diébougou (Burkina Faso), *Jean-Baptiste Somé*, setzte sich unter Bezug auf die Sondersynode für Afrika im Frühjahr dieses Jahres (vgl. HK, Juni 1994, 304 ff.) für eine „Neu-

formulierung des Ordenslebens im afrikanischen Kontext" ein, was Rückwirkungen auf „Mentalitäten, Lebensrhythmus und Lebensstil der Ordensleute" haben müsse.

Wie könnte ein Ordensleben auf Zeit aussehen?

Von asiatischen Synodenteilnehmern (Thailand, Indien) wurde im Rückgriff auf Vorbilder aus dem nicht-christlichen Raum die Ermöglichung neuer Formen von Ordensleben angeregt. Der thailändische Bischof *George Yod Phimphisan* von Udon Thani sprach sich für „Ordensgelübde auf Zeit" aus. Viele junge Leute schreckten – sei es aus Mangel an Reife oder aus Mangel an geeigneter Information – vor einer endgültigen, lebenslangen Entscheidung zurück. Die Dauer der Bindung, die von einer Woche bis zu fünf Jahren reichen könne, sollte mit dem jeweiligen Institut oder der Ordensgemeinschaft abgestimmt werden. In dieser Phase des „Mönchseins auf Zeit" übernehme der Kandidat alle Rechte und Pflichten der Gemeinschaft.
Die indische Generaloberin *Alphonse Inigo* verstand unter neuen indischen Formen des christlichen Lebens „Gemeinschaften, die an den Kämpfen der Armen teilnehmen, wandernde Asketen, interreligiöse Glaubensgemeinschaften, Personen, die sich für eine bestimmte Zeit dem Ordensleben widmen". Kardinal Danneels setzte sich gleichfalls für die Möglichkeit einer „zeitlich begrenzten Teilnahme am Ordensleben" ein, wollte dies jedoch nicht als „Alternative" zu den traditionellen zeitlichen Gelübden verstanden wissen.

Daß die *Beziehungen zwischen Ordensleuten und Bischöfe* eines der kontroversen Themen der Synode werden würde, hatte sich bereits im Vorfeld abgezeichnet und war auch dem Instrumentum laboris unzweideutig zu entnehmen. Der Synodenrelator, Kardinal Hume, setzte bereits im Teil I seines ersten Berichts einen Gegenakzent zu den massiven Forderungen nach Unterordnung der Orden unter die Bischöfe bzw. den Papst, indem er die „Pflichten der Bischöfe gegenüber dem gottgeweihten Leben" herausstrich.
Wichtigste Aufgabe des Bischofs sei dabei, „das gottgeweihte Leben anzuerkennen und zu würdigen", letzteres „um seiner selbst und nicht um seines Wirkens willen". Das gottgeweihte Leben habe für die Kirche einen „absoluten Wert". Der Bischof müsse es daher schützen, in seinen unterschiedlichen Formen unterstützen und fördern, die verschiedenen Charismen und Rollen harmonisieren und dabei vor allem die *Communio* und das Wohl der Gemeinschaft berücksichtigen. *Autonomie* und *Abhängigkeit* der Orden wollte Hume nicht als antithetische Dimensionen verstanden wissen. Selbst wenn in dem ersten Bericht des Relators vieles nur sehr allgemein angesprochen wurde, war er – im Vergleich zu den Vorbereitungsdokumenten – eben doch ein Beispiel dafür, daß der Communio-Begriff in diesem Zusammenhang auch anders denn als Instrument zur Disziplinierung und Kontrolle gebraucht werden kann.
Zu „Mutuae relationes", dem für die Beziehungen zwischen Bischöfen und Ordensleuten maßgeblichen Leitlinien der Ordenskongregation aus dem Jahre 1978, gab es Stimmen, die eine Neufassung befürworteten, ebenso wie solche, denen eine strikte Anwendung bereits genügen würde. Die Liste der Themen, bei denen Bischöfe und Ordensleute in ihren Zuständigkeiten und Interessenlagen aneinandergeraten, war einerseits lang, die Verhältnisse in den Ortskirchen sind andererseits sehr verschieden.
Beispielhaft für eine auf der Synode nicht so seltene Kritik an tatsächlichen oder vermeintlichen Eigenmächtigkeiten, Illoyalitäten u. a. von Ordensleuten gegenüber dem kirchlichen Amt war die Intervention von Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano*. Er forderte von den Ordensleuten ein „sentire cum ecclesia" bzw. „amare ecclesiam", und lud sie ein, die ersten zu sein, wenn es darum gehe, „die Hirten der Kirche zu lieben", „den Bischof und den Papst zu lieben". Wer liebe, der kritisiere nicht, sondern bete, arbeite für und mit dem Bischof und dem Papst. In der Schlußbotschaft finden sich zu diesem Thema ähnlich lautende Formulierungen.
Der Präfekt der Kleruskongregation, Kardinal *José Sanchez*, ging noch ein bedeutendes Stück weiter. Sanchez sprach sich für *Mitwirkungsmöglichkeiten des Apostolischen Stuhls bei der Bestellung von Generaloberen* aus, um so sicherzustellen, daß man an der Spitze der Ordensgemeinschaften Personen habe, „die würdig sind, Gemeinschaften des gottgeweihten Lebens zu führen". Immerhin habe mancher Bischof weniger Gläubige in seiner Diözese als mancher Generalobere Mitglieder seines Ordens. Sanchez denkt offenbar an ein der Bischofswahl ähnelndes Verfahren zur Bestellung der Generaloberen. Man darf gespannt sein, ob diese Intervention im nachsynodalen Schreiben ihre Spuren hinterlassen wird.

Über Mangel an Kritik an den Orden brauchte sich ansonsten niemand beklagen. Der venezuelanische Kurienkardinal *Rosalio José Castillo Lara* hielt den Oberen diverser Orden vor, nicht in ausreichendem Maße Führungsverantwortung wahrzunehmen, darauf zu verzichten, korrigierend und sanktionierend einzugreifen. „Stillhalten, Untätigkeit und Feigheit" auf seiten der Oberen habe in internen Krisen von Gemeinschaften dazu geführt, daß sie „ernstlich beschädigt" bzw. „zerstört" worden seien. Der aus Afrika stammende Präfekt der Bischofskongregation, Kardinal *Bernardin Gantin*, sprach vom „Identitätsverlust mancher Ordensinstitute" und kritisierte eine „verengte Sicht des Beitrags der Ordensleute zur einzigen Sendung der Kirche". Ähnlich äußerte sich Kurienkardinal *Fiorenzo Angelini*.

Der Weihbischof von Rio de Janeiro, *Karl-Josef Romer*, ein bekannter Kritiker der Theologie der Befreiung, hielt den lateinamerikanischen Ordensleuten eine ganze Reihe von Übeln vor (vom Nichttragen der Ordenstracht bis zu unkontrollierten Aktivitäten regionaler Konferenzen von Ordensgemeinschaften). Der wie Romer gleichfalls vom Papst eingeladene kolumbianische Erzbischof *Darío Castrillón Hoyos* sah erneut die kirchliche Lehrautorität durch das „parallele Lehramt" in den Orden herausgefordert.
Weniger pessimistisch fiel die Sichtweise etwa des dominika-

nischen Bischofs und Jesuiten *Jose Arnaiz* aus, im CELAM für die Ordensleute zuständig. Er würdigte das „kreative und wagemutige" Ordensleben in Lateinamerika. „Getreu der Theologie der Menschwerdung des Wortes hat es auf die Armen des Kontinents gesetzt und mit ihnen und von ihnen her einen neuen Weg eingeschlagen."

Vier Wochen sind eine lange Zeit

Selbst wenn Äußerungen wie die von Romer und Castrillón Hoyos nicht das Gesamtklima der Synode beherrschten, so waren die vertrauten Konfliktlinien aus vergangenen Jahren auf diese Weise durchaus präsent. Manches balancierte sich jedoch innerhalb des Gesamtgeschehens wieder ein. So war beispielsweise die bekannte Kritik zu hören, Ordensleute sollten keine „Gewerkschaftssekretäre", sondern „Männer des Geistes" sein. Zugleich sprach Papst Johannes Paul II. aber, wie Medienbeobachter sich nicht verkneifen konnten festzustellen, neben vier weiteren Ordensleuten den Gründer der chilenischen Gewerkschaftsbewegung, *Alberto Hurtado Chruchaga* (1901–1952), selig.

Es war nicht das einzige Mal, daß Kontroverses schlicht nebeneinander stehen blieb. Ähnlich verhielt es sich bei der an den Lineamenta heftig kritisierten ablehnenden Haltung gegenüber der modernen demokratischen Kultur: Während sich der italienische Gesprächskreis A entschieden von einer „Pädagogik der Zeichen der Zeit" distanzierte, hob der zweite italienische Circulus minor „positive Effekte" der „demokratischen Mentalität" hervor: den Respekt vor dem Individuum und einen „auf Dialog beruhenden Stil der Kommunikation".

Wenn gegen Ende der Synode zu hören war, vier Wochen seien eine lange Zeit, um nur die mildeste Form dieses Einwands wiederzugeben, so berührte dies nicht nur den Verlauf dieser Vollversammlung, sondern darüber hinaus die Institution der Bischofssynode. Kritisiert wurde auch diesmal, daß in den ersten zwei Wochen lediglich im voraus vorbereitete Statements verlesen werden, ohne daß eine Debatte zustandekommt, da man gar keine Zeit und Gelegenheit hat, aufeinander Bezug zu nehmen. Und daß schließlich der weitere Prozeß insofern unbefriedigend bleibt, als sich vieles im zweiten Bericht des Synodenrelators nicht wiederfindet, was dies von der Sache her durchaus verdient hätte, die Schlußbotschaft der Synode kaum mehr als eine im Allgemeinen verbleibende Presseerklärung darstellt und die Propositionen nach der Verabschiedung durch die Synodenmitglieder unveröffentlicht hinter vatikanischen Mauern verschwinden.

Vom französischen Kurienkardinal *Roger Etchegaray* wurde die Bemerkung berichtet, die nächste, die X. Ordentliche Vollversammlung in drei Jahren solle sich mit der Synode selbst beschäftigen (The Tablet, 5. 11. 94). Ob es dazu kommen wird, läßt sich momentan nur schwer abschätzen. Sollte sich die nächste ordentliche Bischofssynode mit einem der bisher zu hörenden Themenvorschläge (Medien, Jugend, das Jahr 2000) befassen, steht eher zu befürchten, daß man die auf der jüngsten Synode erneut laut gewordenen Bedenken nicht sonderlich ernst nimmt, sondern alles in allem weitermacht wie bisher.

Klaus Nientiedt

„Der Schritt vom Ritus zur Feier ist vollzogen"

Ein Gespräch mit dem Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards

Für die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums ist der Gottesdienst Höhepunkt und Kraftquelle für das kirchliche Leben. Von diesem Ideal ist die Wirklichkeit weit entfernt. Woran krankt der katholische Gottesdienst dreißig Jahre nach dem Beginn der Liturgiereform? Wie kann man heute Menschen an die Liturgie der Kirche heranführen? Darüber sprachen wir mit Albert Gerhards, Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Gerhards, die Reihen der regelmäßigen Gottesdienstbesucher haben sich in den letzten Jahrzehnten deutlich gelichtet; gleichzeitig stöhnen viele Pfarrer unter der Last zahlreicher Eucharistiefeiern. In der Gestaltung der Gottesdienste mischen sich vielerorts Routine, Beliebigkeit und Unsicherheit. Steckt hinter solchen Phänomenen eine tieferliegende, gar grundsätzliche Krise des gottesdienstlichen Lebens in der katholischen Kirche, jedenfalls in unseren Breiten?

Gerhards: Man kann sicher von einer Krise sprechen, darf dabei allerdings den Gottesdienst nicht von seinem kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext isolieren. Vor allem muß man auch sehen, daß die Wurzeln der gegenwärtigen

Krise geschichtlich weit zurückliegen. Schließlich wurde seit der Restauration des 19. Jahrhunderts, mit der die Kirche auf die Aufklärung reagierte, Gottesdienst in erster Linie als eine private Frömmigkeitsübung, eine für das individuelle Seelenheil erforderliche Pflicht betrachtet. Diese Einstellung hat sich gehalten und ist auch heute noch für die Mehrheit der Gottesdienstbesucher bestimmend. Das haben z. B. Untersuchungen gezeigt, die vor einigen Jahren hier im Erzbistum Köln durchgeführt wurden. Es besteht demnach eine erhebliche Diskrepanz zwischen dem Anspruch, den die Kirche mit ihrer Liturgie stellt, und dem, was viele Teilnehmende vom Gottesdienst erwarten.

HK: Und was ist mit jenen Gläubigen, die sich die durch das Zweite Vatikanum erneuerte Liturgie zu eigen gemacht haben und sie als die ihnen gemäße Gestalt des Gottesdienstes bejahen? Gottesdienstverdrossenheit ist doch auch in ihren Reihen anzutreffen...

Gerhards: Solche Menschen erleben das, was ich als permanenten Etikettenschwindel bezeichnen möchte. Der Gottesdienst gibt etwas zu sein vor, was er nicht ist. Er beansprucht, lebensnah zu sein und auf die Fragen der Menschen einzugehen, tut dies aber in sehr vielen Fällen gerade nicht. Seitdem er auf Deutsch gefeiert wird und verständlich ist, merken das die Menschen und sind dementsprechend frustriert und irritiert. Zumindest ist die Kluft zwischen ihrer Lebens- und Glaubenswirklichkeit und dem Gottesdienst so groß, daß sie in der Feier selber nicht überbrückt werden kann.

„Wir müssen viel stärker bei den Menschen ansetzen"

HK: Die Frage ist zwar reichlich abgegriffen, aber dennoch angesichts dieses Befunds nicht zu umgehen: Was hat die Kirche in den Jahren bzw. Jahrzehnten nach der Liturgiereform versäumt, um die Gemeinden im Gottesdienst neu zu beheimaten? Ist man an die Umsetzung der Reform zu blauäugig herangegangen?

Gerhards: Man darf nie vergessen, daß die Liturgische Bewegung in vieler Hinsicht eine elitäre Sache geblieben ist. Es war deshalb trotz der vorbereitenden Schritte unter Pius XII. sehr erstaunlich, daß das Konzil die Anliegen der Liturgischen Bewegung zu seiner Sache gemacht hat. Allerdings hat sich die Reform dann weitgehend im Äußeren erschöpft. Sie blieb auf der Ebene der liturgischen Bücher stehen, wo es viele wirklich begrüßenswerte und weiterführende Veränderungen und Anstöße gab, wurde aber auf der Handlungsebene, also dort, wo der Gottesdienst eigentlich lebt, weitgehend nicht vollzogen. Etwas vereinfacht gesagt feiert man den Gottesdienst heute von der Einstellung, vom Geist her immer noch vorvatikanisch, wenn auch mit dem von der Liturgiereform des Konzils erarbeiteten Instrumentarium.

HK: Jüngere Katholiken kennen die Liturgiereform und was ihr vorausging höchstens noch aus dem Geschichtsbuch. Sie sind von den Umbrüchen der Konzils- und unmittelbaren Nachkonzilszeit unbelastet; mit dem Gottesdienst, wie er heute gefeiert wird, können sie aber im Regelfall kaum etwas anfangen. Ist das auf Zukunft hin gesehen nicht ein massives Alarmzeichen?

Gerhards: Auf jeden Fall. Hier stoßen wir auf die entscheidende Frage, nämlich die nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen. Sie wurde schon in den dreißiger und vierziger Jahren unseres Jahrhunderts und dann wieder in den sechziger Jahren ausdrücklich gestellt. Romano Guardini verfaßte vor dreißig Jahren einen berühmten Brief an Johannes Wagner anläßlich eines liturgischen Kongresses in Mainz. Dieser Kongreß sollte als Initialzündung für die Umsetzung der Liturgiereform dienen. In jenem Brief sprach Guardini ein Grundproblem an, das seinerzeit in der Freude über den Durchbruch überhaupt nicht verstanden wurde: Er fragte, ob man mit der Reform einer überladenen und verkrusteten Liturgie überhaupt das erreichen könne, was man anzielte, daß nämlich der heutige Mensch mit seiner Wahrheit in den heiligen Geheimnissen stehen d. h., daß er in seiner Suche nach Wahrheit Antwort finden kann. Guardini ging es weniger darum, ob der heutige Mensch liturgiefähig, sondern darum, ob die heutige Liturgie menschenfähig sei. Dieses Problem ist auch für mich derzeit das bedrängendste. Als Liturgiehistoriker weiß ich um den Wert der traditionellen Liturgie; auf der anderen Seite sehe ich aber auch, daß der konventionelle Ansatz der liturgischen Bildung an seine Grenzen stößt. Dieser besagt, daß die Menschen an den im Kern unveränderlichen Gottesdienst herangeführt werden sollen. Wir müssen heute aber viel stärker bei den Menschen ansetzen.

HK: Was kann das heißen, beim Menschen anzusetzen? Handelt man sich damit nicht sehr schnell den Vorwurf ein, man wolle den Gottesdienst auf Kosten seiner traditionellen Gestalt und Würde an die Bedürfnisse der Zeitgenossen anpassen, ihn in einem problematischen Sinn attraktiv machen?

Gerhards: Es geht zunächst um etwas sehr Elementares. Wir müssen versuchen wahrzunehmen, wo und wie Menschen heute sich auf Transzendenz beziehen, welche symbolischen Ausdrucksgestalten und Kommunikationsformen sie gebrauchen. Das bedeutet sicher nicht, daß wir die alte Liturgie über Bord werfen müßten. Wohl aber muß das Spannungsverhältnis neu aktualisiert werden, um das es in der Liturgie immer geht, die Spannung zwischen den vorgegebenen Formen und dem Bemühen, in diesen Formen und Gestalten dem konkreten Menschen Möglichkeiten zum Ausdruck seiner selbst zu geben. Wo Liturgie lebendig war, hat sie diesen Selbstausdruck des Menschen zu jeder Zeit ermöglicht. Unsere gewachsene Liturgie ist vor allem von der Spätantike und vom Mittelalter geprägt, stammt also aus einem uns heute fremden kulturellen und gesellschaftlichen

Kontext. Von daher ergeben sich sehr viele Anfragen an heutige Gottesdienstgestaltung.

„Es fehlt heute vielfach an Stimmigkeit"

HK: Wo sehen Sie angesichts dieser Anfragen vor allem Handlungs- bzw. Veränderungsbedarf? Läßt sich etwa bei der Eucharistiefeier als dem zentralen gottesdienstlichen Geschehen der Kirche überhaupt viel verändern, ohne die überkommene Form anzutasten?

Gerhards: Die Eucharistie hat schon sehr früh eine tragende Grundform gefunden, der wir verpflichtet sind und die nicht zur Disposition steht. Wir sollten deshalb erst einmal bewußt wahrnehmen, was wir aus der Tradition übernommen haben und von innen her zu verstehen versuchen, was wir feiern. So ist als Grundstruktur der Eucharistiefeier im engeren Sinn vom Einsetzungsbericht her das Handlungsschema vorgegeben, das von der Gabenbereitung über die Danksagung, also das Hochgebet, und die Kommunion bis zur Sendung führt. Dieses Handlungsschema muß plausibel gemacht werden; was behauptet wird, muß auch dargestellt werden. Die Menschen haben heute durchaus einen Sinn für eine ästhetisch anspruchsvolle liturgische Inszenierung. Dem muß die Feier der Eucharistie entgegenkommen, indem sie durch das Geschehen selber einleuchtet, ästhetisch und symbolisch plausibel wird. Es fehlt heute vielfach an Stimmigkeit, in der Sprachgestalt wie in der Rhetorik, in der musikalischen Gestaltung, der Gestik wie der Kleidung.

HK: Auch innerhalb der Eucharistiefeier sind die Gewichte heute nicht selten verschoben. Der Eucharistieteil wirkt oft fast wie ein Anhängsel nach einem zwischen Begrüßung und Fürbitten mit Texten und Erklärungen verschiedenster Art überfrachteten Wortgottesdienst. Läßt sich dem Gottesdienst dadurch aufhelfen, indem man möglichst viel Worte macht?

Gerhards: Daß man heute dem Wortgottesdienst größere Aufmerksamkeit widmet, ist zunächst einmal positiv zu bewerten. Schließlich wird damit ein ganz wesentliches Anliegen der liturgischen Erneuerung des Zweiten Vatikanums erfüllt oder doch zumindest als solches erkannt. Das Problem liegt darin, daß oft nur eine Dimension des Wortgeschehens im Blick ist und dadurch eine Reduktion stattfindet, sei es auf das Katechetische oder auch auf das Ästhetisch-Liturgische. Der Wortgottesdienst lebt aber durch die Vieldimensionalität der Vollzüge und damit durch die Sakramentalität, die das Wort im Gottesdienst auszeichnet. Hier besteht zweifellos ein erheblicher Nachholbedarf. Daß in vielen Meßfeiern der Eucharistieteil gegenüber dem Wortteil abfällt, hängt aber auch damit zusammen, daß die Eucharistie generell verkümmert ist. Obwohl sie theoretisch-theologisch so hoch angesetzt wird, ist es bisher z. B. nicht gelungen, deutlich zu machen, daß die Kommunion unter beiden Gestalten eigentlich die Normalgestalt sein müßte. Auch für die Gestaltung des eucharistischen Hochgebets, etwa bei der Einbeziehung der Gläubigen durch Akklamationen, gibt es noch keine befriedigenden Lösungen, weder sprachlich noch auf der Vollzugsebene.

HK: Liegt nicht überhaupt bei der deutschen Liturgiesprache noch manches im argen? Ist hier nicht eine Reform bzw. Weiterentwicklung der Reform an der Zeit?

Gerhards: Auf diesem Feld tut sich durchaus etwas: Seit sechs Jahren laufen die Arbeiten zur Revision des deutschen Meßbuchs. Beim Bemühen um eine angemessene deutsche Liturgiesprache müssen wir vor allem in Rechnung stellen, daß Spektrum und Repertoire der klassischen römischen Liturgie begrenzt sind. Das sagt noch nichts über die Qualität gerade der zentralen Texte aus, etwa der großen Orationen und der Präfationen der Hochfeste. Aber dieses Repertoire ist dringend ergänzungsbedürftig. Erste Versuche in dieser Richtung gab es schon im Meßbuch von 1975 mit Auswahlorationen, die nicht übersetzt, sondern original auf Deutsch verfaßt wurden. Es müßte aber weit mehr getan werden, um liturgische Gebete zu schaffen, die sich vom konkreten Menschen aus an Gott wenden, die seine Erfahrungen nicht ausklammern, sondern zu Wort kommen lassen.

HK: Auch wenn die Erfahrungen der Menschen in liturgischen Gebeten deutlicher und glaubwürdiger vorkommen – es bleibt das Problem, daß der Gottesdienst immer weniger Vertrautheit mit der christlichen Glaubensüberlieferung voraussetzen kann. Inwieweit kann Liturgie dem massiven Traditionsabbruch überhaupt entgegenwirken?

Gerhards: Natürlich kann Liturgie nicht alles leisten, aber sie hat doch eine ganz wichtige Funktion innerhalb der Aufgabe einer neuen Evangelisierung. Der Gottesdienst kann diese Funktion aber nur erfüllen, wenn er glaubhaft ist und den Menschen das Gefühl gibt, daß sie selber in ihm vorkommen. Gleichzeitig muß er es aber in Formen tun, die ihnen eine bestimmte Objektivität und Gewißheit der Heilszusage vermitteln. Der Gottesdienst darf also nicht so gestaltet werden, daß er den Eindruck hinterläßt, die Mitfeiernden seien denen ausgeliefert, die dabei agieren. Es geht um die schwierige Gratwanderung zwischen dem Moment des Objektiven, das schnell ins Objektivistische oder Ritualistische abkippen kann und dem des Subjektiven, das immer der Gefahr des Subjektivismus oder der Willkür ausgesetzt ist.

„Man muß ein gewisses Spektrum in der Gottesdienstgestaltung akzeptieren"

HK: Was die Erwartungen anbelangt, steht der Gottesdienst derzeit nicht nur kirchlich, sondern auch kulturell-gesellschaftlich in einem interessanten Spannungsfeld. Interessant ist es nicht zuletzt deswegen, weil sich teilweise überraschende Koalitionen ergeben. Innerkirchliche Kritiker der nachkonziliaren Liturgie werfen ihr Banalität und Geheimnis-

losigkeit vor, und gleichzeitig gibt es im nichtkirchlichen Raum neue Bedürfnisse nach meditativer Versenkung und traditionellen Ritualen. Was bedeutet das für heutige Gottesdienstgestaltung?

Gerhards: Wir müssen damit leben, daß es heute unterschiedliche Erwartungen an den Gottesdienst gibt, die nicht einfach zu harmonisieren sind. Deshalb muß man auch ein gewisses Spektrum in der Gottesdienstgestaltung akzeptieren, von der Feier der Messe im vorkonziliaren Ritus bis zu Gottesdiensten von autonomen Basisgruppen. Der normale Gemeindegottesdienst muß seinen Ort zwischen solchen Extremen haben, wobei auch er seinerseits eine gewisse Bandbreite aufweisen sollte. Wir müssen versuchen, dem berechtigten Anliegen nach Versenkung und Stille Raum zu geben; gleichzeitig sollte der Gottesdienst aber so einladend gestaltet werden, daß die Anwesenden aus innerer Freude und Überzeugung betend und singend mitfeiern. In den letzten Jahrzehnten lag der Akzent oft zu einseitig auf der äußeren Beteiligung der Gläubigen; das vielschichtige Geschehen Gottesdienst wurde damit zu sehr auf die Dimension kollektiver Aktion reduziert. Nicht wenige Zeitgenossen sind inzwischen angesichts der massiven Reizüberflutung wieder auf der Suche nach etwas, was dahinterliegt, nach einem Raum der Stille, der den einzelnen Menschen in der Gemeinschaft zu sich selbst kommen läßt. Hier liegt eine große Chance für den Gottesdienst der Kirche.

HK: Mit dem vielfältigen, auf ständige Abwechslung bedachten Unterhaltungsangebot unserer Erlebnisgesellschaft kann der Gottesdienst ohnehin nicht im Ernst konkurrieren, auch wenn das etwa in manchen Kinder- und Jugendgottesdiensten versucht wird …

Gerhards: Hier läuft sich inzwischen manches tot, was einfach zu kurzatmig angelegt war. Grundsätzlich ist es aber zu begrüßen, daß es Gottesdienste gibt, die besonders für Kinder oder Jugendliche gestaltet werden. Immerhin gelingt es vielerorts, durch Familien- bzw. Kindergottesdienste Menschen zum Besuch des Gottesdienstes zu bewegen, die sonst nicht kommen würden. Das ist zwar nicht das einzige Kriterium für die Gestaltung der Liturgie, aber doch eines, das man nicht vernachlässigen darf. Im übrigen müssen Kinder- und Jugendgottesdienste ja keine Action-Veranstaltungen sein, in denen möglichst viel passiert. Es ist eine entscheidende Aufgabe, für den Menschen von heute wieder neu die großartige Ausgewogenheit herzustellen, die die Liturgie in ihren Hochzeiten immer auf die eine oder andere Weise gefunden hat. Sie besteht darin, die Spannung von Fasten und Fest, von Regel und Unterbrechung dieser Regel aufrechtzuerhalten.

HK: Auch über Kinder- und Familiengottesdienste hinaus häufen sich teilweise in den Gemeinden Gottesdienste, die von einzelnen Gruppen gestaltet werden bzw. für ein bestimmtes Publikum ausgerichtet sind. Läuft man damit nicht Gefahr, den Gottesdienst der Kirche im Interesse einzelner Zielgruppen und ihrer Bedürfnisse und Ansprüche zu sehr zu instrumentalisieren?

Gerhards: Diese Gefahr sehe ich durchaus. Man braucht nur Gottesdienstpläne etwa für Weihnachten durchzusehen, wo mitunter bis zu fünf verschiedene Feiern am Heiligen Abend für die verschiedenen Altersgruppen angeboten werden. Eine zu große Aufsplitterung ist sicher nicht sinnvoll. Es braucht eine gegenseitige Offenheit: Gruppengottesdienste müssen auf die Gesamtgemeinde bezogen sein, gleichzeitig sollte der Gemeindegottesdienst die Anliegen der einzelnen und der verschiedenen Gruppen ernst nehmen. Im übrigen macht es auch einen Unterschied, ob eine Gruppe bzw. ein Verein in der Gemeinde für sich zu einem bestimmten Anlaß eine Messe „haben" will, der sie dann mehr oder weniger passiv beiwohnt, oder ob eine Gruppe in sich und aus sich heraus Kompetenz für den Gottesdienst entwickelt. Das kann ein nichteucharistischer Gottesdienst oder auch eine Eucharistiefeier sein.

„Es geht zunächst einmal darum, daß man täglich zusammenkommt"

HK: Das Zurücktreten nichteucharistischer Gottesdienstformen gegenüber der Eucharistiefeier wird seit Jahr und Tag beklagt, aber verändert hat sich in dieser Richtung in den meisten Gemeinden bisher wenig. Nach wie vor häufen sich die Meßfeiern, während andere Gottesdienstformen weitgehend aus dem Repertoire verschwunden sind. Muß das so bleiben?

Gerhards: Die heutige Reduktion des gottesdienstlichen Lebens auf die Meßfeier hängt damit zusammen, daß sich – entgegen den Bestrebungen und Aussagen des Zweiten Vatikanums – eine noch stärkere Konzentration auf den Klerus herausgebildet hat. Man hat andere, vor allem „laikale" gottesdienstliche Formen de facto verkümmern lassen, die Menschen nicht mehr dazu animiert, an entsprechenden Traditionen festzuhalten und sie bewußt weiterzupflegen. Dementsprechend fehlt weithin das Bewußtsein, daß die Gemeinde als Trägerin des Gottesdienstes für die Liturgiegestaltung verantwortlich ist. Es geht zunächst einmal darum, daß man täglich zusammenkommt; die Frage nach der gottesdienstlichen Form ist demgegenüber sekundär. Man sollte auch nicht vergessen, daß in der Alten Kirche nur an Sonn- und Feiertagen Eucharistie gefeiert wurde. Diese war eingebettet in das Stundengebet und die regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlungen. Das kann uns heute ein Anstoß dazu sein, neue und tragfähige Begründungen für die stärkere Auffächerung der Gottesdienstformen zu suchen.

HK: Derzeit kommen nichteucharistische Gottesdienste fast nur im Zusammenhang mit dem Priestermangel in den Blick. In kleineren Pfarreien vor allem in ländlichen Regionen wird nicht mehr jeden Sonntag Eucharistie gefeiert, sondern statt der Messe ein Wortgottesdienst mit oder ohne Kommunion gehalten …

Gerhards: Die Eucharistiefeier ist und bleibt die angemessene Form, den Sonntag zu feiern; für sie gibt es letztlich keinen Ersatz. Man sollte deshalb nicht zur Begründung von priesterlosen Gottesdiensten an Sonntagen ein Argumentationsgebäude errichten, das eigentlich nur einen Notstand zu kaschieren sucht. Viele Menschen durchschauen im übrigen diese Strategie und sind frustriert, wenn sie zu den unmittelbar Betroffenen gehören. Das sollte eigentlich eine Warnung sein.

„Wir sollten den Mut haben, nicht zu schnell auf kulturelle Moden zu reagieren"

HK: Von dem Sonderproblem priesterloser Gottesdienst am Sonntag einmal abgesehen – wo sollte und könnte man bei der Aufwertung nichteucharistischer Gottesdienste ansetzen? Ließe sich das Stundengebet in den Gemeinden wieder- bzw. neubeleben?

Gerhards: Das Stundengebet bietet sich als Ansatz zweifellos an, wobei sich hier ein breites Spektrum eröffnet. Es ist merkwürdig, daß man gerade bei der Eucharistiefeier mit ihrer weithin festgelegten Form einen größtmöglichen Gestaltungsraum fordert und dabei teilweise auch über das Ziel hinausschießt, während man beim Stundengebet, wo es einen größeren Spielraum gäbe, meist ziemlich phantasielos ist. Sowohl geschichtlich wie von der Funktion her bieten Morgen- oder Abendlob eine Fülle von Gestaltungsmöglichkeiten. Neben den neuen Ansätzen wie „Früh-" und „Spätschicht" gibt es nach wie vor aber auch die klassischen Formen. Nehmen Sie beispielsweise die Komplet: Hier hat sich in der Tradition ein Gottesdienst herausgebildet, der in seinem Ablauf und seiner elementaren Symbolik auch heutigen Menschen etwas zu sagen hat. Vielleicht braucht es eine gewisse Hinführung und Vermittlung, aber wenn sich Menschen auf diese Form einlassen, spüren sie ihre ungebrochene Aktualität.

HK: Das ändert nichts an der Tatsache, daß der christliche Gottesdienst inzwischen kulturell weitgehend ortlos geworden ist. Früher war die Liturgie Teil einer religiös integrierten Lebenswelt oder eines konfessionellen Milieus, heute hängt sie demgegenüber mehr oder weniger in der Luft. Läßt sich dagegen von kirchlicher Seite überhaupt durch noch so überlegte Reformen des Gottesdienstes bzw. seine sorgfältige Gestaltung etwas tun?

Gerhards: Kirchliche Angebote stehen heute unter einem massiven Konkurrenzdruck, den es zu früheren Zeiten so nicht gab. Vieles von dem, was Liturgie in der Vergangenheit geleistet oder zumindest mitgeleistet hat, von der schlichten Möglichkeit, sich beim Gottesdienst zu treffen, bis zur Lebenshilfe in der Predigt, hat sich heute auf andere, durchaus kompetente Instanzen verlagert. Auch religiöse Inhalte und Symbole sind längst aus dem kirchlich-liturgischen Raum ausgewandert und werden etwa in der Werbung auf oft sehr gekonnte Weise eingesetzt. Aber es zeigt sich dabei doch auch, daß bestimmte traditionelle Bestände aus der christlichen Überlieferung neues Interesse finden können; man braucht nur an die Gregorianik zu denken, die heute z. T. außerhalb der Kirche neu entdeckt und geschätzt wird. Wir sollten deshalb den Mut haben, nicht zu schnell auf kulturelle Moden zu reagieren, sondern gelassen abwarten. Natürlich führt kein Weg daran vorbei, den gesellschaftlich-kulturellen Kontext genau wahrzunehmen. Aber es braucht gleichzeitig einen langen Atem, der aus dem Vertrauen auf die Stärke der Überlieferung der Kirche in ihren großen Gestalten erwächst.

HK: Es ist immer wieder von der Notwendigkeit die Rede, die überlieferte Liturgie nicht nur in Afrika oder Asien, sondern auch unter den Bedingungen spätmoderner Gesellschaften in Europa zu inkulturieren. Schon in außereuropäischen Regionen erweist sich Inkulturation angesichts des dortigen kulturellen Wandels als schwierig. Wie soll sie dann in unserer Gesellschaft mit ihren heterogenen Milieus ablaufen?

Gerhards: Ich bin mir nicht sicher, ob unsere Gesellschaft kulturell wirklich so stark diversifiziert ist, wie es vielfach erscheint oder beschrieben wird. Es gibt gleichzeitig auch den starken Trend zur Uniformierung, zur Verführbarkeit als Kehrseite von Freiheit und Individualisierung. Zu Beginn unseres Jahrhunderts entstand die Liturgische Bewegung auf dem Hintergrund einer verbreiteten Sehnsucht nach Gemeinsamkeit, nach festen Formen, in denen Gemeinschaft gefeiert und befestigt werden kann. Heute zeigen sich immer deutlicher Kehrseiten einer überzogenen Kultivierung von Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung. Hier eröffnet sich ein Raum, in dem die Kirche mit ihrem liturgischen Angebot neues Interesse finden kann, wenn es denn entsprechend gestaltet wird.

„Es gibt zweifellos eine Suche nach echter Spiritualität"

HK: Zu wenig inkulturiert ist der Gottesdienst in unseren gesellschaftlichen Verhältnissen nicht zuletzt aus der Sicht nicht weniger Frauen. Sie haben das Gefühl, mit ihrem gewandelten Selbstverständnis, ihren Erwartungen und Bedürfnissen in der Liturgie nicht genügend vorzukommen ...

Gerhards: Ich kann das gut verstehen. Man braucht nur auf die Präsentationsform vieler Gottesdienste zu schauen: Um den Altar steht ein Ring von Männern; vielleicht kommt zur Lesung auch eine Frau dazu. Vielfach werden die vorhandenen Möglichkeiten für die Mitwirkung von Frauen im Gottesdienst nicht ausgeschöpft. Von daher ist es nachzuvollziehen, wenn Frauen kritisieren, sie würden durch die herkömmliche Art, Gottesdienst zu feiern, in ihrem Subjektsein nicht ernst genommen. Offensichtlich schießt manche radi-

kal-feministische Kritik an der Kirche und ihrem Gottesdienst übers Ziel hinaus. Aber auch eine einseitige oder übertriebene Äußerung ist ein Symptom für die bestehende Schieflage, möglicherweise ein Hilfeschrei angesichts einer als bedrückend erlebten kirchlichen und liturgischen Wirklichkeit, der unter Umständen für das Problem als ganzes sensibilisieren kann.

HK: Den Brückenschlag von der vorgegebenen Form des Gottesdienstes mit ihren Zeichen, Gebeten und Gesängen zur Lebenswirklichkeit der Mitfeiernden sollte vor allem die Predigt leisten. Aber gerade hier liegt manches im argen: Es werden immer wieder zufällige Beobachtungen ausgebreitet, fromme Floskeln wiederholt oder nicht sehr kompetent die Weltläufte kommentiert. Was läßt sich gegen die verbreitete Predigtkrise tun?

Gerhards: Ich möchte zunächst einmal unsere Priester in Schutz nehmen. Viele Priester sind schon durch die Anzahl der Gottesdienste und damit auch der Predigten, die sie am Wochenende halten müssen, objektiv überfordert. Sie kommen gar nicht mehr dazu, den Prozeß zu vollziehen, den eine gute Predigt braucht. Aber mit der Entschuldigung ist es nicht getan: Wenn Pfarrer wirklich so ausgepumpt und überlastet sind, daß sie kaum Zeit für die Predigtvorbereitung haben, wie soll dann der Glaube durch die Verkündigung weitergetragen werden? Gleichzeitig wird durch die Regelung bezüglich der sog. Laienpredigt die Möglichkeit zum Glaubenszeugnis anderer Christen im Gottesdienst massiv eingeschränkt, was die Lage noch bedrängender macht. Der Predigt wäre sicher auch dadurch aufzuhelfen, daß ihr im Vorfeld des Gottesdienstes ein Dialog mit Menschen aus der Gemeinde vorausgeht. Sie muß vor allem sowohl in der Vorbereitung wie im Vollzug ein geistlicher Vorgang sein. Nicht zu Unrecht wird heute oft über eine Verflachung des Gottesdienstes geklagt.

HK: Der Kern der Gottesdienstkrise wäre demnach der Mangel an spiritueller Tiefe und Ausstrahlungskraft...

Gerhards: Ich meine schon. Gestaltung ist immer etwas Sekundäres. Ein nach liturgiewissenschaftlichen und pastoralliturgischen Kriterien schlecht gestalteter Gottesdienst kann trotzdem ein stimmiger, in sich überzeugender Gottesdienst sein, weil er vom Glauben zeugt und zu ihm hinführt. Genau das suchen heute viele Menschen, auch wenn sie es sich vielleicht nicht eingestehen wollen, weil eine solche Haltung als frömmelnd abgetan wird. Es gibt zweifellos eine Suche nach echter Spiritualität, die sich auch in Erwartungen an den Gottesdienst äußert. Deshalb ist es so wichtig, daß die für die Gottesdienstgestaltung Verantwortlichen sich immer wieder darüber Rechenschaft geben, wo der Angel- und Kernpunkt ihres Tuns liegt, und nicht in Aktionismus verfallen.

HK: Die Suche nach echter Spiritualität betrifft nicht nur die regelmäßigen Gottesdienstbesucher, sondern auf ihre Weise auch diejenigen, die nur zu ganz bestimmten Anlässen einen Gottesdienst miterleben, sei es an Weihnachten, bei einer Trauung, Beerdigung oder Erstkommunion. Wieweit soll bzw. darf man ihnen bei der Gestaltung des Gottesdienstes entgegenkommen?

Gerhards: Es kommt vor allem darauf an, den Gottesdienst als Station auf einem permanenten katechumenalen Weg zu verstehen. Es ist eben nicht so, daß diejenigen, die als Gemeindemitglieder oder als Hauptamtliche fest dazugehören, einfachhin „drin" wären, die anderen aber „draußen". Kirche ist keine „societas perfecta", und das muß sich auch im Gottesdienst widerspiegeln. Wer nur gelegentlich kommt, darf nicht das Gefühl vermittelt bekommen, das könne er oder sie alles ja gar nicht. Auch denen, die von draußen kommen, muß deutlich werden, daß wir alle nur Anfänger im Glauben sind. Liturgie hat eine diakonische Funktion, sie hat etwas mit Liebe zu tun. Liebe meint ja, gerade die in den Blick zu nehmen, an denen man sonst gern vorbeischaut. Deshalb soll man das eine tun und das andere nicht lassen: So gehören etwa zum Weihnachtsgottesdienst Lieder, die alle können und die von allen gern mitgesungen werden. Aber er ist auch eine Chance, Menschen durch die Predigt dafür zu sensibilisieren, daß es hier nicht nur um Kindheitserinnerungen geht, sondern auch um Antworten auf Fragen, die sie jetzt beschäftigen.

„Die Kirche muß auf dem Feld des Gottesdienstes eine höhere Kompetenz bekommen"

HK: Wenn man die verschiedenen Krisenphänomene im Blick auf den Gottesdienst zusammennimmt – wo liegen als Antwort darauf heute die Prioritäten für die Weiterentwicklung des vom Zweiten Vatikanum angestoßenen liturgischen Reformwerks?

Gerhards: Sie liegen sicher nicht mehr so sehr auf der Ebene der liturgischen Bücher, auch wenn hier angesichts der sprachlich-kulturellen Entwicklung immer wieder Revisionen erforderlich sind. Es muß viel mehr darum gehen, daß Kirche auf dem für sie und für ihren Platz in der Gesellschaft zentralen Feld des Gottesdienstes eine höhere Kompetenz bekommt, in ästhetischer, theologischer und nicht zuletzt spiritueller Hinsicht. Wir brauchen die Fähigkeit, mit dem gottesdienstlichen Reservoir gerade nicht beliebig, wohl aber personal verantwortet umzugehen. Wenn der Priester betet, müssen die Menschen spüren, daß er betet und nicht nur so tut als ob. Die Zukunft liturgischer Bücher könnte demgegenüber darin bestehen, daß sie sich ein Stück zurücknehmen, stärker Modellcharakter bekommen. Damit wächst natürlich die Verantwortung für die einzelnen Personen, die in der Liturgie handeln. Der entscheidende Schritt vom Ritus zur Feier ist mit der Liturgiereform vollzogen. Weitere Schritte auf diesem Weg müssen folgen.

Streit um die Ethik Jesu

Wie human ist die christliche Moral?

Der zur Kennzeichnung heutiger Kirchenverdrossenheit gern gebrauchte Satz „Jesus ja, Kirche nein" trifft nicht uneingeschränkt zu, denn ungeachtet verbreiteter Religionsfreundlichkeit ist auch Jesus inzwischen ins Feuer der Christentumskritik geraten. Der in Wuppertal und Münster lehrende Neutestamentler Thomas Söding setzt sich im folgenden Beitrag mit heutiger Kritik an der Ethik Jesu auseinander. Eine erweiterte Fassung des Beitrags erscheint in: P. Schmidt-Leukel (Hg.), Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein (Paderborn 1995).

Daß die kirchliche Christusverkündigung massive Kritik auf sich zieht, ist nicht neu. Jesus selbst wurde freilich meist ausgenommen, insbesondere seine Ethik. Das scheint sich zu ändern. Es mehren sich Stimmen, die ihre Integrität und Relevanz bezweifeln. Bislang war dergleichen Kritik weitgehend einigen wenigen englischen Philosophen wie *Richard Robinson* oder *John Leslie Mackie* vorbehalten, die mit professoraler Intellektualität und distinguierter Noblesse die Unvereinbarkeit der jesuanischen Ethik mit dem liberalen Positivismus eines David Hume konstatierten. Jüngst finden diese Kritiker auch im deutschsprachigen Raum Sekundanten: undifferenzierter, aggressiver, massiver, aber keineswegs ohne Wirkung. Der Freiburger Psychologe *Franz Buggle* will in einer auflagenstarken Streitschrift die Inhumanität des biblischen Ethos nachweisen (Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Reinbek 1992); der Grazer Philosoph *Gerhard Streminger* stellt in einem renommierten theologischen Verlag seine These vor, daß die ungelöste Theodizee-Problematik auch die Verkündigung Jesu diskreditiere (Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992); der Göttinger Philosophie-Doktorand *Edgar Dahl* hat keine Mühen gescheut, die Stimmen verschiedener prominenter Kirchen- und Religionskritiker für eine „Fundamentalkritik am Christentum" zu sammeln, die bei Jesus selbst ansetzt (Die Lehre des Unheils, Hamburg 1993). Diese Kritik darf in ihrer Wirkung und ihrer Substanz gewiß nicht überschätzt werden. Über sie hinwegzusehen, wäre aber zu einfach. Die Chance, die sie bietet, muß von der Theologie genutzt werden; wenn es um Jesu Ethik geht, steht zumal die Exegese in der Pflicht.

Kritik hat die Ethik Jesu verdient; denn Kritik hat sie von Anfang an provoziert (Lk 12,49 ff); und Kritik kann sie vertragen. Nichts wäre ihrer Wirkung schädlicher als freundliches Desinteresse oder tödliche Umarmungen. Allzu lange schienen wesentliche Positionen der Ethik Jesu schlechthin unangreifbar, geradezu sakrosankt. Die Forderung der Feindesliebe, das Plädoyer für Gewaltlosigkeit, das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe, die Warnung vor dem falschen Sich-Sorgen, die Kritik an der Mentalität des Habens, die Solidarität mit den Armen, der Aufruf zur Caritas, die Souveränität im Umgang mit dem Gesetz, die Freiheit vom Legalismus, die Zuwendung zu den Verachteten, die Treue zu seiner Sendung – sprechen diese Haltungen und Weisungen nicht für sich selbst? Sind sie nicht einfach evident? Sind sie nicht kraft ihrer Humanität allen alternativen Ethik-Systemen haushoch überlegen?

Tatsächlich reicht die Zustimmung, die Jesu Ethik dem Wort und der Sache nach erfährt, weit über den Kreis der Jesus-Gläubigen hinaus. Mahatma Ghandi und der Dalai Lama sind nur zwei Beispiele von vielen. *Karl Jaspers* rechnet Jesus in seinem Werk über die „großen Philosophen" (München 1957) zu „den maßgebenden Menschen": auch deshalb, weil der Mann aus Nazaret wie kein zweiter die wahren Dimensionen des Menschseins vorgelebt und zu entdecken angeregt habe.

Wohlfeile Zustimmung – harte Kritik

Freilich ist die Zustimmung zur Ethik Jesu nicht schon per se ein argumentum pro fide. Die allgemeine Wertschätzung der sittlichen Botschaft Jesu jedoch, die heute en vogue ist, bleibt ambivalent. Jesus muß sich seiner Ethik wegen eine ganze Reihe von Lobpreisungen gefallen lassen, die zwar gut gemeint, aber nicht deshalb auch schon gut sind. Ob *Hanna Wolff* Jesus zum Patron des Feminismus erhebt, ob *Franz Alt* ihn zum Propheten der Ganzheitlichkeit macht oder *Eugen Drewermann* ihn als empfindsamen und erfolgreichen Psychotherapeuten portraitiert – immer ist der Versuch, Jesus Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, aller Ehren wert; immer ist ein Körnchen Wahrheit zu finden (und vielleicht mehr als nur eines); aber überall kommt die Grenze zum Kitsch bedrohlich nahe, immer bleibt ein süßlicher Nachgeschmack, immer wird Jesus von der dunklen Folie eines angeblich gesetzesstarren Judentums abgehoben, immer regt sich der Ideologieverdacht: das Interesse, mit Hilfe Jesu moderne (oder auch nur modische) Wertvorstellungen zu legitimieren, ist allzu durchsichtig.

Gleichwohl (oder gerade deshalb) scheinen diese wohlmeinenden Zustimmungen zur Ethik Jesu symptomatisch zu sein. Sie bekunden ein sentimentales Interesse am Menschenfreund Jesus, eine romantische Stilisierung des Wunderheilers und selbstlosen Helfers, eine idealistische Verklärung des unverbildeten Naturkindes aus Israel, kurz: eine eigentümlich verspätete Übertragung des Nazarener-Stils

in die populärwissenschaftliche Jesus-Literatur. Am Ende steht, nolens volens, ein Jesus, der allen Wohl und niemand Wehe ist, der gute Mensch von Nazaret, ein vielleicht etwas versponnener, aber aufrichtiger, ein edelmütiger, weichherziger, im Grunde harmloser Idealist, der an das Gute im Menschen geglaubt hat, aber leider mit der harten Realität grausam konfrontiert worden ist.

Angesichts einer Welle an Zustimmung, die Jesu Ethik in Banalitäten zu ersticken droht, wäre Kritik, wäre Widerspruch, wäre sogar radikale Ablehnung geradezu wohltuend. Je klarer der Einspruch, desto größer die Chance, im kontroversen Gespräch das Profil der Ethik Jesu in aller Schärfe, mit allen Ecken und Kanten herauszuarbeiten. Doch wie steht es um die Kritik jener Zeitgenossen, die meinen, den Christusglauben als Ideologie, die Kirche als Fälscherbande und die Auferstehungshoffnung als Ammenmärchen entlarvt zu haben?
Bedenkenswerte Einwände gegen die Ethik Jesu gibt es durchaus. Sie setzen allesamt beim Zentrum der Ethik Jesu an, dem Gebot der Feindesliebe. Viele jüdische Gelehrten (nicht *Martin Buber* und nicht *Franz Rosenzweig*) urteilen, Jesus überfordere mit seinen hohen moralischen Ansprüchen die Menschen, wie sie nun einmal sind. Dostojewskij hat in den „Brüdern Karamasow" den unglücklichen Iwan mit tödlichem Ernst die Frage stellen lassen, ob die Aufforderung, dem Missetäter nicht sieben-, sondern siebenundsiebzigmal zu vergeben (Mt 18,21 f; Lk 17,4), und ob die Hoffnung auf eine endgültige Versöhnung im Reich Gottes wirklich human oder am Ende nicht doch zynisch sind – weil sie den Opfern nicht gerecht werden. Das sind gewichtige Einwände; sie zu verdrängen, wäre fatal; sie zu widerlegen, ist schwer; nur wer sie ernst nimmt, kann das Proprium der Ethik Jesu erkennen.

Doch von diesen schwerwiegenden Einwänden findet sich nur ein schwacher Abklatsch bei den Propheten eines säkularisierten Humanismus, die sich jüngst mit der Autorität von Psychologen, Soziologen, positivistischen Philosophen und professionellen Kirchenkritikern zu Wort gemeldet haben. Statt dessen wird beklagt, daß Jesus vom Gericht Gottes gesprochen und den Menschen damit Angst eingejagt habe. Es wird peinlich notiert, daß er seinen Anhängern himmlische Belohnungen für Treue und Gehorsam versprochen, seinen Gegnern aber grausame Höllenstrafen angedroht habe. Man attestiert ihm dubiose Geheimniskrämerei (wegen seiner Gleichnisrede!) und mitleidlose Verdammung Andersgläubiger. Seinen eigenen Geboten der Wahrhaftigkeit und Barmherzigkeit sei er noch und noch untreu geworden. Seine Naherwartung sei ein gravierender Irrtum, der seine ganze Verkündigung in Mißkredit bringe. Seine Ethik sei nicht nur wirkungslos geblieben; sie sei auch konfus: seine Argumentationen seien unlogisch, seine Ansichten chaotisch, seine Weisungen widersprüchlich. Das Gebot der Nächsten- und der Feindesliebe decouvriere sich als Legitimation eines frömmelnd-sublimen Egoismus. Das Gebot der Gottesliebe sei obsolet, weil der Gott, den Jesu predige (abgesehen davon, daß es ihn nicht gebe), ein rachsüchtiger, unbarmherziger, blutrünstiger Gott sei, der das blutige Opfer seines eigenen Sohnes fordere, um seinen Zorn besänftigen zu lassen. Das Gebot, ihn selbst als den Sohn Gottes zu lieben (wie bei Johannes zu lesen steht), entlarve sein Lob der Demut als Heuchelei.

Ein Fundamentalismus mit umgekehrten Vorzeichen

Es wäre verfänglich, die Schwäche der Kritik schon als Beweis für die Stärke der Ethik Jesu zu werten. Die Versuchung mag groß sein, es sich bei einer Antwort allzu leicht zu machen. Die Schwachpunkte der Bibellektüre etwa Buggles oder Stremingers, aber auch schon Robinsons und Mackies sind unübersehbar: Unterschiede zwischen Johannes und den Synoptikern werden verwischt. Differenzierungen zwischen der ureigenen Botschaft Jesu und der nachösterlichen Perspektive der Evangelisten werden immer nur dort berücksichtigt, wo sie ethische Positionen der Jesus-Tradition zu diskreditieren imstande scheinen. Wenn es paßt, wird von Jesus zu Paulus, zur Johannes-Apokalypse und wieder zurück geblendet; wenn es nicht paßt, wird es passend gemacht. Mit wonnigem Ingrimm wird das moralische Versagen von Christen gegen die Ideale Jesu aufgerechnet. Selbstverständlich wird die wissenschaftliche Forschung souverän übergangen, obwohl ausgezeichnete Darstellungen der Ethik Jesu (Schrage, Schnackenburg, Lohse, Merklein) leicht erreichbar sind; infolgedessen wird der historische Rahmen der Jesus-Überlieferung ignoriert und der religionsgeschichtliche Hintergrund abgeblendet – bis auf wenige Ausschnitte, die dann in ein verzerrtes Licht gestellt werden.

Schon die Quote handwerklicher Fehler ist beachtlich. Signifikanter noch ist die Hermeneutik, die sie zutage fördern. So vorurteilsfrei und rational sie sich auch geben, bleibt das Schriftverständnis, das die Ideologen des Atheismus ihrer Kritik zugrunde legen (müssen), fundamentalistisch – allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz. Zwar ist es ein Fundamentalismus mit umgekehrtem Vorzeichen, doch bleibt es ein Fundamentalismus. Auch die neo-aufklärerischen Anti-Jesuaner weigern sich, historisch und kritisch zu verstehen; auch sie reißen biblische Zitate aus dem Zusammenhang ihrer Zeit und ihrer Kontexte; auch sie übergehen die Gattungsfragen; auch sie arbeiten auf der Basis einer starren Verbal-Inspiration; auch sie polemisieren gegen die Exegeten, die sie als Sinnverdreher und Textverderber hinstellen. Auf denselben anti-intellektuellen Prämissen (und denselben Bibelstellen), auf denen die Schrift-„Theologie" der kirchlichen Fundamentalisten gründet, beruht die Schrift-„Kritik" der heutigen Feuerbach-Jünger.
Doch ist es mit diesen Beobachtungen nicht getan. Denn gerade wenn man die methodischen und hermeneutischen Fehler der Jesus-Kritiker vermeidet, kommt die Ethik Jesu nicht nur in ihrer Größe, sondern auch in ihrer Anstößigkeit zum

Vorschein. Und bei aller Problematik des Urteils ist auch die neumodische Kritik der Ethik Jesu ein Stachel im Fleisch der allzu selbstsicheren Glaubensfestigkeit, der sich nicht so leicht ziehen läßt. Dieser Stachel ist die Theorie Sigmund Freuds, Jesus versuche im Gebot der gewaltlosen Feindesliebe den Aggressionstrieb dadurch zu begrenzen, daß er ihn in Schuldgefühle umwandle – mit dem Effekt freilich, andernorts nur desto stärkere Rachephantasien und intolerante Absolutheitsansprüche freizusetzen (Das Unbehagen in der Kultur, 1930). Scheint die Geschichte des Christentums diese These nicht leider Gottes zu bestätigen? Was also hat es mit den Gerichtsworten Jesu auf sich? Wie steht es mit der ständigen Rückbindung der ethischen Weisungen an die Gottesverkündigung? Wie läßt sich das Gebot der Feindesliebe verstehen – und wie läßt es sich in Jesu Augen leben? Welcher Zusammenhang besteht zwischen der Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes und der Ethik Jesu?

Die Ethik Jesu läßt sich überhaupt nicht verstehen, wenn man sie nicht als Konsequenz seiner Gottes-Verkündigung sieht, als integralen Bestandteil seiner Predigt, daß die Zeit erfüllt und Gottes Herrschaft nahegekommen ist (vgl. *Helmut Merklein*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, Stuttgart 3/1989). Das wird nirgends so deutlich wie im Gebot der Feindesliebe, dem Spitzensatz der Bergpredigt. Die Liebe zu den Feinden, die Jesus einklagt, ist nicht ein spontanes Gefühl der Sympathie, der Zustimmung, des freundlichen Wohlwollens oder der herzlichen Anteilnahme. Das Gebot Jesu ist dem alttestamentlichen Liebesgebot Lev 19,18 verpflichtet, das zwar weitgehend auf Israel begrenzt blieb (trotz der Ausweitungen auf die „Fremden" in Lev 19,34 und Dtn 10,19), aber in aller wünschenswerten Klarheit schon festhielt, Nächstenliebe erweise sich in der Vergebung von Schuld, in der Überwindung von Groll und Rache, im Verzicht auf Vergeltung (19,17f). Jesus steht in der Tradition dieses Ethos – und führt sie zugleich über sie selbst hinaus. Die konkreten Fallbeispiele, mit denen Jesus seine Forderung illustriert, sagen seinen Jüngern, daß der Anspruch der Liebe selbst dann nicht aufhört, wenn sie es mit aggressiver persönlicher Feindschaft, mit wirtschaftlicher Ausbeutung, mit politischer Unterdrückung, mit religiöser Verfolgung zu tun bekommen. Im Gegenteil: gerade dort, wo ihnen Gewalt entgegenschlägt, wo ihre Rechte verletzt werden, wo sie persönliche Schmach zu erleiden haben, wo andere an ihnen schuldig geworden sind – gerade dort sind sie zur Feindesliebe gerufen.

Was aber heißt es, den Feind zu lieben? Eine Antwort ergibt sich aus dem Kontext, namentlich wiederum aus den Beispielen, die Jesus gibt. Wer seinen Feind liebt, ist alles andere als passiv. Er vergilt Böses durch Gutes (Lk 6,27); er überwindet seine Rachegefühle (Mt 5,39ff par Lk 6,29f; Mt 5,44 par Lk 6,27f); er bricht aus dem Zirkel von Gewalt und Gegengewalt aus (Mt 5,39 par Lk 6,29); er läßt sich von erlittenem Unrecht nicht davon abhalten, dem in Not geratenen Gegner zu helfen (Lk 6,27a); er betet sogar noch für seine Folterer (Mt 5,44 par Lk 6,28). Feindesliebe erweist ihre Echtheit darin, dem Nächsten auch dann noch Gutes zu tun, wenn er Schlechtes getan hat und voraussichtlich weiter tun wird.

Feindesliebe ist keine Überforderung

Doch geht die Feindesliebe darin bei weitem nicht auf. Jean Paul merkt im „Siebenkäs" an: „Es ist leichter, sich für die Menschen aufzuopfern als sie zu lieben; es ist leichter, dem Feinde Gutes zu tun, als ihm zu vergeben" (Werke in drei Bänden, hg. v. *N. Miller*, München 1969, I 752f). Die Feindesliebe erweist sich nicht nur im Tun des Guten, nicht nur im selbstlosen Dienen und tatkräftigen Helfen; sie ist ihrem innersten Wesen nach Bejahung: nicht des Unrechts, das ein Mensch begeht, wohl aber des Menschen, der es begeht; Agape ist Suche nach einer Gemeinschaft mit ihm, die das geschehene Unrecht weder verdrängt noch verniedlicht, sondern überwinden will – und selbst dann noch nicht aufgekündigt wird, wenn der andere die angebotene Versöhnung verweigert.

Die Konsequenzen sind hart. Zur Feindesliebe gehört, lieber Unrecht zu erleiden, als Unrecht zu tun. So hat es bereits Plato gefordert (Gorgias 496c). Man mag hoffen, durch den Verzicht auf Gegen-Gewalt den Gegner zur Besinnung zu bringen – eine Gewähr gibt es nicht, und ein Motiv, den Feind zu lieben, ist es auch nicht. Feindesliebe setzt Leidensbereitschaft und Leidensfähigkeit um der Gerechtigkeit willen voraus. Wer seine Feinde liebt, gibt dem Bösen nicht nach, sondern nimmt es auf sich und hält es aus; er gibt ihm weder durch seine Taten noch durch seine Worte noch auch durch seine Gedanken neue Nahrung; um des Feindes und um der anderen Menschen willen nimmt er es vielmehr in das eigene Leiden hinein. Schon dadurch läßt er feindselige Aggressionen ins Leere laufen.

Doch geht die Feindesliebe auch darin nicht auf: Wäre Platos Maxime das letzte Wort, bliebe das Unrecht ja bestehen. Die Ethik der Bergpredigt setzt aber im Zeichen der nahegekommenen Gottesherrschaft auf die Möglichkeit, das Unrecht nicht nur zu entlarven und zu kritisieren, sondern – von Gott her – radikal zu überwinden. Die Feindesliebe will dem Bösen nicht nur trotzen, sondern das Böse durch das Gute besiegen (Lk 6,27; vgl. Röm 12,21). Dies geschieht durch eine Liebe, die das Böse nicht anrechnet, sondern die Schuld vergibt und die Gemeinschaft mit dem Übeltäter nicht aufkündigt, sondern neu zu begründen versucht. Die Feindesliebe, die Jesus fordert, ist auch dort, wo sie ohnmächtig scheint und ins Leiden führt, nicht nur Protest gegen das Unrecht, nicht nur Erweis moralischer Integrität, sondern eine schöpferische Macht, die stärker ist als der Tod (vgl. *Hans Weder*, Die Rede der Reden, Zürich 1985, 127–152).

Die Feindesliebe, wie Jesus sie fordert, ist nicht mit einer allgemeinen Menschheitsliebe zu verwechseln, die ebenso hochgemut wie unverbindlich und unwirksam ist. Zwar kennt das Gebot Jesu keine Grenzen; insofern ist es die

conditio sine qua non einer universalen, anti-rassistischen, anti-sexistischen, anti-ideologischen, nicht-diskriminierenden Ethik. Aber die Liebe, für die Jesus seine Nachfolger gewinnen will, bewährt sich in Situationen konkret erlittener Feindschaft: nicht gegenüber einem abstrakten Widersacher, sondern im Angesicht des Nächsten, der als unlauterer Konkurrent, als Unterdrücker, als Despot, als Ausbeuter, als Folterer, als Verfolger begegnet. Dort ist die Liebe besonders schwer – und besonders wichtig: nicht nur als Idee, sondern als konkrete, entbehrungsreiche, häufig enttäuschende und dennoch notwendige Praxis.

So anspruchsvoll sie ist, hat diese Feindesliebe mit naivem Enthusiasmus, mit einem idealisierten Menschenbild, mit einer optimistischen Weltsicht rein gar nichts zu tun. Im Gegenteil: Die Beispiele Jesu bezeugen einen nüchternen Realitätssinn. Jesus weiß, daß es Gewalt, Krieg und Verbrechen, Haß und Vergeltung, offene Rache und heimlichen Groll geben wird, solange diese Welt existiert. Aber er ist nicht der Meinung, daß die Ethik sich der Macht des faktischen Unrechts beugen müsse. Die Menschen, wie Jesus sie sieht, stehen natürlich immer in der Versuchung, auf Gewalt mit Gegengewalt, auf Schuld mit Vergeltung, auf Unrecht mit Rache zu reagieren – aber sie haben die Möglichkeit, dieser Versuchung zu widerstehen, wenn sie sich von Gott auf ihre Würde, ihre Verantwortung und ihre Hoffnung ansprechen lassen.

Gottesliebe und Nächstenliebe

Die Feindesliebe Jesu ist eine Haltung und Praxis, die vom Willen bestimmt ist, dem Nächsten auch dann Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wenn er der Ungerechtigkeit Nahrung gibt. Daß es äußerst schwierig ist, die Forderung der Feindesliebe zu erfüllen, läßt sich nicht leugnen; ein lebenslanger Lernprozeß ist vorausgesetzt, mit zahlreichen Rückschlägen und wohl nur fragmentarischem Gelingen. Aber daß die Forderung der Feindesliebe die Menschen, wie sie nun einmal sind, prinzipiell überfordert, kann schwerlich behauptet werden – so zahlreich die Beispiele verweigerter oder verzerrter Feindesliebe sind. Wenn die Menschen Geschöpfe Gottes sind, begabt mit einem elementaren Gerechtigkeits- und Verantwortungsgefühl, ausgestattet mit einem Gewissen, angewiesen auf Zuneigung und Gemeinschaft, berufen zur Freiheit – dann sind sie auch zur Feindesliebe fähig.

Als Begründung für sein Gebot verweist Jesus nur auf das Wesen und Handeln Gottes, letztlich auf Gottes Barmherzigkeit (Lk 6,36), die sich im Geschehen der nahenden Gottesherrschaft manifestiert. Diese theozentrische Begründung bestimmt zutiefst die gesamte Haltung und Praxis der Agape. Am klarsten kommt dies im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe heraus (Mk 12,28–34 parr). Gott zu lieben, heißt schon im Alten Testament und im Frühjudentum, seinen Willen zu tun, seine Gebote zu befolgen, ihn allein zu verehren, in Not und Freude zu ihm zu beten, ihn zu loben, ihn zu bitten, ihm zu danken, ihm das Leid zu klagen, ihn zu verherrlichen, ihm die Ehre zu geben, sich in seiner Treue festzumachen, sich kein Bild von ihm zu machen, sondern ihn den lebendigen Gott, den „Ganz Anderen" und den „Ich bin mit euch" sein zu lassen. Diese ur-biblischen Züge gewinnen im Kontext der Reich-Gottes-Botschaft Jesu neue Farben.

Keine Frage: Die Echtheit dieser Gottesliebe erweist sich in der Liebe zum Nächsten, selbst zum Feind. Gott, wie Jesus ihn zur Sprache bringt, kann nicht geliebt werden, wenn nicht auch seine Liebe zu den anderen Menschen bejaht wird. Da Gottes Liebe aber, wie Jesus andernorts feststellt, selbst den Sündern, also seinen Feinden gilt, gehört auch die Feindesliebe zur Echtheit der Gottesliebe, wiewohl dies in Mk 12,28–34 nicht ausdrücklich gesagt ist. Nirgends wird Jesu Kritik schärfer als dort, wo er den Verdacht hat, Gottes- und Nächstenliebe ständen nicht im Einklang oder, schlimmer noch: die Berufung auf die Liebe zu Gott führe zu einer Beeinträchtigung der Nächstenliebe.

Doch ist der Zusammenhang zwischen Gottes- und Nächstenliebe nicht nur von dieser Seite aus zu betrachten. Zwar setzt einerseits die Gottesliebe konsequente Nächstenliebe voraus, andererseits aber die Nächstenliebe auch die Gottesliebe. Keine Frage, daß es auch außerhalb des biblischen Traditionsraumes echte Zuneigung, tiefes Mitgefühl, wahre Liebe gibt. Doch geht die Nächsten- und die Feindesliebe, die Jesus fordert, über diese Formen der Liebe hinaus, besser: tiefer in sie hinein. Denn folgt man Jesus, wird der Nächste nur dann wirklich als er selbst geliebt, wenn er als Gottes Geschöpf bejaht wird, dem Gottes Liebe das Leben ermöglicht und eine Zukunft noch über den Tod hinaus eröffnet. Diese Bejahung geschieht in der natürlichen Liebe auch – aber unthematisch, unbewußt, gewissermaßen anonym. Um aber des Nächsten, seiner Würde, seiner Berufung, seinem Leid und seiner Hoffnung in vollen Dimensionen ansichtig zu werden, muß der Blick auf Gott und von ihm her auf den Nächsten gerichtet werden – wie er andererseits auf den Nächsten und durch ihn auf Gott zu richten ist.

Himmlischer Lohn und Gottes Gericht

Das vereint die jüdische und christliche mit jeder religiös motivierten Liebe. Doch bleiben Unterschiede. In den mythischen Religionen erscheint Gott als das geliebte Leben selbst; dem biblischen Glauben ist er hingegen der Schöpfer und Vollender, der den Menschen und ihrer Welt in einem unendlichen Abstand gegenübersteht und nur deshalb „alles neu" zu machen versteht, also Schuld wirklich vergeben und den Tod endgültig ins Leben verwandeln kann. Das spezifisch Christliche der biblischen Liebe folgt aus dem Glauben, Gott habe diese Verheißung durch Jesus wahr gemacht: Christliche Nächsten- und Feindesliebe ist deshalb Partizipation an der radikalen Nächsten- und Feindesliebe Jesu, christliche Gottesliebe Teilhabe an der Gottesliebe Jesu.

Da die Ethik Jesu im ganzen auf die Herrschaft Gottes zurückbezogen ist, stehen die Weisungen Jesu immer wieder im Zusammenhang von Gerichts- und Verheißungsworten. Beides wird freilich zum Gegenstand scharfer Kritik von Seiten aufklärerischer Ethiker, leider auch zum Anlaß manch peinlicher Entschuldigungen oder kleinmütiger Relativierungen von seiten wohlmeinender Theologen. Karl Marx hat in seinem Buch über die „Klassenkämpfe in Frankreich" die Verheißungen himmlischen Lohnes als billige Vertröstung kritisiert, die im wesentlichen die Funktion hätten, das gegenwärtige Elend zu stabilisieren: „Die Hypotheke, welche der Bauer auf die himmlischen Güter besitzt, garantiert die Hypotheke, welche der Bourgeois auf die Bauerngüter besitzt" (MEW 7, 56). Andererseits wird seit Kant der Lohngedanke immer wieder als Korrumpierung der Ethik angesehen: Wer um eigenen Vorteils willen moralisch gut handle, handle eben nicht ethisch, sondern egoistisch.

Beide Kritikpunkte weisen gewiß auf die Gefahren einer eschatologischen Ethik hin. Dennoch verfehlen sie das Ziel. Denn zum einen sucht Jesus zwar wahrhaftig den Trauernden Trost zu spenden (Lk 6,20f); doch gewiß nicht, um sie zu vertrösten. Vielmehr sagt er ihnen, daß Gott auf ihrer Seite steht und mit dem Kommen seines Reiches eine radikale Wende aller ungerechten Lebensverhältnisse herbeiführen wird; das Recht Gottes aber, das den Schwachen beisteht, soll im Vorgriff auf die Zukunft schon hier und jetzt Wirklichkeit werden: das ist das Pathos der Bergpredigt. Und zum anderen wäre es gewiß ein sublimer Egoismus, wollte man deshalb besonders barmherzig, mildtätig und freigebig sein, weil man auf besondere Auszeichnungen, besondere Bevorzugungen, besondere Belohnungen durch Gott hoffte.
Doch wird dieses Kalkül von Jesus ja bei jeder sich bietenden Gelegenheit scharf zurückgewiesen (vgl. Mk 10,35–45). Umgekehrt aber ist es ein Ausdruck echten Vertrauens auf Gottes Treue, wenn die Jünger Jesu nach seinem Wort darauf bauen, daß ihr Einsatz für den Nächsten und ihr Dienst am Reich Gottes von Gott nicht vergessen, sondern anerkannt werden wird. Wie aber Gott entlohnt, sagt Jesus im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16): so, daß jeder bekommt, was er zum Leben braucht (dafür steht der eine Denar), unabhängig davon, wie spät er zur Arbeit angeworben worden ist.

Die Kehrseite der Lohn-Verheißung ist die Gerichts-Ankündigung. Welchen Sinn hat sie? Soll sie wirklich Angst einjagen, soll sie Furcht und Schrecken verbreiten, um die Menschen, an die Jesus sich wendet, gefügig zu machen? Daß die Gerichtsworte Jesu theologisch, katechetisch und disziplinarisch immer wieder so eingesetzt worden sind, ist leider eine traurige Wahrheit. Doch trifft der Vorwurf auch Jesus? (Trifft er die Evangelisten, trifft er Paulus, trifft er den Seher Johannes?) Das dürfte sich im Ernst nicht aufrechterhalten lassen.
Das Gericht ist die zentrale, aus dem Frühjudentum überkommene Metapher dafür, daß die Vollendung des Gottesreiches weder evolutionär als positive Entwicklung der bestehenden Lebensverhältnisse noch utopistisch als unendliche Steigerung irdischen Glücks gedacht werden kann, sondern nur als Akt jenes dramatischen Endspiels, in dem Gott die Macht des Bösen, die sich seiner Herrschaft zu Lasten der Menschen widersetzt, endgültig besiegt, zuletzt den Tod. Gott als den Richter über Lebende und Tote zur Sprache zu bringen, heißt, ihn als den wahrzunehmen, der das Böse nicht gutheißt, sondern verurteilt und die Schuld nicht einfach hingehen läßt, sondern beim Namen nennt, andererseits aber das Gute, das Menschen einander getan haben, nicht als selbstverständlich ansieht, sondern auszeichnet und die Liebe, die sie geschenkt und angenommen haben, nicht übersieht, sondern zu voller Größe kommen läßt.

Gott, als Richter vorgestellt, ist im Sinne Jesu kein Buchhalter, der pedantisch Soll und Haben bilanziert, schon gar nicht ist er ein furchtbarer Jurist, der, wenn es ihm nützlich scheint, das Recht beugt; vielmehr ist er der Herr-Gott und der Schöpfer-Gott, der seine Macht einsetzt, um der Gerechtigkeit zum Sieg zu verhelfen: Er vertritt die Sache der Opfer gegenüber den Tätern; er sorgt dafür, daß über das Unrecht kein Gras wächst; er gewährleistet, daß am Ende nicht die Gewalt, nicht die Sünde, nicht der Tod, sondern das Leben und die Liebe triumphieren; er garantiert aber auch, daß kein guter Gedanke, kein frommer Wunsch, kein tröstendes Wort, keine aufmunternde Geste vergessen wird, und seien sie noch so klein und unscheinbar und folgenlos geblieben. In diesem Sinn ist die Gerichtspredigt ein notwendiger, ein unverzichtbarer Teil des Evangeliums.

Die Übermacht der Liebe

Wenn das Geheimnis der Erlösung, wie *Elie Wiesel* gesagt hat, Erinnerung heißt, Erinnerung aber nicht nur die Zurkenntnisnahme historischer Ereignisse meint, sondern ehrliche, leidenschaftliche, verantwortungsvolle, kritische Auseinandersetzung mit einer Vergangenheit, die doch nie vergeht – dann ist die Rede von Gottes Jüngstem Gericht einschließlich seiner Verurteilung des Bösen alles andere als ein antihumanes Sakrileg, wie die neuen Jesus-Kritiker behaupten, sondern die Voraussetzung einer Humanität, die nicht nur auf Freundlichkeit, Wohlwollen und Toleranz, sondern, viel tiefer, auf Wahrheit, Liebe und Freiheit gründet. Im Gericht bringt Gott endgültig zum Vorschein, welche Konsequenz die Sünde in jeder ihrer Gestalten hat: die Einschränkung, die Verkehrung, die Vergiftung des Lebens, letztlich den Tod. Darin erinnern die archetypischen Bilder des Feuers und der Flut, die Jesus in seiner Gerichtsbotschaft zitiert: nicht um einem bestimmten Menschen oder gar einer ganzen Gruppe, gar dem „ungläubigen" Israel, die ewige Verdammnis vorauszusagen, sondern um in aller Offenheit die bitteren Konsequenzen eines verkehrten Lebens zu nennen, das sich vor dem eschatologisch-neuen Handeln Gottes verschließt.

Die Ankündigung des Gerichts und die Verheißung der Vollendung gehören untrennbar zusammen, wenn Jesus seine Ethik begründet. Wer das Gericht Gottes leugnen wollte, würde die Macht des Bösen unterschätzen; er würde der Gerechtigkeit widersprechen; er würde der Botschaft Jesu, auch seiner Ethik, den Ernst nehmen; er würde die Gnade billig machen. Gott wäre am Ende wohl nur noch mit jenem alten Mann vergleichbar, den Wolfgang Borchert in seinem Drama „Draußen vor der Tür" ob der entsetzlichen Greuel, die er hilflos mit ansehen mußte, nur verzweifelt die Hände ringen und zu dem Kriegs-Heimkehrer Beckmann weinerlich sagen läßt: „Mein Junge, mein armer Junge! Ich kann es nicht ändern! Ich kann es doch nicht ändern!"

Das Gericht ist ein notwendiger Akt im eschatologischen Drama. Doch nicht der letzte! Am Ende steht die Versöhnung Gottes mit seinen Feinden, das Festmahl der begnadigten Sünder, die Freude der Verlorenen, die von Gott wiedergefunden worden sind, das ewige Leben derer, die Gott von den Toten auferweckt hat. Unheil und Heil, Verurteilung und Begnadigung, Tod und Leben können im Horizont des Reiches Gottes nicht gleichgewichtig sein. Die Liebe ist stärker als der Tod. Die Spannung zwischen Gericht und Heil läßt sich um Gottes und der Menschen willen nicht auflösen. Aber die Feindesliebe, die Jesus fordert, setzt voraus, daß Gottes Feindesliebe immer größer ist als sein gerechter Zorn – und unendlich wirkmächtiger als alles Unheil, das Menschen einander antun können.

Gäbe es die Hoffnung auf diese Zukunft des Reiches Gottes nicht, wäre das Gebot der Feindesliebe wohl nicht zu begründen. Hätte Gott nicht den Willen und die Macht, jedes noch so große Unheil in Heil zu verwandeln, könnte es schwerlich als moralisch legitim erscheinen, im Verhältnis zum Übeltäter nicht von dem Unheil auszugehen, das er angerichtet hat, sondern von der Möglichkeit der Versöhnung. Gibt es aber diese Hoffnung auf die Macht der Liebe Gottes, dann ist die Feindesliebe möglich, also auch notwendig. Sie nimmt diese Hoffnung ernst; sie greift der eschatologischen Versöhnung voraus; indem sie sich von der Dynamik des Gnadenhandelns Gottes ergreifen läßt, macht sie zeichenhaft schon hier und jetzt sichtbar, was es mit dem Reich Gottes auf sich hat.

Um zum Schluß noch einmal Karl Jaspers (Die großen Philosophen I 201.205) zu zitieren: „Es geht nicht an, aus Jesus eine duldende, weiche, liebende Gestalt zu machen, noch weniger einen nervösen, widerstandslosen Menschen. ... Weil Jesus im Äußersten der Welt steht, die Ausnahme ist, wird die Chance alles dessen offenbar, was an den Maßstäben der Welt als verachtet, niedrig, krank, häßlich, als von den Ordnungen auszustoßen und auszuschließen gilt, die Chance des Menschseins selbst unter allen Bedingungen. Er zeigt dorthin, wo dem Menschen in jeder Weise des Scheiterns das Zuhause offen ist." *Thomas Söding*

An der Schnittstelle

Pastoralreferenten zwischen Konsolidierung und Identitätssuche

In einigen deutschen Bistümern konnte die Berufsgruppe der Pastoralreferenten mittlerweile ihr zwanzigstes oder fünfundzwanzigstes Dienstjubiläum begehen. Als Laien mit einer besonderen kirchlichen Sendung und Beauftragung versehen, befinden sie sich in ihrer konkreten Berufsgestaltung oftmals in einer eigentümlichen Spannung. Die Auseinandersetzung um ihren spezifischen kirchlichen Ort hat noch keinen befriedigenden Abschluß gefunden.

Die Volljährigkeit hat sie schon etwas länger erreicht, die Ausbildungsphase jedoch scheint noch lange nicht abgeschlossen, auch treten weiterhin zahlreiche Kinderkrankheiten auf. Gemessen an anderen, Jahrhunderte alten kirchlichen Dienst- und Amtsstrukturen wäre anderes für die gerade eben 25jährige Berufsgruppe der Pastoralassistenten/-assistentinnen und Pastoralreferenten/-referentinnen (PA/PR) wohl auch zu viel verlangt. Besonders, da die Heranreifende von Geburt an mit einem – wie zu befürchten ist – bleibenden Handicap zu kämpfen hat: Das Ringen um die eigene Identität muß zwei sehr verschiedene Abstammungen miteinander vermitteln. Einerseits bleibt der Beruf doch immer ein aus der Not, konkret aus dem Priestermangel geborener. Zugleich entstammt gerade dieser neue kirchliche Dienst der Dynamik des Aufbruchs im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils: der Betonung der gemeinsamen Berufung und Sendung aller Christen und der (Wieder-)entdeckung des doppelten Auftrags der Laien, mitzuwirken am Aufbau der Kirche ebenso wie an deren Sendung in der Welt.

Profilsuche, Chancen und Schwierigkeiten der PA/PR stehen aber nicht nur in dem größeren Kontext der nach dem Zweiten Vatikanum neu ent- und verstandenen *Dienste und Ämter*. Die Identität dieser Berufsgruppe ist ebenso untrennbar mit der theologischen und kirchenrechtlichen Diskussion um Ort und Stellenwert der *Laien* insgesamt verbun-

den. Die gesamtkirchlich gesehen ausgesprochen kleine Gruppe der PA/PR – in dieser Ausprägung ohnehin eine teilkirchliche Besonderheit Deutschlands, Österreichs, der Schweiz und der Niederlande – ist so mit vielen ihrer Probleme nur ein Symptom, ein Kristallisationspunkt, an dem sich ein weiterreichendes Spannungsverhältnis besonders deutlich zeigt: „Das genaue Verhältnis von Klerikern und Laien ist trotz des Zweiten Vatikanums und trotz der Fortschritte im neuen kirchlichen Recht weder theoretisch noch praktisch befriedigend gelöst". (*Walter Kasper*, Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt. In: StZ 1987 S. 579)

Von der „Experimentierphase" zu einer Situation der Konsolidierung?

In seiner 1987 veröffentlichten Dissertation, der derzeit wohl umfassendsten Darstellung der Berufsgeschichte der PA/PR, unterscheidet *Georg Köhl* mehrere signifikante Phasen der Profilierung des Berufsbildes (Der Beruf des Pastoralreferenten, Freiburg i. Ue. 1987): Nachdem die seit den 20er und 30er Jahren immer zahlreicher gewordenen Laientheologen meist als Religionslehrer, im Bildungs-, teilweise aber auch im Caritasbereich eingesetzt worden waren, bezog man sie in den 70ern mehr und mehr auch in die Gemeindeseelsorge mit ein. Diese neue Einstellungspraxis war dabei nicht auf Deutschland beschränkt. Auch in den Niederlanden, Österreich und in der (deutschsprachigen) Schweiz übernahmen Laientheologen pastorale Aufgaben in den Gemeinden.

Diese „pragmatische Experimentierphase" wurde abgelöst durch die des „Versuchs, die Entwicklung der Berufsbilder für die Diözesen der BRD einheitlich zu regeln". Hierbei bestand erheblicher Handlungsbedarf, erfolgten doch in einzelnen Diözesen die ersten Anstellungen von Laientheologen im pastoralen Bereich – darunter erst einmal viele ehemalige Priesteramtskandidaten – oft ohne nähere Berufsbeschreibungen, ohne oder zumindest nur aufgrund vorläufiger Statuten. Deutlich bildeten sich aber bereits in dieser Phase zwei – bis heute bestimmende – grundsätzlich verschiedene Tendenzen heraus. In einer Reihe von Bistümern lag der Einsatzschwerpunkt in der allgemeinen Seelsorge großer Pfarreien – dies galt besonders für die Bistümer Limburg, München und Rottenburg-Stuttgart –, andere, vor allem norddeutsche Diözesen förderten den Einsatz in überpfarrlichen Spezialgebieten.

Einen wichtigen ersten Markstein und zugleich Schlußpunkt dieser „Experimentierphase" bildete der Beschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" der Würzburger Synode von 1975. Ausdrücklich wurden darin Laien beauftragt, in bestimmten Sachbereichen am „amtlichen Auftrag der Kirche" teilzunehmen. Bemüht, zunächst erst einmal eine einheitliche Benennung durchzusetzen – die Bezeichnung „Pastoralreferent" soll nur für Laien im pastoralen Dienst mit abgeschlossenem Hochschulstudium gelten; Pastoralassistenten heißen sie während der Ausbildung – definierte die Synode deren Auftrag als Förderung und Stärkung der Gemeinden, Gruppen und Ehrenamtlichen. Als Einsatzfelder wurden Sach- und Teilbereiche in der Gemeindeseelsorge, aber auch in Dekanat, Region und Diözese genannt. An die Deutsche Bischofskonferenz erging die Empfehlung, einheitliche Richtlinien und Rahmenordnungen für die pastoralen Laiendienste, auch für deren Ausbildung, zu erlassen.

Nach der Synode wurden in weiteren Bistümern PA/PR angestellt und ausgebildet. Die Einsatzpraxis blieb weiterhin unterschiedlich. Weitere wichtige Stationen waren eine 1975 veröffentlichte Untersuchung zum Berufsbild und Selbstverständnis der Laientheologen – angeregt von der Bischofskonferenz – und eine Umfrage des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz zur Erhebung von Bestand und Bedarf noch im gleichen Jahr. Der ganze Diskussionsprozeß mündete schließlich ein in „Grundsätze" und „Beschluß" zur „Ordnung der pastoralen Dienste" von 1977 (vgl. HK, April 1977, 168 ff), im wesentlichen erarbeitet von der Kommission „Geistliche Berufe und kirchliche Dienste" unter Vorsitz des Aachener Bischofs *Klaus Hemmerle*. Die Kernaussage der „Grundsätze" zum Berufsfeld der Pastoralreferenten lautete: Das theologische Proprium der Laien, ihre primäre *Berufung zu Weltdienst* und Anwaltschaft für die Anliegen der Welt im Leben der Gemeinden, bestimmt auch den theologischen Ort der Laien im pastoralen Dienst. Als Einsatzebene wurden in erster Linie der Pfarrverband ausgewiesen.

Die Erarbeitung eines Rahmenstatuts zu Einsatz, Stellenprofil und Ausbildung wurde als dringlich festgeschrieben. Zusammen mit den „Rahmenordnungen" für die Ausbildung, einer detaillierten Beschreibung von Berufseinführung und Fortbildung, wurden die „Rahmenstatuten" in den Jahren 1978/79 erlassen. Inhaltlich wurden die Grundsätze der „Ordnung der pastoralen Berufe" darin bekräftigt und fortgeschrieben: Anregung und Befähigung der Gemeindemitglieder zu ihrem christlichen Zeugnis in Familie, Kirche und Welt als Aufgabe; als den Aufgabenbereichen entsprechende Einsatzebene der Pfarrverband, resp. die größere Seelsorgeeinheit.

In vielen Diözesen wurden in der Folgezeit ebenfalls Rahmenstatuten erarbeitet, erlassen oder bereits vorhandene überarbeitet. Trotz des vielfachen Bekenntnisses zu einer bundesweit-einheitlichen Gestaltung des Berufes bleibt die konkrete Ausgestaltung unterschiedlich, entsprechend den eben auch sehr verschiedenen pastoralen Erfordernissen der Diözesen. Die Phase von 1979 bis 1983 charakterisiert Köhl als eine „Zeit des Aufbruchs", in die auch die Gründung der „Arbeitsgemeinschaft der diözesanen Zusammenschlüsse der Pastoralassistenten/referenten in der Bundesrepublik Deutschland" (AGPR) fällt.

Die Jahre nach 1984 standen für den Beruf dann in erster Linie unter dem Vorzeichen einer bedrückenden *Bewerbungssituation* (HK, Februar 1988, 88 ff). Einer Vielzahl junger Diplomtheologen und -theologinnen standen nur noch wenige offene Planstellen gegenüber. In einigen Diözesen schlossen die Bewerberkreise, eine in den Rahmenordnungen für die

Ausbildung festgeschriebene Institution. Diese Arbeits- und Perspektivlosigkeit beschäftigte auch die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 1985. (vgl. HK, April 1985, 157 ff). Auf dem Studientag zur Rolle des Laientheologen im kirchlichen Dienst mahnten die Bischöfe erneut zu mehr Einheitlichkeit. Beklagt wurden darüber hinaus der Mangel an Kirchlichkeit und spirituelle Defizite bei der jungen Berufsgruppe, Vorwürfe gegen die sich die PA/PR ebenso wie gegen den der „Jobmentalität" ziemlich von Anfang an bis heute verteidigen müssen. Die auf dem Studientag beschlossene Überprüfung und Novellierung der Rahmenstatuten und -ordnungen wurde 1987 abgeschlossen.

Insgesamt gesehen hat nicht erst der Studientag der Bischöfe deutlich erkennen lassen, daß der Einsatz hauptamtlicher Laien in der Pastoral – im Sinne der Vielfalt der pastoralen Berufe – in fast allen deutschen Bistümern entschieden gewollt wird, der Beruf sich teilkirchlich konsolidiert hat.
Eine solche Konsolidierung belegt schon der Blick in die Statistik: Bei der Erhebung des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz Mitte 1975 waren in den Bistümern ca. 200 hauptamtliche PA/PR tätig. Keine Vertreter dieser Berufsgruppe (wobei es zu diesem frühen Zeitpunkt schon bei der Zurechnung Unschärfen geben mußte) meldeten die Diözesen Bamberg, Berlin, Fulda, Hildesheim, Osnabrück und Passau; die meisten gab es in Aachen, Essen, Limburg, München und Rottenburg-Stuttgart. 1993 führte die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Statistik dagegen 1941 PA/PR auf (1988 waren es insgesamt 1339). 13,3 aktive Vertreter dieses Berufes kommen auf 100 aktive Priester. Ungleich bleibt dabei das Geschlechterverhältnis: nur 637 Frauen stehen 1304 Männern gegenüber, dies entspricht einem Verhältnis von 32 Prozent. Mit einigen Abweichungen nach oben oder unten entspricht dies auch dem Anteil der Pastoralreferentinnen in den einzelnen Diözesen.
Über 200 PA/PR sind jeweils in München und Rottenburg-Stuttgart im Einsatz, über 100 in Aachen, Augsburg, Freiburg, Hildesheim, Köln, Mainz und Speyer. Von der besonderen Situation der Bistümer in den neuen Bundesländern einmal abgesehen, wo bisher die Voraussetzungen für das Entstehen dieses Berufes fehlten, meldet alleine Paderborn keine PA/PR, lediglich 12 die Diözese Fulda.

Tendenziell hat sich die Bewerbungssituation in den letzten Jahren entspannt, wobei aus den unterschiedlichen Gründen exakte Zahlenangaben nahezu unmöglich sind: Dies reicht von den kaum zu erhebenden absoluten Zahlen der Studienanfänger über die diözesan unterschiedlich geregelten Bewerbungssysteme, die Differenz zwischen tatsächlichen und ausgewiesenen Planstellen bis zu schwierigen Rückkoppelungs- und Verzögerungseffekten. Dennoch hat die jüngste Erhebung der *Konferenz der Mentoren und Ausbildungsleiter* erkennen lassen, daß es sowohl bei den Studienanfängern wie bei den Berufsanwärtern den Trend zu leicht sinkenden Zahlen gibt. Die Bewerbungssituation scheint sich auf niedrigerem Niveau zu stabilisieren. Einzelne Bewerberkreise, die Anfang und Mitte der achtziger Jahre geschlossen waren,

Zukunft heißt Veränderung



Hermann Steinkamp
Solidarität und Parteilichkeit
Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde
Ca. 224 S. Kt. Ca. DM 42,-- / ÖS 328,-- / SFr 43,30

Wenn die Kirche hierzulande eine Zukunft haben will, dann darf sie nicht mehr länger „für alle" da sein, sondern muß Partei ergreifen, sich in politische und wirtschaftliche Fragen einmischen und widersprechen – auf der Seite der zahlreichen Ausgeschlossenen dieser Gesellschaft.



Franz J. Hinkelammert
Kritik der utopischen Vernunft
Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie. Mit einer Einleitung von Enrique Dussel
In Gemeinschaft mit der Edition Exodus
Ca. 264 S. Kt. Ca. DM 42,-- / ÖS 328,-- / SFr 43,30

Hinkelammerts überaus originelles und scharfsinniges Buch ist die am Leben der Menschen orientierte Antwort der Befreiungstheologie auf die zynische Rede vom „Ende der Geschichte".



Raúl Fornet-Betancourt
Ein anderer Marxismus?
Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika
Ca. 336 S. Kt. Ca. DM 56,-- / ÖS 437,-- / SFr 56,70

Nach dem Zusammenbruch der sozialistisch regierten Staaten ist für viele der Marxismus diskreditiert. Dieses Buch dokumentiert den humanen, aufklärerischen Gehalt der Marxschen Analysen und sozialen Ideen am Beispiel Lateinamerika.

Grünewald

wurden wieder geöffnet. Derzeit sind es insgesamt 14, 1991 waren es noch 10. Während einige Bistümer noch einen deutlichen Bewerberüberhang haben, stellen andere bereits Diözesanfremde ein.

Mit Blick auf die Berufsgruppe der Gemeindereferenten und -referentinnen, wo bereits aus verschiedenen Gründen Stellen unbesetzt bleiben, scheinen Befürchtungen nicht unberechtigt: Längerfristig könnte auch den Diözesen das pastoral wertvolle Potential der PA/PR knapp werden.

Rollenunsicherheit und ein Mangel an eigenverantwortlicher Tätigkeit

Rollensicherheit und Berufszufriedenheit der PA/PR sind sicherlich zentrale Indikatoren für die Akzeptanz des jungen Berufes in Gemeinden oder konkretem Einsatzumfeld. Hierbei ergibt sich ein recht vielschichtiges Bild. Dies belegen beispielsweise die anläßlich der zehn, 20- und 25jährigen Jubiläen verfaßten Broschüren und Schriften der einzelnen diözesanen Berufsverbände (vgl. etwa *Bernhard Münning* u. a. [Hrsg], Der Pastoralreferent. Seelsorger und Laie, Hildesheim 1985. Eine etwas ältere Studie dazu hat *Michael Gartmann*, „Laien-Theologen in der Gemeindepastoral" veröffentlicht, Düsseldorf 1981).
Jedoch muß bezüglich der Erfahrungen aus dem konkreten Berufsalltag unterschieden werden, ob die PA/PR als pastorale „Allrounder" oder Spezialisten, vorzugsweise oder ausschließlich auf Pfarreiebene oder in überpfarrlichen Seelsorgestrukturen eingesetzt sind. Mehr und mehr scheint in der Berufsgruppe auch so etwas wie ein Generationenunterschied manifest zu werden. Jüngere PA/PR können in puncto Berufsidentität bereits dort ansetzen, wo „Pioniere" der ersten Stunden noch im luftleeren Raum operieren mußten.

Wiederum erscheinen exakte Angaben über die Einsatzpraxis der einzelnen Diözesen aus mehreren Gründen schwierig: Etwa weil der einzelne Berufsträger auch bei Zuordnung zu einer größeren Seelsorgeeinheit schwerpunktmäßig in einer Pfarrei arbeiten kann, vor allem aber weil der Gemeindeeinsatz, besonders wenn er auf eine faktische Gemeindeleitung herausläuft, eben auch ein Politikum ist. Die Rahmenstatuten sehen dies nicht vor. Die Praxis aber hat den Wunsch der Bischofskonferenz, die PR als Spezialisten auf Pfarrverbandsebene einzusetzen, teilweise korrigiert, die Zuordnungs- und Unterscheidungsmuster der Rahmenstatuten überholt. Unterschiedlich je nach Diözese gestaltet sich auch die Einsatzpraxis in der Kategorialseelsorge.

Ausschließlich auf Dekanatsebene und in der Kategorialseelsorge sind beispielsweise die PR im Bistum Aachen eingesetzt, ebenso auch die (20) des Bistums Berlin. Im Erzbistum Freiburg beläuft sich das Verhältnis zwischen dem Einsatz in Pfarrei, mehreren Pfarreien und Pfarrverbandsebene auf der einen Seite und der Kategorial-, und Sonderseelsorge auf der anderen etwa auf ein Drittel zu zwei Drittel. Gerade umgekehrt ist das Verhältnis in Köln oder auch in München, wo etwa zwei Drittel im Gemeindedienst und ein Drittel im Kategorialbereich beschäftigt sind. In Limburg sind etwa 80 Prozent auf Gemeindeebene tätig. Auch im Bistum Münster, wo die andernorts als Gemeindereferenten und referentinnen bezeichneten pastoral Hauptamtlichen zu den PA/PR gezählt werden (insgesamt 354) ist ebenso wie in Rottenburg-Stuttgart der primäre Einsatzort der Pfarrverband und die Gemeinde. In Speyer oder auch in Hildesheim sind ungefähr jeweils eine Hälfte in der Pfarr-, die andere in der Kategorialseelsorge tätig.

Im Vergleich dazu ist in der Schweiz (auch in Österreich) die Gemeindeebene dominierend. Dabei sind jedoch die generell sehr unterschiedlichen Seelsorgestrukturen der Schweizer Bistümer zu bedenken, bedingt durch erheblich differierende Finanzausstattung aufgrund verschiedener Kirchensteuersysteme. Dies wirkt sich auch auf den Einsatz hauptamtlicher Laienmitarbeiter in der Seelsorge aus. „Während in der Westschweiz auf Pfarreiebene praktisch nur Katechetinnen (und Katecheten) sowie Seelsorgehelferinnen tätig sind, ist in den Bistümern der Deutschschweiz eine große Anzahl von Pastoralassistenten und -assistentinnen tätig, die außer der Sakramentenspendung alle Dienste leisten, die vor ihnen ein Vikar oder Kaplan geleistet hat. Demgegenüber hat in der Westschweiz die ehrenamtliche Laienmitarbeit merklich zugenommen." (*Rolf Weibel*, Schweizer Katholizismus heute. Zürich 1989, 24.) Der primäre Einsatz auf Pfarreiebene hat unter anderem auch zu der bemerkenswerten Schweizer Besonderheit geführt, daß in den deutschsprachigen Bistümern teilweise die Laientheologen während ihrer Ausbildung in den Priesterseminarien leben.

Entsprechend der verschiedenen Einsatzgebiete und Aufgabenstellungen unterscheiden sich auch die Erfahrungen des konkreten Berufsalltags, die Schwierigkeiten ebenso wie die Chancen und Möglichkeiten, die die einzelnen in dem neuen Beruf sehen. Jedoch kehren einige die Berufsgruppe im ganzen betreffende Muster immer wieder: Dazu zählt das insgesamt noch fehlende klare Berufsbild im unmittelbaren Umfeld des PA/PR, das damit korrespondierend nur mangelhaft ausgebildete berufliche Selbstverständnis oder die permanente Konfrontation mit Rollenerwartungen, die traditionell denen des Kaplans und Pfarrers oder aber auch denen der Pfarrsekretärin oder Gemeindereferentin entsprechen. Letzteres stellt dabei ein besonderes Problem der Pastoralreferentinnen dar. Genannt wird ebenso häufig auch der fehlende „Amtsbonus".
In Kontrast zu der in den Rahmenstatuten ausgewiesenen „eigenverantwortlichen" Tätigkeit des PA/PR steht die besonders im Gemeindeeinsatz oft geforderte „Helferrolle" für den Pfarrer. Die strukturelle Unterordnung der PA/PR bei gleicher theologischer und pastoralpraktischer Qualifikation wie der Pfarrer, die daraus resultierende Spannung zwischen „formaler" und „pastoraler" Kompetenz schafft zusätzliche

Berufsunzufriedenheit, ebenso wie die fehlenden Aufstiegsmöglichkeiten. Die Profilierung eines eigenen Berufsbildes nach „innen" wie nach „außen" nimmt in dem Maße zu, wie PA/PR Aufgaben übernehmen, die bisher von Priestern wahrgenommen wurden: Dies reicht von der Sakramentenvorbereitung über die Leitung von Gremien und Gruppen bis hin zu den PR, die mit ihren Familien im Pfarrhaus wohnen. Der Einsatz in der Gemeindeseelsorge schafft jedoch nicht nur Abgrenzungsprobleme gegenüber den Priestern, sondern ebenso gegenüber den Gemeindereferentinnen. Nahezu zwangsläufig stoßen sich letztere an ihrer im Verhältnis sehr viel schlechteren Bezahlung bei vermeintlich doch gleicher Arbeit.

„Den Laien ein Laie"

In umgekehrter Entsprechung zu den angeführten Problemen lauten die Formulierungen positiver Berufserfahrung: Sie reichen von dem bewußten „den Laien ein Laie sein" (inklusive der besonderen Kompetenz, die aus der Erfahrung des eigenen Verheiratet-, Mutter- und Vatersein herrührt), über eine im ganz „normalen" Alltag verankerte „Berufs"-Spiritualität bis hin zur Verantwortlichkeit für die Ränder, die „Peripherie" des kirchlichen Geschehens. Der noch keineswegs abgeschlossenen Berufsidentität werden dabei ebenso positive Seiten abgerungen: die der grundsätzlichen Offenheit in Zeiten eines tiefgreifenden Umbruchs pastoraler Konzepte und Strukturen.

Durchaus ebenso ambivalent klingen Lösungsvorschläge und Forderungen zur Stärkung der Berufsidentität und -zufriedenheit. Beispielsweise wird beklagt, daß die PA/PR von Eheassistenz, Spendung der Taufe und der Krankensalbung oder auch der Leitung von Begräbnisfeiern im Normalfall ausgeschlossen bleiben, obwohl doch die Sakramentenkatechese, das Taufgespräch ebenso wie die Ehevorbereitung aber auch die Begleitung am Krankenbett oft vollständig in ihren Händen liegen. Die Forderung, das kirchenrechtlich Mögliche für diese Berufsgruppe auszuschöpfen, so etwa die Erlaubnis zu taufen und zu beerdigen oder die der Änderung des restriktiven Predigtverbots in der Eucharistiefeier und stärkerer Präsenz in der gemeindlichen Liturgie überhaupt geht einher mit der keineswegs nur von den Bischöfen gefürchteten Entwicklung zu „Ersatzkaplänen", einer weiteren „Veramtlichung" des Berufes, einer weiteren Aufweichung des Berufsprofils.
Mit ebenfalls ambivalenten Gefühlen setzt man sich derzeit in der Berufsgruppe mit dem auf Diözesansynoden und -foren ebenso wie in der Deutschen Bischofskonferenz diskutierten Thema der *Gemeindeleitung durch Laien* auseinander. Eine einheitliche Meinung gibt es dazu kaum. Mehrere diözesane Berufsverbände haben Stellungnahmen erarbeitet zu den in ihren Diözesen laufenden Personal- und Pastoralplanungen, die sich unter dem Label „kooperative Seelsorge" zusammenfassen lassen (vgl. HK, August 1991, 355 ff). Realistischerweise ist anzunehmen, daß die im Zusammenhang mit den Pastoralkonzepten diskutierten Möglichkeiten und Formen der Delegation von Gemeindeleitung an Laien auch die Gruppe der PA/PR betreffen werden, auch wenn sie keineswegs durchgängig in die anvisierten Modelle miteinbezogen werden. Pastoralreferenten in sogenannter delegierter Gemeindeleitung gibt es derzeit in Speyer (unter der Dienstbezeichnung „Pastoralteamleiter"), in Limburg („Bezugsperson") und in Bamberg. Für die Einrichtung von „Pfarrbeauftragten" votierte das Münchner Pastorale Forum im Juni dieses Jahres: Mittel- oder langfristig solle die Bistumsleitung gemäß den theologischen und kirchenrechtlichen Möglichkeiten die Beteiligung hauptamtlicher pastoraler Mitarbeiter an der Gemeindeleitung vorsehen.
Dagegen hat auf dem diesjährigen Studientag der Deutschen Bischofskonferenz bei der Frühjahrsvollversammlung zur Frage der „Leitungsdienste in der Gemeinde" der Rottenburger Bischof *Walter Kasper* (erneut) gewarnt: Bezüglich der Mitwirkung von Laien an der Gemeindeleitung bestehe die Gefahr, „daß das Berufsprofil des Diakons, des Gemeinde- oder Pastoralreferenten verändert wird und sich bei den genannten Laiendiensten in Richtung auf ein *Amt ohne Weihe*, einen Priester- und Kaplansersatz verschiebt" (vgl. HK, Mai 1994, 226 ff).

Entwickelt sich ein Amt ohne Weihe?

Bedenken gegenüber dem verstärkten Einsatz von hauptamtlichen Laien als Gemeindeleiter, als „Bezugspersonen", werden dabei von unterschiedlicher Seite erhoben: Neben der grundsätzlichen Sorge um klare Profile der einzelnen pastoralen Dienste und Ämter und deren Vielfalt befürchtet man vor allem mögliche Konsequenzen für das Priesteramt: Konkret, daß der einzelne Priester zum bloßen „Sakramentenspender" degeneriere. Amtstheologisch könnte der verstärkte Einsatz von Laien als Gemeindeleiter die erst vom Zweiten Vatikanum neu zusammengefügte Weihevollmacht einerseits und Jurisdiktionsvollmacht andererseits erneut auseinanderreißen. Der innere Zusammenhang zwischen Vorsteher der Liturgie und Leiter der Gemeinde müsse gewahrt bleiben.

Von seiten der Pastoraltheologie wird unter dem Schlagwort „Expertenkirche", eine weitere Gefahr diskutiert: Die zunehmende Zahl der Hauptamtlichen könne zart keimendes, neues ehrenamtliches Engagement verdrängen, das „pastorale Grundschisma" zwischen Laien und Klerikern um das zwischen „normalen" Laien und einer „Expertokratie" verlängern. Ein besonders eifriger Mahner in diesem Zusammenhang ist der Wiener Pastoraltheologe *Paul M. Zulehner*. In seiner Analyse des vom St. Gallener Pastoralsoziologischen Institut durchgeführten und herausgegebenen Studie „Gemeinde ohne Pfarrer am Ort" (Zürich 1987) kommt er zu dem Ergebnis: Angesichts der grundsätzlichen Chance,

die in dem Priestermangel eben auch liege, könnten Laientheologen (die Schweizer Bezeichnung für den Pastoralreferenten) als „hauptamtliche Bezugspersonen", könnte ein zu rascher Ersatz des in der Gemeinde fehlenden Pfarrers durch Hauptamtliche eher hinderlich sein.

Einen ähnlichen Tenor hat beispielsweise eine im Oktober dieses Jahres verabschiedete Stellungnahme des Berufsverbandes der Freiburger PA/PR, ein Plädoyer „für eine Erneuerung der Gemeinde". Darin wird nicht nur kritisch auf erkennbare Tendenzen der „Veramtlichung" des Berufes verwiesen. Lösungsstrategien bezüglich des sogenannten pastoralen Notstandes müßten den Wandel von der versorgten zur eigenverantwortlichen Gemeinde zulassen. Aufgabe der PA/PR sei es dabei, zusammen mit den amtlichen Leitungsdiensten Charismen und Berufungen in der Gemeinde zu entdecken, den Gemeinden zu helfen, eigene Leitungsstrukturen zu entdecken. Bei deren Bildung müsse innerhalb der Gemeinden selbst nach geeigneten Personen gesucht werden.

Ungeklärte ekklesiologische und amtstheologische Folgen

Nicht nur die Diskussionen um hauptamtliche Laientheologen als Gemeindeleiter zeigen, daß auch nach knapp 25 Jahren PA/PR bezüglich der ekklesiologischen „Konzeption" Klärungs- und Handlungsbedarf besteht – ein Manko, das den jungen Beruf eben seit seiner „Geburt" begleitet: „Da dieser Einrichtung (also) kaum ekklesiologische bzw. amtstheologische Reflexionen vorausgegangen waren, war in der dann einsetzenden theologischen Diskussion völlig offen, wie der ekklesiologische Ort dieser Dienste zu bestimmen sei. Die Bandbreite der Diskussionsbeiträge umfaßte die Option „Ersatzlösung" bis hin zu etablierendes Dienstamt", beschreibt der Tübinger Dogmatiker *Bernd Jochen Hilberath* diesen Geburtsfehler. (Zum ekklesiologischen Ort der „Laien im pastoralen Dienst". In: *B. Fraling* u. a. [Hrsg.], Kirche und Theologie im kulturellen Dialog, Freiburg – Basel – Wien 1994, 363–377)

Dem Eindruck und Grundverdacht, eine Ersatzlösung schaffen zu wollen, traten die deutschen Bischöfe in jeder der Phasen der Weiterentwicklung und Festschreibung von Berufs- und Ausbildungsprofil entschieden entgegen. Ebenso deutlich haben sie Taufe und Firmung als Grundlage des Einsatzes des Pastoralreferenten unterstrichen und die Zuordnung zum christlichen Weltzeugnis der Laien bekräftigt – sichtlich um Abgrenzung und um klare Trennung von Priestern und Laien bemüht. Unmißverständlich wurde im „Beschluß zur Ordnung der pastoralen Dienste" betont: Die hauptberufliche Indienstnahme der PA/PR bedürfe nicht der Weihe, sondern nur des Dienstvertrages. Für die Mitwirkung an einzelnen Aufgaben des kirchlichen Amtes sei die Missio erforderlich.

Die konkrete Gestaltung des Berufsalltages und faktische Rollenerwartungen zeigen jedoch, die Gefahr, daß PA/PR in die Rolle des „Ersatzkaplans" gezwungen werden oder von sich aus in sie hineinschlüpfen, ist noch nicht gebannt. Gleich nach der Synode begann die Diskussion, ob die im „Ämter- und Dienste"-Beschluß getroffene Unterscheidung zwischen ordinierten Ämtern und nicht ordinierten Diensten stichhaltig sei. *Christian Kohl* (Amtsträger oder Laie?, Frankfurt 1987) hat die verschiedenen Konzeptionen und Verortungsvorschläg dargestellt, analysiert und schematisiert: beispielsweise den Versuch der strikten Trennung des priesterlichen Dienstes vom pastoralen Dienst des Laien (Kohl untersucht die Ansätze von Forster, Pottmeyer und Greshake), der vor allem in den 70er Jahren diskutierte Vorstoß, alle hauptamtlichen im pastoralen Dienst tätigen Laien zu Diakonen weihen zu lassen (Cordes), aber auch Vorschläge der Integration der als Ämter verstandenen neuen Dienste in den Ordo (Hünermann, der die Frage, Ordo ja oder nein jedoch nach dem konkreten Aufgaben und Einsatzgebiet differenziert beantworten will; vgl. zu der Frage der Amtsträgerschaft von Laien und deren möglicher Teilhabe an der Jurisdiktionsgewalt auch die jüngst erschienene Dissertation des Schweizer Kirchenrechtlers *Adrian Loretan,* ds. Heft, 646).

In seiner abschließenden Wertung hat Kohl vor allem eines herausgearbeitet: die ekklesiologischen Verortungsversuche der PA/PR richten sich vereinfacht gesprochen nach zwei verschiedenen ekklesiologischen Grundannahmen aus, bestimmte Bilder von ordiniertem Amt und Kirche sind entscheidend: ein festgefügtes, in das die neu entstandenen Dienste integriert werden müssen, oder das flexiblere einer Communio-Ekklesiologie, innerhalb derer für die neuen Dienste auch ein neuer Ort gesucht wird.

In ihren „Berliner Anstößen" aus dem Jahr 1990, Plädoyer und Selbstverpflichtung auf eine „mystische, geschwisterliche und politisch-diakonische" Kirche bringt die AGPR alle Spannungen, aber auch Chancen und Möglichkeiten dieses jungen Berufes auf den Nenner: Über die immer schon gegebene Spannung zwischen der Vision von Kirche und ihrer Realität hinaus stehe die Berufsgruppe der PA/PR an der Schnittstelle zwischen Klerikern und Laien noch einmal in einer besonderen Spannung: „Einerseits haben wir als Hauptamtliche in gewisser Weise teil am kirchlichen Amt und am ‚Herrschaftswissen' der Theologie. Wir gehören zur Institution, die als solche eine konservierende Funktion gegenüber der bestehenden Gestalt von Kirche einnimmt. Andererseits sind wir Laien, die sich der im Zweiten Vatikanischen Konzil zutage getretenen Dynamik der gemeinsamen Sendung aller Getauften, der Vision des geschwisterlichen Volkes Gottes verpflichtet fühlen, die wir in der konkreten Kirche oft nicht wiederfinden. Aus dieser Spannung können wir uns nicht entlassen, sie ist für unseren Beruf konstitutiv. Wir versuchen aber, sie im Prozeß der Veränderung und des Wachstums der Kirche fruchtbar zu machen."

Alexander Foitzik

Verbreitete Ängste

Bulgarien kommt nur mühsam auf die Beine

In wenigen Wochen finden in Bulgarien vorgezogene Parlamentswahlen statt. Ob sie einen Ausweg aus der verfahrenen politischen Situation in dem Balkanland eröffnen, ist zweifelhaft. Bulgarien teilt die Probleme aller postkommunistischen Staaten Europas, wobei es allerdings vor besonderen Schwierigkeiten bei der marktwirtschaftlichen Transformation steht. Die Bevölkerung blickt eher pessimistisch in die Zukunft. Die orthodoxe Kirche, Trägerin der nationalen Kultur, ist als Folge der „Wende" vor fünf Jahren gespalten.

Albanien ist das ärmste Land Europas, gefolgt von Makedonien, Bulgarien und Rumänien: So besagen es Analysen der Weltbank und anderer Institutionen, die noch darüber grübeln, welches Land denn nun den Rang des Zweitärmsten einnimmt. Sind es vielleicht doch die Bulgaren? Seit es sie gibt, waren diese stolz darauf, dem Leben nüchtern und optimistisch zu begegnen – und eben Nüchternheit und Optimismus scheinen ihnen derzeit abhanden gekommen zu sein. „Heute ist der Bulgare ein Pessimist", schrieb Bulgariens führende Tageszeitung „Kontinent" am 30. August 1994, „und empirische Umfragen bestätigen ihn darin auf eindeutige Weise". Wie man die heimische Lage seit Jahresbeginn 1994 bewerte, wollte eine dieser Umfragen wissen, und die Ergebnisse waren wirklich eindeutig: Von den Befragten unter 30 Jahren gaben 11 Prozent an, die Lage habe sich verbessert und 83 Prozent, sie habe sich verschlechtert. Von den Befragten im Alter zwischen 31 und 50 Jahren gaben 4 Prozent an, die Lage habe sich verbessert und 95 Prozent, sie habe sich verschlechtert. Bei den Befragten über 50 Jahren waren es 3 Prozent, die sagten, die Lage habe sich verbessert und 92 Prozent, sie habe sich verschlechtert. Es geht weiter abwärts, so die einhellige Meinung, die nur hinsichtlich des Tempos der bulgarischen Talfahrt uneins war: Die „Verschlechterung der sozialen Lage" werde „langsam" verlaufen, meinten 32 Prozent, während rund 60 Prozent diese Entwicklung in „beschleunigtem Tempo" erwarteten.

Fünf Jahre nach seiner „promjana" (Wende) vom Spätherbst 1989 ist Bulgarien in einer schier hoffnungslosen Lage – innenpolitisch zerrissen, wirtschaftlich vor dem Aus, von indirekten Folgen des Kriegs in Ex-Jugoslawien aufs schwerste gezeichnet, vom Westen alleingelassen, von Europas Medien vergessen. Kann man das Leben dort nur noch mit Galgenhumor ertragen? „Wunderliches Land", seufzte der Kommentator *Jurij Junischev* kürzlich, „in dem du entweder ein verrückter oder ein Staatsangestellter bist, wenn du kein Staatsangestellter bist, bist du Händler, wenn du nicht Händler bist, bist du Valutaschieber, wenn du nicht Valutaschieber bist, bist du Rentner, wenn du nicht Rentner bist, bist du ohne Arbeit, wenn du nicht ohne Arbeit bist, bist du ehrlicher Steuerzahler, wenn du nicht ehrlicher Steuerzahler bist, bist du ein unerreichbarer Millionär, bist du kein unerreichbarer Millionär, dann geht's dir wirklich schlecht, aber wenn's dir nicht wirklich schlecht geht, dann bist du verrückt".

Nach alten Plänen sollten die Bulgaren schon eingangs der 60er Jahre ein Zehn-Millionen-Volk sein. Das waren sie nie, und heute sind sie davon weiter denn je entfernt. Positiv ist immerhin zu vermerken, daß seit dem Ende des Kommunismus in Bulgarien auch die Versuche aufhörten, aus dem Land mittels künstlicher Manipulationen – etwa der „Zwangsbulgarisierung" der Türken nach 1984 – einen uniethnischen Nationalstaat zu machen. Heute darf sich in Bulgarien jeder zur Nationalität und Konfession seiner Wahl bekennen, was bei demographischen Untersuchungen zum Stichtag 4. Dezember 1992 das folgende Bild ergab (in Tausend): Bulgaren (7311), Türken (829), Zigeuner (257) und sonstige (75). Nach der gleichen Untersuchung sind 7,4 Millionen Bulgaren Christen und knapp über 1 Million Muslime; dazu kommen noch 21 Tausend „sonstige".

Probleme der wirtschaftlichen Transformation

Nach den jeweiligen Muttersprachen ist die Region um die Hauptstadt Sofia am bulgarischsten (97,2 bulgarisch), das südbulgarische Kyrdshali am türkischsten (66,5 türkisch). Kyrdshali weist auch den landesweit höchsten Anteil an Muslimen (74,6) auf, während das nordbulgarische Vidin die meisten Christen beherbergt (99,5). Geeint werden alle diese Menschen unterschiedlicher Nationalität, Sprache und Konfession durch ihre *Ängste,* die kürzlich in Repräsentativumfragen erkundet wurden. Was quält die Bürger Bulgariens am meisten? 39 Prozent nannten den Mangel an Gesetzen und Ordnung, 16 Prozent Kriminalität, 15 Prozent Arbeitslosigkeit, 12 Prozent Preise und Inflation und 9 Prozent Korruption.

Diese Ängste sind verständlich, wenn man sich z.B. die *Entwicklung der Kriminalität* in den letzten Jahren anschaut: Die Zahl der registrierten Delikte stieg zwischen 1991 und 1993 von 187163 auf 246791; die Schadenssumme betrug 1992 2,1 und 1993 schon 7,2 Milliarden Leva.

Wenn die Demographie ein Barometer des sozialen Klimas ist, dann deuten alle Trends auf dessen Verschlechterung: Daten, die im März 1994 bekanntgegeben wurden, besagen, daß die Geburtenziffern fallen, die Totgeburten dramatisch gestiegen sind (von 10,8 Promille 1989 auf 13,2 Promille

1992), Krebs- und andere unheilbare Erkrankungen enorm zugenommen haben, die ganze bulgarische Gesellschaft geringer und „älter" wird. Und kurzfristig wird sich die Lage noch verschlechtern, denn die *Gesundheitsreform* kommt nur schleppend voran, weil die ihr zugedachten Mittel – aus dem Vermögen der alten Regimeparteien und -organisationen und aus der anlaufenden Privatisierung – noch nicht gesichert sind.
Die wichtigsten Wirtschaftsdaten des Landes weisen seit Jahren in die Richtungen, in die sie nicht weisen dürften, sollte der Alltag für die Bürger noch irgendeine Perspektive haben: Das Bruttosozialprodukt ging 1994 um 1 Prozent zurück (im Jahr zuvor betrug der Rückgang 3,5 Prozent); die Industrieproduktion sank 1994 um 4 Prozent (1993: 19 Prozent); die Inflationsrate belief sich 1994 auf 68,7 Prozent; die Arbeitslosenquote auf 18,2 Prozent.

Bulgarien kämpft mit denselben Problemen, die das ganze postkommunistische Osteuropas hat und die in seinem Fall durch die indirekte Isolation infolge des serbischen Embargos noch verstärkt werden: Eine ursprünglich zentralgeplante Staatswirtschaft, die wegen weggebrochener Märkte ohnehin in der Krise steckt, soll marktwirtschaftlich transformiert werden – was die bereits bestehende Arbeitslosigkeit in Höhen treibt, die soziale Unruhen befürchten lassen. Wie realisiert man das politisch entscheidende Ziel, die Marktwirtschaft, und wie hält man seine sozial abträglichen Folgen in erträglichem Rahmen? Das ist die Grundfrage, vor der *Renata Indshova,* seit Oktober 1993 Chefin der bulgarischen „Agentur für Privatisierung", steht. Die energische und hochqualifizierte Ökonomin hat es darüber hinaus mit drei Detailproblemen zu tun, die sie im Februar 1994 in einem Interview verriet: Zum ersten „will niemand die Eigentumsverhältnisse ändern", zum zweiten „gibt es im Land nicht viel freies Geld, das auf seine Anlage wartet" und zum dritten hat sich eine Art „Nomenklatur" der Privatisierungsbereiche ergeben – Tourismus gut, Nahrungsmittel- und Leichtindustrie interessant, Elektronik „tabuisiert" und Schwerindustrie offenkundig gar nicht im Gespräch.
Daß da manches nicht stimmt, gab Ende 1993 auch der Ministerpräsident, der international angesehene Wirtschaftshistoriker *Ljuben Berov,* zu: Eine unzureichende Gesetzgebung verlangsamte die Privatisierung und verschreckte ausländische Investoren, während bulgarische Investoren lieber die besseren Möglichkeiten im Handel wahrnehmen als Produktivinvestitionen mit zweifelhaften Aussichten zu riskieren. Gesetzesnovellierungen und eine industrielle Strukturreform sollen Abhilfe schaffen, beginnend mit einer sechsmonatigen Prüfung der Großbetriebe auf ihre Lebensfähigkeit unter marktwirtschaftlichen Bedingungen.

Seit Dezember 1992 war Berov im Amt – seit dem 2. September 1994 ist er es nicht mehr; zermürbt von einem Herzinfarkt und sechs Mißtrauensanträgen bot er den Rücktritt seiner Regierung an, der mit 219 gegen vier Stimmen akzeptiert wurde. „Wir hatten versucht, eine Ballance zwischen Marktreformen und der Notwendigkeit, deren Belastungen für die Bevölkerung zu erleichtern, zu erreichen", erklärte Berov. Genau das hatte er nicht erreicht, da doch zwei Drittel der Bulgaren unterhalb der Armutsschwelle leben; dennoch kam seine Resignation im Moment des praktisch einzigen Erfolgserlebnisses dieser Regierung: Sie hatte erfolgreich Verhandlungen mit westlichen Gläubigern beendet und dabei Bulgariens *Auslandsverschuldung* von 9,3 Mrd. Dollar um 47 Prozent reduziert; sie hatte außerdem mit Russen und Griechen die Finanzierung einer Pipeline vereinbart, die vom griechischen Hafen Alexandroupolis zum bulgarischen Hafen Burgas führt und von dort mit Tankern über das Schwarze Meer bis ins russische Novorossijsk weitergeht. Diese Abmachung wird zwar den ökonomischen Einfluß Rußlands in der ganzen Schwarzmeer-Region steigern, ist aber für Bulgarien lebensnotwendig.

Ein jahrelanges politisches Verwirrspiel

Mit Berovs Rücktritt ging ein jahrelanges Verwirrspiel in Bulgarien zu Ende: Eigentlicher Träger des postkommunistischen Neuanfangs war die „Union der demokratischen Kräfte" (UDK), ein loser Verband von Parteien und Organisationen, der ursprünglich von dem heutigen Staatspräsidenten *Shelju Shelev* geführt worden war. Die UDK gewann 1991 die Wahlen und stellte mit *Filip Dimitrov* den Premier; ein Jahr später zerstritt sie sich und verlor die Unterstützung der „Bewegung für Rechte und Freiheiten" (DPS), der Partei der bulgarischen Türken, was die UDK auch um die Macht brachte. Das entstandene Vakuum füllte Shelev, längst uneins mit der UDK, durch die Ernennung der parteilosen „Experten-Regierung" auf, die im Parlament von der „Bulgarischen Sozialistischen Partei" (BSP), den ehemaligen Kommunisten, unterstützt wurde. Damit war eine Lage gegeben, die im Grunde niemanden befriedigen konnte, am wenigsten ausländische Investoren: Bis zum Machtantritt Berovs waren im Lande 220 Mio. Dollar investiert worden – bis zu seinem Rücktritt kamen gerade noch bescheidene 80 Mio. hinzu.

Nach Berov kam es in Bulgarien zunächst zu einer sechswöchigen Hängepartie, weil weder UDK noch BSP die Regierungsstaffette übernehmen wollten. Diese Krise hat Shelev temporär dadurch überwunden, daß er für den 17. Dezember 1994 vorgezogene Parlamentswahlen (die regulär erst im Oktober 1995 angestanden hätten) ausschrieb und eine Übergangsregierung unter der 41jährigen Renata Indshova einsetzte: Erstmals in der bulgarischen Geschichte ist eine Frau Regierungschefin.
Viel Zeit für tiefgreifende Veränderungen wird Frau Indshova nicht haben, aber vielleicht übernahm sie ihr Amt ja zu einem glücklichen Moment. Wie es aussieht, wird gegenwärtig das internationale Embargo gegen „Rest-Jugoslawien" (Serbien und Montenegro) gelockert und eventuell ganz aufgehoben – womit auch Bulgarien eine erdrückende Last los wäre. Nach vorsichtigsten Schätzungen hat das Embargo,

das für Bulgarien eine Blockierung seiner wichtigsten Verkehrswege nach Norden bedeutete, dem Land bislang Verluste von 3,6 Mrd. Dollar eingebracht, ohne einen Pfennig Kompensation. Seit Jahren bemüht sich Präsident Shelev vergeblich, im Westen wenigstens Verständnis für die verzweifelte Lage seines Landes im Windschatten westlicher Beschlüsse zu wecken – nicht einmal konsultiert wurden die Bulgaren, wenn es um neue Maßnahmen gegen Belgrad ging. Während seines inoffiziellen Bonn-Besuchs im September 1994 wurde ihm lediglich bedeutet, daß Deutschland am Bau neuer Verkehrswege auf dem südlichen Balkan und neuer Brücken über die Donau „interessiert" sei.

Erheblich schwieriger wird sich die marktwirtschaftliche Transformation Bulgariens gestalten. Die entsprechenden Gesetze liegen seit Juni 1993 vor, aber es rührt sich wenig, und dafür gibt es ein Bündel von Ursachen: Das Prinzip hatte man von den Tschechen abgeschaut, nämlich jeden volljährigen Bürger mittels Bons (im Gesamtwert von 25000 „Investitions-Leva") an der Privatisierung zu beteiligen – aber den Menschen fehlen die Mittel und wohl auch die Einsicht dazu. Zudem herrscht Verwirrung, was eigentlich privatisiert werden soll. Im ganzen Jahr 1993 wurden lediglich 88 Betriebe privatisiert, und im Juni 1994 wurde eine Liste von 500 Betrieben bekannt – Hotels, Transportorganisationen, Textil- und Chemiewerke etc. –, von denen 130 Gewinn (von bescheidenen 340,7 Mio Leva), 370 aber herbe Verluste (von 8,59 Mrd. Leva) machten. Hier könnten im Grunde nur ausländische Käufer auftreten, aber die sind durch die unklaren politischen und die hinderlichen wirtschaftlichen Verhältnisse verschreckt. Gewinntransfer ist kaum möglich, Immobilienkauf auch nicht, Kredite sind für die Betriebe nicht zu erwarten.

Die Folgen all dessen liegen auf der Hand: Die westlichen Investitionen im postkommunistischen Osteuropa stellen insgesamt nur einen Bruchteil der Mittel dar, die z.B. in Deutschland aus den „alten" in die „neuen Bundesländer" fließen; diese relativ geringen Investitionssummen fließen zudem zu 80 Prozent nach Polen, Ungarn und in die Tschechische Republik. Für Bulgarien bleibt da so gut wie nichts – während es in Polen z.B. 14000 Joint Ventures gibt, sind es in Bulgarien gerade etwas über 1000. Als einziger westlicher Großkonzern hat sich „Siemens" in Bulgarien engagiert, mit gerade einem Prozent seines Gesamtumsatzes in Osteuropa!

Die Wahlen werfen ihre Schatten voraus

Quo vadis, Bulgarien? Die Stimmung scheint bei den „Preußen des Balkans" ganz „unbulgarisch" schlechter zu werden: Umfragen vom Ende September 1994 besagten, daß der Anteil der Verteidiger der „Demokratie um jeden Preis" bei knapp über 50 Prozent liegt, während die Befürworter einer „festen Hand in der Leitung Bulgariens" etwa gleich hoch liegen. Es geht um eine „feste Hand" gegen die sich (angeblich) ausbreitende Korruption und Verfilzung, die

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4330, DM 16,80 öS 131,-/ SFr 17.80
Glücklich-Sein kann man üben. Heitere und zugleich tiefe Texte eines großen Lehrers.



Band 4333, DM 16,80 öS 131,-/ SFr 17.80
Eine Europäerin erlebt ein Stück tibetischen Alltags. Eine spirituelle Grunderfahrung.



Band 4328, DM 12,80 öS 100,-/ SFr 13.80
Brigitte bringt ihr Kind tot zur Welt. Sie lernt damit zu leben. Ein Tabuthema wird ehrlich angepackt.



Band 4329, DM 12,80 öS 100,-/ SFr 13.80
Sachkundige und laienverständliche Information über die wichtigsten Atemwegserkrankungen.



Band 4318, DM 14,80 öS 116,-/ SFr 15.80
Die wesentlichen Texte Kings, die seinen hoffnungsvollen Traum begründen.



Band 4320, DM 14,80 öS 116,-/ SFr 15.80
Geschichten der betroffenen Frauen und der Männer, die unsere Nachbarn sein könnten.

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

HERDER / SPEKTRUM neu im Dezember

laut Umfragen 45 Prozent der Männer und 53 Prozent der Frauen glauben lassen, daß man nur noch über „Bekanntschaften und Verbindungen" zu einem angemessenen Arbeitsplatz kommen kann. Rund 18 Prozent der Menschen meinen, daß erst nach fünf bis zehn Jahren eine Verbesserung der allgemeinen Lage eintreten wird, 42 Prozent aber rechnen mit „mehr als zehn Jahren".
Das ist exakt jene desillusionierte, desorientierte Befindlichkeit, die bereits in Ungarn und Polen zur Machtergreifung „linker" Regierungen führte. Und es müßte bei den Dezember-Wahlen ein kleines Wunder geschehen, wenn ähnliches nicht auch in Bulgarien eintreten sollte. Umfragen vom Ende September, die die berühmte „Sonntagsfrage" stellten, wiesen zunächst einen hohen Anteil von über 40 Prozent Frustrierter aus, die sich als Nichtwähler (22 Prozent), Ungewisse (10 Prozent) oder Schweigsame (8,9 Prozent) darstellten. Über die in Bulgarien bestehende Vier-Prozent-Hürde würden demnach nur vier der (ungezählten) Parteien gelangen: BSP, UDK, DPS und die sogenannte „Moser"-Gruppe der „Bulgarischen Nationalen Agrar-Union" (BZNS).

Alle Umfragen stimmen in drei Punkten überein: Mehr als ein Drittel der Wahlberechtigten wird nicht zur Urne gehen, das „zweipolige Modell" wird sich so verändern, daß die „Blauen" (=UDK) an Stimmen verlieren und die „Roten" (=BSP) deutlich hinzugewinnen.

Wie wird sich dieses absehbare Resultat auf die Position Präsident Shelevs auswirken? Noch genießt er höchste Popularitätswerte, aber zum Jahresende könnten ihn die Konsequenzen eines gewagten Polit-Pokers einholen, den er im April 1994 startete. Während eines Besuchs in London und nach seiner Rückkehr erklärte er, das Problem Bulgariens liege nicht in der angeschlagenen Gesundheit des Premiers Berov, sondern darin, daß die Regierung insgesamt „krank" sei: „Sie hat einfach zuviel zur Unterstützung der BSP getan und sich nicht an ihr erklärtes Reformprogramm gehalten – selbst mit dem Risiko, vom Parlament gestürzt zu werden."
In aller Öffentlichkeit entzog der Präsident der Regierung seine Unterstützung, wobei er dramatische Worte fand: „Wenn eine amtierende Regierung gefährlich für den bürgerlichen Frieden und für die Stabilität des Landes wird, kann ich nicht gleichgültig bleiben. Hier stehen die nationale Sicherheit und die Stabilität Bulgariens auf dem Spiel." Dabei hatte Shelev kaum übertrieben: Reformen kamen in der Tat nicht voran, die Devisenreserven waren bis fast auf das kritische Minimum von 600 Mio. $ aufgebraucht. Unter diesen Umständen forderte der Präsident dazu auf, die Zwistigkeiten seit 1992 zu vergessen und eine neue nichtkommunistische Regierung aus UDK und verwandten Gruppen zu bilden.
Wie ernst meint Shelev seine Forderung? Seit Sommer 1993 ist es ein offenes Geheimnis, daß er von einer neuen „zentristischen" Partei träumte, die mit der dazu nötigen Stärke Bulgarien aus der Krise führte. Weil aber UDK und BSP die Parteienlandschaft majorisieren, war real an eine „zentristische" Kraft nicht zu denken. Also mußte Shelev die großen Parteien gegeneinander ausspielen und die zerstrittene, aufgesplitterte UDK in eine neue Koalition zwingen, indem er Schreckensvisionen einer westlichen Abkehr von Bulgarien entwarf, sollte die BSP an die Macht kommen. Was damals noch als Horror-Szenario erschien, mutet mittlerweile als Realitätsbeschreibung an; die Frage ist nur, ob sich der Westen von einem „links" regierten Bulgarien abwenden würde, nachdem er quasi-kommunistische Regierungen in Ungarn und Polen toleriert.

Bulgarien auf dem Balkan

Bulgarien war das erste Land der Welt, das die benachbarte Republik *Makedonien* anerkannte; das war eine bemerkenswerte Selbstüberwindung, nachdem seit über 120 Jahren (fast) alle bulgarischen Regierungen erklären, daß „Makedonien" ein geographischer Begriff für eine westbulgarische Region sei, wo Bulgaren lebten und wo man bulgarisch spreche. So weit, so gut.
Aber dann griff doch jene urbalkanische Infantilität wieder Raum, die durch ihre Fixierung auf nationalhistorische Mythen überall dort Probleme schafft, wo es absolut keine geben dürfte. Anstatt mit der Anerkennung durch Bulgarien zufrieden zu sein, forderte Makedonien nun eine „Anerkennung" der makedonischen Nation und ihrer Sprache – als ob es jemals eine Nation oder Sprache gegeben hätte, die von anderen in ihrem Bestand förmlich „anerkannt" worden sei. Nationen und Sprachen bestehen, oder sie bestehen nicht – von „Anerkennungen" kann da überhaupt keine Rede sein, und wer eine solche „Anerkennung" einfordert, bezeugt nur eigene Defizite an nationaler Affirmation.

Etwa in diesem Sinne hat Präsident Shelev das Skopjer Ansinnen auch zurückgewiesen, und damit hätte die Sache eigentlich ausgestanden sein sollen. Sie war es aber nicht, denn nun begann in Bulgarien die alte Debatte um den „bulgarischen" Charakter Makedoniens erneut, und sinistre Umfragen wiesen etwa aus, daß 33 Prozent der Bulgaren der Meinung waren, eine Anerkennung einer makedonischen Sprache werde die Lage auf dem Balkan ändern, 38 Prozent der gegenteiligen, 29 Prozent keiner Meinung waren.
Die Folgen dieser sinnlosen Debatte sind desaströs für alle Beteiligten – man holt wieder alte Landkarten, alte Argumente, alte Vorwürfe hervor und gewinnt nichts damit. Zwei aufs engste verwandte, aber nicht identische Völker entzweien sich, wo die Erkenntnis des Gewinns aus ethno-kultureller Nähe mehr als nur eine regionalpolitische Klimaverbesserung wäre: Makedonien leidet unter griechischer Obstruktion, die die kleine Republik seit Jahresbeginn mit einem einseitigen Embargo blockiert und EU und UN in Botmäßigkeit gegen Makedonien zwingt. Bulgarien sieht sich seinerseits einem Druck islamischer Fundamentalisten aus der Türkei ausgesetzt, die mit Emissären und phonstarken Radiosendern das Land unter ihren Einfluß zu bringen suchen. Hinzu kommt der von Athen mit *Albanien* (laut

griechischer Meinung: „Nord-Epirus") vom Zaun gebrochene Streit, bei dem sich der albanische Präsident *Sali Berisha* an Shelju Shelev wandte, um die traditionell guten Beziehungen zwischen Bulgarien und Griechenland für eine Beilegung der Athener Aggression gegen Albanien zu nutzen.

Ob es in diesem Zusammenhang von Präsident Shelev klug war, seine bekannte Russophobie erneut zu artikulieren – zum 50. Geburtstag der sowjetischen Besetzung Bulgariens am 9. September 1944 –, mag er selber wissen. Natürlich hat die traditionelle Russophilie der Bulgaren das Eindringen des sowjetischen Stalinismus in Bulgarien erleichtert, und insofern hat der bulgarische Präsident recht, wenn er die mentale Abkehr der Bulgaren von Moskau als Voraussetzung ihrer Hinwendung zum Westen seit Jahren einfordert. Nur: der Ton macht auch hier die Musik, und das heutige Moskau ist nicht mehr das der Stalinisten Breshnew & Co., sondern ein gewichtiger Partner des Westens. Auch das sollte man in Sofia hin und wieder bedenken, selbst wenn man sich über Moskaus Botschafter *Avdeev* geärgert haben sollte, weil dieser den Jahrestag zu einer pompösen Feier in der bulgarischen Hauptstadt nutzte und dabei die Unterstützung der bulgarischen „Gesellschaft Ewige Freundschaft", Nachfolgeorganisation der früheren „Gesellschaft für bulgarisch-sowjetische Freundschaft", gewann.

Christliches Bulgarien?

Bulgarien entstand Mitte des 7. Jahrhunderts – europäisch wurde es im Jahre 864 n. Chr. durch seine Christianisierung, die von König Ludwig dem Deutschen im freundschaftlichen Bündnis mit dem bulgarischen Herrscher Boris I. sehr klug „gemanagt" worden war. Daß das Land dann nicht nach Rom, sondern nach Byzanz tendierte, wurde damals als politische Notwendigkeit toleriert. Immerhin bekam Bulgarien so seine orthodoxe Kirche als nationale Kirche, die den Bulgaren die ethno-kulturelle Kontinuität über 500 Jahre osmanischer Fremdherrschaft sicherte. Selbst die bulgarischen Stalinisten erkannten stets an, daß Bulgarien und Bulgaren überhaupt nur dank der orthodoxen Kirche noch existent waren.

Sind die Bulgaren christlich-orthodox? Selbst in den schwersten Zeiten des Kommunismus bekannten sie sich zu einem guten Viertel zum Glauben ihrer Väter (und mit dem Nachweis dessen startete eingangs der 60er Jahre die sehr aktive bulgarische Religionssoziologie). Heute bekennen sich mindestens zwei Drittel der Bulgaren zu ihrer nationalen Kirche, und damit bekommt diese ein (potentiell) politisches Gewicht.

Wenn das Christentum der geistige Antipode des Kommunismus ist, muß dann nicht die Mehrheit der Bulgaren für die SDS als den erklärten Gegner der „kommunistischen" BSP stimmen? Solche vordergründigen Fragen werden seit dem Frühjahr 1994 aufgeworfen, als es nur noch eine Frage der Zeit war, wann in Bulgarien Neuwahlen ausgeschrieben werden würden.

„Boshe, pasi Bylgarija" (Gott, schütze Bulgarien) – dieser Satz, ein Imperativ, war früher auf dem Rand bulgarischer Münzen eingeprägt. Vermutlich wird er nicht wieder dorthin kommen, obwohl die Bulgaren zu Gott zurückgefunden haben: Nur zwei Prozent von ihnen meinen, so Umfragen vom März 1994, es gebe im Lande „keine religiösen Freiheiten". Schon vor Jahren hat Bulgarien Johannes Paul II. zu einem Besuch eingeladen, aber bislang ist der katholische Oberhirte noch nicht gekommen. 1994 werde er allem Anschein nach erst recht nicht kommen, vermutete die Zeitung „Novo slovo" (=Neues Wort, ein der UDK nahestehendes Blatt) am 1. Februar 1994: Er würde in ein politisch aufgewühltes Land reisen und eben damit seinen Besuch belasten; vor allem aber würde der Papst einer zutiefst gespaltenen Bulgarischen orthodoxen Kirche (BOK) begegnen, in der sich höchste Würdenträger so unversöhnlich bekriegen, daß selbst ein Vermittlungsversuch von Präsident Shelev scheiterte.

Das Schisma begann im Frühjahr 1992 mit Angriffen der Metropoliten *Pimen* (Nevrokop), *Pankratij* (Stara Zagora) und *Kalinik* (Vraca) sowie neuer Organisationen wie des „Kirchlich-bürgerlichen Komitees", der „Bewegung für die Erneuerung der BOK" und der „Union der Kirchenvorstände" auf Patriarch Maksim und seine engsten Mitarbeiter, die alle „illegal" tätig seien, da sie noch vom kommunistischen Regime eingesetzt worden seien. Diese reagierten mit der Absetzung der drei Metropoliten, die daraufhin einen eigenen „Synod" bildeten und mit ihren zahlreichen Anhängern die Spaltung der BOK vollzogen. Seither wechseln Einigungsversuche und Rücktrittsforderungen (an die Adresse Maksims) einander ab, und der Streit geht weiter.

Ginge es nur um interne Auseinandersetzungen in der BOK-Hierarchie, wäre die Sache wohl nicht so schlimm; tatsächlich aber hat sie doppelt negative Folgen: Zum einen ist die Wirksamkeit der nationalen Kirche der Bulgaren so gemindert, daß wichtigste Fragen – Jugendarbeit, Wiedereinführung des Schulfachs Religion, Restauration von Kirchen und Klöstern etc. – einfach nicht erledigt werden können. Zum zweiten ist die kirchliche Autorität extrem geschwächt, und dieses Vakuum machen sich Dutzende sinistrer Sekten zunutze, die Bulgarien mit den gefährlichsten Folgen überschwemmen, so daß die kirchliche Situation ein Spiegelbild der innenpolitischen ist, wo infolge schwindender Autorität staatlicher Instanzen eine Hochkonjunktur der organisierten Kriminalität aufkam.

Die Folgen spüren auch die kleineren christlichen Kirchen in Bulgarien, unter ihnen die katholische Kirche (ca. 60000 Gläubige), die große Probleme hat, die vom Gesetz verfügte Rückgabe von über 100 Besitztümern zu realisieren – angeblich seien diese bereits 1955 vom Staat gekauft und ordentlich bezahlt worden. Der bulgarische Botschafter beim Vatikan, *Kiril Maritschkov,* warnte eindringlich vor solchen

Manövern, da diese „die gerade eben verbesserten Beziehungen zwischen dem Vatikan und Bulgarien schlagartig verschlechtern und der Vatikan negativ auf die öffentliche Meinung anderer katholischer Länder in Europa gegenüber Bulgarien einwirken könnten". Der päpstliche Nuntius in Bulgarien, *Mario Rizzi,* äußerte sich zu der Affäre nicht. Vielleicht vertraut er auf die Wirkung des Katholizismus, die sich bei bulgarischen Orthodoxen in Ansätzen zeigt: Dank der bewahrten Autorität der katholischen Kirche habe Polen den „normalsten" Übergang zu postkommunistischen Verhältnissen geschafft (heißt es in den bulgarischen Kommentaren), und ganz allgemein gelte der Satz des russischen Religionsphilosophen Berdjajev: „Die orthodoxe Kirche soll von der katholischen lernen." *Wolf Oschlies*

Auf dem Weg zur Normalisierung?

Politische, wirtschaftliche und kirchliche Probleme in Sri Lanka

Durch den Sieg der bisherigen Opposition bei den Parlaments- und Präsidentenwahlen hat sich in Sri Lanka ein Machtwechsel vollzogen. Schwerste Hypothek des Inselstaates ist nach wie vor der Konflikt zwischen singhalesischer Mehrheit und tamilischer Minderheit. Im Norden des Landes hat sich unter Führung der „Tamil Tigers" de facto ein Staat im Staate etabliert. Auch in der katholischen Kirche Sri Lankas machen sich die Spannungen zwischen den Volksgruppen bemerkbar.

Die Entscheidung für den politischen Wandel in Sri Lanka, der sich bei den Parlamentswahlen im August 1994 angezeigt hatte, als die Opposition unter *Chandrika Kumaratunga* knapp die Mehrheit gewann, setzte sich eindrucksvoll fort bei der Präsidentenwahl am 9. November. Durch das Attentat auf *Gamini Dissanayake* von der „United National Party", der am 24. Oktober zusammen mit über 50 anderen Personen ums Leben kam, schien die Durchführung der Präsidentenwahl für kurze Zeit gefährdet. Die mutmaßliche Absicht der Attentäter, den Normalisierungsprozeß in Sri Lanka zu stoppen, ging jedoch nicht auf, da im Einvernehmen zwischen Regierung und Opposition am ursprünglichen Datum 9. November festgehalten wurde. Am Ende gewann Ministerpräsidentin Kumaratunga mit 62 Prozent der Stimmen die Präsidentenwahl klar gegenüber der Kandidatin der Oppositionspartei, *Srima Dissayanake*, die es auf 38 Prozent brachte.

Die Parlamentswahlen als Wendemarke

Für den Rückhalt der neuen Regierungspartei in der Bevölkerung spricht weiter, daß die Wahlbeteiligung mit 75 Prozent für die gegenwärtig herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse in Sri Lanka sehr hoch lag. Noch bei keiner vorausgegangenen Präsidentenwahl hat es ein so eindeutiges Votum für einen der Kandidaten gegeben, wie es jetzt Frau Kumaratunga verzeichnen kann. Es muß sich jetzt zeigen, ob die Worte der Siegerin: „Wir sind am Ende des dunklen Tunnels angelangt und können nun einer Ära der Freiheit und des Lichts entgegengehen", in Erfüllung gehen. Frau Kumaratunga sieht in dem Wahlergebnis auch eine klare Unterstützung ihres bisher gegenüber den tamilischen Rebellen eingeschlagenen Weges zur Versöhnung.

Von 1977 bis 1994 regierte in Sri Lanka die „United National Party" (UNP) ununterbrochen. Ihre Politik der Liberalisierung hat die Wirtschaft des Landes im großen Maße umstrukturiert. Durch die Errichtung von großen Freihandelszonen wurden viele ausländische Investoren angezogen und für viele Menschen neue Arbeitsplätze geschaffen. In den beiden Wahlkämpfen für das Parlament und um das Präsidentenamt in den letzten Monaten ging es daher auch um die Frage, ob die *sozialen Kosten*, die diese Entwicklung begleiteten, durch die wirtschaftlichen Erfolge aufgewogen werden. Es versteht sich, daß die United National Party die positiven Seiten herausstellte. Zu den positiven Ergebnissen dieser Wirtschaftspolitik rechnet sie, daß die einseitige Abhängigkeit Sri Lankas von wenigen Plantagenprodukten, vorrangig Tee, aber auch Kautschuk und Kokosnußprodukte, abgebaut werden konnte.

Der andere Aktivposten ist das große Anwachsen des *Tourismussektors* in den Anfangsjahren der neuen Wirtschaftspolitik. Allerdings hat der fortdauernde Bürgerkrieg die großen Erwartungen auf ein ständiges Wachstum des Tourismus gedämpft. Hinzu kommt noch, daß gerade auf diesem Sektor die negativen sozialen Folgen am stärksten sichtbar wurden. Phänomene wie das Anwachsen von Prostitution, besonders von Homosexualität mit Kindern, und die Zunahme von Rauschgiftdelikten machten die Schattenseiten des Tourismusbooms nur zu deutlich.

Die starke zentrale Führung durch die im Präsidentenamt gebündelte Macht hat das politische Klima nachträglich in Richtung einer absolutistischen und willkürlichen Machtausübung verändert. Begleitumstände dieser Machtkonzen-

tration waren das Anwachsen von Korruption und Vetternwirtschaft. Die langjährige Herrschaft nur einer Partei brachte mit sich, daß viele junge Wähler bei der jetzigen Wahl des Parlaments sich kaum noch daran erinnern konnten, daß die „Sri Lanka Freedom Party" (SLFP) jemals an der Macht gewesen war. Die entscheidenden Themen des Wahlkampfes waren der Stand der Wirtschaft und die Probleme des seit Jahren herrschenden Bürgerkriegs. Die Kosten dieses Bürgerkrieges belaufen sich für die Regierung auf 1 Million US-Dollar pro Tag, was, aufs Jahr umgerechnet, 20 Prozent des Staatshaushaltes bedeutet. Das Wirtschaftswachstum lag trotzdem in den letzten Jahren immerhin noch bei durchschnittlich 5 Prozent. Allerdings wurde dieser Zuwachs durch eine zweistellige Inflationsrate de facto wieder zunichte gemacht.

Der Wahlkampf war begleitet von der Vergabe vieler Geschenke und der Gewährung von Subsidien, die den marktwirtschaftlichen Prinzipien, wie sie die Regierung von Präsident *Dingiri Banda Wijetunga* vertreten hat, widersprachen. Der damalige Ministerpräsident *Ranil Wickremasinghe* war stolz darauf, mit *Anura Bandaranaike* einen prominenten ehemaligen Vertreter der SLFP in seinem Kabinett zu haben. Seine Schwester Chandrika Kumaratunga hatte als Führerin der „People's Alliance" aus der SLFP und anderen Parteien es verstanden, die unter der alten Regierung weitverbreitete Korruption zum zentralen Wahlkampfthema zu machen. Die Abkürzung UNP wurde z. B. mit „Uncle-Nephew-Party" wiedergegeben. Die Antwort der UNP bestand wiederum in einer Verballhornung der Abkürzung der Oppositionspartei SLFP in „Sri Lanka Family Party", um damit auf die beherrschende Stellung des Bandaranaike-Clans in der SLFP hinzuweisen.
Jetzt nach den Parlaments- und Präsidentschaftswahlen ist die *Tochter zweier Ministerpräsidenten* am Ziel. Nach ihrem Vater *Solomon Bandaranaike*, der 1959 ermordet wurde, und ihrer Mutter *Sirimavo Bandaranaike*, die von 1960 bis 1965 und von 1970 bis 1977 als Ministerpräsidentin amtierte, ist sie die dritte der Familie an der Spitze der Regierung und jetzt auch des Staates. Ihr Mann, der als Filmschauspieler sehr erfolgreiche *Vijaya Kumaratunga*, war nach seinem Eintritt in die Politik wegen seiner marxistischen Ideen umstritten. Wahrscheinlich wurde er wegen seiner Kontakte mit den „Tamil Tigers" 1988 das Opfer von Attentätern.

Die vorrangige politische Aufgabe: den Bürgerkrieg beenden

Bei den Wahlen am 16. August gelang es der Volksallianz von Chandrika Kumaratunga, 105 der zu vergebenden 225 Parlamentssitze zu gewinnen. Die bisher regierende UNP kam auf 94 Mandate, was immerhin respektable 44 Prozent der Stimmen bedeutet. Bei der Führung der Regierungsgeschäfte bleibt Chandrika Kumaratunga aber auch weiterhin auf die Unterstützung der Tamilen-Parteien, der „Tamilischen Vereinigten Volksbefreiungsfront" und der „Demokratischen Befreiungsfront" angewiesen. Allerdings hat sich durch den Ausgang der Präsidentenwahl ihre Stellung deutlich verbessert.
Bei den Auseinandersetzungen, die zum Bürgerkrieg geführt haben, geht es um die Anliegen der nationalen Minderheiten, vor allem der Tamilen. Auch wenn die ethnische Zusammensetzung auf der Tee-Insel im Zuge der Kolonialpolitik der Engländer durch die Einwanderung von indischen Tamilen, den sogenannten *Plantagen-Tamilen*, im letzten Jahrhundert noch einmal verändert wurde, leben Singhalesen und Tamilen schon seit fast 2000 Jahren mehr oder weniger friedlich auf Sri Lanka zusammen. 1981 wurde die letzte Volkszählung durchgeführt, nach der der Anteil der Singhalesen bei 74 Prozent, der der Tamilen bei 18,2 Prozent (von ihnen waren 5,6 Prozent Indien-Tamilen), der der „Moors" – die offizielle Bezeichnung der Muslime – bei 7,1 Prozent und der der sog. „Burgher" bei 0,26 Prozent lag.

Es waren die Engländer, die während ihrer Kolonialherrschaft (1815–1947) erstmals eine zentrale Verwaltung für die gesamte Insel einführten und der bis dahin bestehenden Viel- und Kleinstaaterei ein Ende machten. Nach Erreichung der Unabhängigkeit im Jahre 1947 glaubten die neuen politischen Machthaber, d. h. die Mehrheit der Singhalesen, der koloniale Zentralismus lasse sich im demokratischen Rahmen fortführen. Die von den Singhalesen eingeschlagene Politik zielte eindeutig auf die Unterwerfung der ethnischen und religiösen Minderheiten. Ihre Absicht, als Landessprache für Wirtschaft, Erziehung und Massenkommunikation ausschließlich Sinhala durchzusetzen – Verabschiedung der „Sinhala Only Act" von 1956 –, provozierte die Minderheiten, vor allem die Tamilen, zu immer größerem Widerstand bis hin zur bewaffneten Rebellion.

Eine große Last des Bürgerkrieges und der ideologischen Auseinandersetzungen sind die insgesamt 60 000 *verschwundenen Kinder, Jugendlichen und Männer*, die bei der Verfolgung der singhalesischen marxistischen Organisation JVP (*Janata Vimukti Peramuna*) zwischen 1987 und 1990 ermordet wurden. Die Ermordung des Führers der JVP, *Rohana Wijeweera*, und seines Stellvertreters Gamanayka im November 1989 bedeutete de facto das Ende einer Schreckensherrschaft, die diese Organisation mit ihrer tödlich effektiven Terrorpolitik ausgeübt hatte. Der interne Kampf unter den Singhalesen hat möglicherweise die gleiche Anzahl von Todesopfern gefordert wie die bisherige Auseinandersetzung mit der tamilischen Minderheit unter der Führung der „Befreiungstiger von Tamil Eelam" (LTTE = Liberation Tigers of Tamil Eelam).
Auch nach den Wahlen im August und November dieses Jahres bleibt das Problem der Tamilen und damit die Auseinandersetzung mit den LTTE das zentrale innenpolitische Thema. Zwar spielt Indien weiterhin eine wichtige Rolle im Bürgerkrieg Sri Lankas, die Erfahrungen aus der Episode des direkten Eingreifens unter *Rajiv Gandhi* (1987–1990) im

Zusammenspiel mit dem damaligen Präsidenten Premadasa haben jedoch bewirkt, daß Indien die direkte Interventionspolitik aufgegeben hat. Die langjährigen Versuche der Regierung Sri Lankas wiederum, mit Hilfe der Armee das Problem militärisch zu lösen, brachten zwar viele Tote und Verwundete, aber keine Lösung. Immer wieder hat es *Velupillai Prabhakaran*, der mittlerweile 40jährige Führer der LTTE, verstanden, seine Gruppe neu zu formieren und ihre Kampfbereitschaft zu stärken. Gegenüber potentiellen Rivalen und vor allem gegen Informanten geht er mit großer Brutalität vor. Die von der LTTE-Führung bisher vertretenen politischen Maximalziele – so hat Prabhakaran erklärt, daß jeder, der das Ziel der politischen Unabhängigkeit eines „Tamil Eelam" in Frage stellt, mit dem Tod bestraft werden müsse – stehen einer Kompromißlösung im Wege.

Die im Nordteil von Sri Lanka gelegene Halbinsel von Jaffna als der vorläufigen Hauptstadt von „Tamil Eelam" ist seit Jahren fest in der Hand der LTTE. Es hat sich dort eine Defacto-Regierung der LTTE gebildet; sie erhebt Abgaben, die praktisch Steuern gleichkommen und mit denen die Verwaltung und vor allem der bewaffnete Kampf finanziert werden. Eine besondere Geldquelle stellen die „Ermächtigungsscheine" dar, die als eine Art Paßersatz für das Betreten und Verlassen des von der LTTE beherrschten Gebiets ausgestellt werden. Da die meisten Banken im Norden geschlossen sind, haben die LTTE angefangen, in eigener Regie eine Art Notgeld zu drucken, und damit ein weiteres staatliches Hoheitsrecht für sich in Anspruch genommen.

Die Kämpfe zwischen dem Militär und den LTTE haben nach den großen Auseinandersetzungen um den Elefantenpaß – einem strategisch wichtigen Zugang zur Halbinsel von Jaffna – im Jahr 1991 nachgelassen. Auf beiden Seiten scheint man sich mit den dabei erreichten Geländegewinnen bzw. -verlusten abgefunden zu haben. Die Fronten verlaufen seitdem stabil. Die eigentlich sehr ungewöhnliche Situation von Grenzen innerhalb eines Landes mit Abgaben und Zöllen wird inzwischen schon irgendwie als normal angesehen. Auf der anderen Seite handelt es sich bei den andauernden Konflikten auch nicht einfach nur um eine ethnische Auseinandersetzung, die strikt nach den Abgrenzungen der Zugehörigkeit entweder zur singhalesischen oder tamilischen Volksgruppe verläuft. Auf seiten der Regierungstruppen sind verschiedene tamilische Gruppen, die sich gegen die LTTE gestellt haben, aktiv an den Kämpfen beteiligt.
In dem von den LTTE beherrschten Gebiet besteht seit Juli 1990 keine Elektrizitätsversorgung mehr. Die Preise für alle Güter des täglichen Lebens sind im Vergleich zu denen im Süden des Landes um ein Mehrfaches höher; oft sind diese Güter nur in geringen Mengen vorhanden oder gar nicht zu erstehen. Zu den Normalitäten in der Anormalität gehört, daß die Regierung mit Schiffen Grundnahrungsmittel wie Reis, Mehl und Zucker in den Norden bringen läßt. Allerdings reichen die gelieferten Mengen bei weitem nicht aus, um die auf engem Raum zusammengedrängten Menschen in Jaffna und Umgebung zu ernähren. Hinzu kommt, daß die LTTE die Verwaltung der Lebensmittel in die Hand genommen haben, willkürlich Abgaben erhebt und manchmal die Menge der verfügbaren Lebensmittel aus taktischen Gründen künstlich verknappt. Arzneimittel sind seit langem sehr knapp. Post- und Fernmeldeverkehr sind ebenfalls lahmgelegt. Der weitgehende Zusammenbruch des Erziehungssystems durch die Schließung vieler Schulen und Ausbildungsstätten wird die tamilische Minderheit auch in Zukunft negativ belasten. Allerdings haben sich die LTTE sehr bemüht, möglichst viele Schulen und auch die Universität von Jaffna offenzuhalten und sogar die staatlich vorgeschriebenen Examensregelungen einzuhalten.

Im Osten des Landes haben sich die Beziehungen zwischen Tamilen und Muslimen sehr verschlechtert; es kam zu vielen gewaltsamen Auseinandersetzungen mit Toten und Verschleppten. Diese Auseinandersetzungen haben dazu geführt, daß in einzelnen Dörfern und Gebieten die Menschen zur Flucht gezwungen wurden. Die Zahl der aus ihren ehemaligen Wohngebieten vertriebenen Menschen ist gewaltig gestiegen. Man rechnet mit einer Million Flüchtlingen, von denen etwa 400 000 ins Ausland – nach Indien oder Europa – geflohen sind, während 600 000 im Inneren der Insel irgendwo als „internally displaced people" Unterschlupf gefunden haben. Viele Tamilen sind wegen der anhaltenden militärischen Auseinandersetzungen in den Nord- und Ostgebieten der Insel in die südlichen Gebiete geflohen, in denen die Singhalesen die große Mehrheit bilden. Die tamilischen Flüchtlinge leben dann in Lagern, sofern sie nicht bei Verwandten unterkommen können.

Erste Schritte auf dem Weg der Versöhnung?

Chandrika Kumaratunga hatte nach der Parlamentswahl im August ein erstes positives Signal in Richtung der LTTE gesandt, indem sie ihre Bereitschaft erklärte, in bedingungslose Verhandlungen mit den Tamilen des Nordens einzutreten. Damit rückte sie von der harten Linie der vorausgegangenen Regierung ab, die immer darauf bestanden hatte, daß die LTTE vor der Aufnahme irgendwelcher Verhandlungen zuerst ihre Waffen niederlegen müßten. Ein erster konkreter Schritt in Richtung Verständigung war die Aufhebung des Handelsembargos, das von der vorherigen Regierung gegen die unter der Kontrolle der „Tamil Tigers" stehenden Gebiete im Norden und Osten des Landes verhängt worden war. Auch der Wahlkampf für die Präsidentenwahl im November begann in einem Klima der Entspannung und des Bemühens um politische Fairneß über die Parteigrenzen hinweg. Am 24. Oktober kam es dann zum Attentat auf den Herausforderer der Opposition, *Gamini Dissanayake* von der United National Party, der von einem Selbstmordattentäter zusammen mit 56 anderen Politikern und Teilnehmern an seiner Wahlveranstaltung in die Luft gesprengt wurde. Das Attentat wies starke Parallelen zu den Attentaten auf Rajiv Gandhi in Madras 1991 und auf Sri Lankas Präsi-

dent *Ramasinghe Premadasa* im Mai 1993 auf. Mit dem Attentat ging die Aufbruchstimmung, die sich unmittelbar nach der Parlamentswahl Mitte August im Lande verbreitet hatte, abrupt zu Ende.

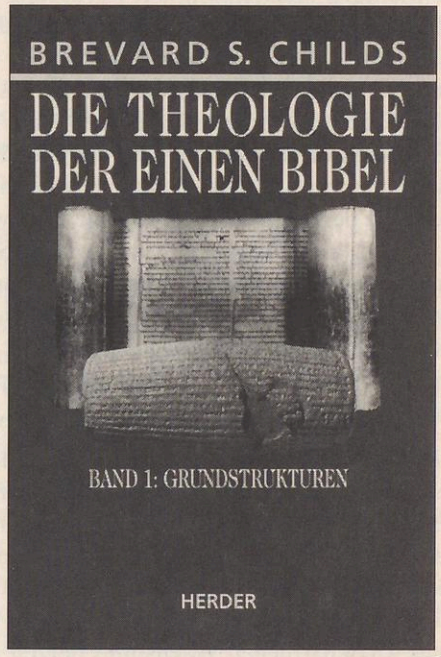
Von der Art des Anschlags her wurden die „Tamil Tigers" für das Attentat verantwortlich gemacht, bisher haben sie aber die Verantwortung abgelehnt. Aber auch ohne ein Eingeständnis der Verwicklung der „Tamil Tigers" in das Attentat wurden die Friedensgespräche mit ihrer Führung unter Prabhakaran auf Anordnung von Chandrika Kumaratunga bis zur Aufklärung des Attentats gestoppt, ohne aber mit dieser Maßnahme die Version der Opposition übernehmen zu wollen, die das Attentat den „Tamil Tigers" anlastet. Die Versöhnungsgesten seitens der neuen Regierung Kumaratunga gegenüber der LTTE hatten dafür gesorgt, das Eis zwischen den Bürgerkriegsparteien ein wenig schmelzen zu lassen. Den Militärs auf seiten der Regierung ging der Versöhnungskurs schon zu weit, vor allem auch deswegen, weil diese vorsichtig Kritik am harten Vorgehen der Militärs hatte durchblicken lassen.

Während des Wahlkampfs versprach Frau Kumaratunga, daß sie nach ihrer Wahl zur Präsidentin von Sri Lanka versuchen werde, das Amt des Ministerpräsidenten aufzuwerten und ihn zur stärksten politischen Instanz zu machen. Die Funktion des Präsidenten solle dann auf die Wahrnehmung von Repräsentationsverpflichtungen zurückgeschraubt werden. Vor der Durchführung dieses Wahlversprechens steht allerdings erst einmal eine Verfassungsreform, die ohne die Mitarbeit der Opposition auf parlamentarischem Weg nicht durchzuführen sein wird. Sollte der Plan jedoch gelingen, wird angenommen, daß das neue Amt der Präsidentin an die jetzt 78jährige *Sirimavo Bandaranaike*, die Mutter von Chandrika Kumaratunga, gehen würde. Frau Bandaranaike wurde von ihrer Tochter jetzt für eine Übergangszeit bis zur Verfassungsreform zur Regierungschefin ernannt.

In einer ihrer ersten Stellungnahmen hat Frau Kumaratunga ihre Wirtschaftspolitik so umrissen: „Wir fühlen uns einer freien Marktpolitik verpflichtet. Denn wir haben eine klar umrissene Wirtschaftspolitik, in der der private Sektor die treibende Kraft sein wird." Die Ministerpräsidentin wird für die Einlösung dieser programmatischen Worte selber in erster Linie verantwortlich sein, da sie im Kabinett das Finanz- und das Planungsministerium für sich beansprucht. Erste Aufgabe wird die Überprüfung und Revision der liberalen Wirtschaftspolitik der vorausgegangenen Regierung sein.

Pater *Tissa Balasuriya*, der Direktor des „Centre for Society and Religion" in Colombo, hat eine sorgfältige Untersuchung des *Programms für strukturelle Anpassung* der Weltbank und des Internationalen Geldfonds im Fall von Sri Lanka vorgenommen. Er kommt dabei zum Schluß, daß nicht die eigentlich angezielten positiven Ergebnisse, wie Einführung neuer Technologien, wirtschaftliches Wachstum, Gewinn neuer Märkte und Rückgang der Abhängigkeit von ausländischem Kapital, eingetreten sind, sondern im Gegenteil höhere Auslandsverschuldung und negative Bilanzen im Außenhandel. In Sri Lanka seien die Bedingungen für diese

Ein Meilenstein der Exegese



Band 1: Grundstrukturen **Jetzt neu!**

416 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag,
DM 88,– /öS 687,– /SFr 88.–
ISBN 3-451-23291-X (Pflichtfortsetzung)

Band 2: Hauptthemen
erscheint im Sommer '95

Brevard S. Childs' zweibändige Theologie der Bibel ist die theologische Summe eines der bekanntesten Exegeten der Gegenwart: ein Werk, das internationale Maßstäbe gesetzt hat und die Forschungsergebnisse dieses Jahrhunderts souverän bündelt. Childs' Werk ist flüssig geschrieben, mit der Souveränität eines exegetischen Altmeisters. Es bietet für jedes Kapitel sorgfältig ausgewählte Literatur, weitgehend aus dem deutschen Sprachraum. Ein Meilenstein für die Exegese und eine nahezu unerschöpfliche Quelle für alle, denen die Kenntnis der Bibel am Herzen liegt.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Maßnahmen durch den andauernden Bürgerkrieg und die ständige Verletzung der Menschenrechte in besonderer Weise negativ gewesen. Grundsätzlich habe das Programm aber an seiner einseitigen Ausrichtung auf Förderung von Wirtschaft und Industrie unter Vernachlässigung der gesellschaftlichen und sozialen Auswirkungen gelitten.
Am schlimmsten sei jedoch das katastrophale Ansteigen der *Auslandsverschuldung*, die von 1988 bis 1993 um 187 Billionen Rupies gewachsen sei und auch die kommende Generation der Srilankesen auf lange Zeit in Schuldknechtschaft bringe. Der Wert der srilankesischen Rupie sank von 33 Rupien für 1 US-$ im Jahr 1988 auf 50 Rupien für 1 US-$ im Jahr 1993. Während die landwirtschaftliche Produktion von Tee und Reis im fraglichen Zeitraum zum Teil erheblich zurückgegangen sei, habe sich der Verteidigungshaushalt jedes Jahr um 20 Billionen Rupien erhöht (T. Balasuriya, Some Economic Legacies, in: Social Justice, No. 88, Juli 1994, 3 f.).

Auch hohe buddhistische Mönche haben sich kürzlich besorgt über die Auswirkungen des wirtschaftlichen Wandels in Sri Lanka auf die religiösen Vorstellungen der Bevölkerung ausgesprochen. Die Leiter der Malwatta- und Asgiriya-Kapitel, der beiden führenden buddhistischen Orden des Landes, stellten fest, daß die Veränderungen im Lebensstil aufgrund des wirtschaftlichen Wachstums derzeit die größte Herausforderung für den Buddhismus darstellten. Die führenden Mönche sind dabei nicht generell gegen industrielle Entwicklung und wirtschaftliches Wachstum, sondern gegen die negativen Auswirkungen einer ungezügelten Entwicklung, in der materielle Werte ausschließliche Richtschnur des Handelns und der Erwartungen für immer größere Teile der Gesellschaft in Sri Lanka werden.

Die Rolle der Kirche in Gesellschaft und Staat

Die größte Religionsgemeinschaft Sri Lankas sind die (meist singhalesischen) Buddhisten mit 69 Prozent, während die (tamilischen) Hindus auf 15 Prozent kommen; der Anteil der Muslime liegt bei 7 Prozent. Da die Muslime in der Mehrzahl als Muttersprache Tamilisch haben, werden sie von den LTTE als Teil der tamilischen Volksgruppe betrachtet und oft gegen ihren Willen in die ethnischen Auseinandersetzungen einbezogen. Die Gesamtzahl der *Christen* beläuft sich auf 7,5 Prozent der Bevölkerung, wobei die katholische Kirche mit allein 6,9 Prozent die weitaus größte ist. Die Christen sind eine Minderheit, stellen aber, verglichen mit den christlichen Kirchen anderswo in Asien, durchaus eine wichtige Größe im Lande dar. Auch wenn das Christentum auf Sri Lanka immer noch das Stigma der kolonialen Vergangenheit trägt, ist es doch die einzige Religionsgemeinschaft, die überall im Lande und in allen ethnischen Gruppen vertreten ist. Schon von daher kommt der Kirche eine besondere Verantwortung für die Belange der nationalen Einheit zu.
In der Vergangenheit hat die katholische Bischofskonferenz sich mehrfach mit Hirtenbriefen für Verständigung und Versöhnung in Sri Lanka eingesetzt, z. B. 1984 und zuletzt 1992. Darin nennen die Bischöfe die sozialen Mißstände wie die Inflation, die schwierige Lage der Bauern, die Beeinträchtigung der Menschenrechte und die Schrecken des Bürgerkrieges durchaus beim Namen und rufen zur Versöhnung und Verständigung auf. Sie wenden sich vor allem an die politischen Führer des Landes mit der Aufforderung, Parteiinteressen hintanzustellen und das Wohl der gesamten Nation im Auge zu haben.
Der Leiter des „Social and Economic Development Centre" in Colombo, eines von der Bischofskonferenz unterhaltenen Zentrums für gesellschaftliche und wirtschaftliche Fragen, Fr. *Oswald Firth*, begrüßte Analyse und Stellungnahme der Bischöfe grundsätzlich. Er wandte allerdings ein, daß der Appell an die Politiker alleine nicht ausreiche. Die Bischöfe hätten sich generell an die Gläubigen unter Christen, Buddhisten, Hindus und Muslimen wenden sollen, um das entsprechende Potential in allen Religionen zu mobilisieren. Eine mögliche Lösung könne letztlich nur durch den Appell an die Basis, d. h. von unten her, bewerkstelligt werden.
Andererseits hat es auch immer wieder Vorwürfe gegeben, die Bischofskonferenz unterstütze aufgrund ihrer Zusammensetzung eher die Anliegen der singhalesischen Mehrheit und lasse es an Offenheit für die Probleme der tamilischen Minderheit fehlen. Die singhalesischen Christen stünden in der Gefahr, aus ihrem Minderheitenkomplex heraus eine „Pseudo-Solidarität" mit der singhalesischen Mehrheit zu entwickeln, um sich so aus der Gefahrenzone zu halten. Noch in den letzten Wochen hat der Rektor des Priesterseminars von Jaffna, *Emmanuel J. Seemampillai*, der gleichzeitig auch Generalvikar der Diözese ist, in seinem Jahresbericht zu Beginn des akademischen Jahres die Kirche in Sri Lanka aufgefordert, ihre prophetische Funktion besser zu erfüllen. Die Kirche dürfe sich nicht hinter der Rolle einer kleinen Minderheit verstecken und aus taktischen Gründen politische Abstinenz in den großen nationalen Fragen heucheln. Die Aufgabe der Kirche könne nicht darin bestehen, eine apolitische Haltung der vornehmen Distanz einzunehmen, aus der heraus sie Gewaltanwendung verurteile und sich auf die humanitäre Hilfe für die Opfer beschränke, die sie wegen ihrer Verbindungen zu Hilfsorganisationen aus dem Ausland zu beschaffen imstande sei.
Dabei spricht er die kirchlichen und politischen Entscheidungsträger im Süden des Landes sehr direkt an, daß sie sich um mehr Verständnis für die Hintergründe der ethnischen Auseinandersetzung bemühen müßten, damit der in letzter Stunde begonnene Friedensprozeß doch noch zu einem guten Ende gebracht werden könne. Emmanuel Seemampillai wirft den kirchlichen Führungskräften vor, durch ein schon auffälliges Schweigen in jüngster Zeit hätten sie sich weitgehend der politischen Argumentation der führenden Kräfte und Parteien untergeordnet. Es gebe eine Kluft innerhalb der katholischen Kirche und der Bischofskonferenz in Sri Lanka – er spricht von einer *tamilischen und einer singhalesischen Kirche* –, die darin bestehe, daß die direkt von Bürgerkrieg, Tod und Vernichtung betroffenen und bedrohten ta-

milischen Christen eine andere Wahrnehmung, Sprache und Theologie hätten als die in der relativen Sicherheit lebenden und aus ihr sprechenden singhalesischen Kirchengremien in Colombo.
Im Zusammenhang mit der Reise, die Johannes Paul II. im Januar 1995 auf die Philippinen führen wird, ist auf dem Rückweg ein kurzer Besuch in Sri Lanka vorgesehen. Geplant ist ein Kurzbesuch von zwei Tagen am 20. und 21. Januar 1995 in Colombo. Während des Besuchs wird Johannes Paul II. die Seligsprechung von Joseph Vaz (1651–1711) vornehmen, der als indischer Oratorianerpriester im 17. Jahrhundert die katholische Kirche vor dem Untergang während der holländischen Kolonialherrschaft bewahrt hat. Im Vorfeld des Besuches hat es eine Kontroverse um die Opportunität des Papstbesuchs zum jetzigen Zeitpunkt gegeben. Seitens tamilischer Katholiken aus dem Gebiet um Jaffna und der Ostprovinz wird eingewandt, daß der Papst angesichts der innenpolitischen Spannungen de facto nur die katholischen Singhalesen besuchen werde.

Spannungen zwischen Christen und Buddhisten

Sri Lanka gilt als Heimat des reinen Theravada-Buddhismus. 1993 wurde das Jubiläum der Einführung des Buddhismus vor 2300 Jahren feierlich begangen. Das Verhältnis zwischen Buddhisten und Christen auf Sri Lanka ist im allgemeinen gut. Dialog und Begegnung werden von einer Reihe von Einzelpersonen und Gruppen in beiden Religionsgemeinschaften regelmäßig gepflegt und weitergeführt. Protestantische wie katholische Theologen haben sich im Dialog mit Buddhisten engagiert. Die vom protestantischen Theologen *Lynn de Silva* gegründete Zeitschrift „Dialogue" wird von *Aloysius Pieris SJ* weitergeführt. Das von Pieris gegründete Zentrum in Tulana leistet bahnbrechende Arbeit in der Grundlagenforschung und im aktuellen Vollzug des Dialogs mit den Buddhisten.

Belastungen entstehen immer wieder um die Frage der *Konversion* und der Missionsbestrebungen christlicher Kirchen und Gruppen. Buddhistische Führer reagieren auf Kampagnen meist evangelikaler Gruppen, durch oft großzügigen Einsatz finanzieller Mittel unter den Buddhisten Bekehrungen zu erreichen, mit scharfer Kritik. Im August 1993 wurde eine große Konferenz mit Vertretern der vier großen Religionen – Buddhismus, Hinduismus, Islam und Christentum – abgehalten, um das Problem der *Konversionen mit unlauteren Mitteln* zu besprechen. Wenn man sich auch darauf einigen konnte, Konversionen mit unlauteren Methoden generell zu verurteilen, so blieb es in der Frage, ob Konversionen generell zu mißbilligen seien, bei gegensätzlichen Positionen, da Buddhisten und Hindus jede Form von Mission mißbilligen, Christen und Muslime aber am Verkündigungsauftrag als Wesensbestandteil ihrer religiösen Überzeugung festhalten.

Georg Evers

Kurzinformationen

Situation der Kinder als Schwerpunktthema der EKD-Synode

Bei ihrer diesjährigen Tagung vom 6. bis 11. November in Halle/Saale widmete sich die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland als Schwerpunktthema der Lage der Kinder in Gesellschaft und Kirche. Ein Vorbereitungsausschuß hatte eine ausführliche Vorlage zum Thema erarbeitet, weiteren Diskussionsstoff lieferte in Halle das Referat der Kölner Pädagogin *Christa Berg*. Frau Berg charakterisierte die gegenwärtige Situation der Kinder u. a. mit den Stichworten der „Verhäuslichung" und „Verinselung" des Kinderlebens, der „Equipierung" der Kindheit mit immer mehr Konsumgütern, der domestizierten Kindheit und der „fürsorglichen Belagerung" durch die Expansion institutioneller pädagogischer bis kindertherapeutischer Zuständigkeiten und Professionalisierungen. Die Pädagogin forderte, all das zu schützen, was zu Kindern gehöre, ihre Stärke ausmache und nur ihnen ungebrochen eigentümlich sei: „Ihre Neugier, ihre Spontaneität, ihre Konkretion, ihr Vertrauen, ihre Lebensfreude, ihr Lernwille und Lerneifer, ihr Eigen-Sinn." In einem Beschluß zum Schwerpunktthema forderte die Synode einen Perspektivenwechsel in dem Sinn, daß Kindern ein fester Platz in der Wahrnehmung Erwachsener eingeräumt werden müsse und sich Erwachsene immer wieder neu auf den oft mühsamen Prozeß einlassen müßten, Kinder wirklich zu verstehen. An die Adresse der politisch Verantwortlichen richtet sich die Forderung, überzeugende und wirksame kinderfreundliche und familiengerechte Rahmenbedingungen zu schaffen. Die Kinder, so die Synode, bräuchten eine Kirche, „die sich durch sie prüfen läßt, die für sie eintritt, die ihnen Raum zum Aufwachsen in schwieriger Zeit und darin das Evangelium vom anbrechenden Reich Gottes als Lebenserfüllung anbietet". Die Gemeinden und alle erwachsenen Christen seien im Blick auf die Hinführung der Kinder zum Glauben nach der Überzeugungskraft ihres Lebenszeugnisses und der Klarheit sowie Verständlichkeit ihres Glaubenszeugnisses

gefragt. Weitere Themen der Synodaltagung in Halle waren neben der Ordnung der Militärseelsorge (vgl. ds. Heft, S. 600) die Situation der *evangelischen Jugendarbeit* sowie die Erfahrungen mit dem neuen *Asylrecht*. Der Synode lag dazu ein ausführlicher Bericht der Kommission für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten des Rates der EKD vor. Dieser Bericht weist auf die gleichen Mängel in der Handhabung des neuen Asylrechts hin wie eine einschlägige Untersuchung des Deutschen Caritasverbandes, über die wir berichtet haben (vlg. HK, Oktober 1994, 510 ff.).

Erster Jahresbericht des Hilfswerkes „Renovabis"

Anfang November legte das neue katholische Osteuropa-Hilfswerk „Renovabis" mit seinem ersten Jahresbericht 93/94 eine detaillierte Bilanz seiner Tätigkeiten vor. Auf der Habenseite standen im ersten Jahr des Bestehens der neuen Aktion knapp 23,2 Millionen Mark, rund 21,4 Millionen davon standen zur Finanzierung von Projekten zur Verfügung, 1,72 Millionen für Verwaltung. 19,1 Millionen der Projektmittel entstammen dabei der Kollekte, die vergangenes Jahr an Pfingsten abgehalten wurde. Bis zum Jahresende 1993 hat die Aktion „Renovabis" 542 Projektanträge mit dem Gesamtvolumen von ca. 100 Millionen Mark aus dem gesamten Gebiet des ehemaligen Ostblocks erhalten. 142 davon wurden bewilligt, 13,2 Millionen hierfür zur Verfügung gestellt. Dabei fielen rund 62 Prozent der Anträge auf Polen, Tschechien, Slowakei, Ungarn und Slowenien, 27,5 Prozent auf das Baltikum, Rußland, Weißrußland, die Ukraine, Moldawien, Rumänien, Bulgarien, Albanien, Kasachstan, Usbekistan und andere mittelasiatische und transkaukasische Republiken. Weitere 8 Prozent kamen aus Kroatien, Bosnien, Montenegro und Makedonien. Die Schwerpunkte der eingegangenen Projektanträge lagen auf der Pastoralarbeit und dem Aufbau von Sozial- und Bildungsdiensten. Zur weiteren Zukunft des 1970 eingerichteten katholischen Europäischen Hilfsfonds in Wien, über den die katholische Kirche in den vergangenen Jahrzehnten ihre Unterstützung für Osteuropa organisiert hatte, erklärte der Geschäftsführer von „Renovabis", *Eugen Hillengass*, jährlich rund 40 Millionen Mark aus deutschen Kirchensteuermitteln sollten bis 1996 vom Hilfsfonds an das Osteuropa-Hilfswerk „Renovabis" umgeschichtet werden. Der Hilfsfonds soll künftig die Funktion einer internationalen „Clearing-Stelle" für Osteuropa-Projekte erhalten und überdies die Mittel der katholischen Kirche Österreichs vergeben.

Westfälische Landessynode zum Transplantationsgesetz

Die neuere, kontroverse medizinethische und theologische Diskussion habe gezeigt, daß die gemeinsame Erklärung „Organtransplantation" des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz von 1990 der Problemlage nicht mehr gerecht werde. Damit begründet die Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen eine Erklärung von Ende Oktober, in der sie die EKD auffordert, in dem in Kürze zu erwartenden Gesetzgebungsverfahren über die Entnahme und Übertragung von Organen einige unverzichtbare Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen: So sei für Christen sowohl Zustimmung zur Organtransplantation als auch Ablehnung eine ethisch verantwortbare Möglichkeit. Weiter sei die Einwilligung des Organgebers unersetzliche Bedingung für die gesetzliche Regelung, diese würde überdies auch dem Organempfänger die Annahme erleichtern. Innerhalb einer solchen „Zustimmungslösung" sei dringend zu beachten, daß, wenn Menschen eine Einwilligung, aus welchen Gründen auch immer, nicht artikulieren könnten, dies nicht als Zustimmung gewertet werden dürfe. Zu der in jüngster Zeit wieder neu entbrannten Diskussion um das „Hirntodkriterium" bemerkt die westfälische Synode: Der Befund des vollständigen und unumkehrbaren Erloschenseins der gesamten Gehirntätigkeit – die Grundvoraussetzung bei Organspenden – sei als Definition des Todes aus anthropologischen und theologischen Gründen umstritten. Als Definition des Todes dürfe er im Gesetz nicht festgeschrieben werden. Insgesamt sei es dringend erforderlich, eine breite und öffentliche Diskussion zu den Fragen der Organtransplantation zu fördern, damit mündige Entscheidungen der Bürger in der Verantwortung vor Gott und den Menschen möglich würden.

Erneuter Streit um das Kopftuchtragen islamischer Schülerinnen

Einen neuen Höhepunkte erreichte in diesem Herbst der Streit um das Tragen des Kopftuches durch islamische Schülerinnen an staatlichen französischen Schulen. Zu Beginn des neuen Schuljahres wies Erziehungsminister *François Bayrou* in einem Rundschreiben darauf hin, daß das Tragen „ostentativer religiöser Zeichen" im Prinzip mit dem nichtkonfessionellen Charakter der öffentlichen Schule unvereinbar sei. Er forderte die Schulrektoren jedoch zugleich auf, zu verhandeln und von Disziplinarmaßnahmen nur im äußersten Falle Gebrauch zu machen. Einen Monat später erinnerte er die Verantwortlichen katholischer Schulen daran, daß – unbeschadet des eigenen Charakters – das Prinzip der „Laizität" als „Gründungsprinzip des nationalen Erziehungswesens" für alle Teile, seien sie öffentlicher oder – vertraglich „assoziiert" – privater Natur, verbindlich sei. In einem staatlichen Gymnasium in Lille wurden 17 muslimische Schülerinnen ausgeschlossen, als sie darauf bestanden, am Unterricht mit Kopftuch verschleiert teilzunehmen. Andernorts kam es auch zu Lösungen, bei denen der Ausschluß von der Schule vermieden wurde. Katholische Schulen erklärten sich z.T. bereit, Schülerinnen aufzunehmen, die aus Gründen des Kopftuchtragens ihre Schulen verlassen mußten. Die Ereignisse lösten eine

breite Debatte über Sinn und Unsinn dieser Vorschrift aus. Sprecher der algerischen Islamischen Heilsfront (FIS) in Frankreich riefen die Schülerinnen dazu auf, nicht auf dem Tragen des Kopftuchs zu bestehen. In Teheran demonstrierten Studentinnen mit Tschador aus Solidarität mit ihren „unterdrückten Schwestern in Frankreich". Der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Joseph Duval*, und der Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean-Marie Lustiger*, lobten das Schreiben des Erziehungsministers wegen seines moderaten Tons, sprachen sich aber für eine flexible Handhabung der Regelung aus. Lustiger betonte, diese Frage sei nicht auf religiöser Ebene zu lösen, sondern stelle eine Frage der „öffentlichen Ordnung" dar. Er sprach sich für eine „tolerante Laizität" in Frankreich aus. Dem Islam müsse man Zeit einräumen, damit er sich in „unsere nationale Geschichte und unsere nationale Kultur" einfinde.

Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz

Im Mittelpunkt der einzigen Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz dieses Jahres (sie fand vom 4. bis 9. November hinter verschlossenen Türen in Lourdes statt) stand ein viel beachteter Bericht des Bischofs von Angoulême, *Claude Dagens*, zur Lage des Glaubens in der modernen, laizistischen und demokratischen Gesellschaft. Dagens und seine theologischen Mitautoren gehen darin auf die sozialen und kulturellen Bedingungen, unter denen heute der Glaube lebt, ebenso ein wie auf die existentielle Lage des Individuums mit seinem Glauben und auf dessen institutionelle Seite. Der Glaube sei nicht mehr unbedingt selbstverständlicher Bestandteil des kulturellen Erbes, heißt es in dem Bericht. Mehr und mehr wendeten sich Menschen an die Kirche, die mit dem Glauben „wiederbeginnen" möchten. Lange habe man die Weitergabe des Glaubens auf „Zeiten der Stabilität" hin gedacht. Nun gehe es darum, sich für Menschen zu öffnen, bei denen der Glaube aus Anlaß von bestimmten biographischen „Brüchen" geweckt worden sei. Die Moderne habe den Glauben nicht entleert. Sie zwinge ihn vielmehr, sich und die Welt auf der Basis der eigenen Quellen neu zu durchdenken. „Das Bekenntnis des christlichen Glaubens kann nicht länger als ein konkurrierendes System erscheinen, das sich demjenigen entgegenstellt, das sich aus einem kämpferischen Rationalismus ableitet. Die Einführung in den Glauben und in das Leben als Christ besitzt heute neue Chancen, Anerkennung zu finden." Die Zeit sei vorüber, in der die Kirche wie eine *herrscherliche Macht* habe erscheinen können. Heute finde sie Anerkennung für das, was sie ihrem Wesen nach sei: „der Ort eines Glaubens, der empfangen, gelebt und der gesamten Gesellschaft zum Angebot gemacht wird, ohne daß dieses Angebot als Ausdruck eines hegemonistischen Anspruchs erscheint". Der Bericht soll in den nächsten Monaten in den Diözesen diskutiert und auf der Vollversammlung in einem Jahr von der Gesamtkonferenz verabschiedet werden. Zu den weiteren Themen der Vollversammlung gehörte eine Strukturreform der Bischofskonferenz, mit der – so der Konferenzvorsitzende, Erzbischof *Joseph Duval*, in einem Zeitungsinterview (La Croix, 4.11.94) – die Strukturen „vereinfacht" werden sollen. Medienbeobachter gaben sich zurückhaltend bei der Frage, inwieweit es auf diese Weise in Zukunft gelinge, die mangelnde „Effektivität" der Arbeit und das „Desengagement" auf überdiözesaner Ebene nachhaltig abzubauen (vgl. Le Monde, 8.11.94).

Bücher

HANS KÜNG, Das Christentum. Wesen und Geschichte. Verlag Piper, München – Zürich 1994, 1056 S., 88,– DM.

Hans Küng legt mit diesem Buch den zweiten Band seines Gesamtprojektes „Zur religiösen Situation der Zeit" vor, von dem bisher der Band „Das Judentum" erschienen ist und ein weiterer über den Islam noch aussteht. Bei dem neuesten Band handelt es sich – den inhaltlichen wie methodischen Vorgaben des Gesamtprojektes folgend – nicht um eine herkömmliche Christentumsgeschichte. Küng durchquert auf gut 800 Seiten die Geschichte des Christentums auf der Basis des Kuhnschen Paradigmenmodells – die Kapitel über die Frage nach dem Wesen und Zentrum des Christentums wirken demgegenüber eher wie einleitende Teile. Konstellationen „von Überzeugungen, Werten, Verfahrensweisen usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden" – so die Kuhnsche Definition eines Paradigmas –, sind für Küng das, was er nennt: *das jüdisch-apokalyptische Paradigma des Urchristentums*, *das ökumenisch-hellenistische Paradigma des christlichen Altertums*, *das römisch-katholische Paradigma des Mittelalters*, *das protestantisch-evangelische Paradigma der Reformation*, *das vernunft- und fortschrittsorientierte Paradigma der Moderne*. Letzteres mündet wiederum in Überlegungen zu dem ein, was der Autor bereits an anderer Stelle zum Thema „Weltethos" veröffentlicht hat. Vieles von dem, was bei früheren Etappen dieses Projektes

nicht nur, aber auch kritisch angemerkt wurde, ließe sich im Zusammenhang mit dem Christentumsband wiederholen. Ebenso weit von denen entfernt, die Christentumsgeschichte in eine reine „Kriminalitätsgeschichte" umschreiben, wie von auf ihre Weise geschichtsklitternder Apologetik gelingt Küng ein Christentumsportrait, dem man eine breite Rezeption wünschen kann. Je mehr sich der Dialog um das Christentum in nachchristentümlicher Zeit reduziert auf das zumeist nicht gelingende Gespräch zwischen kirchlichem Amt und mehr oder weniger extremer Kritik, bräuchte es mehr Versuche dieser Art, die den Gebildeten unter den „Liebhabern" des Christentums ebenso ansprechen wie denjenigen unter seinen „Verächtern". Daß dieser Blick auf das Christentum, Judentum und Islam immer mit einzubeziehen versucht, ist einer jener Punkte, an dem dieses Buch der Wirklichkeit leider noch vorauseilt. *K. N.*

MAX WINGEN, Zur Theorie und Praxis der Familienpolitik. Schriften des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge. Allgemeine Schrift 270. Frankfurt 1994. 422 S.

Wer sich nicht nur im „Jahr der Familie", sondern auch darüber hinaus verläßlich und kompetent über Grundlagen und Einzelfragen der Familienpolitik informieren möchte, ist bei Max Wingen an der richtigen Adresse. Wingen, derzeit Abteilungsleiter im Familienministerium und langjähriger Honorarprofessor für Bevölkerungswissenschaft und Familienpolitik, hat eine Sammlung von Aufsätzen vorgelegt, die in klarer Diktion die Hauptprobleme gegenwärtiger Familienpolitik herausarbeiten. Das thematische Spektrum reicht von der Analyse des Wandels familialer Lebensformen über familienbezogene Wohnungspolitik bis zur Tragweite der Familienpolitik in einer Rahmensteuerung der Bevölkerungs- und Geburtenentwicklung. Die verschiedenen Arbeiten lassen unschwer Grundlinien erkennen, die für Wingens Überlegungen kennzeichnend sind: So plädiert er durchweg dafür, den Wandel der familialen Lebensformen ernst zu nehmen und als Antwort darauf eine differenzierte Familienpolitik zu konzipieren. Es brauche eine stärker familienphasenspezifische und problemgruppenspezifische Ausgestaltung der Familienpolitik. Wingen befürwortet Flexibilität angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen, möchte den Staat aber nicht aus seiner Verantwortung grundlegender Werte entlassen: „Gemeinwohlorientierte politische Strategien werden nicht nur die sozioökonomischen Rahmenbedingungen, unter denen Ehen und Familien gegenwärtig leben (müssen), gezielt verändern, sondern auch werteverstärkende, bis zu einem gewissen Grad sogar wertebildende Anstrengungen einschließen müssen" (S. 84). Mit Nachdruck vertritt Wingen die Forderung, die Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienarbeit zu verbessern bzw. den Eltern eine wirkliche Wahlmöglichkeit zu geben. Ebenso deutlich spricht er sich für einen wirklichen Familienlastenausgleich als essentielles Element der Einkommensverteilung innerhalb einer sozialen Marktwirtschaft aus. Sein Augenmerk gilt nicht zuletzt den demographischen Perspektiven für Deutschland: Der demographische Prozeß müsse ebenso als Gestaltungsaufgabe begriffen werden wie andere politische und gesellschaftliche Handlungsfelder und dürfte nicht gleichsam als unabänderlich hingenommen werden. *U. R.*

ADRIAN LORETAN, Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin. Universitätsverlag, Fribourg 1994. 404 S. 74,– DM.

Die in den vergangenen 25 Jahren stetig gewachsene Bedeutung der Pastoralreferenten und -referentinnen in der Pastoral der deutschen, der Schweizer der österreichischen sowie der niederländischen Kirche steht in einer gewissen Spannung zu der noch keineswegs befriedigenden theologischen wie kirchenrechtlichen Verortung des jungen Laiendienstes in der Kirche. Vor diesem Hintergrund leistet die Dissertation des Schweizer Kirchenrechtlers einen entscheidenden Beitrag zur weiteren Klärung der „strukturellen Ortsdefinition". In einem ersten Teil erfolgt eine Darstellung der historischen partikularkirchlichen Entwicklung des Berufes in Deutschland und in der (deutschsprachigen) Schweiz, die teilweise zu gleichen, teilweise jedoch auch zu unterschiedlichen Ausprägungen geführt hat, etwa in der Zuschreibung des Begriffes Seelsorger oder bezüglich der Einsatzebene. Der zweite Teil entfaltet den durch das Zweite Vatikanum und den CIC von 1983 beschriebenen universalkirchlichen Rahmen des pastoralen Laiendienstes – wobei sowohl in den Konzilsdokumenten als auch im CIC eine positive Definition der Laienberufe wie des Laien überhaupt fehlt. Gemäß diesem universalkirchlichen Rahmen erarbeitet Loretan eine viergliedrige Definition des Laienberufs: Die Pastoralreferenten/-assistenten seien „Christgläubige, die ein seelsorgliches Amt innehaben, mit dem Jurisdiktion verbunden sein kann. Die PA/PR haben ein beauftragtes Amt (ministerium institutum), das sich von den geweihten Ämtern (ministeria ordinata) unterscheidet." Bemerkenswert an dieser Definition ist dabei der Nachweis, daß die für die Begründung eines Kirchenamtes notwendigen vier Elemente auch bei Laien-Amtsträgern gegeben sind. Vor allem aber für die gerade im Zusammenhang der Möglichkeit laikaler Gemeindeleitung diskutierte Frage nach der Ausübung von Jurisdiktionsgewalt durch Laien stellt die Arbeit einen wichtigen Diskussionsbeitrag dar. Besonders aber an can. 517 §2 des CIC 1983, der die Teilhabe von Laien an der Ausübung der Hirtensorge für eine Pfarrei vorsieht, zeigt Loretan, daß der CIC an der durchaus alten kirchlichen Tradition festhalte, nach der Laien an der Ausübung von Leitungsvollmacht beteiligt werden können, die auf nichtsakramentale Weise übertragen werde. *A.F.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

ERNST, JOSEF. Die vielen Stimmen und das eine Wort. 25 Jahre Schriftauslegung auf dem Prüfstand. In: Theologie und Glaube Jhg. 84 Heft 4 (1994) S. 462–473.

In seiner Abschiedsvorlesung geht der Paderborner Neutestamentler auf Grundprobleme heutiger Exegese ein. Ernst wendet sich dabei gegen wohlfeile Vorwürfe gegen die historisch-kritische Methode, hinter die man nicht mehr zurückfallen dürfe. Gleichzeitig sieht er angesichts der unleugbaren Grenzen der historisch-kritischen Exegese die Zukunft in einer ganzheitlichen Schriftauslegung. Diese müsse das Ohr schärfen für den Sinnüberschuß des Einzeltextes und Offenheit für größere Bedeutungszusammenhänge zeigen. Ungelöste Fragen sieht Ernst auch im Zuordnungsverhältnis von Schrift, Tradition und Lehramt und wendet sich in diesem Zusammenhang gegen einseitige Akzentuierung der lehramtlichen Auslegungskompetenz zuungunsten der kirchlichen Koinonia. Die Auslegungsinstanz Lehramt könne ihren Dienst nur im Gespräch mit der Exegese als der für die Erforschung der Schrift kompetenten Wissenschaft leisten, „ohne Zweifel in eigener Verantwortung, aber, wenn es denn einen ernsthaften Dialog gibt, dann wohl auch hörend". Angesichts der verbreiteten Gottvergessenheit der heutigen Gesellschaft hält Ernst die Besinnung auf Gott als den zentralen Gegenstand der Schrift für geboten. Wenn biblische Exegese sich nur noch als eine Unterabteilung der Geschichts- und Literaturwissenschaft oder als Vorreiter und Nachbeter gewisser modischer Trends verstehe, verrate sie ihr ureigenes Spezifikum.

THEOBALD, MICHAEL. „Sohn Gottes" als christologische Grundmetapher bei Paulus. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 174 Heft 3 (1994) S. 185–207.

Ziel dieses Beitrags ist es, den metaphorischen Bildgrund in der paulinischen Rede vom Sohn Gottes freizulegen. Entgegen antiken, leicht der Gefahr des Doketismus erliegenden Einflüssen zeichne sich der paulinische Umgang mit der „Sohn-Gottes"-Prädikation dadurch aus, daß er das Menschsein Jesu als Grunddatum der christologischen Reflexion ernst genommen habe. Ihre soteriologische Kraft wachse der Metapher im Dreieck von Israel, Jesus und den an ihn Glaubenden zu. Nur der verstehe die Rede vom „Sohn Gottes" wirklich, der erkenne, daß er in ihr mitgemeint sei. Paulus spreche nicht „definierend", sondern „anredend". Jesus als „Sohn Gottes" eröffne den an ihn Glaubenden ein neues Gottesverhältnis. Auf zweifache Weise sei die metaphorische Rede für heute hilfreich: Israel werde nicht ausgeschlossen, sondern mit einbezogen – denn in seiner Berufung durch Gott sei ihm „Sohnschaft" bereits zugesprochen worden. Zum anderen könne so der Versuchung gewehrt werden, aus Jesus ein göttliches Wesen zu machen, das der von Sünde und Tod gezeichneten Wirklichkeit des Menschen entrückt wäre.

Kultur und Gesellschaft

KISSLING, CHRISTIAN. Die Funktion der Sozialethik. In: Orientierung Jhg. 58 Nr. 19 (Oktober 1994) S. 210–214.

Für Kisslings zentrales Postulat, Sozialethik sei dringend angewiesen auf eine tugendethische Ergänzung, sind zwei Grundthesen ausschlaggebend: Die eine betrifft das Ungenügen einer ethischen Theorie, die auf die interpersonale Dimension beschränkt bleibt. Denn der ethische Klärungs- und Handlungsbedarf stelle sich in spätkapitalistischen Gesellschaften anders: Individuelles Handeln stehe nicht mehr vorrangig im Konflikt mit den Ansprüchen eines personalen Gegenübers, sondern vielmehr mit denen öffentlicher Güter. Von der Identifizierbarkeit des Handlungssubjektes oder des Handlungsobjektes könne ebensowenig mehr ausgegangen werden wie von der Zurechenbarkeit bestimmter Handlungen an einzelne Personen. Den anderen Bezugspunkt formuliert Kissling mit der These Claus Offes, spätkapitalistische Gesellschaften seien im Vergleich zu früheren in einem besonderen Maße auf die moralische Orientierung ihrer Gesellschaft, auf das verantwortungsethische Verhalten ihrer Gesellschaftsglieder angewiesen. Die Begründung hierfür: Der Staat gerate bei der immer problematischer werdenden, jedoch nur von ihm zu leistenden Verteilung kollektiver Güter und Lasten mit seinen Machtmitteln an Grenzen. Für die Sozialethik stelle sich unter diesen Grundbedingungen der Ausgangspunkt neu. Nicht mehr länger könne „verteilende Gerechtigkeit" als Ausgangspunkt genügen, Selbstbeschränkung, Verantwortung und Mäßigung gegenüber problematischen Entwicklungen müßten hinzukommen.

MISSELWITZ, HANS-J. Politikwahrnehmung und Politikvermittlung in den neuen Bundesländern. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 45–46/94 (11. November 1994) S. 3–11.

Der Autor geht Symptomen der Entfremdung von der Politik in den neuen Bundesländern nach und fragt nach Möglichkeiten politischer Bildung, hierauf angemessen zu reagieren. Wahlenthaltung hält er weniger für ein Zeichen für sinkendes Interesse an der Politik als vielmehr für einen Reflex auf das, was sich in Ostdeutschland als Politik anbiete. Das Erbe der politischen Sozialisation in der DDR spiele in dem Zusammenhang eine wichtige, aber keine alleinige Rolle. Bei den Ostdeutschen sei das politische Erfahrungswissen sowohl im Sinne politischer Ordnungsvorstellungen und praktischer Politik als auch im Sinne von Sachpolitik entwertet worden. Die eigentliche Gefährdung der Demokratie bestehe in der wachsenden Abneigung gegen die Politik und die damit verbundene Entfremdung von den demokratischen politischen Parteien. Politische Bildung habe in dieser Situation die Aufgabe, der Abwanderung intellektueller und kultureller Ressourcen aus der Gesellschaft gegenzusteuern. Politische Bildung sei heute im wesentlichen ein anderes Wort für kommunikative Kompetenz, d. h. die Fähigkeit zur Rekonstruktion politischer Wirklichkeit. Aufgabe für die politische Praxis wie für die politische Bildung sei es, das von den Medien produzierte Bild der politischen Wirklichkeit zu entzerren, die verschwiegene Dramaturgie der politischen öffentlichen Inszenierung aufzuhellen.

Notizen

Die katholische Kirche und die Assyrische Kirche des Ostens haben sich auf eine Gemeinsame Erklärung zur Christologie geeinigt. Die Assyrische Kirche hatte Ende des 5. Jahrhunderts die auf dem Konzil von Ephesus (431) verurteilte Christologie des Nestorius angenommen. Jetzt unterzeichneten am 11. November Johannes Paul II. und Patriarch Mar Dinka IV die von Theologen beider Kirchen erarbeitete Erklärung, die ein gemeinsames christologisches Bekenntnis enthält. Katholische Kirche und Assyrische Kirche (ihr gehören weltweit etwa 400 000 Menschen an, von denen die meisten nicht mehr im Herkunftsgebiet leben) erkennen sich, so die Erklärung, als Schwesterkirchen an. Die Verständigung in der Lehre von Jesus Christus wird als grundlegender Schritt zur Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen beiden Kirchen betrachtet. Es wird eine Gemischte Kommission für den theologischen Dialog zwischen beiden Kirchen gebildet.

Die Synode des altkatholischen Bistums in Deutschland hat am 15. November den 47jährigen Dekan Joachim Vobbe aus Offenbach zum neuen Bischof gewählt. Vobbe erhielt im ersten Wahlgang 115 von 153 abgegebenen Stimmen. Anfang des kommenden Jahres wird Vobbe den amtierenden Bischof Sigisbert Kraft ablösen, der aus gesundheitlichen Gründen in den Ruhestand treten wird. Kraft möchte auch deshalb einem jüngeren Nachfolger Platz machen, damit dieser im Zusammenhang mit einer Reihe von schwierigen Entscheidungen, die in der nächsten Zeit anstehen, freie Hand hat. Mit der Grundsatz-Entscheidung vom Mai dieses Jahres, auch Frauen zum Priestertum zuzulassen, sind die deutschen Altkatholiken in Gegensatz zu den übrigen in der „Utrechter Union" zusammengeschlossenen Kirchen geraten.

In einer Erklärung im Anschluß an ihre diesjährige Herbstvollversammlung vom 8. bis 10. November haben sich die österreichischen Bischöfe für eine klare Beschreibung und Unterscheidung der Aufgaben von Priestern und Laien ausgesprochen. Die Leitung einer Pfarrgemeinde könne vom Bischof nur einem geweihten Priester übertragen werden. Der Priester könne nicht ersetzt werden; nur er könne mit der Gemeinde die Eucharistie feiern und die Sakramente der Buße und Krankensalbung spenden. Priester und Laien sollten ihre je eigene Aufgabe erfüllen und in der Pastoral bestmöglich zusammenwirken.

Unter dem Motto „Selig die Sanftmütigen" stand die ökumenische Friedensdekade, zu der die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen vom 6. bis zum 16. November aufgerufen hatte. Die thematischen Schwerpunkte in diesem Jahr waren unter anderem Kirchenasyl, Waffenexporte und Kriegsdienstverweigerung. Die Friedensdekade wurde 1980 auf Initiative der evangelischen Landesjugendpfarrer in der früheren DDR ins Leben gerufen und findet seither jährlich in den Tagen vor dem Buß- und Bettag statt.

Nach einer vom „Amity News Service", dem Informationsdienst des Chinesischen Christenrates, veröffentlichten Schätzung gab es 1993 mindestens 6,9 Millionen und höchstens 10,9 Millionen Protestanten in der Volksrepublik China. Genauere Zahlenangaben sind nach Auskunft des Informationsdienstes nicht möglich, weil außer in einigen städtischen Regionen die meisten christlichen Gemeinschaften in der Volksrepublik China keine Mitgliederstatistik führten. Außerdem würden teilweise getaufte Christen, teilweise aber auch Katechumenen als Mitglieder gezählt. Die meisten chinesischen Protestanten wohnen in den Provinzen Zhejiang, Henan, Anhui und Jiangsu, während es etwa in Peking und Shanghai relativ wenige Protestanten gibt.

Unter heftiger Kritik, vor allem an dem früheren nicaraguanischen Präsidenten Daniel Ortega, ist Ernesto Cardenal, Priester, Poet und ehemaliger Kulturminister Nicaraguas, aus der von Ortega geführten oppositionellen Sandinistischen Befreiungsfront ausgetreten. Eine kleine Gruppe habe sich der früheren Regierungspartei bemächtigt und sei für ihre Krise, für Korruption und fehlende Ethik in deren Reihen verantwortlich. Cardenal hatte sich in den 70er Jahren der sandinistischen Revolution angeschlossen. Nach dem Sturz des Somoza-Regimes 1979 übernahm er das Amt des Kulturministers in der sandinistischen Regierung. 1985 hatte ihn der Vatikan wegen seiner politischen Tätigkeit vom Priesteramt suspendiert.

Seit langem in Deutschland lebenden Ausländern müsse der Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit erleichtert werden, fordert das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in einer am 28. Oktober veröffentlichten Erklärung. Dies sei ein Gebot der Gerechtigkeit jenen gegenüber, die vor Jahren nach Deutschland gerufen worden seien. Weiter fordert das ZdK, alle Kinder von Ausländern sollten mit ihrer Geburt die deutsche Staatsangehörigkeit erhalten, wenn ein Elternteil bereits in Deutschland geboren sei oder einen sicheren Aufenthaltsstatus habe. Dringlich sei überdies eine Liberalisierung der gesetzlichen Bestimmungen zugunsten einer doppelten Staatsangehörigkeit für ausländische Erwachsene; dies gelte besonders für jene Fälle, in den Ausländer gerade dann Nachteile erlitten, wenn sie die deutsche Staatsangehörigkeit unter Verzicht auf die ihres Herkunftslandes erwerben.

Der Vatikan und die Palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) nahmen am 25.Oktober offizielle Beziehungen auf. Nach Angaben von Vatikansprecher Joaquin Navarro-Vals handelt es sich dabei nicht um die Aufnahme diplomatischer Beziehungen im eigentlichen Sinne, sondern um die Schaffung offizieller und ständiger Kontakte („Verbindungskanäle"). Nach Vatikan-Angaben wird die PLO beim Apostolischen Stuhl ein Verbindungsbüro eröffnen, die Kontakte zur PLO-Führung werde der Nuntius in Tunesien wahrnehmen. Seine Haltung gegenüber der Realität im Nahen Osten mit ihren bisher noch nicht angemessen gelösten Problemen, so betonte der Vatikan in einer Erklärung, habe sich mit diesem Schritt nicht geändert. Der Vatikansprecher nannte in dem Zusammenhang die Situation des palästinensischen Volkes, den Status für die Heilige Stadt Jerusalem, die Lage im Libanon sowie Lösungen territorialer Fragen der Region.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) und eine Beilage des Verlages Herder, Freiburg, beigefügt.

Neu in Herders theologischem Kommentar



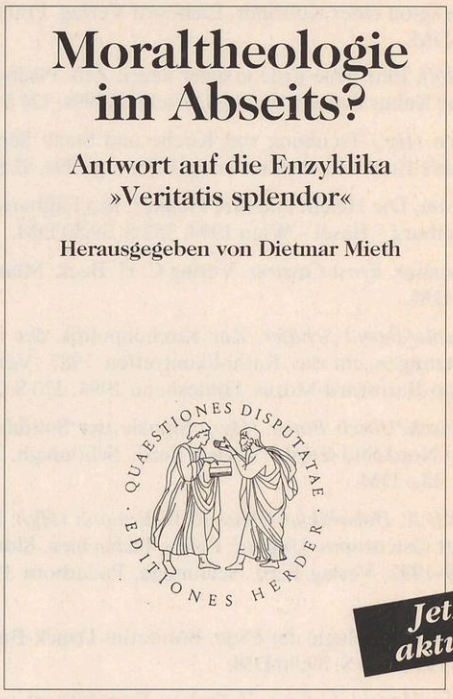
368 Seiten, gebunden,
Subskr. Preis DM 85,– /öS 663,– /SFr 85.–
Einzelpreis DM 95,– /öS 741,– /SFr 95.–
ISBN 3-451-23224-3

Oberlinners Kommentierung der Briefe an Timotheus und Titus erschließt die Situation der christlichen Gemeinde am Ende des ersten Jahunderts. Dadurch öffnet der Autor dem modernen Leser einen neuen Zugang und legt Aussagen frei, die theologisch und ekklesiologisch auch gerade heute wegweisend sein können.
Die Fortsetzung von Herders theologischem Kommentar zum Neuen Testament.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

In der Diskussion



318 Seiten, Paperback,
DM 48,– /öS 375,– /SFr 48.–
Quaestiones disputatae, Band 153
ISBN 3-451-02153-6

Läßt sich jahrzehntelange moraltheologische Forschung einfach stillschweigend übergehen? Die jüngsten kirchenamtlichen Dokumente erwecken diesen Eindruck. Dagegen setzen sich namhafte Theologen zur Wehr. Sie argumentieren für ein Lehramt, das die Theologie als notwendiges Instrument der Selbstfindung der Kirche anerkennt, und plädieren für eine Theologie, die sich den Herausforderungen der Gegenwart stellt. Ein Plädoyer für die moraltheologische Forschung der letzten Jahrzehnte.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Hildegard Becker/Wolfgang Bock/Jörn Böhme u.a. (Hg.), Der schwierige Weg zum Frieden. Hintergründe, Positionen und Perspektiven. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 165 S. 19,80 DM.

Uwe Birnstein/Klaus-Peter Lehmann, Phänomen Drewermann. Politik und Religion einer Kultfigur. Eichborn Verlag, Frankfurt 1994. 128 S. 22,– DM.

Leonardo Boff, Eine neue Erde in einer neuen Zeit. Plädoyer für eine planetarische Kultur. Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 124 S 22,80 DM.

Louis Carlen (Hg.) Trennung von Kirche und Staat. Séparation de l'Église et de l'État. Universitätsverlag, Fribourg 1994. 92 S. 23,– DM.

Rainer Decker, Die Hexen und ihre Henker. Ein Fallbericht. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 353 S. 39,80 DM.

Andreas Graeser, Ernst Cassirer. Verlag C. H. Beck, München 1994. 235 S. 24,– DM.

Dieter Grande/Bernd Schäfer, Zur Kirchenpolitik der SED. Auseinandersetzungen um das Katholikentreffen 1987. Verlagsgesellschaft Benno-Bernward-Morus, Hildesheim 1994. 220 S. 29,80 DM.

Anrdé Habisch/Ulrich Pöner (Hg.), Signale der Solidarität. Wege christlicher Nord-Süd-Ethik. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1994 224 S. 48,– DM.

Magarditzsch A. Hatschikjan/Peter R. Weilemann (Hg.), Die Parteienlandschaft Osteuropas. Ungarn, Polen, Tschechien, Slowakei, Bulgarien 1989–1992. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1994. 193 S. 36,– DM.

Dieter Hattrup, Theologie der Erde. Bonifatius Druck-Buch-Verlag, Paderborn 1994. 270 S. 39,80 DM.

Astrid Hieber/Ingrid Lukatis, Zwischen Engagement und Enttäuschung. Frauenerfahrungen in der Kirche. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1994. 264 S. 24,80 DM.

Hans-Joachim Höhn, Gegen-Mythen. Religionsproduzierende Tendenzen der Gegenwart. Quaestiones disputatae Band 154. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 150 S. 38,– DM.

Rudolf Hrbeck/Sabine Weyand, Betrifft: Europa der Regionen. Fakten, Probleme, Perspektiven. Verlag C. H. Beck, München 1994. 208 S. 22,– DM.

Francisco de Juanes, Papst Johannes Paul III. tritt zurück. Eine Zukunftsvision. Walter Verlag im Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 160 S. 22,80 DM.

Rolf Kaufmann, Die Hölle. Die tiefenpsychologische Reise zu den Schattenseiten der Seele. Benziger Verlag im Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 208 S. 36,80 DM.

Elmar Klinger, Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners. Echter Verlag, Würzburg 1994. 60 S. 12,80 DM.

Norbert Kutschki (Hg.), Überlieferungsschwierigkeiten des Glaubens. Chancen zur Neubesinnung. Verlag Echter, Würzburg 1994. 96 S. 19,80 DM.

Pinchas Lapide/Raimon Panikkar, Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch. Kösel-Verlag, München 1994. 128 S. 26,–DM.

Reinhard Löw, Die neuen Gottesbeweise. Pattloch Verlag, Augsburg 1994. 208 S. 34,– DM.

Friedrich-Wilhelm Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Band 2. Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1994. 415 S. 118,– DM.

Pedro Morazán, Wirtschaften für das Leben. Umsetzungsmöglichkeiten der Beschlüsse der Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung (UNCED) 1992 in Rio de Janeiro. Verlag Dienste in Übersee, Breklum 1994. 155 S. 18,50 DM.

Albert Raffelt (Hg.), Karl Rahner in Erinnerung. Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 206 S. 29,80 DM.

Konrad Raiser, Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt. Verlag Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 172 S. 58,– DM.

Alois Schifferle, Mario von Galli. Eine prophetische Existenz. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994. 587 S. 68,– DM.

Heinrich Schmidinger, Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht. Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien 1994. 148 S. 36,– DM.

Ulrich von den Steinen, Christliche Verantwortung in friedensfährdeter Welt. Eine konfliktethische Orientierung. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1994. 84 S. 9,80 DM.

Jean-Pierre Wils, Die große Erschöpfung. Kulturethische Probleme vor der Jahrtausendwende. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1994. 184 S. 38,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 12/1994

Wolfgang Seibel SJ: Ehescheidung und Wiederverheiratung – *Roman Bleistein SJ:* Walter Mariaux und der Kirchenkampf des Dritten Reichs – *Ursula Nothelle-Wildfeuer:* Anmaßung, Einmischung oder Verpflichtung? Selbstverständnis und Kompetenz kirchlicher Sozialverkündigung – *Marianne Heimbach-Steins:* Gerechtigkeit durch Quoten? Sozialethische Überlegungen zu einem Reizthema der Frauenpolitik – *Norbert Brieskorn SJ:* Zum ewigen Frieden. Kants Friedensschrift nach 200 Jahren – *Victor Conzemius:* Luigi Sturzo.

ANZEIGER FÜR DIE SEELSORGE
Heft 12/1994

Karl-Heinz Selge: Laien als amtliche Seelsorger in der Pfarrei? – *Walbert Bühlmann OFMCap:* Vom unflätigen Umgang in der Kirche – *Günter Lürken:* Ein Quantensprung in der christlichen Historiographie. Die „Geschichte des Christentums" – *Michael N. Ebertz:* Jugendliche Transzendenz im Diesseits? – *Siegfried Foelz:* Nachdenkliches im Jahr 5 nach dem Fall der Mauer (II) – *Hans Bauernfeind:* Über-belegte Sonn- und Feiertage – *Walter Strolz:* Eine weitere Etappe des jüdisch-christlichen Gesprächs.

Verlag Herder